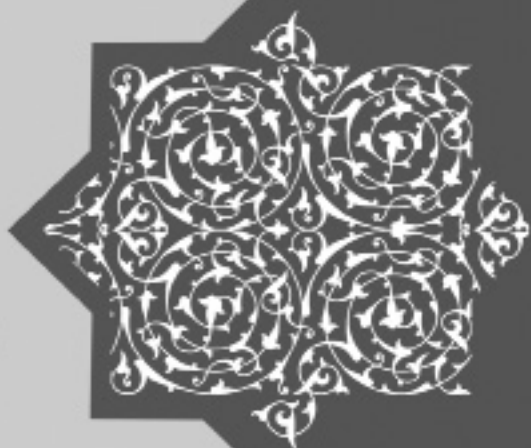


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانش پژوهان

سال شانزدهم، شماره ۵۵-۵۴-۵۳

تابستان، پاییز و زمستان ۹۸

مدیر مسئول: علی اکبر گلغندشتی

dashtia13@gmail.com

سر دبیر و مدیر اجرایی: امیرحسین پورعبداله

amirhosein.pourabdollah@outlook.com

طراح جلد: حامد شجاعی

مترجم: زینب صباغیان

صفحه آرا: طاهره رجبی

آدرس: میدان مفید، دانشگاه مفید، معاونت دانشجویی و فرهنگی دفتر

مجله دانش پژوهان

تلفن تماس ۰۲۵-۳۲۱۳۰۲۰۱

<http://t.me/Nashrie-Danesh-pazhuhan>

Daneshpjm@gmail.com

ایمیل:

فهرست

بخش اول : مقالات و یادداشت ها

بررسی اعتبار نظریه «ضرورت بتاته» سهروردی با منطق جدید۹

محمد مهدی پویا

چیستی و هستی جسم از دیدگاه صدرالمتالهین ۱۹

حسین شهیدی خواه

نگاهی اجمالی به معرفت شناسی گواهی ۳۱

ایمان عباس نژاد

جایگاه فلسفه و دین در اندیشه اسپینوزا ۳۷

حسین فرهادی

نگریستن از وجه ابدی ۴۷

محمدعلی علمی

کاربرد تجربه گرایی در اعتقاد دینی ۵۳

سیدمهدی یار حسینی

شان اخلاقی زن ۶۹

ترجمه زهرا منصوری

دیدگاه فارابی درباره نسبت میان دین و فلسفه ۷۷

امیرحسین پورعبداله

نقد دیدگاه دکتر سروش درباره مسأله شر در فلسفه اسلامی ۸۵

حسین دورقی

استدلال های دکارت در اثبات خود و خدا ۱۰۷

محمد سفرکرده

اختلاف نظر اخلاقی و تخصص اخلاقی ۱۱۷

ترجمه و تلخیص مهدی گلزاری

انعکاس تاریخ پایه در ایینه میرزا ۱۲۹

امیررضا ثعبانی

نیاز بشر به دین ۱۳۵

مصطفی بسمل

بخش دوم : مصاحبه

بازخوانی تراث فلسفی جهان اسلامی ۱۴۵

بازخوانی آثار ابن سینا ۱۴۹

گذشته و آینده ۱۵۳

حسین فرهادی - امیرحسین پورعبداله

بخش سوم: گزارش کتاب

۱. آزادی و بنیان حق به نزدیک هگل، تلخیص فصل آزادی و

بنیاد حق از کتاب هگل، اثر فردریک بیزر ۱۵۷

حمیدرضا میررکنی بنارکی

۲. گزارش و تحلیل فصل چهارم کتاب فهم تجربه گرایی ۱۷۳

مجید زمانی

۳. اندیشه سیاسی در ایران اثر سید جواد طباطبایی ۲۰۳

سید محمد حسن حسینی

۴. خرد آواره. ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام ۲۱۵

عبدالکریم شعبانی

بخش چهارم: معرفی رشته فلسفه از زبان دانش جویان

زهره نعمتی ۲۲۵

محمد جعفر یزدی ۲۳۳

فاطمه زهرا مهری ۲۳۹

مجتبی احدی ۲۴۳

مصطفی بسمل ۲۵۳

محدثه جنت آبادی ۲۶۷

مقالات



بررسی اعتبار نظریه «ضرورت بتاته» سهرودی با منطق جدید

محمد مهدی پویا^۱

پژوهشگرانی که در سنت فلسفه تحلیلی فعالیت می‌کنند، در کاوش‌های پشت‌میزی خود، گاهی به تألیفات و دیدگاه‌های گذشتگان باز می‌گردند و از دیدگاه‌های ایشان، بصیرت‌هایی برای فلسفه تحلیلی معاصربه دست می‌آورند. از متافیزیک و منطق ارسطو که بسیار دستخوش مطالعه دوباره و بررسی‌های صوری قرار گرفته است، تا فیلسوفان قرون وسطی و دوران مدرن، دیدگاه‌های منحصر به فرد و تازه‌ای استخراج شده است. این بازگشت به دیدگاه‌های گذشتگان همراه با تلاش برای فورمالیزه کردن و صوری‌سازی نظریات ایشان است و در این تلاش، زوایای تازه‌ای از مسأله و دیدگاه‌های ایشان نمایان شده که بسیار حائز اهمیت است.

یکی از فیلسوفان مهم در سنت فلسفه اسلامی، شیخ اشراق است که دیدگاه‌های منحصر به فردی در منطق و فلسفه داشته است. یکی از نظریات خاص

۱. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید قم



ایشان، ضرورت بتاته است که در منطق عنوان شده است. نظریه ضرورت بتاته، متضمن دیدگاه شیخ اشراق در موجهات ارسطو است که آن را مختص به جهت حمل دانسته است. سهروردی با این مسأله، چند چالش منطق ارسطویی را پاسخ داده است.

توضیح این نظریه و بررسی آن، نیازمند مقدماتی است. ابتدا بایستی جهات را توضیح داده و انواع جهات در منطق محمولات تصویر شود و ساختار منطقی آن تبیین یابد. آنگاه گزارش مختصری از پیشینه چالش‌های این مسأله عنوان می‌شود. در انتها با منطق موجهات در نظام S۵ که قوی‌ترین نظام موجهاتی است، نشان داده می‌شود که این نظریه تا چه حد معتبر است و آیا نیاز به اصلاحیه‌ای دارد یا خیر.

ماده و جهت:

منطق دانان ارسطویی در توضیح ماده، آن را ویژگی نسبت موضوع و محمول دانسته‌اند. به عنوان مثال ابن سینا و خواجه نصیر، در توضیح ماده چنین تعبیر می‌کنند: «هر محمولی در یک قضیه، نسبتش به موضوع، یا نسبتی ضروری در نفس الامر است ... یا نه وجودش ضروری است و نه عدمش ... یا عدمش ضروری است.» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ۱۴۱-۱۴۲) همچنین خواجه نصیر در جوهرالنضید، می‌فرماید: «هر محمول به هر موضوعی نسبتی دارد که این نسبت، خالی از سه کیفیت نیست: یا واجب است یا ممکن است یا ممتنع» (خواجه نصیر، ۱۳۸۸، ۱۰۶) البته ابن سینا در منطق شفا، ماده را وصف محمول دانسته است: «ماده، حالت محمول به خودی خود است به نسبت به موضوعش» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۲/۱) اما تصور مشهور منطق دانان همان است که جهت، ویژگی و کیفیت نسبت است نه ویژگی محمول.

منطق دانان ارسطویی «جهت» را در جایگاه معرفتی نسبت به قضیه تعریف می‌کنند و آن را «آنچه از قضیه فهمیده می‌شود» می‌دانند. خواجه نصیر در شرح اشارات، تفاوت جهت و ماده را به این می‌داند که ماده، نسبت در واقعیت و نفس الامر است اما جهت، آن چیزی که در نگاه به آن قضیه و نسبت می‌فهمیم و در نظر می‌آید. بنابراین ماده وصف متافیزیکی قضیه و جهت وصف معرفت‌شناسانه

دانسته شده است. اما در این مقاله و در فلسفه معاصر، جهت را همان ویژگی متافیزیکی در نظر گرفته شده و این تفکیک بین جهت و ماده مطرح نیست. این مسأله اهمیت فلسفی ویژه‌ای دارد.

در منطق جدید، جهت لزوماً مختص به کیفیت نسبت نیست، بلکه در مواضع مختلف می‌توان آن را در نظر گرفت. به عبارت دیگر، جهت به عنوان یک عملگر منطقی است که برگزازه عمل می‌کند و برای آن می‌توان شرایط صدق صوری و معنایی ارائه داد. بدین معنا جهت را می‌توان در جایگاه‌های مختلف در یک گزاره حملیه تصور کرد.

انواع جهت:

چنانچه یک گزاره حملیه را در نظر بگیریم و ساختار منطقی آن را تحلیل کنیم، در خواهیم یافت که در ساختار گزاره حملیه، چهار موضع به نظر می‌رسد که جهات می‌توانند در آن واقع شوند. اگر موجه کلیه مثلاً «هر الف ب است» را در نظر بگیریم، این چهار موضع و جایگاه به صورت‌های زیر است:

۱. ضرورتاً هر الف ب است. (جهت گزاره)

۲. هر الف ضرورتاً ب است. (جهت حمل)

۳. هر الف ضروری، ب است. (جهت موضوع)

۴. هر الف، ب ضروری است. (جهت محمول)

در زبان طبیعی، معمولاً آنچه به عنوان جهت استفاده می‌شود، جهت حمل است و ابن سینا جایگاه جهت در زبان طبیعی را بررسی کرده است (ابن سینا، شفاء، ۱/۱۱۵) اما منطق دانان ارسطویی به جهت محمول نیز توجه داشته‌اند: «در لغت تازی، موضع جهت به طبع متقدم بود بر موضع رابطه. مثلاً گویی «زید بالامکان هو کاتب» چه اگر متاخر باشد جهت جزوی از محمول شود. و قضیه در حقیقت مطلقه بود... و در پارسی اگر گویی «زید بامکان کاتب است» موجهه باشد [چرا که قید نسبت است] و اگر گویی زید کاتب به امکان است مطلقه بود [چرا که قید محمول است] و جهت جزو محمول کرده باشی» (خواجه نصیر، ۱۳۶۱، ۱۳۰)

نحوشناسی موجهات

برای تبیین بهتر مسأله، بایستی توضیحات و مقدماتی در خصوص نحوشناسی





موجهات و مفاهیم بنیادین آن عنوان شود. در منطق موجهات از «برای» ضروری است که» یا «ضرورتاً» و از «برای» ممکن است که» استفاده می‌شود. ضرورت و امکان را می‌توان با نسبت منطقی بین آنها، چنین تعبیر کرد: «ضروری آن است که چنین نباشد که نقیض آن، ممکن باشد.» بنابراین اگر A یک گزاره باشد، می‌توان گفت:

$$A \leftrightarrow \sim \Diamond \sim A \quad \square$$

$$A \leftrightarrow \sim \square \sim A \quad \Diamond$$

با قرار دادن این عملگرها در منطق جمله‌ها، منطق موجهات با کوچک‌ترین نظام K شکل می‌گیرد. با اضافه کردن پنج اصل K, D, T, ۴, ۵ به این نظام، نظام S۵ ایجاد می‌شود که قوی‌ترین نظام منطق موجهات است. بنابراین اگر استدلالی در قوی‌ترین نظام معتبر نباشد، نمی‌تواند در نظام‌های ضعیف‌تر، معتبر باشد. از این رو، برای بررسی اعتبار دیدگاه شیخ اشراق، از نظام S۵ استفاده می‌شود. با توجه به نحوشناسی مختصری که از منطق موجهات عنوان شد، انواع جهت را که پیشتر ذکر کردیم، می‌توان این‌گونه تعبیر کرد:

۱. جهت گزاره: ضرورتاً هر الف ب است.

$$(x) (Ax \rightarrow Bx \forall) \quad \square$$

۲. جهت حمل: هر الف، ضرورتاً ب است.

$$(x) \square (Ax \rightarrow Bx \forall)$$

۳. جهت موضوع: هر الف با ضرورت، ب است.

$$(x) (\square Ax \rightarrow Bx \forall)$$

۴. جهت محمول: هر الف، ب ضروری است.

$$(x) (Ax \rightarrow \square Bx \forall)$$

پیشینه مسأله:

تا پیش از شیخ اشراق، منطق دانان ارسطویی در چند مسأله، با ضرورت به عنوان قید الحمل به مشکل برخورد کرده بودند. اصلی‌ترین مشکل، در اعتبار استدلال زیرنمایان می‌شود که ارسطو آن را معتبر دانسته است:

هر الف ب است.

هرب ضرورتاً ج است

پس هـ رالف ضرورتاً ج است.

اگر قاعده «نتیجه تابع اخس مقدمتین است» در نظر بگیریم، این استدلال خلاف این قاعده به نظر می‌رسد؛ چرا که نتیجه بایستی همچون مقدمه اول، خالی از جهت باشد. اما از طرفی به نظر می‌رسد شهوداً استدلال ارسطو درست بوده و مثال نقضی نداشته باشد. دکتر لطف الله نبوی در مقالات خود این مسائل و مشکلات را تبیین و تحلیل کرده‌اند. (ر.ک: نبوی، ۱۳۹۸)

دیدگاه سهروردی:

یکی از نوآوری‌های مهم سهروردی در مصنفات منطقی خود، نظریه «ضرورت بتاته» است. ضرورت بتاته یا ضرورت جزمی، نتایج فلسفی و منطقی مهمی دارد و از نظریات قابل توجه شیخ اشراق است. ایشان برای تبیین نظریه خود سه مرحله اساسی را به ترتیب زیر مطرح می‌کنند:

۱. جهات جز مطلوبات در علوم است

سهروردی توضیح می‌دهد که همچنان که در علوم، به دنبال قضایای ضروری هستیم، قضایای امکانی و امتناعی نیز جز مطلوبات است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ۲۹) مثلاً همچنان که در علم اهمیت دارد که «انسان حیوان است بالضرورة»، گزاره «انسان کاتب است بالامکان» نیز مطلوبیت و اهمیت دارد. این گزاره نیز علمی است و بایستی اوصاف گزاره علمی را دارا باشد.

۲. گزاره‌های علمی، ضروری هستند.

شیخ اشراق در ادامه یکی از اوصاف گزاره‌های علمی را متذکر می‌شود: «ولا یمكننا ان نحکم حکما جازماً بته الا بما نعلم انه بالضرورة کذا». (همان) به نظر ایشان، ماهیت علم چنان است که نیاز به حکم جزمی دارد و جزم حکم، فقط در صورت ضرورت نسبت بین موضوع و محمول، امکان دارد. به عبارت دیگر اگر نسبت موضوع و محمول، غیر از ضرورت باشد، نمی‌توان به جزم در حکم رسید، چرا که در تعریف جزم، نفی و سلب از نقیض آن وجود دارد. بنابراین از تحلیل جزم و ماهیت علم، به این نتیجه می‌رسد که «امکان ندارد حکم جزمی بدهیم مگر اینکه بدانیم آن قضیه، ضروری است».





گفتنی است که برخی فیلسوفان دیگر نیز در تحلیل معرفت و نفی شکاکیت، معرفت را متصف به وصف ضرورت می‌دانند. در نتیجه وصف ضرورت برای گزاره، شرط معرفت است و باور به گزاره بدون ضرورت از نظرایشان نمی‌تواند معرفت شمرده شود.

۳. جهات سه‌گانه مطلوب، قید محمول هستند نه قید حمل

با توجه به دو مرحله قبل، مشخص می‌شود که گزاره «انسان کاتب است» اگرچه دارای وصف امکان به نظر می‌رسد، اما گزاره‌ای علمی است و ما در مورد آن جزم داریم، پس باید دارای وصف ضرورت نیز باشد. حال آنکه امکان و ضرورت با هم قابل جمع نیستند. شیخ اشراق برای حل این مسأله، جهات سه‌گانه را قید حمل دانسته است:

«فالاولی أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيمية اجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية، كما تقول» کَلَّ انسان بالضرورة هو ممکن ان يكون کاتباً او یجب ان يكون حیواناً او یمتنع ان يكون حجراً. «فهذه هی الضرورة البتاة» (همان)

پس اولی آن است که جهات سه‌گانه وجوب و امکان و امتناع را قید و جز محمول بدانیم و جهت قضیه (کیفیت نسبت) در تمامی این موارد، ضروری باشد. این ضرورت همان ضرورت بتاته است. مثلاً «انسان ضرورتاً کاتب ممکن است» یا «انسان ضرورتاً حیوان ضروری است» یا «انسان ضرورتاً سنگ ممتنع است».

پس به نظر سهروردی، جهت تمام قضایای صادقی که محمول آنها، خود حاوی جهتی باشد، ضروری است. این دیدگاه را می‌توان با ساختار منطقی بهتر توضیح داد. مثلاً:

«هر الف ب امکانی است، آنگاه ضرورتاً هر الف ب امکانی است.»

بررسی با منطق موجهات

در ابتدای امر به نظر می‌رسد که بتوان نظریه ضرورت بتاته را به شکل زیرتبیین کرد:

$$(x) (Ax \rightarrow \Diamond Bx) \vdash (\forall x) \Box (Ax \rightarrow \Diamond Bx \forall)$$

نکته این تحلیل این است که جهت امکان قید محمول است و ضرورت بتاته

قید حمل. همچنین به قید موضوع و قید گزاره، جهتی وجود ندارد. از طرف دیگر قضیه حملیه با شرطیه توضیح داده شده است.

براساس این ساختار منطقی، بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان اعتبار این استدلال را در منطق موجهات و نظام S۵ نشان داد یا خیر. چون این استدلال معتبر نیست، برای نشان دادن عدم اعتبار آن از روش درختی استفاده می‌کنیم که نمونه خلاف آن نیز مشخص شود. (برای آشنایی با روش درختی موجهات، رک: Girle)

فرض	(n)	(1)	$(x) (Ax \rightarrow \Diamond Bx \forall)$
نقیض نتیجه	(n)	(۲)	$(x) \Box (Ax \rightarrow \Diamond Bx \forall) \sim$
نقیض سور کلی	(۲)	(n)	$(x) \sim \Box (Ax \rightarrow \Diamond Bx \exists)$
نقیض موجهات	(۳)	(n)	$(x) \Diamond \sim (Ax \rightarrow \Diamond Bx \exists)$
نقض شرطی	(۴)	(n)	$(x) \Diamond (Ax \wedge \sim \Diamond Bx \exists)$
	(۵)	(n)	$(A\alpha \wedge \sim \Diamond B\alpha) \Diamond$

حذف سور جزئی

(۱)	(n)	$A\alpha \rightarrow \Diamond B\alpha$	(۷)
-----	-----	--	-----

حذف سور کلی

حذف امکان	(۶)	(k)	$A\alpha \wedge \sim \Diamond B\alpha$ (۸)	
حذف عطف	(۸)	(k)	$A\alpha$ (۹)	
حذف عطف	(۸)	(k)	$B\alpha \Diamond \sim$ (۱۰)	
نقیض موجهات	(۱۰)	(k)	$B\alpha \sim \Box$ (۱۱)	
حذف شرطی	(۷)	(n)	$A\alpha \sim$ (n)	$B\alpha \Diamond$ (۱۲)
حذف امکان	(۱۲)		(1)	$B\alpha$ (۱۳)
حذف ضرورت	(۱۱)		(1)	$B\alpha \sim$ (۱۴)

×

با این روش، مشخص می‌شود که استدلال شیخ اشراق برای اینکه هر قضیه صادقی، دارای جهت ضرورت است، معتبر نیست. نمونه خلاف آن در جایی است که در جهان واقع، موضوع وجود نداشته باشد و در جهانی ممکن و در دسترس، آن موضوع وجود داشته ولی محمول امکانی بر آن صادق نباشد. بنابراین با نبود موضوع



در جهان واقع، مقدمه صادق است چرا که هرگاه در یک شرطی مقدم کاذب باشد، آن شرطی کاذب است. اما نتیجه صادق نیست چرا که با قید ضرورت حمل، بایستی در همه جهان‌هایی که الف هست، ب ممکن باشد اما در جهان ممکن در دسترسی، الف هست اما ب ممکن نیست. با این روش درختی، می‌توان مدلی نیز براساس دلالت‌شناسی کریپکی ارائه کرد که مثال نقض این استدلال نامعتبر، روشن شود.

دفاع ۱

براساس ساختار منطقی فوق، نظریه ضرورت بتاته به نظر رسید که صحیح نباشد. اما ممکن است از این نظریه به صورت‌های مختلفی دفاع کرد. دفاع اول آن است که از قاعده فرعی استفاده کنیم و نظریه شیخ اشراق را مختص مواردی بدانیم که قاعده فرعی در آنها قابل دفاع است. در نتیجه ساختار منطقی جملات به صورت دیگری تغییر می‌کند و استدلال متفاوت می‌شود. منطق دانان جدید برای صوری‌سازی قاعده فرعی، از یک گزاره با سور جزئی بر مقدم استفاده کرده و آن را به گزاره شرطی، عطف می‌کنند. اما این تلاش‌ها مورد نقد واقع شده است. (فلاحی، ۱۳۸۷) دکتر فلاحی پیشنهادی که برای آن مطرح کرده است، استفاده از موجهات در گزاره‌های حقیقیه و استفاده از عطفی برای گزاره‌های خارجی است. (همان، ۶۸) اگر روش عطفی در قضایای خارجی را در نظر بگیریم، باز هم نظریه ضرورت بتاته نامعتبر است. برای نشان دادن آن از روش فیچ استفاده می‌کنیم (برای آشنایی با روش فیچ در موجهات، رک: موحد، ۱۳۹۳)

این استدلال نشان می‌دهد که با روش عطفی در قاعده فرعی برای قضایای خارجی، نمی‌توان ضرورت بتاته را اثبات کرد بلکه صرفاً می‌توان به نحو جزئی، این ضرورت را ثابت کرد و سور نتیجه دیگر کلی نیست. بنابراین نظریه ضرورت بتاته، در مواردی که قاعده فرعی جاری نیست یا جاری است و قضیه خارجی است، معتبر نیست. اما قاعده فرعی در قضایای حقیقیه به پیشنهاد دکتر فلاحی بدین شرح است:

$$x) (Ax \rightarrow \Diamond Bx) \wedge \Diamond (\exists x) Ax \nabla \square$$

در این پیشنهاد، با حذف عطف و صرفاً با بخش اول، می‌توان ضرورت بتاته را

ثابت کرد. چرا که در نظام باز منطق موجه محمولات، $\square (\forall x) Fx \rightarrow (\forall x) \square Fx$ یک قضیه است. نمونه جانشین این قضیه بدین صورت است:

$$(x) (Ax \rightarrow \Diamond Bx) \rightarrow (\forall x) \square (Ax \rightarrow \Diamond Bx)$$

بنابراین نظریه ضرورت بتاته در فرض قاعده فرعیه (با پیشنهاد دکتر فلاحی) و قضیه حقیقیه معتبر است. این دفاع زمانی موجه تر به نظر می رسد که دیدگاه های شیخ اشراق در چگونگی ارجاع تمامی گزاره ها به کلیه و موجه در نظر گرفته شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲/۵۷ و ۲/۳۰) شاید بتوان ادعا کرد که ایشان، گزاره ها را به حقیقیه نیز ارجاع می دهند.

دفاع ۲:

یکی از اختلافات بین فارابی و ابن سینا، در مورد جهت عقد الوضع است. فارابی جهت عقد الوضع را امکان می داند حال آن که ابن سینا با آن مخالف است. فارغ از این نزاع و این که کدام یک از این دو دیدگاه، قابل دفاع است، با مبنای فارابی می توان از نظریه ضرورت بتاته دفاع کرد. اگر جهت عقد الوضع را امکان در نظر بگیریم، ساختار منطقی نظریه ضرورت بتاته به صورت زیر است:

$$(x) (\Diamond Ax \rightarrow \Diamond Bx) \rightarrow (\forall x) \square (\Diamond Ax \rightarrow \Diamond Bx)$$

با استفاده از مبنای فارابی در عقد الوضع و با این ساختار منطقی، نظریه ضرورت بتاته، کاملاً قابل دفاع است. اعتبار این نظریه را با روش فیچ، بدین گونه می توان نشان داد:

بنابراین نظریه ضرورت بتاته، با در نظر گرفتن جهت امکان برای عقد الوضع که مبنای فارابی است، قابل دفاع و معتبر است.





منابع:

۱. ابن سینا، منطق (شفا)، مکتب آیه الله المرعشی، بی تا، ۱۳۶۳.
۲. ابن سینا، شرح الاشارات والتنبيهات، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۳. خواجه نصیر، جوهرالنضید، انتشارات بیدار، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۴. خواجه نصیر، اساس الاقتباس، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
۵. سهروردی، حکمة الاشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۶. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۷. فلاحی، اسد الله، قاعدة فرعيه در منطق جديد، گزارشي انتقادي از نزاع پينجاه ساله منطق قديم و جديد درباره پيش فرض وجودی در ايران، فصلنامه فلسفه و کلام آينه معرفت، تابستان ۱۳۸۷.
۸. موحد، ضيا، منطق موجهات، هرمس، چاپ چهارم، ۱۳۹۳.
۹. نبوی، لطف الله، جهت متافیزیکی، جهت محمول و نظریه «ضرورت بتاته»، متافیزیک (مجله علمی - پژوهشی)، شماره ۸-۷، ۱۳۸۹.
10. Girle, Rod, Modal logics and philosophy, ACUMEN, 2nd edition, 2009



چیستی و هستی جسم از دیدگاه صدرالمتهلین

حسین شهیدی خواه^۱

چکیده

بحث از حقیقت جسم طبیعی از جمله مباحث تأثیرگذار بر مسائل الهیات و طبیعیات به شمار می‌رود. این مسأله از یک سو مورد اختلاف بین حکمای قدیم و متکلمین و از سوی دیگر بین حکمای قدیم و فیزیکدانان جدید است. مشهور حکما جسم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «جوهری است که فرض امکان ابعاد سه‌گانه را دارد». علی‌رغم اشکالات متعدد فخر رازی به این تعریف، صدرالمتهلین حد بودن این تعریف را می‌پذیرد و مراد از قیود فرض، امکان و ابعاد سه‌گانه را تبیین می‌کند. همچنین برخلاف مشهور حکمای اسلامی که وجود جسم طبیعی را بدیهی محسوس به‌شمار می‌آورند، صدرالمتهلین هستی جسم را نیازمند اثبات می‌داند و چهار برهان در این باره اقامه می‌کند. دیدگاه‌های صدرالمتهلین درباره جسم طبیعی بیان‌گرنسبج دستگاه فلسفی اوست.

کلید واژه: جسم طبیعی، امکان استعدادی، امکان وقوعی، ابعاد سه‌گانه، حد، رسم

مقدمه

صدرالمتالهین نقطه عطفی در تاریخ حکمت اسلامی محسوب می شود. در میان دیدگاه های ابتکاری او، حرکت جوهری از جایگاه ویژه ای برخوردار است. با طرح این مسأله، حرکت که موضوعی طبیعی است به متافیزیک منتقل شده و بستر ساز حل بسیاری از غوامض لاینحل فلسفی می شود. چنان چه بخواهیم دامنه افکار او را به نحو کامل پیگیری کنیم باید به سایر تدقیقات او در مباحث طبیعی همچون: حقیقت امر جسمانی، مزاج، حقیقت مکان و زمان، مولید ثلاث و... پردازیم. پرسش از حقیقت جسم طبیعی اولین قدم در سیر مباحث طبیعی اوست.

بحث از ماهیت جسم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. شیخ الرئیس در فصل دوم از مقاله دوم الهیات شفاء جسم را این گونه معرفی کرده و به مشهور نسبت داده است: «فقد جرت العاده بان یقال ان الجسم جوهر طویل، عریض، عمیق» (شیخ الرئیس، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۱). خواجه طوسی در شرح اشارات تعریف دیگری برای جسم ارائه کرده است: «وهو الجوهر الذی یمکن ان تفرض فیه الابعاد الثلاثه» (خواجه طوسی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص ۲۴). البته اکثر فیلسوفان این دو تعریف را معادل یکدیگر دانسته اند (شیخ الرئیس، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۳ و صدرالمتالهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۰).

گرچه اصل تعریف در بین حکما واحد است اما تفاسیر متفاوتی از آن ارائه شده است. همچنین مانعیت آن مورد انتقاد برخی متکلمین قرار گرفته است. از آنجا که این مقاله به بررسی افکار صدرالمتالهین در زمینه جسم طبیعی اختصاص دارد، نخست به تفسیر مورد قبول وی از تعریف جسم طبیعی اشاره شده و سپس به جهت اینکه که صدرالمتالهین در تحقیقات خود پیرامون حقیقت جسم بیش از همه به اشکالات فخر رازی توجه داشته است، به اشکالات فخر رازی پرداخته شده است. فخر رازی در بیشتر آثار خود تعریف حدی جسم را انکار کرده است.

بخش دوم مقاله به دیدگاه صدرالمتالهین درباره هستی جسم طبیعی و اثبات وجود آن در خارج می پردازد. صدرالمتالهین در آثار خود با ابداع براهینی، وجود جسم را به اثبات رسانیده و برخلاف دیگر فیلسوفان اسلامی که وجود جسم را

بدیهی محسوس انگاشته‌اند، وجود جسم را نیازمند استدلال دانسته است. در پایان با جمع‌بندی آراء صدرالمتألهین در خصوص جسم طبیعی مبنای مختار او روشن خواهد شد.

تبیین چیستی جسم

صدرالمتألهین برای اثبات هستی جسم در خارج، به تعریف آن استناد کرده است. و به عبارت دیگر چیستی جسم از مقدمات اثبات هستی آن است. از این رو بحث از چیستی جسم بر هستی جسم تقدم یافته است.

تفسیر قیود تعریف از دیدگاه صدرالمتألهین

از آن‌جا که تعریف جسم به جوهر طویل عریض عمیق به اخذ عرض در فصل منجر شده، مورد مناقشه واقع شده است. شیخ الرئیس در الهیات شفاء تبیین می‌کند که مقصود از قیود مذکور قابلیت اتصاف به آن اعراض است: «ولیس یجب ان یکون فی کل جسم خط بالفعل فان الکرة لیس فیها خط بالفعل البتة ولایتعین فیها المحور ما لم تتحرک... فبین من هذا لانه لیس یجب ان یکون فی الجسم ثلاثة ابعاد بالفعل علی الوجوه المفهومه من الابعاد الثلاثة حتی یکون جسما بالفعل» (شیخ الرئیس، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۶۱).

نیاز به تفسیر خاص از قیود سه‌گانه باعث شده است تا تعریف جسم به شکل «جوهری‌مکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلاثة» تحول یابد.

تفسیر قید امکان

فخر رازی در المباحث المشرقیه قید امکان را به معنای امکان عام دانسته و نه امکان استعدادی و نه امکان خاص و این تفسیر از امکان را به شیخ الرئیس نسبت داده است: «المراد من الإمكان المعتبر فی تعریف الجسم هو الإمكان العام لا الاستعدادی لئلا یخرج ما یکون الأبعاد حاصلة فیہ علی طریق الوجوب کما فی الأفلاك المتحرکة و ما یکون حاصله لا علی طریق الوجوب کالأجسام المضلعة و قال: إن الكرة المتحرکة تتحقق فیها قطر بالفعل» (فخر رازی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۱۲). صدرالمتألهین در اسفار و شرح هدایه اثیری به بررسی این تفسیر پرداخته است و سه اشکال را متوجه آن کرده است.

اشکال اول: صدرالمتألهین بر این باور است که در تعریف جسم از تعین خاصی





از ابعاد سخن به میان نیامده است؛ لذا در صورت تحقق فردی از ابعاد، مطلق قابلیت که امری وجودی است از میان نمی رود و بنابراین امکان را می توان به معنای استعدادی آن تفسیر کرد.

اشکال دوم: آنچنان که شیخ الرئيس در الهیات شفاء می گوید امکان فرض، وصف جسم نیست تا با تحقق آن قوه باطل شود، بلکه وصف ذهن فرض است که با تحقق آن باطل نمی شود: «الامکان المذكور... على الوجه الذى قرره الرئيس فى الهیات الشفاء... ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوه عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفراض».

اشکال سوم: معانی امکان منحصر در امکان عام، امکان خاص و امکان استعدادی نیست، بلکه می توان از آن امکان وقوعی را قصد کرد که در این صورت وصف نفس الامری برای جسم است خواه فرضی باشد یا نباشد و خواه ابعادی داشته باشد یا کروی باشد. با این تفسیر تحقق ابعاد مانع از امکان آن نخواهد بود: «معنى الامکان غیر منحصرفى مفهوم الامکان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد هاهنا وهو الامکان الوقوعى بحسب نفس الامراعم من ان يكون استعداد ام لا... وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفراض ام لا وسواء تحقق منه الفرض ام لا» (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ ج: ۵، ص ۱۱).

نظر نهایی صدر المتألهين در تفسیر قید امکان، امکان به حسب نفس الامر است نه امکان استعدادی و نه امکان به حسب ذهن فرض بلکه همانا امکان وقوعی است (صدر المتألهين، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۲۴).

تفسیر قید فرض

آیا قید فرض پس از امکان قیدی احترازی است؟ پاسخ صدر المتألهين به این پرسش براساس تفسیری است که در قید امکان اختیار کرده است، مثبت است. او قید فرض را برای ادخال فلک می داند (براساس طبیعیات قدیم). زیرا بنابر طبیعیات ارسطویی عالم کون و فساد را اجسامی صلب به شکل تودرتو احاطه کرده اند که کروی شکل بوده و نه قابل خرق و التیام و نه قابل تغییر شکل هستند. این اجسام ضرورتا ابعادی را نمی پذیرند و لذا به نحو امکان استعدادی نیز قابل

ابعاد سه‌گانه نیستند (ارسطو، ۱۳۹۰: ص ۸۹). قید فرض برای ادخال اجسام فلکی در تعریف است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۱۱).

نکته دیگر در تفسیر قید فرض این است که مراد از فرض، فرض تقدیری نیست که شامل جواهر مجرد نیز می‌شود. جواهر مجرد اگرچه خود فاقد جسم و به تبع آن فاقد ابعاد می‌باشند اما فرض ابعاد در آنها محال نیست؛ چراکه اساساً فرض محال، محال نیست. بلکه مراد تجویز عقلی است که در ریاضیات از آن بهره می‌برند: «ولیس المراد منه الفرض التقديری لیختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجویز العقلی الذی یستعمل فی الریاضیات» (صدرالمتالهین، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۲۴).

تفسیر قید ابعاد سه‌گانه

از دیدگاه هندسی از هر نقطه در صفحه بی‌نهایت خط عبور می‌کند اما هیچ سه خطی از آنها نیستند که نسبت به هم قائم باشند و این ویژگی تنها در حجم رخ می‌دهد. اما برخی از معتزله بر این باورند که امکان دارد جسمی از سطح جوهری پدید بیاید. روشن است که به فرض تحقق چنین جوهری (جوهر مسطح) امکان فرض سه بعد در آن نیست. قید ابعاد سه‌گانه می‌تواند به اخراج سطح جوهری از تعریف جسم بی‌انجامد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۱۲).

مطلب دیگر آنکه در نگاه صدرالمتالهین فرض ابعاد سه‌گانه می‌تواند به دو صورت عقلی و وهمی انجام شود. چنانچه ابعاد سه‌گانه به نحو ادراک عقلی تصور شود، تعریف شکل حد به خود می‌گیرد؛ چراکه ادراک همواره کلی است. اما اگر به صورت ادراک وهمی تصور شود به گونه‌ای که نه مطلق مقدار بلکه مقدار خاص و جزئی را مد نظر قرار دهد، در این صورت تعریف تنها رسم خواهد بود: «و اعلم ان فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعه یمكن علی وجهین: احدهما ما بحسب الادراک العقلی کلیاً والثانی ما بحسب الادراک الوهمی جزئياً و ذلک لایتصور الا للمقدار فعلى الوجه الاول یصلح لان یكون ماخوذاً فی الحد و علی الوجه الآخر لایكون التعریف الا رسماً» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۴۶).

نقدهای فخر رازی به تعریف مشهور از جسم

نقد تعریف جسم طبیعی برای فخر رازی از اهمیت شایانی برخوردار است.



وی در آثار برجسته خود همچون المباحث المشرقیه، شرح الاشارات و شرح عیون الحکمه به شکل مبسوطی به این مسأله پرداخته است (فخررازی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۱۱ و ۱۳۸۴: ج ۱، ۵، و ۱۴۱۴: ج ۳، ۲۰).

اشکال اول:

فخررازی براین باور است که قید «جوهر» در تعریف مذکور جنس نیست. وی معتقد است که جوهر، همانند عرض، جنس عالی نیست. بلکه عنوانی انتزاعی از جواهر پنجگانه است. بنابراین نمی‌تواند در مقام تعریف جسم به کار رود (فخررازی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۱۱).

اشکال دوم:

فخررازی قید «امکان فرض» را جزء مقوم ماهوی نمی‌داند. زیرا اگر امکان به معنای فقدان قید باشد در این صورت از آن جا که امری عدمی است نمی‌تواند مقوم ماهیت و فصل واقع شود. و اگر امری وجودی باشد لاجرم عرض خواهد بود؛ چراکه امکان چیزی جزء قابلیت نیست و قابلیت اضافه‌ای است بین قابل و مقبول و چون اعراض نمی‌تواند فصل واقع شوند، پس تعریف صحیح نیست (فخررازی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۶).

اشکال سوم:

تعریف شامل هیولا نیز می‌شود و بنابراین اعم از معرّف است. زیرا هیولی نیز یکی از جواهر خمسه است و حیثیت جز قبول ندارد. و از جمله اموری را که می‌پذیرد همانا ابعاد سه‌گانه است. بنابراین تعریف مانعیت ندارد (فخررازی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۵).

اشکال چهارم:

وهم قادر است جسم طبیعی را تخیل کند و بنابراین وهم قابل ابعاد سه‌گانه است و حال آن که وهم جسم نیست (همان).

اشکال پنجم:

صحت و امکان و نظایر آنها اوصاف عدمی هستند. تعریف به امر عدمی اگر صحیح باشد در اشیاء بسیط جایز است که معرفت حدی آنها ممکن نیست و تنها از راه لوازم قابل شناخت است. اما در تعریف جسم که ماهیتی مرکب است

نمی‌توان از اوصاف عدمی استفاده کرد. اوصاف عدمی هرگز نمی‌توانند حدّ واقع شوند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۱۳).

جواب‌های صدرالمتالهین به اشکالات فخررازی

پاسخ اشکال اول:

فخررازی گمان کرده است که «الموجود لا فی موضوع» حد جوهر است و اعتراضی که بر جنس بودن جوهر کرده است مبتنی بر همین گمان است. درحالی‌که اجناس عالیّه حد ندارند؛ چراکه بسیط هستند و امر بسیط حد ندارد. آن‌چه که در تعریف جوهر ذکر شده است لوازم و خواص جوهر است و رسم آن به شمار می‌رود. جنس نبودن رسم شیء مستلزم جسم نبودن خود آن نمی‌شود (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۴).

پاسخ اشکال دوم:

جواب خواجه طوسی: او در شرح اشارات می‌گوید فصل «قابلیت ابعاد سه‌گانه» نیست؛ چراکه حمل بر جسم نمی‌شود بلکه فصل «قابل ابعاد سه‌گانه» است که بر جسم حمل می‌شود (خواجه طوسی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص ۲۵).

نقد صدرالمتالهین بر جواب خواجه: مقصود از الفاظ مشتقی که در تعاریف ذکر می‌شود مفاهیم بسیط آنهاست. تفاوت بین آنها و مبادی اشتقاق تنها نحوه اعتبار است که یکی به نحولابشرط از حمل و دیگری به نحوه شرط لا لحاظ شده است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۵).

جواب صدرالمتالهین: همان‌طور که در مباحث منطق اشاره شده است دستیابی به فصول حقیقی برای انسان متعسر بلکه متعذر است و آن‌چه به عنوان فصول ذکر می‌شود، عوارض و لوازمی است که از فصول واقعی نشات می‌گیرند و به آنها اشاره می‌کنند. چنانکه شیخ الرئیس در الهیات شفاء بیان می‌کند که حس در حیوان فصل حقیقی نیست بلکه اشاره گر به فصل حقیقی حیوان است و بنابراین قابلیت نیز که بعنوان فصل در تعریف جسم اخذ شده است، صرفاً نشان‌گر منشأ این قابلیت است که همان فصل حقیقی جسم طبیعی محسوب می‌شود (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۴۰).

نکته قابل توجه در دیدگاه صدرالمتالهین پیرامون حد جسم اینکه در اسفار





از شیخ الرئیس نقل می‌کند که بین حد یا رسم بودن تعریف مردد است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۳) اما در تعلیقات برالهیات شفاء برحدیت تعریف اصرار می‌کند (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۴۶ و ص ۲۴۸).

پاسخ اشکال سوم:

جواب اولی: اینکه هیولا قابل ابعاد سه‌گانه است واسطه در عروض دارد نه واسطه در ثبوت؛ چراکه هیولا جزئی از جسم است و بواسطه جسم مجازاً متصف به قابل ابعاد سه‌گانه می‌شود. اگر تعریف مجازاً بر غیر افراد صدق کند به صحت تعریف و مانع اغیار بودن آن خللی وارد نمی‌شود.

نقد جواب اولی: ماهیت جسم به لحاظ وجود خارجی از دو جزء هیولی و صورت ترکیب شده است. هیولا جزئی است که جسم به واسطه آن قابل حصول اشیاء می‌شود و صورت جزئی است که به واسطه آن فعلیت محقق می‌شود و صورت نقشی در قابلیت ندارد. بنابراین قابل ابعاد سه‌گانه، حقیقتاً هیولا است نه صورت و تعریف مانع اغیار نمی‌شود.

جواب ثانوی: اتصاف در اینجا به معنای مطلق اتصاف به چیزی است چه به صورت تأثیر تجدیدی باشد (به آن استعداد می‌گویند) و چه به این صورت نباشد. خاصیت هیولا استعداد است نه مطلق اتصاف که اینجا مراد بود. بنابراین تعریف بر هیولا صدق نمی‌کند.

پاسخ اشکال چهارم:

تفسیر صدرالمتالهین از ابعاد سه‌گانه به حسب وجود جسمانی و نشئه مادی است. وی در مقام پاسخ به این اشکال با اشاره به تفکیک عالم خیال از عالم ماده و بیان برخی از اختصاصات هریک، توضیح می‌دهد که قبول ابعاد سه‌گانه به حسب عالم وهم حقیقتاً مباین از عالم حس است: «المراد من قبول الأبعاد أو صحة فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه والوهم وإن قيل أشياء كثيرة وأبعاداً وأجراماً عظيمة إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وأبعاد هذا العالم هي التي يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سماواته وأرضه أبعاده وأجرامه وأشخاصه وکيفياته كلها مبينة الحقيقة لأبعاد

هذا العالم وأجرامه وأشخاصه و كیفیاته» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۱۵).

نقد جواب صدرالمتألهین:

به نظر می‌رسد این جواب صدرالمتألهین براساس مبانی خود اوست که وهم را امری مجرد می‌داند. اما مشائیین که وهم را مادی می‌دانند نمی‌توانند اشکال فخر رازی را پاسخ دهند.

پاسخ اشکال پنجم:

ملاصدرا براین باور است که شیئیت شیء به صورت آن است و بنابراین فصول که اشاره‌گر به صورت اشیاء هستند، پرننگ‌ترین جزء تعریف به شمار می‌روند و هر تعریفی الزاماً باید جایگاه شیء را در نظام تشکیک وجود معین کند که تنها با فصل رخ می‌دهد. در تعریف مذکور صرف قابلیت که امری عدمی است ارائه نشده است بلکه به قابلیت خاصی که همانا قابلیت ابعاد سه‌گانه است اشاره شده است. بنابراین تعریف عدمی نیست. علاوه براین ملاصدرا معتقد است که ذکر امر عدمی حتی در تعریف امور بسیط نارواست؛ چراکه غرض از تعریف تحصیل امری در ذهن است درحالی‌که مفهوم امر عدمی زوال شیء است نه تحصیل شیء (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۱۶).

اثبات هستی جسم

معمولاً فیلسوفان وجود جسم را بدیهی محسوس دانسته و از این جهت در مقام اقامه برهان برنیاوده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۳۱). در مقابل صدرالمتألهین معتقد است که آنچه محسوس است جسم نیست بلکه اعراض و صفات آن است. بنابراین اثبات وجود جسم به روش حسی از راه اثبات علت به معلول انجام می‌گیرد که برهانی «آئی» است و این چنین برهانی، آن‌چنان‌که در منطق ثابت شده است، مفید یقین تام نیست (همان). به بیان دیگر ما حس جوهریاب نداریم و از این رو اثبات حسی جواهر به طور کلی ناتمام است (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰).

اوسپس در مقام اقامه برهان بر وجود جسم طبیعی برآمده است. و برهان‌های متعددی را بر وجود آن اقامه کرده است.





برهان اول:

مقدمه اول: حقیقت هر چیزی همان وجود مخصوص آن است و ماهیت امری اعتباری است. (اصالت وجود)

مقدمه دوم: وجود به خودی خود و بدون هرگونه حیثیت تقییدیه متقدم و متأخر است. (تشکیک وجود)

مقدمه سوم: سلسله تشکیک از دو طرف متناهی است (امتناع تسلسل). سلسله وجود در ناحیه علت به علت العلل می‌رسد. که هیچ چیز از آن غائب نیست و همه چیز برای او عین حضور است. و در ناحیه معالیل به جایی می‌رسد که شیء خودش از خودش غائب است. و لذا همه اشیاء از او غایب و عین نقص و حرمان است.

نتیجه: چیزی هست که دارای وجود اتصالی امتدادی است وحدتش عین قبول کثرت و اتصالش عین استعداد انفصال است. و اجزاء آن در مکان و زمان پراکنده است. و این چیزی جز جسم نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۳۱).

برهان دوم:

اگر سلسله وجود منتهی به جسم نشود، در این صورت هیولی محقق نمی‌شود. زیرا حیثیت هیولی محض قوه و امکان است و لذا وجود چیزی که حیثیت وجودش متضمن حیثیت عدم و فقدان است پیش از هیولی ضروری است. لکن هیولی موجود است. پس جسم موجود است. «فلولم ینته سلسله الوجود الی شیء یکون حیثیة وجوده متضمنا لحیثیة عدمه یلزم عدم الوقوف الی حد فلا یوجد الیهولی التي هي محض القوة والإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۳).

برهان سوم:

اگر جسم محقق نشود، مستلزم جریان بخل در مبدا فیاض است. زیرا عدم تحقق جسم شر است و اقتضاء جود الهی تحقق هرگونه خیری است. «الصورة الجسمیة وإن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلولم تنته نوبة الوجود إلیه لكان عدمه شرا وعدم إيجاده بخلا وإمساكا من مبدعه وهو غير جائز علی المبدأ فیاض المقدس عن النقص والإمكان علی مقتضى البرهان» (همان).

برهان چهارم:

اگر جسم محقق نباشد، لازم است که موجودات در جواهر عقلانی خلاصه شوند. درحالی که اعراض، صور و نفوس همه قائم به جسم هستند و وجودشان ضروری است. «لولم ینته سلسله الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ینحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالکم والكیف والأین والمتی و غیرها لا یمکن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم» (همان).

جمع بندی

صدرالمتالهین جسم طبیعی را ماهیتی مرکب می داند و تعریف مشهور از آن را که عبارت است از جوهری که امکان فرض ابعاد سه گانه را دارد، حد و نه رسم آن می داند. او جنس جسم را جوهر دانسته و تفسیر خاصی از فصل ارائه کرده است؛ اولاً قید امکان را امکان وقوعی که وصف نفس الامری است دانسته نه امکان استعدادی و یا عام. ثانیاً قید فرض را احترازی دانسته و آن را به نحو تجویز عقلی جاری در ریاضیات و نه مطلق فرض تقدیری تفسیر کرده است. ثالثاً ابعاد سه گانه را به نحو نامتعین و کلی تبیین کرده و این را موجب حد بودن تعریف دانسته است. رابعاً مجموع قید «امکان فرض ابعاد سه گانه» را در تعریف فصل اشتقاقی دانسته که حاکی از فصل حقیقی است نه خود آن.

صدرالمتالهین برخلاف دیگر حکیمان وجود جسم را بدیهی محسوس نمی داند و در صدد اقامه برهان بر آن آمده است. او در مجموع چهار برهان بر اثبات وجود جسم بیان کرده است.



- ارسطو، ۱۳۹۰، در آسمان، تهران، هرمس.
- خواجه طوسی، ۱۴۳۳، شرح الاشارات والتنبیہات، قم، بوستان کتاب.
- شیخ الرئيس، ۱۴۳۰، الشفاء (الهیات)، قم، ذوی القربی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم، مصطفوی.
- ، ۱۳۸۲، التعليقات على الهیات من الشفاء، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۹۳، شرح الهدایة الاثریة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۳، حکمت صدرايي به روایت علامه طباطبائی، مبحث جوهر، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.
- فخررازی، ۱۳۸۴، شرح الاشارات والتنبیہات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ، ۱۴۱۵، شرح عیون الحکمة، تهران، موسسه الامام الصادق ع.
- ، ۱۴۲۸، المباحث المشرقیة، قم، ذوی القربی.





نگاهی اجمالی به معرفت شناسی گواهی

ایمان عباس نژاد^۱

چکیده

بحث از گواهی جز مسائلی است که در معرفت شناسی کلاسیک بسیار کمرنگ است. با این حال در دهه های گذشته به کانون توجه بازگشته و بحث های مهمی در خصوص آن در معرفت شناسی صورت گرفته است. فیلسوفان معاصر به صورت اختصاصی و جدی از این مسئله بحث کرده اند. در این نوشتار می کوشیم جایگاه و اهمیت این بحث را تبیین کنیم و مختصراً نگاهی داشته باشیم بر ابعاد مختلف و مسائل مطرح در معرفت شناسی گواهی.

مقدمه:

اندک توجهی به محتویات شناخت مان ما را به این نتیجه می رساند که بخش

۱. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید



زیادی از معارف ما از طریق گواهی دیگران به دست آمده است؛ به نحوی که اگر گواهی را از منابع معرفتی مان حذف کنیم تقریباً می توان گفت زندگی عملی و نظری ما تا حدود زیادی مختل می شود (Lackey, ۲۰۰۸, p. ۱). با این که گواهی نقش بسیار زیادی در دامنه شناخت ما دارد و این نقش بدیهی به نظر می رسد، در آثار معرفت شناسان کلاسیک توجه کمی به این مسأله یافت می شود. مقایسه بین آثاری که در خصوص سایر منابع معرفت (نظیر عقل، شهود، ادراک حسی و ...) نوشته شده با میزان نوشته هایی که درباره گواهی یافت می شود ما را به این واقعیت می رساند که بحث از معرفت شناسی گواهی حقیقتاً در معرفت شناسی کلاسیک مغفول مانده است. کودی علت غفلت از این بحث را به یکی از محاورات افلاطون (رساله ته تتوس) بر می گرداند که سقراط در آنجا اشاره ای ضمنی دارد که همه باورهای مبتنی بر گزارش از دایره معرفت خارج اند، و شاید تبعیت فیلسوفان بعدی از افلاطون باعث شده توجه زیادی به این بحث نداشته باشند (Coady, ۱۹۹۴, p. ۵). اما پس از انتشار کتاب کودی در ۱۹۹۲ این بحث دوباره به کانون توجه معرفت شناسان باز گشت. در ادامه نگاهی گذرا داریم به مسائل مطرح در این موضوع.

تعریف گواهی

اولین نکته مهم این است که در این بحث بین گواهی رسمی (formal testimony) و گواهی طبیعی (natural testimony) تفاوت است. منظور از گواهی رسمی گواهی و شهادتی است که در دادگاه ارائه می شود، و مراد از گواهی طبیعی همین گزارش هایی است که در زندگی روزمره از دیگران دریافت می کنیم (Coady, ۱۹۹۴, p. ۲۶). اگرچه بسیاری از احکام این دو گواهی مشترک است، معرفت شناسی گواهی به طور خاص به گواهی طبیعی می پردازد. در خصوص تعریف گواهی بحث های کمتری صورت گرفته و بیشتر معرفت شناسان آن را مفروض گرفته اند و سراغ بحث های بعدی رفته اند. فرض بسیاری این است که گواهی به معنای «گفتن به طور کلی» است بدون این که نه شرطی در خصوص موضوع وجود داشته باشد نه شنونده. بر اساس این تعریف ما نمی توانیم سر تکان دادن به نشانه تأیید

یا یادداشت‌هایی که پس از مرگ فرد منتشر می‌شود را گواهی بدانیم حال آنکه شهودهای ما این‌ها را نیز گواهی می‌داند. جنیفر لکی از محدود افرادی است که توجه ویژه به این بحث داشته و آن را محوری می‌داند (Lackey ۲۰۰۶، p ۲). او در کتاب خود سه تعریف موسع، مضیق و معتدل از گواهی را تبیین می‌کند و دست آخر تعریف مرجح خود را بیان می‌کند (Lackey ۲۰۰۸، chapter ۱).

آیا معرفت مبتنی بر گواهی قابل تقلیل است؟

پرسش مهم در این بحث این است که آیا ما گواهی را هم عرض سایر منابع معرفت، منبعی اصیل برای کسب معرفت می‌دانیم یا گواهی در نهایت قابل تقلیل است به یکی از منابع اصلی معرفت مثل حافظه، عقل یا ادراک حسی. پاسخ به این پرسش دو جریبان بسیار مهم در معرفت‌شناسی گواهی پدید آورده است: تقلیل‌گرایی (reductionism) و ناتقلیل‌گرایی (nonreductionism). تقلیل‌گرایان که تبار آن‌ها به هیوم برمی‌گردند معتقدند گواهی منبع مستقل معرفت نیست و در نهایت به یکی دیگر از منابع معرفت فروکاسته می‌شود. از طرف دیگر ناتقلیل‌گرایان می‌گویند گواهی هم عرض سایر منابع معرفت، خود منبعی اصیل است و نیازی به تقلیل دادن آن به سایر منابع نیست. معمولاً کودی طلایه دار ناتقلیل‌گرایی در بحث گواهی شناخته می‌شود. خود تقلیل‌گرایی به دو دسته تقلیل‌گرایی عام (global) و موضعی (local) تقسیم می‌شود که هر کدام قرائت خاصی از تقلیل‌گرایی ارائه می‌دهند (Lackey ۲۰۱۱، p ۷۴-۷۵). اعتراضات و پاسخ‌های مختلفی از سوی هر کدام از این دیدگاه‌ها مطرح شده است که شرح آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

بحث دیگری که به تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی مرتبط است این است که آیا اصل اولی در گواهی پذیرش آن است یا پذیرش آن باید زمانی باشد که ما به نفع آن گواهی دلیل ایجابی داریم. تقلیل‌گرایان می‌گویند دلیل ایجابی لازم است و ناتقلیل‌گرایان می‌گویند نبود ناقض (defeater) کافی است و به دلیل ایجابی (positive reason) نیاز نیست (Lackey ۲۰۰۶، p ۱۶۰-۱۶۱).

نکته حائز اهمیت این است که هر دو گروه در یک مطلب اشتراک دارند و آن این‌که گواهی زمانی معرفت‌بخش است که ناقضی برای آن وجود نداشته باشد،





اختلاف این جاست که آیا علاوه بر نبود ناقض شرط دیگری (حصول دلیل ایجابی بر اعتبار گواهی) لازم است یا خیر. بحث در خصوص شناخت ناقض ها و انواع و کارکرد آن ها نیز به مقاله ای مجزا نیاز دارد که در این نوشتار نمی گنجد.

گواهی و نظریه انتقال (Transmission)

اندیشه غالب در معرفت شناسی گواهی این است که همان طور که حافظه منبع تولیدکننده معرفت نیست و صرفاً حفظ کننده معرفت است، گواهی نیز معرفت تولید نمی کند، بلکه آن را از گوینده به شنونده منتقل می کند. تصویر رایج از زنجیره گواهی مانند زنجیره ای از افراد است که برای خاموش کردن آتش سطل آب دست به دست می کنند. در این زنجیره در نهایت باید شخصی وجود داشته باشد که آب را از منبعی دیگر (به غیر از نفر قبلی) به دست آورده باشد. به همین قیاس در زنجیره گواهی نیز باید کسی باشد که آن اطلاعات را از منبعی غیر از گواهی به دست آورده باشد. لازمه این نظریه این است که شنونده فقط در صورتی می تواند از گواهی گوینده به معرفت برسد که خود آن گوینده دارای آن معرفت باشد. اگر گوینده اصلاً باور نداشته باشد، یا باور صادق نداشته باشد یا باور صادق او توجیه نداشته باشد، شنونده نمی تواند از رهگذر گواهی او به معرفت برسد. اما به نظر لکی اساساً معرفت در گواهی منتقل نمی شود، بلکه گواهی منبع تولیدکننده معرفت است. او معتقد است چیزی که در گواهی مهم است حالات معرفتی گوینده نیست بلکه الفاظ و کلماتی است که گوینده بیان می کند.

ویژگی های بینافردی (interpersonal) در گواهی

عده ای گفته اند طرز برخورد ما با معرفت شناسی گواهی نباید مانند سایر مباحث معرفت شناسی باشد. گواهی یک عمل اجتماعی است و ویژگی های بینافردی ای دارد که می تواند معادلات را در معرفت شناسی آن عوض کند. به دلیل همین ماهیت اجتماعی ما نباید در این مسئله فقط به دنبال قرینه (evidence) باشیم. اعتماد افراد به یکدیگر نقش بسیار مهمی در گواهی ایفا می کند. قرائت های مختلفی از همین دیدگاه نیز وجود دارد. مثلاً موران می گوید گواهی دهنده با ارائه گواهی در واقع خود را

مسئول و پاسخ‌گوی صدق آن گزاره می‌کند و همین تضمین صدق است که باعث می‌شود شما بدون جست‌وجوی قرینه بتوانید به گواهی او اعتماد کنید. از طرف دیگر هینچمن مدعی است آنچه در گواهی نقش بسزایی ایفا می‌کند این است که گوینده شنونده را دعوت می‌کند به او اعتماد کند. لکی ایراداتی به این دیدگاه‌ها وارد می‌کند و آن‌ها را نمی‌پذیرد، مثلاً مهم‌ترین ایراد او این است که این تضمین صدق از طرف گوینده یا دعوت به اعتماد کردن به او در واقع چه رابطه‌ای با خود صدق دارد؟ در نمونه‌های بسیاری می‌بینیم که این‌ها هیچ رابطه‌ای با هم ندارند پس چطور می‌توان وجود این‌ها را برای پذیرش گواهی کافی دانست؟

نتیجه‌گیری

در این نوشتار از اهمیت توجه به معرفت‌شناسی گواهی سخن گفتیم، چیزی که در طول تاریخ فلسفه تا حد زیادی از آن غفلت شده بود. کوشیدیم مختصراً به مسائلی که در معرفت‌شناسی گواهی مطرح است اشاره‌ای داشته باشیم و نشان دهیم گواهی با این‌که در نظر بسیاری از ما بسیار پیش پا افتاده است و نیاز به بحث ندارد، از مباحث معرفت‌شناختی پیچیده و عمیقی برخوردار است که شایسته است دانشجویان و اساتید فلسفه اهتمام بیشتری به این مسئله داشته باشند.



Coady, C. A. J 1994, Testimony: A Philosophical Study, Oxford University Press

Greco, John 2012, »Recent Work on Testimonial Knowledge«, American Philosophical Quarterly Vol.49, No.1, PP. 15-28

Lackey, Jennifer 2006, » It Takes Two to Tango« in The Epistemology of Testimony, Oxford University Press

Lackey, Jennifer 2006, The Epistemology of Testimony, Oxford University Press

_____ 2008, Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge, Oxford University Press

_____ 2011, »Testimony Acquiring Knowledge from Others« in Social Epistemology: Essential Readings, Oxford University Press



جایگاه فلسفه و دین در اندیشه‌ی اسپینوزا^۱

خوشا آن دم که ما بی خویش باشیم
غنی مطلق و درویش باشیم
نه دین نه عقل نه تقوی نه ادراک
فتاده مست و حیران بر سرخاک^۲

حسین فرهادی^۳

مقدمه

در این نوشته به دنبال معرفی و گزارش اندیشه‌ی اسپینوزا پیرامون رابطه‌ی فلسفه و دین هستم. بحث از رابطه‌ی فلسفه و دین پیشینه‌ای به پهنای تاریخ فلسفه دارد، و همواره فیلسوفان دین‌دار و یا دین‌پژوه، به این موضوع پرداخته اند. دیدگاه‌های مطرح شده در مورد نسبت فلسفه و دین را می‌توانیم چنین دسته‌بندی کنیم:^۴

۱. فلسفه و دین به یک غایت ختم می‌شوند، اما از دوروش استفاده می‌کنند.

۱. این نوشته بخشی از مقاله‌ی در دست نگارشی ست که موضوع را از جوانب دیگر و با رویکردی نه صرفاً گزارشی (تحلیل به معنای آخص و نقد)، می‌کاود.

۲. شیخ محمود شبستری، گلشن راز. وی از سر دم داران یگانه‌انگاری ست.

۳. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید

۴. این تقسیم بند صرفاً محصول استقرای ناقص است، و می‌توان معتقدان به هر کدام از این دیدگاه‌ها را در تاریخ فلسفه جست. چون بحث من در این نوشته جنبه‌ی تاریخی ندارد، از ذکر نام‌ها صرف نظر کردم.



۱-۱. فلسفه برتری هنجاری-معرفتی بر دین دارد. نتیجه‌ی این دیدگاه رتبه‌گذاری افراد در دست‌یابی به غایت نهایی ست. براین اساس فیلسوفان دسته‌ای نخبه‌گانی از جامعه را تشکیل می‌دهند که بدون وجود دین هم به غایت نهایی می‌رسند. در مقابل، عموم مردم قرار دارند که بدون دین نمی‌توانند مسیر رسیدن به هدف را پیمایند.

۲-۱. دین برتری هنجاری- معرفتی بر فلسفه دارد. براین اساس فلسفه اگر کارایی هم داشته باشد، یا مقدمه‌ای ست که انسان را به رشد کافی برای فهم دین می‌رساند، و یا ابزاری برای فهم متن دینی و تبلیغ آن است.

۲. فلسفه و دین هیچ اشتراکی ندارند.

۱-۲. فلسفه از حقیقت بهره‌ای ندارد، و دین برای رسیدن به غایت مطلوب بسنده است.

۲-۲. فلسفه راه رسیدن به حقیقت است، اما دین نیز جای‌گاه ویژه‌ی خود را دارد.

۱-۲-۲. دین نیز مانند فلسفه، انسان را به حقیقت می‌رساند، اما حقیقت دوگانه است، و دو دروازه برای رسیدن به آن وجود دارد، یکی برای دین‌داران و یکی برای فیلسوفان.

۲-۲-۲. رسالت فلسفه جست‌وجوی حقیقت، و رسالت دین دست‌یابی به سعادت است. در نتیجه هر دو جای‌گاه ویژه‌ی خود را دارند، اما در موضوع و غایت و روش کاملاً از یک دیگر متفاوت اند، در عین حال نه دین فدای فلسفه و نه فلسفه فدای دین می‌شود.

به نظر بنده در این تقسیم‌بندی اسپینوزا به فرض اخیر باور دارد. اهمیت اندیشه‌ی اسپینوزا نیز از همین باب است، زیرا براین اساس، هیچ یک از دین و فلسفه بی‌محل از اعراب نیستند، در عین حال جای‌گاه عقل و ایمان نیز کاملاً مشخص می‌شود.

برای پاسخ دادن به این پرسش که «میان ایمان و دین از طرفی، و عقل و فلسفه از دیگر سو، چه نسبتی برقرار است؟» باید ابتدا معنای هریک از ایمان و عقل در

اندیشه‌ی اسپینوزا را طوری روشن کنیم که مقدمه‌ی پاسخ به پرسش مذکور باشد:^۱

۱. ایمان

اسپینوزا در رساله ایمان را چنین تعریف می‌کند:

ایمان، ویژگی‌هایی ست که به خداوند نسبت می‌دهیم و در صورت ناآگاهی از این ویژگی‌ها اطاعت ما از خداوند تباه خواهد بود. در واقع مطیع خداوند بودن، ضرورتاً از وجود این خصائص خبر می‌دهد. (حنفی: ۲۰۰۵، ۳۴۷)

اسپینوزا این تعریف را واضح و بی‌نیاز از شرح می‌داند. او در ادامه می‌گوید:

مبنای اساسی ایمان فقط یک آموزه است: موجوی هست که احسان و عدل را بر انسان واجب گردانیده، و همه‌گان برای رسیدن به آزادی و سعادت باید از او تبعیت کنند، و بردستورات‌اش گردن نهند. اطاعت از این موجود تنها با ممارست بر عدالت و ورزی و دوستی همسایه محقق می‌شود. (همان، ۳۴۹)

این مدعا نتایجی در پی دارد:

۱. انسان به سبب خضوع در برابر خداوند به آزادی و سعادت می‌رسد.

۲. ایمان بُعدی عمل‌گرایانه دارد، یعنی تنها با عمل کردن به آموزه‌ی دوستی همسایه، فرد مؤمن خوانده می‌شود.

۳. عقاید فرد تأثیری بر مؤمن بودن یا نبودن او ندارند، زیرا ممکن است شخصی فضیلت‌مندانه زندگی کند، اما عقایدی مخالف عقیده‌ی رایج مؤمنان داشته باشد، البته عکس این رابطه نیز صادق است.

۴. برای مؤمن بودن کافی ست فرد باورهایی داشته باشد که او را به تقوی و گردن نهادن بر اطاعت خداوند برانگیزد.

۵. هیچ اهمیتی ندارد که باورهای فرد در بردارنده‌ی حقیقت است یا نه.

اسپینوزا در ادامه به مؤلفه‌هایی می‌پردازد که در ایمان داشتن نقشی ندارند:

۱. چپستی خداوند: این که خدا روح است، آتش است، نور است ... هیچ

اهمیتی در ایمان داشتن ندارد.

۱. براین اساس عقل و ایمان با در نظر داشتن طرف مقابل تعریف می‌شوند، و این تعریف‌ها ذات‌شناسانه نیستند.





۲. زندگی حقیقی چیست؟

۳. معنای زندگی حقیقی وابسته به عادل و رحیم بودن خداوند است، و یا رحیم و قادر بودن او؟

۴. خداوند ماهیتی همه جایی دارد، و یا از سر قدرت اش حاضر در همه جا است؟

۵. خداوند جهان را بر اساس آزادی اختیار تدبیر می کند، و یا ضرورتی طبیعی در کار است؟

۶. خداوند قوانین را مانند یک پادشاه وضع می کند، و یا قوانین حقایقی ازلی اند؟

۷. انسان با اختیار آزاد خدا را اطاعت می کند، و یا مشیت الهی او را به اطاعت وامی دارد؟

در نتیجه به ترین مؤمنان کسی نیست که به ترین استدلال ها را اقامه کند، بل که مؤمن ترین فرد کسی ست که فضیلت مندانه تر عمل می کند. (همان، ۳۵۱)

۲. عقل

حقیقت از طریق کمال عقل معلوم می شود. اسپینوزا می گوید: هر چه شناخت ما از اشیاء جزئی تر باشد، شناخت ما از خداوند نیز بیش تر است. در نتیجه کمال عقل همان ذات الهی است که خود را در یکی از حالات فکر خویش که همان ذهن انسان باشد، و از طریق آن به فعلیت درمی آورد. پس می توان گفت: کمال عقل در انسان ها به این است که ذات خدا را بشناسند. (شهرآیینی: ۱۳۹۸، ۲۰۹، با تغییر رسم الخط)

اسپینوزا در اخلاق می نویسد:

عالی ترین خیر نفس، شناخت خدا ست و عالی ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد. (بخش چهارم، قضیه ی بیست و هشتم)

این نوع از شناخت خداوند چون فعالیت محض است، همواره لذت بخش بوده و چون این لذت با تصوّر علت اش همراه است، عشق نام دارد. پس شناخت خداوند عشق به او نیز هست. این عشق عقلانی، معرفت شهودی، و در اوج خود وحی الهی، و همان دین است. (شهرآیینی: ۱۳۹۸، ۲۱۰، با تغییر رسم الخط)

اگر تنها راه شناخت خداوند و رسیدن به حقیقت همین مسیر باشد، اکثر افراد محروم از آن می‌شوند، زیرا پیمودن این راه در توان همه‌ی انسان‌ها نیست. در نتیجه اسپینوزا راه دیگری برای کسب سعادت پیش می‌نهد. هرچند این مسیر نیز با وحی الهی سامان می‌پذیرد، اما ره‌گذر این وحی، عقل نیست، بل که از طریق قوه‌ی خیال حاصل خیز پیام‌بران، نوعی طریق برای زندگی کردن، به مردم آموخته می‌شود.

بنابراین عقل در مسیر کشف حقیقت، خداوند را به عنوان یکی از پدیده‌های جهان می‌شناسد. و به چنین تجربه‌ی دینی‌ای دست می‌یابد. اما دین در مسیر رساندن انسان به سعادت او را ملزم به آموزه‌هایی می‌کند.

۳. نسبت فلسفه و دین / عقل و ایمان

اسپینوزا بحث از رابطه‌ی عقل و ایمان، و یا فلسفه و دین را در جایی پیش می‌کشد، که می‌خواهد به بخش سیاسی رساله‌ی الهیاتی-سیاسی وارد شود، زیرا غایت بحث از مسئله‌ی رابطه‌ی فلسفه و دین، اثبات آزادی فلسفه‌ورزی برای همه‌ی مردمی ست که در سایه‌ی یک دولت می‌زیند. (زمانی و فرهنگی، بی‌تا) او به این پرسش که «چه رابطه‌ای بین فلسفه و دین وجود دارد؟» پاسخی غیرمنتظره می‌دهد، البته این پاسخ تنها برای کسانی غیرمنتظره می‌نماید که با اندیشه‌ی اسپینوزا آشنایی کافی نداشته باشند، زیرا پاسخ او به مسأله‌ی رابطه‌ی فلسفه و دین در سازگاری کامل با کلیت اندیشه‌ی فلسفی او ست.

اسپینوزا معتقد است هیچ رابطه‌ای بین دین و فلسفه وجود ندارد. اما این جمله نیاز به توضیح دارد. اولین پرسشی که در مواجهه با این سخن برای ما ایجاد می‌شود، این است: چگونه هیچ رابطه‌ای بین دین و فلسفه وجود ندارد؟
اجمالاً می‌توان چنین پاسخ داد: مبانی، روش و غایت فلسفه و دین (= الهیات) با یک‌دیگر کاملاً متفاوت اند.

با توجه به پاسخ اسپینوزا، پرسش‌هایی از این قبیل بی‌معنا خواهند بود: کتاب مقدس، پیرو عقل است یا عقل پیرو کتاب مقدس؟ باید عقل را با کتاب مقدس سازگار کنیم یا کتاب مقدس را با عقل؟





۱-۳. نظریات در مورد نسبت عقل و کتاب مقدس

هرچند از نظر اسپینوزا این پرسش‌ها فقط شبه‌مسأله‌اند، اما او برای اثبات ادعای‌اش، به بررسی چند نظریه می‌پردازد:

۱-۱-۳. عقل باید پیرو کتاب مقدس باشد. از جمله کسانی که به این نگاه تعلق خاطر دارند، گروهی از شکاکان‌اند، آن‌هایی که عقل را ناتوان از ادراک می‌دانند. در نتیجه دین تنها مرجع اقتداری ست که می‌توانند به نحوی یقینی بر آن تکیه کنند. بکار نمونه‌ای ست از افرادی که معتقد به تسلیم عقل در برابر دین بودند. بکار برای پرهیز از نتایج نادرست روی کرد تبعیت دین از عقل، از آن سوی بام افتاد، و به خطاهای بدتری دچار شد. او تأویل و تفسیر مجازی کتاب مقدس را به کلی رد می‌کرد، زیرا معتقد بود دور شدن از معنای لغات به کاررفته در کتاب مقدس، ناصحیح است. این در حالی است که او در فرض وجود تعارض درون متنی، تأویل را مجاز می‌داند.

۲-۱-۳. کتاب مقدس باید پیرو عقل باشد. این دیدگاه مبتنی بر اعتماد زیاد از حد به عقل است. ابن میمون، اولین فریسی‌ای بود که خواست کتاب مقدس را با عقل سازگار کند. هرچند اسپینوزا روش ابن میمون را نیز نمی‌پذیرد، اما از آن تأثیر پذیرفته است. (حنفی، ۲۰۰۵: ۳۵۵)

۲-۳. نقد نظریات در مورد نسبت عقل و کتاب مقدس

اسپینوزا هر دو دیدگاه را باطل می‌شمارد، او ابتدا دلایل خود را برای رد هر دو دیدگاه بیان می‌کند، سپس به تقریر نظر خود می‌پردازد. اسپینوزا نقد مشترکی به هر دو نظریه دارد، و جداگانه نیز هر دو را نقد می‌کند.

۱-۲-۳. نقد مشترک

مهم‌ترین اشکال این دو دیدگاه، دست‌کاری عقل و کتاب مقدس است. با توجه به این که کتاب مقدس به دنبال تبیین نظریات فلسفی نیست، فقط به ایمان صادقانه دعوت می‌کند، و در برخی موارد صرفاً بر اساس فهم گروهی خاص و آموزه‌های پیشینیان صورت‌بندی شده است. پس اگر فلسفه، بنده‌ی

الهیات شود، باید عقل طالب حقیقتِ مطلق، پیرو آموزه‌های زمان‌مند پیشی‌نیاں شود. از دیگر سو، تسلیم کردن کتاب مقدس در برابر عقل، نسبت دادن چیزی به کتاب مقدس است که واقعاً، به دنبال بیان‌اش نبوده، در نتیجه کتاب مقدس به خطا تفسیر خواهد شد.

۳-۲-۲. نقد نص‌گرایی بکار

۱-۲-۲-۳. بکار، پیش‌فرض‌هایی دارد که اسپینوزا آن‌ها را نمی‌پذیرد:

۱-۱-۲-۲-۳. چون اقتدار، تنها مختص کتاب مقدس است، پس کتاب مقدس به هرچه دعوت کند، باید پذیرفته شود.

۲-۱-۲-۲-۳. کتاب مقدس مبدأی الهی دارد، و از این جهت هیچ ناسازگاری‌ای در آن وجود ندارد.

اسپینوزا باور دارد کتاب مقدس در بستر زمان، و به وسیله‌ی افرادِ مختلفی نوشته شده است. در نتیجه نمی‌توانیم تمام آموزه‌های کتاب مقدس را بپذیریم، زیرا بسیاری از آموزه‌های آن زمان‌مند است.

۲-۲-۲-۳. بین تفسیر و فهم متن کتاب مقدس، و حکم عقل در مورد آموزه‌های آن تفاوت وجود دارد. وقتی متن کتاب مقدس را فهمیدیم، عقل ما به اقتضای حقیقت‌طلبی‌اش می‌تواند پیرامون آن حکم کند. در این مرحله ما می‌توانیم، آن آموزه را بپذیریم و یا رد کنیم. در واقع تسلیمی که بکار از آن سخن می‌گوید، تسلیمی کورکورانه و جاهلانه است.

۳-۲-۲-۳. عقل این موهبت دل‌کش الهی، چه‌گونه تسلیم متن‌های دست‌کاری‌شده‌ی کتاب مقدس شود؟ دفاع از ایمان آن‌گونه که بکار می‌گوید، موجب پای‌مال‌شدن عقل، و ترس از کتاب مقدس است. زیرا انسان را از بهره‌بردن از عقل خویش باز می‌دارد.

۳-۲-۳. نقد عقل‌گرایی ابن‌میمون

اسپینوزا برای ردّ نظر ابن‌میمون، سخن را به درازا نمی‌کشد، چرا که به صورتِ ضمنی سخن او را پذیرفته است. البته اسپینوزا یادآوری می‌کند که روش ابن



میمون فقط به کارِ فیلسوفان می‌آید، و مردم عادی نمی‌توانند از آن بهره‌برند.

۳-۳. تقریر دیدگاه اسپینوزا

روشن است که اسپینوزا به دنبال اتخاذ موضعی میانی است. او می‌گوید: نه دین خادم عقل است، و نه عقل خادم دین، بل که هرکدام جای‌گاه ویژه‌ی خود را دارند. حکمت زاییده‌ی عقل است، و دین فراخواننده به ایمان صادقانه و پیروی از خداوند.

جای‌گاه عقل تبیین رسیدن به سعادت با تبعیت از خداوند نیست، هم‌چنین دین نمی‌تواند عقل را فروبکاهد، و یا جای‌گاه‌اش را بالاتربرد. اما عقل می‌تواند باورهای انسان را موصوف به درست و غلط، و یا صدق و کذب کند. چرا که عقل در پی کشف حقیقت است. درواقع عقل همان روشنائی فطری اندیشه است که انسان را از فروغلتیدن در وهم و رؤیا باز می‌دارد. هیچ دلیلی وجود ندارد که اطاعت کردن از خداوند را در مقابل روشنائی فطری اندیشه قرار دهد. زیرا آموزه‌های غیرزمان‌مند کتاب مقدس، که همان آموزه‌های اخلاقی است، در همه‌ی دوران سازگار با عقل است، غیر از این آموزه‌ها نیز حکم اصیل الهی‌ای در کتاب مقدس وجود ندارد که از ضرورتی ابدی برخوردار باشد بل که مجموعه‌ای از شعائر است که مختص زمان‌هایی خاص بوده، و با روش نقد تاریخی کتاب، می‌توان آن‌ها را تشخیص داد. (زمانی و فرهادی، بی‌تا)

پس آن‌چه را در ابتدا به اجمال آوردیم، می‌توانیم چنان تفصیل دهیم:

۱. غایت فلسفه رسیدن به حقیقت است، اما هدف دین، دعوت به پیروی از خداوند و رسیدن به سعادت است.

۲. روش فلسفه، مبتنی بر مبادی عقلی و افکار واضح و روشن است. اما دین، بر ایمان تکیه دارد، و فهم آموزه‌های کتاب مقدس، پیرو فهم تاریخ و فقه‌اللغه است. در واقع تنها راه فهم فلسفی تکیه بر نور فطری اندیشه است، اما فهم دینی مبتنی بر فهم وحی است.

۳. مبنای فلسفه عقل است اما ایمان از قوه‌ی خیال حاصل خیز مایه می‌گیرد. بنابراین دین افراد را آزاد گذاشته تا هرگونه می‌خواهند فلسفه‌ورزی کنند، زیرا

فلسفه و دین هیچ ربطی به هم ندارند. (حنفی، ۲۰۰۵: ۳۵۳) اما اگر فلسفه انسان را به خشونت، و عُصیان، و به اختلال کشاندنِ نظم جامعه فراخواند، باید در مقابل اش ایستاد.

۴. نتیجه‌گیری

۱-۴. تفکیکِ مقامِ فهم و نقدِ کتابِ مقدّس: باید توجه داشته باشیم که دیدگاهِ اسپینوزا به معنایِ ممنوعیتِ تحلیلِ فلسفیِ موضوعاتِ دینی نیست، بلکه بدین معناست که باید مقامِ فهمِ متنِ دین را از نظردهی در موردِ دعاویِ آن جدا کنیم، او برای فهمِ کتابِ مقدّس روشِ فهمِ تاریخیِ کتاب را پیش می‌کشد، و معتقد است این روش مانندِ روش‌هایِ علومِ طبیعی، به بررسیِ تاریخیِ کتابِ مقدّس می‌پردازد، تا اولاً احکامِ ضروریِ الهی مشخص شود، و ثانیاً خُرافه از شریعتِ اصیل که با روشنایِ فطریِ اندیشه سازگار است، تمییز یابد.

۲-۴. تفکیکِ غایتِ فلسفه از غایتِ دین و شعائرِ دینی: همان‌گونه که گفته شد، فلسفه در پیِ کشفِ حقیقت است، و آموزه‌هایِ اصیلِ دینی که دوستی با همسایه اُصاریِ آن است، برایِ رسیدن به زندگیِ سعادت‌مندانه اند، اما شعائرِ دینی آموزه‌ی اصیلِ الهی نیستند بل که آموزه‌هاییِ زمان‌مند و وابسته به شرایطِ فرهنگی جامعه اند.

۵. تقدیر و تشکر

*از دوستِ فاضلِ ام‌آقایِ مجیدِ زمانی که این نوشته را کلمه-به-کلمه مطالعه کرده، و نکاتِ مهمی گوش زد کردند، متشکّرام.



منابع:

۱. اسپینوزا، باروخ (۲۰۰۵). رساله فی الاهوت و السیاسه. (ترجمه ی حسن حنفی) بیروت، دارالتنویر.
۲. ----- (۱۳۷۶). اخلاق. (ترجمه ی محسن جهانگیری) تهران، نشر دانشگاهی.
۳. حنفی، حسن (بی تا). خوانش رساله ی الهیاتی-سیاسی اسپینوزا در جهان اسلام. (ترجمه ی مجید زمانی، حسین فرهادی) در دست انتشار.
۴. هریس، ارول ای (۱۳۸۹). طرح اجمالی فلسفه ی اسپینوزا. (ترجمه ی سیدمصطفی شهرآیینی) تهران، نشر نی.





نگریستن از وجه ابدی جستاری در باب ماهیت هنر از دیدگاه ویتگنشتاین مقدم

محمدعلی علمی^۱

چکیده

ویتگنشتاین مقدم، هیچ بیان نظام‌مندی در مورد هنر و زیبایی‌شناسی ارائه نداده است؛ و البته این امر را می‌توان منطبق بر مبانی او دانست؛ چرا که از نظر او، هنر، نه امری بیان‌کردنی، که امری نشان‌دانی است. با این حال به نظر می‌رسد که از دل اشارات و سطرهای نانوشته رساله‌ی منطقی-فلسفی و همچنین یادداشت‌ها، به عنوان دو اثر مهم این دوره‌ی فکری ویتگنشتاین، دستیابی به چیرستی هنر از نگاه او، ممکن باشد. ویتگنشتاین در رساله، از تمایز امور بیان‌کردنی و نشان‌دانی سخن می‌گوید و هنر را از امور نشان‌دانی قلمداد می‌کند؛ و در یادداشت‌ها اثر هنری را شیئی می‌داند که از وجه ابدی بدن نگریسته شود، نگریستنی که با سوژه‌ی متافیزیکی دارای اراده ممکن می‌شود و مسرت‌بخش و شادی‌آفرین است.

کلید واژه‌ها: ویتگنشتاین، ویتگنشتاین مقدم، فلسفه‌ی هنر، نشان‌دانی، بیان‌کردنی



مقدمه

ویتگنشتاین یکی از بزرگ‌ترین متفکران قرن بیستم است؛ که دو دوره فکری و به تبع آن دو فلسفه متفاوت داشت. در دوره‌ی نخست تفکرش، رساله منطقی - فلسفی‌ای را نوشت که یکی از مهمترین و اثرگذارترین کتاب‌های فلسفی، در قرن بیستم به حساب می‌آید؛ در این رساله، دغدغه‌های اصلی ویتگنشتاین، زبان، جهان و معنا هستند. وی در این رساله با پی‌ریزی نظریه‌ی تصویری معنا که طبق آن شرط معناداری، وجود صورت مشترک منطقی، بین زبان و جهان است، می‌کوشد تا مرز زبان و به تبع آن جهان را تبیین کند؛ چرا که از نظر او با تحلیل ساختار زبان می‌توان به ساختار جهان دست یافت. ویتگنشتاین رساله، تنها صورت معنادار زبان را، زبانی می‌داند که از اشیاء (واقعیت‌های عینی) و یا از امور واقع (واقعیت‌های محتمل) خبر دهد؛ و هنر و گزاره‌های زیبایی شناختی فاقد چنین قابلیت‌هایی هستند. با این حال بی‌معنایی این گزاره‌ها به معنای بی‌اهمیت بودن آنها نیست؛ چرا که از نظر ویتگنشتاین، برخی از امور علیرغم اینکه بیان ناپذیرند، خود را نشان می‌دهند؛ و هنریکی از این امور است.

امور بیان کردنی و نشان دادنی

تبیین امور بیان کردنی در منظومه فکری ویتگنشتاین متقدم، در گرو تبیین نظریه‌ی تصویری معناست، طبق این نظریه، معنا را باید در ارتباط با ذهن، زبان و جهان درک کرد؛ چرا که رسالت ذهن و زبان آشکار کردن امور واقع جهان است؛ و از آنجا که ساختار جهان و زبان یکی است، با تحلیل ساختار زبان می‌توان به ساختار جهان رسید. معناداری گزاره‌ها در نظریه‌ی تصویری معنا به امور واقع گره خورده است؛ و تنها گزاره‌هایی معنادارند که واجد تصویر باشند، برای مثال گزاره‌ی «کتاب روی میز است» واجد تصویری است که معنای آن را تضمین می‌کند، حال اگر این تصویر با عالم خارج مطابقت داشته باشد، این گزاره صادق است و در غیر این صورت کاذب. پس معنا داری به امکان صدق و کذب گره خورده است، و گزاره می‌تواند فارغ از اینکه صادق یا کاذب است، معنادار باشد. ویتگنشتاین بر آن است تا با نظریه‌ی تصویری معنا نحوه‌ی ارتباط بین زبان و جهان را روشن کند.

از نظرویتگنشتاین زبان و جهان دو ساحت مختلف از صورت منطقی‌ای هستند که همین صورت منطقی وجه اشتراک آن‌هاست. از همین رو تنها صورت معنادار زبان صورتی است که با جهان امور واقع در ارتباط باشد و حالت ممکن‌ی از امور را تصویر کنند. یکی از پی‌آیندهای منطقی این نظریه، خارج شدن گزاره‌های هنری و زیبایی‌شناختی از قلمروی بیان کردنی‌هاست. اما از نظرویتگنشتاین بیان‌ناپذیر و بی‌معنا بودن، مساوی با بی‌اهمیت بودن نیست، و برخی از امور علی‌رغم اینکه بیان‌ناپذیرند، می‌توانند نشان داده شوند. ویتگنشتاین در بند هفتم رساله عنوان می‌کند، که در برابر آنچه بیان‌ناشدنی است باید سکوت کرد؛ اما با توجه به منظومه فکری وی، این سکوت نه سکوتی سلبی، که سکوتی است همراه با حیرت و هیبت و عظمتی که از فراتر از بیان بودن نشان‌دادنی‌ها حکایت می‌کند. سکوتی که به نشان دادن و به تبع آن نگریستن گره خورده است.



نگریستن و سوژه متافیزیکی دارای اراده

ویتگنشتاین نگریستن را در چند فراز از رساله و یادداشت‌ها به کار برده است؛ اما به صورت مبسوط بدان نپرداخته است. برای مثال در بند ۶/۴۵ رساله از نگریستن جهان به مثابه تمامیتی (یک کل) کرانمند سخن به میان آورده است، و پی‌آیند این امر را احساسی رازورزانه دانسته است. همچنین در یادداشت‌ها این پرسش را در مورد چستی نگریستن مطرح کرده است که «آیا نگریستن یک فعالیت است؟» و همچنین اثر هنری را شیئی قلمداد کرده است که از وجه ابدی بدان نگریسته شود. علاوه بر این‌ها در درس‌گفتارهایش در باب اخلاق هم «معجزه‌ی نگریستن جهان» را تعبیر دیگری برای تجربه‌ی حیرت از هستی جهان دانسته است؛ با این همه وقتی که زبان و به تبع آن جهان، به واسطه‌ی نظریه‌ی تصویری معنا، منحصر در امور علمی و طبیعی دانسته شده است، چگونه می‌توان از نگریستن و نشان دادن در عرض گفتن و بیان کردن سخن گفت؟ برای پاسخ به این مسأله باید به سراغ «سوژه متافیزیکی» ای برویم که از نظرویتگنشتاین «به جهان تعلق ندارد، بلکه مرز جهان است» (رساله ۵/۶۴۱) و از همین رو می‌تواند کلیت امور واقع را دریابد و از زبان و جهان فراتر رود. مثال چشم و میدان دید، در رساله در همین راستاست: «همه





چیز را می‌توان دید، به جز چشم؛ و از هر آنچه که دیده می‌شود هم، نمی‌توان نتیجه گرفت که با چشم دیده شده است» (رساله ۶۳۴/۵، ۶۳۳۱/۵). در واقع میدان دید، چشم را آشکار می‌کند، و خود چشم در میدان دید واقع نشده است؛ چنان‌که سوژه متافیزیکی یک امر واقع در دورن جهان نیست، بلکه وجود آن در نگرستن ما به جهان آشکار می‌شود. ویتگنشتاین در یادداشت‌ها سوژه متافیزیکی را سوژه‌ای دارای اراده می‌داند که اراده‌اش همان نگرشش به عالم است؛ بنابراین، نگرستن از نظرویتگنشتاین با سوژه‌ی متافیزیکی دارای اراده ممکن می‌شود.

نگرستن از وجه ابدی

از نظرویتگنشتاین فهم هنری ما در گرو نحوه نگرستن ماست؛ و اثر هنری چنان‌که در یادداشت‌ها عنوان کرده است، اثری است که از وجه ابدی بدان نگرسته شود. اما نگرستن از وجه ابدی به چه معناست؟ ویتگنشتاین در بند ۶/۴۵ رساله، نگرستن از وجه ابدی به جهان را، دیدن آن در تمامیت کرانمندش می‌داند؛ و در یادداشت‌ها نگرستن از وجه ابدی را دیدن هر چیزی در فضای منطقی کامل آن قلمداد می‌کند. در واقع نگرستن از وجه ابدی، نگرستنی است متفاوت از نگرستن متداول؛ در نگرستن متداول ما با نگاهی سوداگرانه به اشیاء می‌نگریم و آنها را با توجه به کاربرد و نفعی که برای ما دارند، مشاهده می‌کنیم؛ اما در نگرستن از وجه ابدی ما به دنبال فراروی از زمان و مکان و به تبع آن فراروی از جهان هستیم، تا بدین واسطه اشیاء را نه از جهت کاربردشان در راستای منافع خویش، که در تمامیت منطقی‌شان مشاهده کنیم. برای مثال توجه به هستی جهان، یا نقاشی‌های یک گالری به عنوان اشیاء هنری‌ای که فارغ از کاربرد و زمان و مکانشان بدان‌ها التفات پیدا می‌کنیم، پی‌آیند چنین نگاهی هستند؛ نگاهی که مسرت بخش است. از نظرویتگنشتاین چنان‌که در یادداشت‌ها می‌گوید، «زندگی جدی، و هنر شادمانی است؛ چرا که هدف هنر زیبایی است و زیبایی همان چیزی است که مایه‌ی خوشبختی است». اما خوشبختی در نظرویتگنشتاین با نوعی آری‌گویی به زندگی و پذیرفتن واقعیت‌های آن گره می‌خورد؛ از همین روست که «تنها کسی خوشبخت شمرده می‌شود که هیچ ترسی نداشته باشد، حتی از

مرگ و بتواند در حال، زندگی کند نه در زمان». چنین به نظر می‌رسد که شادمانی و خوشبختی به گونه‌ای مقارن یکدیگر، و پی‌آیند نگریستن از وجه ابدی شمرده شده‌اند؛ نگریستنی که دیدن و پذیرفتن واقعیت‌ها را با خود به همراه می‌آورد و مسرت بخش و شادی‌آفرین است.

اهم منابع:

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۴)، رساله منطقی - فلسفی، سروش دباغ، تهران:

هرمس

----- (۱۳۸۵)، یادداشت‌ها، موسی دیباج و مریم حیات شاهی،

تهران: نشر شعاع

جستار «از اندیشیدن تا نگریستن: درآمدی برویتگنشتاین» مشیت علایی،

چاپ شده در شماره ۱۷ فصلنامه زیباشناخت





کاربرد تجربه‌گرایی در اعتقاد دینی

سید مهدی یار حسینی^۱

چکیده

تجربه‌گرایان وجود استدلال پیشینی بر وجود خدا را رد می‌کنند مثلاً هیوم در پاسخ به استدلال‌های دکارت برای اثبات خدا می‌گوید: چون ما هر چیزی را که موجود تصور می‌کنیم می‌توان غیر موجود تصور کنیم فلذا این تلاش‌های هر کسی برای اثبات و نشان دادن پیشینی بودن این استدلال‌ها پوچ است.

فلذا بحث اصلی این است که آیا مبنای تجربی برای اعتقاد به مقاصد و غایات خدا وجود دارد یا خیر.

بر سه استدلال تمرکز می‌کنیم:

۱. استدلال بر این که طراحی جهان توسط یک شعور آفریده شده (مثل برهان نظم) که با اشکالات هیوم و نظریه انتخاب طبیعی داروین دچار چالش است.

۱. طلبه ی درس خارج حوزه علمیه قم .



۲. استدلال براین که ما می‌توانیم مقاصد خدا را از کتب مقدس مثل انجیل و قرآن بشناسیم چرا که این کتب معجزاتی را توصیف می‌کنند که با تجربه پشتیبانی می‌شوند که این استدلال باید بر اشکالاتی در مورد وحی و انتقادات هیوم بر عقلانی بودن معجزات باید پاسخگو باشد.

۳. استدلال‌های مبنی بر تجربه دینی و عرفان.

برهان نظم

استدلال طراحی هوشمند (برهان نظم) این‌گونه خلاصه می‌شود:

۱. جهان و اجزاء آن طراحی شده و دارای نظم هستند.
 ۲. این نظم یا ناشی از شانس است و یا طراح هوشمند.
 ۳. این نظم ناشی از شانس نیست.
 ۴. پس ناشی از طراح هوشمند است.
 ۵. طراحی به معنی هوشمندی همراه با اهداف و برنامه‌هاست.
 ۶. پس آن هوش و شعوری که جهان را طراحی کرده خداوند است.
- مقدمات اول، سوم و پنجم تجربی هستند.

- برجسته‌ترین نماینده این استدلال ویلیام پالی است و معتقد است بر سایر براهین سه مزیت دارد: اولاً شواهد تجربی آن که هر چقدر در مورد طبیعت بیشتر می‌آموزیم شواهد بر طراحی هوشمند بیشتر می‌شود. ثانیاً پیشرفت علمی باعث تقویت استدلال می‌شود و تعارض بین علم و دین وجود نخواهد داشت. ثالثاً این برهان فقط علت طبیعت را اثبات نمی‌کند، بلکه طراحی هوشمند همراه با اهداف را اثبات می‌کند و نسبت به براهین تجربی دیگر مانند برهان توماس آکویناس یا محرک غیر متحرک علت اولی وجود دارد ولی ویژگی‌های دیگر خدا مثل تدبیر را اثبات نمی‌کند و در این زمینه خلل (گپ) دارند، برتری دارد.

- پالی جهان را با یک ساعت مقایسه می‌کند و می‌گوید اگر شما در یک مسیر ساعتی بینید نمی‌توانید مثل یک سنگ که در راه می‌بینید نتیجه بگیرید از ابتدا آنجا بوده. زیرا قطعات ساعت خود بخود در کنار هم قرار نگرفته‌اند و اگر چرخ‌دنده‌ها هم در جای مناسب نباشند فایده ندارند. درباره اعضای بدن مثل

چشم و گوش و مغز هم همین طور است.

همچنین (برای پاسخ به شبهه‌ای دیگر) می‌گوید که نیاز نیست ما نمونه قبلی از جهان را دیده باشیم که نظم را بفهمیم. ضمن این که مصنوع بودن ساعت را به خاطر پیچیدگی ساعت می‌دانیم نه به خاطر دانش ما به ساعت. ثانیاً زنجیره علل ساعت نیز نمی‌تواند نامتناهی باشد (محال بودن تسلسل در علل)، زیرا "سلسله محدود و متناهی از سلسله نامتناهی در پشتیبانی از خود، قوی‌تر نیست"

ثالثاً یک ملحد ممکن است افتادن یک ساعت زیر خاک را با شانس توضیح دهد ولی کنار هم قرار گرفتن قطعات ساعت در کنار هم را نمی‌تواند توضیح دهد، در مورد تمام طبیعت اجزای طبیعت هم یک آتئیست فکر می‌کند که می‌تواند آن را با شانس تبیین کند.

در نتیجه با این استدلال‌ها پالی فکر می‌کند که جهان باید توسط یک شعور طراحی و خلق شده باشد نه به وسیله شانس.

انتقادات هیوم به برهان نظم:

۱. با وجود ادعای مستدلین، همچنان بین خدای ادیان و آنچه این برهان اثبات می‌کند (آفریننده هوشمند) تفاوت زیادی وجود دارد
۲. اگر جهان (و هر چیزی) علت می‌خواهد، ما می‌پرسیم علت خدا چیست؟
۳. علی‌رغم ظاهر استدلال، این برهان چیزی درباره اهداف و غایات (حکمت) خدا به ما نمی‌گوید

توضیح اشکال اول:

هیوم با آوردن مثالی از استنباط‌های غلط و بدون مدرک ناشی از مشاهدات ناقص (ترازوی با یک کفه با وزنه پنهان) می‌گوید، برهان نظم می‌خواهد برای اثبات خدای ادیان پا را فراتر از آنچه مدارک برای علت نظم جهان اثبات می‌کند بگذارد. اولاً ما نمی‌توانیم نامحدود بودن قدرت و هوشمندی طراح را اثبات کنیم بلکه میزانی کافی از قدرت و هوشمندی را برای آفریدن این جهان محدود، اثبات





می‌کند. ثانیاً این استدلال نمی‌تواند یگانگی طراح و آفریننده را اثبات کند شاید یکی نقشه را تهیه کرده و دیگری خلق کرده. در کتاب گفتگو در باب دین طبیعی فیلون شکاکی است که بعضی از این احتمالات را مورد توجه قرار می‌دهد.

همان‌طور که کشتی‌ها و ساختمان‌ها به وسیله کار افراد زیادی ساخته می‌شود می‌توان تصور کرد که خدایان زیادی روی این جهان کار کرده‌اند. همچنین ممکن است این جهان تنها جهان آفریده شده نباشد بلکه جهان‌های ناقص و بی‌ثمر زیادی قبل از این جهان ساخته شده و از بین رفته باشند تا این‌که با پیشرفت کند اما مستمری این هنر ساخت جهان رشد کرده باشد.

شاید بپذیریم که بعضی وقت‌ها جهان ناشی از طراحی باشد اما شرایط خاصی که علم کلام و الهیات مشخص می‌کند را نمی‌توانیم قبول کنیم. ما تمایل داریم که فکر کنیم این جهان بسیار کامل و بی‌نقص است اما با چیزهایی که می‌دانیم این احتمال وجود دارد که نسبت به یک نمونه برتر بسیار ناقص و غیر کامل تر باشد. ممکن است این جهان نمونه اولیه‌ای از خدایانی باشد که بعد از این جهان را خلق نکرده‌اند یا نمونه تمسخرآمیز یک خدای پایینی برای خدای بالاتر باشد و یا کاریک خدای بازنشسته‌ای باشد که بعد از مرگش این جهان به حیات خود ادامه می‌دهد. همچنین می‌توانیم تصور کنیم که جهان توسط کمیته‌ای از خدایان آفریده شده باشد مثل یک هیأت دولت یا خانواده‌ای از خدایان که نواقص آن دست‌ساز کودکان آن خانواده باشند. نواقصی که هیوم از آن‌ها تعبیر به «نشانه‌های وحشت» برای باورمندان می‌کند.

نکته نهایی و نتیجه این است که این برهان برای اثبات خدای ادیان ابراهیمی و آنچه باورهای مذهبی رایج ماست عجله می‌کند و در یک آزمون کوتاه می‌آید و مشخص است که در اینجا خلل‌هایی وجود دارد.

توضیح اشکال دوم:

مشکل دیگر درباره عدم تناهی سلسله. فیلو که سخنگوی هیوم در کتابش است می‌گوید یک شکاک می‌تواند از علت خدا پرسد همان‌طور که یک شخص خدا را بر علت نظم طبیعت می‌پرسد (بلکه خدا به توضیح بیشتر نسبت به نظم

جهان نیاز دارد). کلنتس (که از برهان دفاع می‌کند) می‌گوید همین که من خدا را پیدا می‌کنم سؤالم متوقف می‌شود (یعنی انتهای سلسله برای من خداست) و فیلو در پاسخ می‌گوید خود خدا و طراحی او قابل توضیح‌تر و منطقی‌تر از خود بنیادی طبیعت نیست.

در واقع فرق خدا باور و خدا ناباور این است که خدا باور معتقد است باید برای جهان و نظم آن توضیح و علتی باشد و این پرسش در خدا پایان می‌یابد اما خدا ناباور معتقد است که برای نظم طبیعت نیز، نیاز به توضیح نداریم. در واقع هر دو معتقدند که تسلسل علل محال است لکن در نقطه توقف با یکدیگر متفاوتند. جان هیک هم در این باره می‌گوید که خدا باور معتقد است که جهان نیاز به توضیح منطقی دارد و غیر خدا باور این نیاز به توضیح را انکار می‌کند.

توضیح اشکال سوم:

هیوم در رساله فاهمه بشر در یک گفتگوی خیالی با یک دوست خدا باور بحث می‌کند. او می‌گوید برهان فقط ناظم با شعور را اثبات نمی‌کند بلکه اثبات می‌کند که جهانی دیگر را خلق کرده که پاداش‌ها و مجازات‌ها را در زندگی بعد از مرگ بدهد و عدالت کامل را برقرار کند.

در حالی که هیوم معتقد است که این برهان شاید بتواند اثبات کند که خالق، طراح و سازنده این جهان است اما اثبات نمی‌کند که او یک طرح دقیق‌تر برای زندگی پس از مرگ دارد.

زیرا شواهدی برای این امر وجود ندارد و ما تنها می‌توانیم از آنچه در این جهان وجود دارد خصوصیات از او مانند خوبی و هوشمندی او را استنباط کنیم اما فراتر از آن را خیر.

ثانیاً ما زمانی می‌توانیم درباره چیزی نظربدهیم که آن را با نمونه‌های شناخته شده که تجربه‌ای درباره آن‌ها داریم مقایسه کنیم در حالی که خدا و آفرینش این جهان منحصر بفرد هستند و رابطه‌ای با سایر موجوداتی که معلول قوانین علی و معلول هستند ندارند و ما نیز تجربه دیگری از مشابه آن‌ها نداریم. پس هرگونه صحبت درباره آفرینش خدا صرفاً نظری و غیر قابل اثبات و تجربه است.





این نکته پایانی گاهی توسط اثبات‌گرایان (پوزیتیویست‌های) منطقی برای تفسیر هیوم متقدم به کار می‌رود که وی گمان می‌کرد هرگونه صحبتی درباره خدا بی‌معناست زیرا غیر قابل ارزیابی است. درحالی‌که در این باره باید محتاطانه سخن گفت. زیرا این که یک گزاره بی‌معناست نه صحیح است نه غلط درحالی‌که نظر هیوم این نیست بلکه او گزاره خدا وجود دارد و خدا خالق جهان است را داری صدق می‌دانست اما معتقد بود ما نمی‌دانیم خدا چیست. او درباره چیزهایی که درباره خدا ادعا می‌شود در گفتگوی حسی شکاک است.

وی در فصل ۶ می‌گوید: ممکن است گزاره‌هایی که درباره خدا مطرح می‌شود درست باشد لکن ما فقط با استدلال آوردن نمی‌توانیم بگوییم آن‌ها هستند یا نه. مثلاً این که مفهوم خدا غیر قابل توصیف است اما به معنای بی‌معنایی آن نیست بلکه برای توصیف پذیر بودن باید از هنگام نسبت دادن چیزی در برابر اعتراضات دفاع کنیم پس باید کاملاً واضح باشد. این یکی از تقریرهای هیوم از معنای غیر قابل توصیف بودن علیت است.

شانس و طراحی

مهم‌ترین چالش این برهان نظریه انتخاب طبیعی داروین است که بیان می‌کند تغییرات بیولوژیکی بدون طراحی یک طراح و تنها به وسیله شانس اتفاق می‌افتد به این صورت که فرزندان هرگونه به صورت کامل شبیه پدر و مادر خود نیستند. این تغییرات به صورت اتفاقی است و تغییراتی که در راستای سازگاری با طبیعت است شانس بیشتری برای انتقال به نسل بعدی و گسترش در گونه‌ها دارد. و از آنجا که علم زمین‌شناسی و باستان‌شناسی تأیید می‌کنند که چندین میلیون سال حیات در زمین بوده، مدت زمان کافی برای اتفاق و شانس وجود داشته که ساختارهای پیچیده مثل گوش و چشم و... را ایجاد کند. در حالی‌که یک خدا باور معتقد است تنها طراحی هوشمند است که نمونه‌های بیولوژیکی را توضیح دهد. اینکه این نظریه بیشتر برای الحاد و خدا ناباوری استفاده می‌شود اشتباه است زیرا انتخاب طبیعی نشان می‌دهد که تنها راه توجیه پیچیدگی گونه‌ها طراحی هوشمند نیست.

درست است که این نظریه برهان نظم را باطل می‌کند اما نشان‌دهنده این‌که هیچ طراح هوشمندی نیست نمی‌باشد. به این بیان که در نظریه توماس آکویناسی که خداوند علت اول است و عوامل و فرآیندهای طبیعی علل ثانوی هستند و نظریه داروین برپایه علل ثانوی و شانس هستند ولی این‌که علت اولیه وجود ندارد را بیان نمی‌کند. برهان نظم توسعه و تغییرات گونه‌ها را به وسیله خود گونه‌ها نمی‌پذیرد ولی داروین توضیح می‌دهد که گونه‌ها چگونه به وسیله شانس و علت‌های ثانوی تکامل پیدا می‌کنند. در واقع این نظریه الهیات و غیب را به پشت صحنه و خارج از دید قرار می‌دهد نه این‌که انکار کند.

اینجا درباره اعتبار نظریه داروین صحبت نمی‌کنیم بلکه نکاتی که نشان می‌دهد این نظریه جایگزین منطقی و قابل دفاعی برای طراحی هوشمند نیست تمرکز می‌کنم.

خدا باور استدلال می‌کند که شانس و احتمال این‌که ارگان‌هایی مانند چشم در مکان و زمان مناسب رخ دهد تا با تکامل به وجود آمده باشند بسیار بسیار ناچیز است. و شانس‌های مخالف آن بسیار بالاست و تنها در صورتی این اتفاق صحیح رخ می‌دهد که به وسیله طراح هوشمند هدایت شود.

هیوم یک قرن قبل از داروین از این استدلال‌ها و اعتراضات آگاه بود و از زبان فیلمو می‌گوید: گالن که یک پزشک در دوره باستانی بود می‌گوید: بدن ۶۰۰ عضله دارد که هر کدام در ۱۰ موقعیت قابل تنظیم هستند پس فقط در عضلات ۶۰۰۰ احتمال وجود دارد همچنین در بدن ۲۸۴ استخوان با ۴۰ کارکرد مختلف وجود دارد. فیلمو اضافه می‌کند که سایر اعضای بدن مانند رباط‌ها، رگ‌ها، غدد، اندام‌ها و ... به همین نسبت پیچیدگی متناسب آن‌ها حیرت ما را افزون می‌کنند.

اما با یک مثال مشخص می‌شود که این استدلال برپایه یک مغالطه بنا شده و مغالطه این است که این تعداد احتمالات، تعداد شانس‌های بعد از ایجاد را جمع کرده و محاسبه می‌کند در حالی که هر کدام از این احتمالات ممکن بود قبل از ایجاد اتفاق بیفتد و شانس هر کدام مساوی است. (توضیح مثال: این‌که شما ۱۰ کارت را به ترتیب یک تا ۱۰ باشد یک بر! ۱۰ و بقیه احتمالات نزدیک به ۱-! ۱۰ بر روی ۱۰! (حدود یک) است در حالی که هر ترتیبی را ببینید احتمالش همین یک بر! ۱۰!



است و ممکن است شگفت زده شده و آن را به خدای کارت‌ها نسبت دهید پس احتمال ترتیب و عدم ترتیب یکسان است و نباید احتمال ترتیب منظم را به تنهایی در نظر گرفته و بقیه احتمالات را با هم جمع کنید).

اشتباه خدا باوران نیز این دو نکته است. اول این که اگر ما وجود انسان و سایر حیوانات را اکنون در نظر بگیریم احتمال آن ۱ است اما اگر وضعیت کنونی ما پیش از خلقت نیز به همین صورت فرض شود بدون طراح هوشمند قابل توجیه نیست. پس اگر نظریه داروین صحیح باشد وجود فعلی ما فقط به خاطر شانس است.

دوم هم این که از ابتدا همه احتمالات در مراحل و نسل‌های بعدی را در نظر می‌گیرند و با جمع آن‌ها ضعیف بودن احتمال وجود فعلی را اثبات کرده و پوچ بودن نظریه داروین را نتیجه می‌گیرند در حالی که شانس که بالفعل شده، احتمال آن در حال حاضر یک است و احتمال تغییر و شانس بعدی هم اگر x باشد آن می‌شود $1/x$. نه این که هر بار احتمال شانس بعدی نصف شود.

همچنین اگر نظریه شانس درست باشد نیاز نیست که این جهان هدف و طراحی کسی باشد. اما عقیده خدا باوران مستلزم این است که جهان هدف و طراحی باشد. این جهان کنونی فقط به وقوع پیوسته در حالی که می‌توانست جهانی نباشد یا احتمالات دیگری رخ داده باشد و رخ دادن این شانس چیزی را اثبات نمی‌کند. در مورد اعضای بدن هم که ما این شکل از خودمان را شگفت‌آور و متناسب می‌دانیم نیز می‌توانست اگر از اول به شکل دیگر بود مثلاً چشم و گوش و سایر اعضای بدن در جای دیگر بود نیز در آن زمان هم می‌توانست شگفت‌آور و متناسب باشد.

ایمان، عقل و معجزات

مقایسه میان عقل و ایمان به وسیله توماس آکویناس مطرح شده: او معتقد است که ما با عقل می‌توانیم بر اساس توانایی‌ها و ادراکات طبیعی خود چیزهایی بفهمیم اما ایمان در این زمینه بالاتر است و می‌توان با آن موارد بالاتری درک کرد مثلاً با عقل می‌توانیم بفهمیم خدا وجود دارد و ابدی خوب قادر و توانا است اما اعتقادات خاص مسیحیان مثل تثلیث یا فدیة عیسی (ع) برای نجات از گناه

نخستین فقط به وسیله کتاب مقدس و ایمان دریافت می شوند.

لاک نیز با کمی تفاوت معتقد است ایمان بالاتراست. آکوینی در موارد تعارض عقل و ایمان معتقد است که باید به دنبال ایمان بود اما لاک معتقد است در گزاره های عقل گریز که شواهدی برای احتمال آن هست می توان به آن ایمان داشت اما در گزاره های عقل ستیز (تعارض با عقل قطعی) خیر.

مشکل اصلی ایمان داشتن است که یک نظریه و عقیده از جانب وحی و مکاشفه واقعی خدا به ما برسد اما به قول آکویناس یک "افسانه و داستانی احمقانه" باشد. در این موارد آنچه ملاک حقیقت است معجزات اند. مثلاً مسیحیت ایمان و عقاید درستی دارند در حالی که اسلام یک مکاشفه از داستانی خیالی (افسانه) است. به این دلیل که بقای مسیحیت در برابر شبهات و هجمه ها بالاتراز یک معجزه است در حالی که بقای اسلام به خاطر وعده های بهشتی پیامبر اسلام (مانند حوری های بهشتی) به پیروانش و اعتقاد آن ها به آن پاداش هاست. لاک در این عقیده که ملاک معجزات هستند موافق است اما پیشنهاد می دهد که نظریه ای با جزئیات دقیق داشته باشیم تا بدانیم چگونه عقل، ایمان را هدایت می کند بلکه ایمان را قسمی از عقل قرار بدهیم.

لاک همچنین میان ایمان و آنچه "شور و اشتیاق (تعصب)" می نامد تفاوت قائل است. ایمان عقیده ای فراتر از عقل است که به وسیله آن هدایت می شود اما اشتیاق عقیده ای است فراتر از عقل است که قابل هدایت نیست. اعتقادات مبتنی بر اشتیاق ممکن است درست باشند اما غیر منطقی اند پس مدرکی وجود ندارد که خدا آن ها را الهام کرده باشد و برخاسته از فعالیت گزافی و من عندی (بیشفعالی) مغز است و ممکن است الهام خدا باشد اما مدرکی برای آن نیست. او از این که این اعتقادات موجب عدم تساهل و خشونت در جامعه باشد نگران بود. قیاس زیر نشان می دهد که چگونه وحی به صورت غیر مستقیم پشتوانه ایمان است: هرچه وحی و الهام خدا باشد درست است. این گزاره وحی خداست. پس این گزاره صحیح است. این فروض مبتنی است بر این که خدا دروغ نمی گوید اما مشکل اینجاست که از کجا بفهمیم خدا چه چیزی را وحی کرده؟ روش سنتی این است که به متون مذهبی که به خاطر وقوع معجزات می دانیم از جانب خداست





مراجعه می‌شود. لاک مثال می‌زند: گزاره شورش فرشتگان علیه خدا چون با عقل قطعی ناسازگار نیست می‌تواند وحی و الهام واقعی باشد اما ما مدرک فیزیکی یا شواهد احتمالی برای تأیید آن نداریم اما می‌توانیم به صورت غیرمستقیم با این قیاس آن را ارزیابی کنیم:

(۱). هرچه وحی خدا باشد صحیح است، (۲). شواهد تاریخی نشان می‌دهند که معجزات کتب مقدس رخ داده، (۳). کتاب مقدس وحی خداست (۴). کتاب مقدس گزارش می‌دهد فلان گزاره درست است (۵). در نتیجه آن گزاره درست است.

از نظر لاک صحت (۱) پیشینی است. همچنین شواهد خوب تجربی برای صحت (۲) و (۴) داریم و می‌توانیم (۳) را از دو نتیجه گرفته و (۵) هم از مجموع (۱)، (۳) و (۴) پس ایمان به شورش فرشتگان علیه خدا منطقی خواهد بود. اما اگر چنین قیاسی که مبتنی بر عقل است ارائه دهیم باور به این گزاره یک تعصب (اشتیاق) و غیر منطقی است. وی درباره حضرت موسی نیز به همین صورت معتقد است وقتی به هنوز موسی به صحبت خدا با او و ده فرمان وی شک داشت خدا عصای او را به مار تبدیل کرد تا برای او نشانه ایمان باشد. او برای اثبات این داستان به کتاب مقدس استناد نمی‌کند که استدلالی دوری باشد بلکه ظاهراً هدفش این است که منطقاً نمی‌توان کسی را که فقط ایمان مبتنی بر معجزات (ایمان دارای پشتوانه و غیر خرافی) مثل داستان موسی (ع) اعتقاد دارد به کفر و الحاد متهم کرد.

چند نکته درباره نظریه آکویناس و لاک:

اولاً: پیش فرض آن‌ها این است که وجود خدا را می‌توان با عقل بدون ایمان اثبات کرد و بدون این پیش فرض سایر اعتقادات، احمقانه یا اشتیاق (تعصب) به معجزاتی است که می‌گویند خدا وجود دارد. مذاهب ممکن است داستان‌هایی را ارائه کنند اما نمی‌توان واقعیت آن‌ها را ارزیابی کرد.

ثانیاً ادله معجزات نیز باید مستند بر عقل باشند و الا نمی‌توان بین ایمان صحیح و جعلی تمییز داد. همچنین کتب مقدس صرفاً به خاطر روحیانی بودن

نمی‌تواند مدرک و پشتوانه این معجزات باشند مثل این‌که فروشنده‌ای بگوید من کلاهبردار نیستم و به راحتی به آن اعتماد کنید زیرا باید برای آن مبانی مستقلی وجود داشته باشد تا نشان دهد که کتاب مقدس به خلاف دیگر آثار دینی جعلی، کلام صادق خداوند است.

ثالثاً: ظاهراً روش لاک مبتنی بر اصرار بر منطقی بودن عقاید و باورها، این مقایسه بین عقل و ایمان را از بین می‌برد. حتی اعتقاد به خدا نیز باید مبتنی بر شواهدی باشد که قابل تکیه و دارای ادعای مشخصی باشد. در غیر این صورت باورهای ما ناشی از تعصب و داستان‌های خیالی است. در مورد واقعیت داشتن خود خدا مشکلی نیست اما این‌که چه چیزی واقعاً از سوی خدا نازل شده و نشانه خداست مشکل وجود دارد. همین دلیل این بود که حضرت موسی برای این‌که بفهمید آن درخت سوزان الهی یا شیطانی است درخواست تأییدیه و نشانه کرد.

نکته پایانی این‌که چرا لاک پذیرفت کلمات خدا صادق است در حالی‌که هیچ تضمینی درباره فریب نخوردن ما وجود ندارد. شاید به حاطراین‌که برای او این مسأله مهم نیست بلکه مسأله‌ی اساسی و مورد تمرکز او این است که چه چیزی وحی و الهام اوست.

هیوم و معجزه

اگر مدعیات لاک درست باشد سؤال درباره ایمان صحیح به سؤال درباره شهادت به وقوع معجزات است. معروف‌ترین بحث در این باره مقاله هیوم با موضوع تحقیق درباره معجزات است. او معتقد است معجزات تخلف از قانون طبیعت است فلذا به وسیله مداخله امور فراطبیعی رخ میدهند. مثلاً انسان با نمایش یک شعبده می‌تواند درخت سوزان سخنگو نشان دهد اما فقط خدا یا مأمور خدا می‌تواند آن را وادار به سخن گفتن کند. آکویناس نیز می‌گفت معجزاتی که رخ می‌دهد خارج از نظم طبیعت است یعنی با علل ثانوی و طبیعی قابل رخ دادن نیست و باید از علت اولی صادر شوند.

هیوم اما معتقد است رد کردن شهادت بر یک معجزه منطقی‌تر است که بگویم یک قانون طبیعت نقض شده پس قبول معجزه هیچ وقت منطقی نیست. دو تفسیر





درباره این حرف هیوم وجود دارد. تفسیر رایج این که در مقایسه بین یک قانون ثابت و یک شهادت، ارجحیت با قانون است پس نتیجه این است که هیچ معجزه‌ای رخ نداده. تفسیر دوم این که هیوم معتقد است قانون عمومی که ما می‌دانیم این است که شهادت به وقوع یک معجزه ناتمام و ضعیف است پس درباره هر کدام از معجزات لازم نیست شواهد له یا علیه آن‌ها را مقایسه کنید. تفسیر اول تفسیر سنجشی و تفسیر دوم، تفسیر قاعده‌ای نامیده می‌شود.

بر طبق تفسیر سنجشی، هیوم می‌گوید باید معجزه شگفت‌آورتر و بزرگ‌تر را رد کنیم زیرا مدرک و شاهد کمتری برای آن داریم زیرا این که قانون طبیعت نقض نشده باشد منطقی‌تر است. بر طبق تفسیر قاعده‌ای، معجزه شگفت‌آورتر، یعنی نقض قانون طبیعی و یعنی قانونی وجود ندارد که شهادت بر وقوع معجزه همیشه صادق باشد در نتیجه بین شکست قانون در برابر شکست شهادت (که یک عدم قانون است)، شکست شهادت منطقی‌تر است.

در مقایسه این دو تفسیر باید گفت تفسیر دوم علاوه بر وجود شواهد درون متنی تفسیری خیرخواهانه‌تر است و تفسیر اول مثال‌های نقض واضح‌تری دارد. مثلاً یکی از آن‌ها این است که شانس برنده شدن در یک لاتاری ۱ در بیست میلیون است. اگر اعلام شود که دوست شما برنده شده شما باور خواهید کرد که شانس‌های مقابل او بیشتر از این است که در اعلام برنده اشتباه شده باشد. در این باره می‌بینیم که قبول شانس کمتر منطقی‌تر است پس قاعده عمومی هیوم که می‌گوید رد کردن معجزه بزرگ‌تر (که احتمالش کمتر است) صحیح نیست. اما این مثال، مثال نقض برای تفسیر دوم یعنی تفسیر قاعده‌ای نیست چون برنده شدن دوستان یک معجزه نیست. در گفتمان هیوم این اتفاق شگفت‌آور است اما معجزه نیست زیرا نقض قانونی اتفاق نیفتاده گرچه معمولاً رایج نیست.

شاید تعجب‌آور باشد که چرا تفسیر قاعده‌ای وقوع معجزه را منطقی می‌داند. در این باره دو نکته وجود دارد:

اولاً قبول یک شهادت مبتنی بر تعمیم در کوتاه آمدن از قوانین است. هیچ قانونی وجود ندارد که شاهدان که یک داستان را می‌گویند اشتباه نکرده باشند یا شهادتشان برای منافعشان نباشد. ممکن است شاهدان فراموشکار یا فریبکار بوده

یا توسط یک شخص خیال پرداز باهوش که خود را مقدس نشان می دهد فریب خورده باشند. لذا هیوم در پاسخ به این که چرا معجزات در زمان ما رخ نمی دهند می گوید: مسأله عجیبی نیست، امیدوارم که در عصر ما هم دروغگویی وجود داشته باشد.

ثانیاً این که فکر کنیم معتقدان به معجزه، شهادت به وقوع آن را با قوانین می سنجند اشتباه است. بلکه این نقض قوانین را یک قانون عام و اصل ترمی دانند. یعنی قوانین طبیعی در حالت عادی هستند اما خدا در زمانی آن ها را معلق می کند که آن حادثه شگفت آور رخ دهد. مدعی نیستند که معجزه قانون را نقض کرده چرا که این به ضرر آن ها تمام می شود زیرا نشان می دهد قانونی نیست که معجزه ای خارق عادت و قانون رخ داده باشد (خود متناقض است). لذا قاعده مورد نظر هیوم این است که منطقی این است که راجع به شهادت به معجزه مشکوک باشیم نه قوانین حقیقی طبیعت و بگوییم شهادت اشتباه بوده و معجزه ای رخ نداده. چرا که روال طبیعی زندگی این است، به طور مثال کسی که ادعا کند پرنده ای وارد اتاق شد و مقتول را کشت و دوباره پرنده شد و از پنجره رفت هیچ کس شهادت او را قبول نمی کند پس چطور در مورد حوادث اتفاقات غیر مذهبی این را رد می کنیم اما در زمینه های مذهبی از استانداردهای خود کوتاه می آییم.

نکته مهم این است که هیوم معتقد نیست که وقوع معجزات عقلاً محال است اما نمی توان صادق بودن آن ها را فهمید. زیرا بر مبنای تجربه گرایی او تنها زمانی می توان به حقیقت چیزی معتقد بود که بر شواهد تجربی مبتنی باشد. نکته دیگر این که استدلالی هیوم پیشینی نیست بلکه صرفاً تجربی است و مبتنی بر این است که هیچ قاعده ای برای اطمینان به شهادت نسبت به معجزات وجود ندارد. یکی از انتقاداتی که بر علیه هیوم وجود دارد این است که ما توضیح خوبی درباره گمراه کننده بودن شهادت نداریم در بهترین حالت می توان حدس زد که چه چیزی در آن اشتباه شده و این برای رد کردن کل شهادت کافی نیست. ویلیام پالی می گوید وقتی مثال ده شاهد یک داستان را درباره یک موضوع نقل می کنند بدون این که تبانی کرده باشند و حتی در این باره شکنجه شده اند ما نمی توانیم نحوه خطا بودن شهادت آن ها را شرح دهیم. اما هیوم همچنان معتقد است که باید





وقوع معجزه را رد کنیم زیرا شهادت آن‌ها مبنی بر وقوع معجزه نیست بلکه شهادت بر بارور به آن است و این‌که منطقاً درباره آن شک داشته باشید باعث می‌شود که نیاز به قبول بعضی توضیحات درباره آن نباشید همان‌طور که یک قاضی می‌تواند نسب به دفاعیات یک مجرم شک داشته باشد ولی هیچ نظری نسبت به این‌که چه کسی جنایت را انجام داده نداشته باشد.

هیوم نیاز ندارد که توضیح دهد که چرا یک شهادت را به خاطر این‌که غیر منطقی می‌داند رد می‌کند همان‌طور که می‌نویسد: آیا یک فرد عاقل بعد از شنیدن افسانه جادوگران و جن‌ها و داستان‌های خیالی که هیچ مبنایی ندارد فرار می‌کند؟

استدلال‌ها / برهان‌هایی از تجربه دینی

بسیاری از مردم ادعا می‌کنند خدا را با تجربه مستقیم درک می‌کنند و حضور او را حس می‌کنند یا به روش‌های غیرعادی مثل نوری مبهم مانند آنچه پولس مدعی بود در دمشق مکاشفه کرده برایشان اتفاق افتاده. این همان تجربه دینی است تجربه‌ای که از حس حضور یک وجود برتر معنوی و روحانی است.

این تجارب اولاً از خصوصیتی ذهنی برخوردارند لذا مُدرک آن‌ها معتقد است که وجود دارند ثانیاً ضرورتاً صادق نیستند بلکه ممکن است مکاشفه و تجربه‌ای کاذب باشند همچنین غیرقابل توصیف بوده ضمن این‌که برای تحول در زندگی بسیار اثرگذار و مهم هستند. اما به این معنا نیست که می‌توان آن‌ها را به صورت تمثیلی یا استعاری توصیف کرد.

لاک، یک بحث معروفی درباره آن‌ها دارد. وی آن‌ها را وحی و الهامی اصیل می‌داند چرا که مستقیماً از ناحیه خدا هستند چراکه مکاشفات افراد ثالث مثل پیامبران، برای ما وحی (سنتی) تاریخی هستند.

دو نکته لاک درباره وحی اصیل:

اولاً آن‌ها در صحت‌شان به خودشان تکیه ندارند (خود استناد نیستند) مثلاً مکاشفه‌کننده مدعی دیدن «نوری روشن و واضح» یا «حس و ندای درونی بیدارکننده» است اما نمی‌توان گفت منشأ آن الهی است یا شیطانی و یا فعالیت

من عندی و گزافی مغز. و ممکن است که کلاً یک خیال و پندار موهوم باشند. ثانیاً: برای اعتبار بخشی به آن‌ها باید به نشانه‌های بیرونی یا وحی سنتی مثل کتب مقدس تکیه کرد که اگر توسط آن‌ها تأیید شد صادق و موجه است و الا الهامی است که باید نفی شود و کسانی که بدون این اعتبار مدعی باورها و اعتقادات مبتنی بروحی هستند در دچار دور می‌شوند (بیان دور: آن‌ها به یک چیز اعتقاد راسخ دارند چون وحی و الهام است و وحی و الهام است چون به آن اعتقاد جازم دارند).

اخيراً تمایل برای تقویت و احیای علاقه به تجربیات دینی به وجود آمده که مطلوب است که در مورد این امر باید بین دو نکته تمییز نهاد: اولاً این مکاشفات اگر چنانچه چیزی درباره ماهیت خداوند به ما نشان دهند، آن چیز چیست؟ و ثانیاً، آیا کسی که به کار بردن این مکاشفات در اندیشیدن پیرامون خدا را معقول می‌داند، دارای چنین حالتی بوده است؟

در ارتباط با سؤال اول این استدلال ممکن است مطرح شود که گزارشاتی که از تجربیات دینی مردم درباره خداوند بخشنده و خیرخواه وجود دارد نشان‌دهنده این است که چنین خدایی وجود دارد. تجربیات دینی مانند پدیدارهای تجربی در علوم تجربی هستند که برای شرح یک مشاهده به کار می‌روند و این یک برهان لمی برای اثبات وجود خداست که تجربیات دینی یک پدیداری هستند که بهترین توجیه برای وجود آن‌ها اثبات خدای بخشنده و خیرخواه است. اما ویلیام جیمز بیان می‌کند که این استدلال ضعیف است چرا که در عرفان‌های شیطانی هم پدیداری وجود دارد که شخص به جای آرامش خیر، یک وحشت و اذیت را تجربه می‌کند. فلذا مکاشفات و تجارب دینی پشتیبان یک جهان خدا باورانه در برابر یک جهان ناخدا باورانه نیست. زیرا تجربیات مشابه که فرضیات متناقض را بیان می‌کند قابل ترجیح به یکدیگر نیستند.

نکته جالب‌تر بعدی این است که تجارب دینی مدرک خوبی برای اثبات خدا نیستند. ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) بیان می‌کند که افرادی مکاشفه هدایت الهی را درک کرده‌اند، منطقی است. چرا که این تجربیات دینی مانند سایر ادراکات معمولی هستند چرا که صدق هر دو مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیر دوری و بدیهی





قابل توجیه نبوده و شرایط در آن‌ها نادیده گرفته نمی‌شود. ضمن این‌که سایر آگاهی‌های شما دارای پیش‌زمینه‌ها و زیرساخت‌هایی هستند که تجربیات دینی هم در همان پیش‌زمینه‌ها و بافت‌ها رخ می‌دهند.

مثلاً اگر شما مکاشفه‌ای داشته باشید که مغایر با اعتقادات اصلی است متهم به خیال‌پردازی و یا یاهوگویی بر اثر مواد مخدر می‌شوید پس همان‌طور که این‌ها قابل ارزیابی نیستند دیگری هم باید این‌گونه باشد و اگر یکی قابل رد کردن نیست دیگری هم باید این‌طور باشد. پس این غیر قابل ارزیابی و غیر قابل تصدیق بودن به این معناست که تجربیات دینی در بافت و فضای سنتی-مذهبی است که بیان می‌کند خدا وجود دارد. و فقط که کسانی که مکاشفه می‌کنند را راهنمایی می‌کنند که در موقعیت خاص چه کاری انجام بدهند یا چه کاری انجام ندهند. تلاش آلستون این بود که تمرین و سعی برای انجام مکاشفه برخلاف نظر عده‌ای، غیر عقلانی نیست اما در بحث درباره منطقی بودن و معرفت‌شناسی مکاشفه مقوله‌ای دیگر است.



شان اخلاقی ژن

ترجمه و تلخیص مقاله

The Moral Status of Gene

نوشته

Mary Anne Warren^۱

زهره منصوری^۲

چکیده

شان اخلاقی چیست؟ آیا ژن‌ها شان اخلاقی دارند؟ مراد از شان اخلاقی ویژگی‌ای در شیئی است که موجب ایجاد تعهدات اخلاقی در قبال آن شیئی می‌شود. روشن است که نسبت به برخی جانداران تعهداتی داریم، که به تبع شامل اجزای آنها از جمله ژن‌های آنها نیز می‌شود. اما این تعهد، تعهدی تبعی است. مراد از شان اخلاقی ژن‌ها، شانی مستقل و فارغ از جزء جاندار خاصی بودن است. در این مقاله ابتدا نظریه‌های مختلف در باب شان اخلاقی طرح شده و نتیجتاً نشان داده می‌شود که طبق هیچ یک از این نظریه‌ها ژن دارای شان اخلاقی نیست و ما تعهد اخلاقی خاصی نسبت به آنها نداریم. هر تعهد اخلاقی خاص نسبت به آنها به دلیل ویژگی‌های دیگر خواهد بود.

1. A Companion To Genethics, Edited By Justine Burley And John Harris, Blackwell, 2004.

۲. فارغ التحصیل رشته فلسفه دانشگاه مفید

مقدمه

در ابتدای پیدایش ژن درمانی جوامع فرهنگی و حتی علمی مختلفی پیکان‌های مخالفت را، به دلایل اخلاقی، علیه این ابزار نوین نشانه گرفتند. از آنجا که ژن درمانی باعث دستکاری ژنتیک انسان می‌شد و آینده آن در هاله‌ای از ابهام بود انواعی از سؤالات دینی، اخلاقی و علمی حول آن شکل گرفت و مکتوبات زیادی در باب آن ارائه شد. بیش از هر چیزی مشکل مشروعیت اخلاقی مانع رشد این ابزار شد. البته این معقول بود که محدودیت‌هایی برای ابزاری که انسان به تبعات آن آگاه نیست وضع شود. اما نکته مهم این است که آیا ما دلایل پیشینی علیه این ابزار داریم یا صرفاً جهل تجربی انسان‌ها منجر به رفتار محتاطانه می‌شود. به این معنا که ما اطلاعات کافی از لوازم اجتماعی، سیاسی، درمانی و اکوسیستمی استفاده از تکنولوژی‌های ژنتیک نداریم، بنابراین باید در تغییرات ژنتیکی محتاطانه رفتار کنیم. و مهم‌تر اینکه آیا ما تعهدات خاص اخلاقی در برابر خود ژن‌ها داریم؟ به تعبیر دیگر آیا آن‌ها دارای شأن اخلاقی هستند؟

نظریه‌های اصلی درباره شأن اخلاقی

شأن اخلاقی داشتن به این معناست که عامل‌های اخلاقی نسبت آن موجود تعهدات اخلاقی خاصی را داشته باشند. فرض معمول ما این است که انسان‌ها دارای شأن اخلاقی‌اند اما اجزای آنها مانند خون، پوست و گوشت‌شان شأن اخلاقی ندارند. به این معنا که ضربه به پای کسی از این جهت بد است که آن فرد دارای شأن اخلاقی است و با این کار موجب رنج او شده‌ایم، اما اگر پای او جدا شده باشد برای آن پا مستقلاً شأن اخلاقی قائل نیستیم. [حتی اگر احترامی برای آن قائل باشیم باز هم به خاطر آن شخص است؛ مثلاً ممکن است حتی با پای مصنوعی کسی به احترام برخورد کنیم].

فرض‌های عرفی معمولاً با نظریه‌های شأن اخلاقی سازگارند. هریک از این نظریه‌ها معیار واحدی را با توجه به ویژگی‌های یک جاندار مطرح کرده‌اند. عمده نظریه‌ها بدین ترتیب‌اند:

نظریه اصل برابری شأن اخلاقی برای تمام موجودات زنده؛ این نظریه در بالای

طیف شمول‌گرایی است. مطابق این نظریه تمام ارگانیسم‌ها از انسان گرفته تا موجودات میکروارگانیک دارای شأن اخلاقی برابرند. هیچ موجودی بر موجود دیگر ترجیح ندارد (Schweitzer, ۱۹۲۹: ۲۴۷). [این نظریه بسیار رادیکال به نظر می‌رسد و با بسیاری از شهودات اخلاقی ما متفاوت است. به نظر می‌رسد ما شأن اخلاقی گیاهان و حیوانات را با شأن اخلاقی انسان یکی نمی‌دانیم؛ ما به راحتی حیوانات مزاحم را می‌کشیم و تقریباً برای گیاهان هیچ شأن اخلاقی قائل نیستیم].

نظریه شأن اخلاقی فقط برای انسان؛ در این سرطیف نظریه کانت قرار دارد که بسیار انحصاری است. به نظر او تنها انسان، به عنوان موجودی عاقل و آزاد، غایت عمل اخلاقی است، و طبق نظر او ما نسبت به سایر موجودات تعهد اخلاقی نداریم (Kant, ۱۹۴۸: ۹۰). [به نظر می‌رسد این نظریه نیز با شهودات ما مخالف است زیرا ما در صورت کمک نکردن به حیوانی که آسیب دیده و قادریم به او کمک کنیم، خود را اخلاقاً سرزنش می‌کنیم، همچنین حیوان‌آزاری را اخلاقاً قبیح می‌دانیم. علاوه بر اینکه نوزاد و دیوانگان عاقل نیستند اما ما نسبت به آنها دارای وظایف اخلاقی خاص بلکه بیشتری هستیم.

نظریه حس‌محور؛ مطابق این نظریه، که پیتر سینگر قائل به آن است، موجوداتی دارای شأن اخلاقی هستند که لذت و رنج را حس کنند. (Singer, ۱۹۷۵: ۸-۹). انسان‌ها و تقریباً طیف گسترده‌ای از حیوانات درد و لذت را احساس می‌کنند. گرچه در حشرات و برخی نرم‌تنان باید به تحقیقات علمی رجوع کرد [طبق این نظریه شأن اخلاقی تشکیکی خواهد بود، موجوداتی که لذت و رنج را بیشتر و عمیق‌تر درک می‌کنند شأن اخلاقی بیشتری دارند. به نظر می‌رسد طبق این نظریه خدا نیز نباید جایگاه اخلاقی داشته باشد زیرا طبق روایت رسمی از دین خدا متحمل رنج و لذت نمی‌شود].

نظریه موضوع حیات^۱ بودن؛ این نظریه متعلق به تام ریگان است. طبق این نظریه موجوداتی موضوع حیات هستند که تا حدی دارای عملکردهای پیشرفته ذهنی مانند حافظه، پیش‌بینی آینده، فعل عامدانه و... داشته باشند. به گفته او تمام پستانداران بالای یک سال موضوع حیات هستند (Ragan, ۱۹۸۳: ۲۴۳).

1. Subject To The Life





[در این نظریه نیز هر قدر عملکردهای ذهنی پیشرفته تر باشد شأن اخلاقی بیشتر خواهد بود. به نظرمی رسد در این نظریه ما برای نوزادان نباید شأن اخلاقی قائل شویم اما این خلاف شهود ماست].

طبیعی است که هریک از نظریه‌ها دارای نواقص و اشکالاتی هستند که موضوع بحث ما نیست. آنچه اهمیت دارد این است که طبق هیچ یک از این رویکردها نمی‌توان اجزای ارگانیسم‌ها (در بحث ما ژن‌ها) را مستقلاً دارای شأن اخلاقی دانست. [و ظاهراً بعید است نظریه‌ای درباره شأن اخلاقی ارائه شود که اجزای ارگانیسم‌ها را هم مستقلاً دارای شأن اخلاقی بداند. گرچه ممکن است نظریه‌ای ارائه شود که ژن‌ها را به طور خاص دارای شأن اخلاقی قلمداد کند]. طبق نظراول ارگانیسم‌های زنده دارای شأن اخلاقی هستند زیرا آنها غایت‌مندند؛ آنها طراحی شده‌اند که خود را تولید کنند و برای بقا با محیط خود ارتباط داشته باشند. اما اجزای ارگانیسم‌ها برای تولید خود طراحی نشده‌اند بلکه اهداف آنها بقای ارگانیسم است نه بقای خودشان. به تعبیر دیگر در نظراول یک ارگانیسم شأن اخلاقی دارد نه اجزائی که در خدمت حفظ و نگهداری آن هستند.

مطابق با نظرات بعدی استدلال علیه شأن اخلاقی ژن‌ها حتی قوی‌تر می‌شود. طبق نظریه کانت که واضح است هیچ یک از اعضای بدن انسان، خودشان انسان نیستند. سایر موجودات که اصلاً شأن اخلاقی ندارند. مثلاً مطابق با نظر حس‌محور نیز گرچه ممکن است من در پای خود احساس درد بکنم، اما این درد به خاطر وجود یک سیستم عصبی مرکزی است که پا مستقلاً دارای آن نیست. [همچنین اگر پا مستقلاً شأن اخلاقی داشته باشد هنگام ضربه به پای کسی دو کار غیر اخلاقی انجام گرفته یکی نقض شأن اخلاقی فرد و دیگری نقض شأن اخلاقی پا که خلاف شهود است]. مطابق نظر چهارم نیز اجزای ارگانیسم موضوع حیات نیستند، زیرا مغزی پیشرفته برای انجام فعالیت‌های ذهنی ندارند. بنابراین هیچ یک از معیارهای چهارگانه فوق بر اعضای بدن، که شامل ژن‌ها نیز می‌شود، جاری نیست. به طور خلاصه، اگر پوست و گوشت و سایر اجزای بدن شأن اخلاقی ندارند، چرا ژن‌ها باید شأن اخلاقی داشته باشند؟

مثال‌های عملی برای شأن اخلاقی ژن‌ها

ممکن است شواهدی برای اینکه ژن‌ها با سایر اعضای بدن تفاوت دارند وجود داشته باشد. استدلال‌های محکمی به نفع نادرست بودن تغییر در سلول‌های زاینده^۱ اقامه شده است. عمده این استدلال‌ها مبتنی بر نبود اطلاعات کافی درباره لوازم گسترده این تغییرات است. حتی برخی این تغییرات را به آمدن موجودات غیرزمینی تشبیه کرده‌اند که ممکن است اکوسیستم زمین را نابود کنند. حتی گفته شده در ژن درمانی سوماتیکی^۲ [که منحصر به طول زندگی یک فرد است و ارث بردنی نیست] امکان تغییرات ناخواسته که منجر به رنج‌های ارث‌پذیری شود وجود دارد (Boyce, ۱۹۹۸). استدلال‌های دیگری نیز وجود دارند که مبتنی بر رشد تبعیض‌های اجتماعی با وجود این تغییرات هستند. این تغییرات هزینه‌براست و افراد متمول بیش از فقرا به آن دسترسی خواهند داشت و این ممکن است جوامع انسانی را دویا چند پاره کند که ممکن است برخی را برتر از دیگران سازد (Silver, ۱۹۹۷: ۴-۷). برخی استدلال‌ها نیز ناظر به بهره‌برداری‌های ناروای اقتصادی در صورت شیوع استفاده از این تغییرات است.

اما به نظر نمی‌رسد این استدلال‌ها به تنهایی برای ایجاد شأن اخلاقی در ژن کافی باشند. گرچه در مهم بودن ژن‌ها در ساختار بیولوژیکی فرد شکی نیست اما این مشکلات درباره سایر اجزای بدن نیز وجود دارد. همچنین این استدلال‌ها استدلال‌هایی هستند که غایتشان چیزی غیر از خود ژن‌هاست.

ژن مقدس

نسبت‌های دینی و نمادینی به ژنوم داده می‌شود. مثلاً برخی آن را نماد فردانیت انسان می‌پندارند، لذا به نظر آنها کسانی که ژنوم منحصر به فرد خود را ندارند، انسان‌های واقعی نیستند؛ بنابراین گویا ژنوم منطقه مقدسی است که نباید دستکاری شود (Nelkin and Lindee, ۱۹۹۵: ۵۴). البته این نوع سخنان در متون علمی هم هست مثلاً برخی مخالفان سقط جنین می‌گویند وجود کامل کروموزم

1. Germline

2. Somatic





در هسته زیگوت انسان، شاهی برای این است که زیگوت پیشاپیش انسان است و حق حیات دارد (Noonan, ۱۹۹۳: ۵۹). ریچارد داوکینز زن‌ها را به مثابه جایگاه عاملیت انسان معرفی می‌کند و حتی به آنها ویژگی‌هایی مانند خودخواهی و تنازع برای بقا نسبت می‌دهد (Dawkins, ۱۹۷۶: ۲۴). نسبت دادن این ویژگی‌ها به زن موجب می‌شود آنها را جزئی متفاوت از سایر اجزای ارگانیسم تلقی کنیم.

به نظر می‌رسد در این توصیفات قدری مبالغه وجود دارد. برای تبدیل شدن دی ان ای درون زیگوت به انسان، حتی انسان بالقوه، مراحل زیادی باید بگذرد. این مراحل تنها مراحل زیستی شخص نیستند بلکه حتی امور روانی و اجتماعی مختلفی نیز باید دست به دست هم بدهند تا انسانی بالقوه شکل بگیرد. دی ان ای تنها عامل و شکل‌دهنده ارگانیسم نیست.

درست است که در حال حاضر اشکالات به کاربرد تکنولوژی ژنتیک به سبب ناآگاهی از عوارض آن بر نسل‌های بعدی یا اکوسیستم طبیعت است، اما این امکان وجود دارد زمانی به جهت اخلاقی منافع موجود کاربرد این تکنولوژی بر ضررهای احتمالی آن غلبه کند. چه اشکالی دارد، در صورت علم به نبود عوارض دیگر، با ژن‌درمانی انسان‌ها را در برابر ویروس‌های مسری و یا اچ‌ای وی مقاوم کنیم؟ این نشان‌دهنده این است که در ژن‌ها چیز مقدس یا وضعیت اخلاقی خاصی وجود ندارد. همچنین قابل ذکر است مشکلات اخلاقی در کاربرد این تکنولوژی‌ها لزوماً در تغییر ژن‌ها نیست، بلکه مشکلات خارجی دیگری در کار است؛ مثلاً جست‌وجو برای ژن‌های معیوب در پیش‌بینی برخی بیماری‌ها، برای افراد مشکلات بیمه‌ای و شغلی ایجاد می‌کند. اینجا خود ژن‌ها نیستند که شأن اخلاقی دارند، بلکه عملکرد ناصحیح انسان‌ها و نهادها مشکل‌آفرین است.

به نظر می‌رسد تغییر دی ان ای یا محصولات ناشی از نوپوندی دی ان ای فی‌نفسه حکم اخلاقی خاصی ندارند؛ حکم اخلاقی آنها تابعی خواهد بود از سود یا آسیبی که به انسان‌ها یا سایر ارگانیسم‌ها وارد می‌شود.

کنترل

بنا نهادن معاهده‌های بین‌المللی نافذ برای کنترل تکنولوژی‌های ژنتیکی

نیازمند همکاری تمام ملل است. شاید لازم باشد توافقی صورت گیرد تا این‌گونه تکنولوژی‌ها در انحصار هیچ کشوری نباشد و تمام دستاوردهای آن بین تمام ملل مشترک باشد. زیرا بهره‌برداری انحصاری از این منابع راه را برای رقابت‌هایی با نتایج خطرناک و نامعلوم باز خواهد گذاشت.

استدلال‌ها به نفع شأن اخلاقی ژن‌ها عمدتاً دینی یا شبه‌دینی هستند تا علمی؛ البته این استدلال‌ها تا وقتی ضرری نداشته باشند قابل احترام هستند. به نظر می‌رسد لااقل دستکاری ژنتیکی معتقدین به این استدلال‌ها، مگر در شرایط خاص، کار درستی نباشد. گرچه این اعتقادات نمی‌توانند راهنمای عمومی جامعه قرار بگیرند.

نتیجه‌گیری

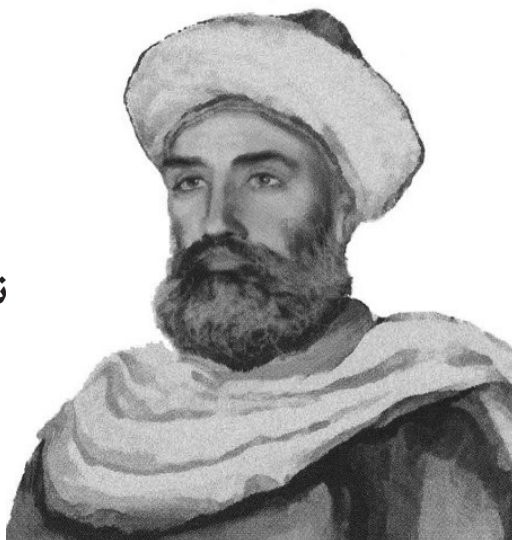
در اینجا استدلال کردیم که ژن‌ها مانند سایر اجزای بدن مستقلاً شأن اخلاقی ندارند. دستکاری آنها در شرایطی که برای سلامت ما لازم باشد، مجاز است، البته در این جواز مانند سایر جوازهای اخلاقی شرط عدم آسیب به سایرین وجود دارد. در صورت علم به فقدان خطرات احتمالی، هیچ استدلال پیشینی برای منع چنین تغییراتی وجود ندارد. اما متأسفانه در حال حاضر ما فاقد چنین اطلاعاتی هستیم. آنچه اکنون نیاز است نه تقدس بخشی به ژن‌ها بلکه آگاهی از میزان آسیب‌پذیری انسان، سایر ارگانیسم‌ها و نیز اکوسیستم طبیعی در برابر استفاده‌های غیرعقلانه از تکنولوژی‌های ژنتیک است.



- Boyce, N.: "suffer the children: the great taboo of gene therapy may have broken." The new scientist. 2125 (March 1998) p7.
- Dawkins, R.: The selfish Gene (Oxford and New York: Oxford University Press, 1976).
- Kant, I.: The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of morals, Patom, H. J. trans. (London, Hutchinson, 1948).
- Nelkin, D. and lindee, S. The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon (New York w. . h. Freeman 1995).
- Ragan, t.: The Case of Animal Right, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press ,1983).
- Schweitzer, A.: Civilization and Ethics: The Philosophy of Civilization (London, A. & C. Block, 1929).
- Silver, L, M.: Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World (New York: Avon Books 1997).
- Singer, P.: Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals (New York: Avon Books, 1997).



دیدگاه فارابی درباره نسبت میان دین و فلسفه



امیرحسین پورعبداله^۱

مقدمه

پس از ورود فلسفه به اسلام، متفکران اسلامی درباره‌ی نسبت میان فلسفه و دین مواضع گوناگونی اتخاذ کردند. عده‌ای فلسفه را تحریم، برخی به تساوی میان این دو قائل شده و عده‌ای دیگر دین را تابع فلسفه دانستند. بررسی دیدگاه فارابی، معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی، در این مسأله بسیار حائز اهمیت است. به عقیده وی از آنجایی که دین و فلسفه از یک منبع معرفتی واحد، یعنی «عقل فعال» تغذیه می‌کنند، لذا حقیقت دینی و حقیقت فلسفی امری واحد بوده و میان‌شان نسبت تساوی برقرار است. در نظر فارابی، تمایزات و اختلافات ظاهری دین و فلسفه اولاً به جهت تفاوت زبانی آن دو و ثانیاً به سبب تأخر زمانی دین از فلسفه است. در این یادداشت، ابتدا به تبیین دیدگاه فارابی درباره دین و فلسفه پرداخته می‌شود و در نهایت سه پرسش انتقادی از این دیدگاه را طرح خواهم نمود.

۱. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید

دین از نظر فارابی:

تعریف فارابی از ملة چنین است: «ملة به مجموعه‌ای از آراء و افعال تنظیم شده مقید به شرایط خاص گفته می‌شود که رئیس یک گروه یا جمع، برای آنها وضع می‌کند تا به واسطه عمل به آنها، به هدفی برسند. این جمع می‌تواند یک عشیره یا یک امت باشد» [۱] فارابی در ادامه می‌گوید: والملة والدین کاد یکونان اسمین مترادفین، و کذالک الشریعه والسنة. [۲]

باید توجه داشت که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی و کسی که در حوزه فلسفه سیاست و جامعه شناسی آرا مهمی دارد، به جای این که به دین نگاهی فردگرایانه داشته باشد، بیشتر به جنبه‌ها و کارکردهای اجتماعی آن توجه دارد. [۳] به عقیده فارابی ملة و دین دو کلمه مترادف بوده و تفاوتی با یکدیگر ندارند.

فارابی در تلاش است که تمامی علوم نظری و عملی را به گونه‌ای نظم دهد که در راستای رسیدن ملة به سعادت حقیقی قرار بگیرند. وی دین را از مهمترین ارکان سعادت حقیقی جامعه می‌داند. رسیدن جامعه به درجه‌ای که در آن وحدت نظر و عمل و حس تعاون و همبستگی وجود دارد، تنها از طریق وجود یک دین مشترک امکان پذیر است. در نهایت تلاش فارابی این است که آراء و اعمال ملتی که در راستای رسیدن به سعادت حقیقی قدم برمی‌دارند را در راستای ظرفیت فلسفه برهانی پی‌ریزی کند. عقل فلسفی به بیان فارابی عقلی ست که صنایع قیاسی را پیوسته به یکدیگر، به جهت تربیت خاصی سروسامان دهد و فلسفه را برهانی و یقینی کند و به کمال خود برساند. [۴]

نهایتا شاخصه‌های ملة از نظر فارابی را می‌توان این گونه بیان کرد:

۱. ملت دارای اهدافی ست که با آرا و افعال مشخصی تعیین شده، و نیز به واسطه شخص معینی تبیین می‌شوند.

۲. تنها ملتی فاضله است که هدفش تحصیل سعادت حقیقی باشد.

۳. ملة همچون فلسفه مبتنی بر دو جنبه نظری (آراء) و عملی (افعال) است.

۴. ملة نتیجه نیاز بشر به وضع قانون است. [۵]



فلسفه از دیدگاه فارابی:

فارابی فلسفه را به انواع مختلفی تقسیم می‌کند. انواع فلسفه شامل فلسفه یقینی، فلسفه مظنونه و فلسفه مموّه است. فلسفه یقینی آن است که در دوره ارسطوبه کمال خود رسید، همان که مبتنی بر ضروریات عقلی و برهانی است. فارابی فلسفه‌ای را که مبتنی بر روش‌های جدلی و یا سوفسطایی باشد را فلسفه مظنونه یا مموّه می‌داند. این فلسفه از نظر زمانی مقدم بر فلسفه برهانی است. به عقیده فارابی فلسفه‌های مموّه و مظنونه، به سبب استفاده از شیوه‌های خطابی، جدلی، و سوفسطایی در نظریاتشان، هیچ مانعی وجود ندارد که برخی یا تمام آن کاذب باشد [۶]. اما چون که فلسفه یقینی و برهانی مبتنی بر ضروریات عقلی است، هیچگاه به نتایج متناقض و متکثر نمی‌رسد، و همیشه حقیقت را بیان می‌کند. [۷] در مسأله رابطه میان دین و فلسفه، منظور فارابی از فلسفه، فلسفه از نوع یقینی و برهانی است.

اختلاف ظاهری دین و فلسفه:

از دیدگاه فارابی، دین و فلسفه از حیث زبان خاص خود، و همچنین از لحاظ تقدم و تأخر، با یکدیگر اختلاف دارند.

اول این که فلسفه و دین در زبان خاص خود متفاوتند. بدین معنا که زبان دین همراه با تخیل، رمز، اشاره، تمثیل و کنایه است اما زبان فلسفه زبانی استدلالی بوده و با براهین یقینیه هستی را تبیین می‌کند. اما با این وجود هر دوی این‌ها از یک حقیقت سخن می‌گویند.

دومین اختلاف به جهت تقدم و تأخر زمانی این دو است. فارابی معتقد است که فلسفه به جهت زمانی مقدم بر دین است. از نظری تفکر دارای سیری تکاملی است که بعد از پیمایش مسیرهای گوناگون خطابه و جدل، نهایتاً با اندیشه‌های ارسطوبه درجه کمال خود یعنی فلسفه برهانی می‌رسد. ادیانی که قبل از فلسفه برهانی رواج داشتند، هیچ کدام شریعتی حقیقی نیستند. [۸] وی در کتاب الحروف، بخش مربوط به «حدوث الالفاظ والفلسفه والملة» فلسفه برهانی را متأخر از سفسطه و خطابه و جدل می‌داند. لذا تقدم زمانی فلسفه بر دین از نظر





فارابی به این معناست که دین حقیقی تنها و تنها بایستی که بر پایه فلسفه برهانی شکل گرفته باشد. [۹]

اگر فلسفه به مرحله برهان یقینی به بهترین نحوش نرسیده باشد و آراء خود را از طریق سفسطه و خطابه و جدل بیان کند، دینی که مبتنی بر آن است تمامی آراء و یا برخی از آرائش کاذب خواهند بود. در نتیجه، تنها راه ظهور دین راستین، این است که حاصل و ثمره‌ی فلسفه برهانی باشد.

به عقیده فارابی، کسانی که فلسفه و دین را در تعارض با یکدیگر می‌دانند، هیچ فهم درستی از فلسفه و دین ندارند. فیلسوفان باید سعی کنند معنای دین و فلسفه را برای ایشان روشن کرده و نشان دهند که حقیقت یک چیز است و اگر اختلافی میان دین و فلسفه وجود دارد اختلافی ظاهری است و بایستی در جهت رفع و حل آن تلاش کرد.

تساوی حقیقی دین و فلسفه:

دین و فلسفه، هر دو از یک منبع تغذیه می‌کنند؛ و آن عقل فعال است. عقل از نظر فارابی دارای چهار مرتبه است. این مراتب شامل: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال می‌باشد. در توضیح مراتب عقل، می‌توان گفت که انسان در مواجهه با اشیا، ابتدا جزئی بودن آن را درک کرده و سپس صورت‌های کلی این اشیا را در ذهن خود حاضر می‌بیند. در مرحله‌ای که صورت‌های جزئی را می‌بیند، عقل بالقوه است. اما زمانی که صورت کلی اشیا در آن نقش بست، عقل بالفعل است. باید توجه داشت که صورت‌های معقولی که انسان بدان دست می‌یابد از جانب عقل فعال به وی می‌رسد. در نهایت اگر آدمی به مرحله عقل مستفاد برسد، به عقل فعال می‌پیوندد. عقل فعال، یگانه منبع برای دین و فلسفه است.

فارابی بر این باور است که دین و فلسفه هر دو حقیقتی واحدند و این دو تفاوتی ندارند. [۱۰] برای توضیح این مطلب باید بگوییم که انسان دارای دو قوه عاقله و متخیله است. فلسفه با قوه عاقله و به کمک برهان به حقیقت دست می‌یابد، اما دین با قوه متخیله و با استفاده از تمثیل و جدل و استعاره، به تبیین حقیقت

می‌پردازد. درست است که شیوه‌ها متفاوتند اما هردو از یک منبع سرچشمه می‌گیرند و آن منبع عقل فعال است. لذا از آنجایی که فیلسوف و پیامبر هردو از عقل فعال الهام می‌گیرند، رسیدن به نبوت و حکمت مشروط به اینست که شخص به درجه عقل مستفاد رسیده و عقلش با عقل فعال پیوند خورده باشد. دیدگاه فارابی در معرفت‌شناسی این است که منبع و سرچشمه تغذیه معرفتی پیامبر و فیلسوف یکی است و هردو از منبعی واحد که در عالم مفارقات قرار دارد حقایق را دریافت می‌کنند. [۱۱] فارابی می‌گوید: «انسان از آن حیث که به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و متعلقی تمام است و از آن حیث که به قوه متخیله او افاضه می‌شود پیامبری است که نسبت به آینده انداز می‌دهد و نسبت به اکنون از جزئیات خبر می‌دهد.» [۱۲]



سه پرسش انتقادی از فارابی:

چه دلیل موجهی وجود دارد تا دین حقیقی را به لحاظ تاریخی متأخر از فلسفه یقینی (مشخصاً فلسفه ارسطویی) به شمار آوریم؟ از لحاظ تاریخی و با مراجعه به منابع اسلامی می‌توان وجود ادیان الهی قبل از فلسفه یونان را اثبات کرد. ادیان الهی قبل از ارسطو و فلسفه یونان نه تنها وجود داشته‌اند، بلکه مورد تایید قرآن و آموزه‌های اسلامی نیز بوده‌اند. حضرت ابراهیم، حضرت سلیمان، حضرت موسی علیه السلام همگی قبل از دوران فلسفه یونان می‌زیسته‌اند. علاوه بر این، مگر نه آنکه طبق آیات قرآن کریم و روایات، زمین هیچ‌گاه از حجت خالی نبوده و در طول تاریخ بشر هرامتی پیامبری داشته که ایشان را به راه سعادت دعوت می‌کرده است؟ خداوند در سوره نحل آیه ۳۶ می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ». سؤال اینجاست که با توجه به این که خداوند هیچ‌گاه زمین را بدون حجت باقی نمی‌گذارد، و هیچ‌گاه امتی بدون رسول نبوده است، آیا درست است که ادیان حقیقی که قبل از فلسفه برهانی ارسطویی رواج داشته‌اند را ادیانی باطل دانست؟ ادعای فارابی مبنی بر بطلان ادیانی که قبل از فلسفه برهانی شکل گرفته‌اند، دلیل موجهی ندارد.

آیا خود پیامبر اکرم که با آثار یونانی و فلسفه ارسطویی آشنا نبوده و حتی خواندن





و نوشتن نمی دانسته است، دین اسلام را تابع چهارچوب فلسفه برهانی ارائه داد؟ آیا حقانیت دین متوقف بر میزان تکیه آن بر فلسفه برهانی است؟ اگر این طور باشد، ظاهراً پیامبران و علمای بزرگ ادیان با این نظر موافق نیستند.

فارابی در ادعای خود مبنی بر تساوی دین و فلسفه، اعتقاد به وحدت فلسفه را به عنوان پیش فرض در نظر می گیرد. فارابی بر این اعتقاد است که فلسفه ذاتاً و اساساً واحد است و یک نکته بیش نیست. «وی قائل است که چون تنها هدف فلاسفه بزرگ جستجوی حقیقت است، برایشان واجب است که متفق و هماهنگ باشند. لذا فارابی تنها به بوجود یک مکتب فلسفی باور دارد، که همان مکتب حق است. بنابراین به عقیده او اصطلاحات مشایی، افلاطونی، رواقی و اپیکوری تنها حاکی از اسامی گروه هایی از فلاسفه است که همه آنها یک مکتب فلسفی را تشکیل می دهند. [۱۳]

پرسش ما از فارابی این است که وی چگونه از این دو گزاره که «همگی فیلسوفان در پی حقیقتند» و «همگی از عقل فعال بهره می گیرند» به وحدت فلسفه قائل می شود؟ فارابی در واقع معتقد است از آنجایی که منبع حکمت عقل فعال است، و همه حکما به دنبال حقیقت اند، لذا باید همگی حکما متفق القول باشند و فلسفه واحد باشد. اما با نگاهی به تاریخ فلسفه متوجه می شویم که در تمامی مباحث فلسفی، از تعریف فلسفه گرفته تا پیچیده ترین چالش های فلسفی، همیشه در میان فیلسوفان دیدگاه های متناقض و غیرقابل جمع وجود داشته، و به ندرت فیلسوفی پیدا می شود که دیدگاه های فلسفی اش با فیلسوفی دیگر منطبق باشد. چگونه می توان در عین حال که فیلسوف بودن هیوم، کانت، هگل، ملاصدرا، ابن سینا و افلاطون را تصدیق می کنیم، فلسفه همگی آنها را یک چیز بدانیم و اختلافاتشان را صرفاً اختلافی ظاهری تفسیر کنیم؟

منابع:

[۱] (فارابی، ابونصر، کتاب الملّه و نصوص اخرى، تعلیق وحاشیه محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸ م، صفحه ۴۳)

[۲] (همان، صفحه ۴۶)

[۳] روح الله عزیزاده، سید عباس ذهبی، «واکاوی مفاهیم «ملّه» و «فلسفه» در تفکر فارابی»، پژوهشنامه جستارهای فلسفی، بهار و تابستان ۹۴، شماره ۲۷، علمی پژوهشی

[۴] زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی. نصرالله حکمت، صفحه ۲۸۹

[۵] همراه با اندکی تغییرات: علمی سولا، محمدکاظم و سینا سالاری خرم، «پیوند دین و فلسفه در اندیشه فارابی» پژوهشنامه دین، دانشگاه امام صادق علیه السلام، دوره ۱۱، شماره ۱، ۱۳۹۲، صفحه ۵

[۶] فارابی، الحروف، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ترجمه طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی، صفحه ۸۹

[۷] . فارابی، الحروف. صفحه ۸۹

[۸] فارابی، تحصیل السعاده، بیروت، چاپ ۱۹۹۵

[۹] فارابی، السیاسه المدنیّه. ۱۳۸۹. انتشارات سروش. ترجمه حسن ملکشاهی.

ص ۱۴

[۱۰] فارابی، الملّه و نصوص اخرى، ۱۹۶۸ م، چاپ بیروت، صفحه ۴۶

[۱۱] زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، نصرالله حکمت. صفحه ۳۱۴

[۱۲] فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، دارالمشرق بیروت. ۱۹۹۱ م، صفحه ۱۲۵

[۱۳] (م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد ۱، صفحه ۶۴۷)





نقد دیدگاه دکتر سروش درباره‌ی مسأله‌ی شر در فلسفه‌ی اسلامی

حسین دورقی^۱

استاد شهید مرتضی مطهری:

«مسأله نظام احسن و اشکال شرور، از مهم‌ترین مسائل فلسفه است... این مسأله در شرق و غرب موجب پیدایش فلسفه‌های «ثنویت»، «مادیگری» و «بدبینی» گردیده است. کمتر کسی است که به این مسأله توجه نکرده باشد و درباره آن سخنی نگفته باشد. فلاسفه شرق و غرب به اشکال شرور توجه کرده‌اند ولی تا آنجا که من مطالعه دارم، فلاسفه غرب، پاسخی قاطع برای این اشکال نیافته‌اند، ولی فلاسفه و حکمای اسلام اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و به خوبی از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمی را گشوده‌اند» (عدل الهی، ص ۸۷).

جایگاه مسأله‌ی شرور در فلسفه‌ی اسلامی

«من تنها امیدی که دارم که امید ضعیفی هم هست، این است که مسأله «شر»

۱. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم.



در الهیات اسلامی به طور کلی و در ایران جدی گرفته بشود. چون فلسفه‌ی اسلامی به مسأله‌ی شرّکما هو حقه نپرداخته است. الان ما از رنسانس اروپا سخن گفتیم، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در رنسانس اروپا قصه‌ی شرور بود و این که ما باید از نو ارتباط خود را با خدا تعریف بکنیم. حادثه‌ی لیسبون، یعنی آن زلزله که در پایتخت پرتغال رخ داد، خیلی وجدان مردم را تکان داد. و می‌دانید که کتاب کاندید ولتر هم در این زمینه نوشته شد و چیزهای دیگر. مسأله‌ی شرور در الهیات مسیحی از آن به بعد بسیار جدی گرفته شد. فیلسوفان ما چنان که باید و شاید به شرور نپرداختند و حداکثر سخنشان این بود که شرّیک امر سلبی ست، یعنی نقصان و فقدان یک کمال است، همین و بس. چیزی فراتر از این نگفته‌اند. اگر ما بتوانیم از این حادثه‌ی تلخ یک میوه‌ی شیرین بیرون بکشیم این است که بحث شرور را خیلی جدی بگیریم و آن را وارد عالم معرفت شناسی دینی کنیم. یادم می‌آید آقای جوادی آملی که رفته بود به دیدار گورباچف، همان ایام زلزله‌ای در شوروی رخ داده بود و سی هزار نفر زیر آوار کشته شده بودند. آقای جوادی آملی وقتی که برمی‌گشت، یکی از همراهان روسی ایشان، که لابد از مترجمان بوده، از آقای جوادی آملی پرسیده بود که خداوند چرا زلزله فرستاد که سی هزار نفر بینوا و بی‌گناه این چنین کشته بشوند؟ واقعاً ایشان پاسخی برای این پرسش نداشت. یعنی معلوم بود که فکر این حرف‌ها را نکرده است. تازه این یکی از روحانیان ارشد است و فیلسوف. دیگران که جای خود دارند...

اینکه «خدا کجاست» سؤالی است که از خیلی پیش آغاز شده، در همان وقتی که لیسبون دچار آن زلزله‌ی مرگبار شد، سؤال این که خدا کجاست، مطرح شد. بعداً در غرق شدن کشتی تایتانیک وقتی که در میان اقیانوس به یک صخره یخی خورد و شکست و در آن شب تاریک و سرد هزاران نفر در کام دریا فرو رفتند باز این سؤال پدید آمد که خدا کجاست. در هولوکاست وقتی که هیتلریان، یهودیان را می‌سوزاندند و می‌کشتند این سؤال پدید آمد که خدا کجا بود. و اتفاقاً این سؤال در یهودیت تأثیر بسیار کرد. در یهودیت چنان که در نوشته‌های خود آورده‌ام تفسیرهای عجیب و ناپذیرفتنی از خدا به میان آمد. یکی از الهی‌دانان یهودی صریحاً نوشت که خداوند در اثر خلقت جهان و آدمیان انرژی خود را از دست داده بود و لذا وقتی

که حادثه‌ی هولوکاست رخ می‌داد، خداوند ناتوان تراز آن بود که دخالت کند و مانع از سوزاندن یهودیان بشود. خب تفسیرهای دیگری هم شد. تفسیر دیگر این بود که خداوند که در شش روز جهانیان را آفرید و در روز هفتم استراحت کرد معنایش این بود که خداوند کار جهان را به جهانیان وا نهاد و گفت که از این پس تا ابد روز هفتم است. یعنی کار خودتان را خودتان بکنید، من دخالتی نمی‌کنم. تفسیرهای بسیار در این باب شد. در الهیات اسلامی، نه فقط الهیات شیعی، فیلسوفان در مسأله شرور چنان‌که گفتم خوب به میدان نیامدند و ماجرا را چنان‌که باید و شاید حل و فصل نکردند» (خبرگزاری زیتون، فروردین ۱۳۹۹).

این سخنان یکی از روشنفکران ایرانی است. روشنفکری که علی‌رغم اشکال به جدی گرفته نشدن مبحث شرور به عنوان یک بحث علمی در فلسفه‌ی اسلامی (و ملازمه توصیه به لزوم برخورد علمی فلاسفه‌ی مسلمان با آن)، هم از روش غیرعلمی در بیان سخنان خویش بسیار بهره می‌گیرد و هم سخنان دور از تحقیق علمی فراوان می‌گوید و می‌نویسد.^۱ البته ما در اینجا از این روش ایشان (که متناسب با فضاها‌ی غیرعلمی است) استفاده نخواهیم کرد منتهی لازم دانستیم که مخاطب محترم در ابتدای این مقاله، توجه به نکته‌ی مزبور را در تحلیل و نقد سخنان ایشان داشته

۱. برای اثبات این ادعا به فایل صوتی یا مکتوب کل سخنرانی ایشان در این باره و نیز دیگر آثار صوتی و مکتوب ایشان رجوع شود. از آنجا که ما در این مقاله به دنبال اثبات این مطلب نیستیم به دلایل ادعای خودمان به صورت متن محور اشاره نکرده‌ایم.

یکی از آداب بسیار مهم در طرح مسائل علمی خصوصاً در خارج از فضاها‌ی علمی، سنجیدگی در سخن و عدم کلی‌گویی و اطلاق‌انگاری بدون دلیل است و رعایت این ادب در واقع عممل به آیه‌ی شریفه‌ی «وقولا قولا سدیداً» (احزاب، ۵۷)؛ می‌باشد. روش قرآن کریم در برخورد با مسائل علمی و غیر علمی نیز همین گونه است و به همین جهت هنگام نقد یک قوم یا اهل یک دین و یا یک جریان فکری و اجتماعی همیشه حساب عده‌ی اقل را از عده‌ی اکثر جدا کرده و به صورت غیرمنصفانه درباره‌ی آنها سخن نمی‌گوید. نمونه‌ی روشن این ادب قرآنی را در نقد اهل کتاب می‌بینیم آنجا که می‌فرماید: «ولو آمن اهل الکتاب لکان خیرا لهم منهم المومنون و اکثرهم الفاسقون... لیسوا سواء من اهل الکتاب امه قائمه یتلون آیات الله آناء الیل و هم یسجدون» (آل عمران، ۱۱ و ۳۱۱)، آشنایان با ادبیات گفتاری و نوشتاری آقای سروس به روشنی این آفت بزرگ را در سخنان و مکتوبات ایشان لمس کرده‌اند و البته بررسی همین سخنرانی هم (از باب مشت نشانه‌ی خروار است) برای انسان دقیق النظرو با انصاف و غیرمتعصب کافی و وافی به اثبات این ادعا است.



باشد.

خلاصه‌ی ادعای روشنفکر ایرانی مادر سخنان بالا این است که مسأله‌ی بغرنج شر در میراث فکر فلسفی جهان اسلام برخلاف میراث فکر فلسفی جهان غرب، کماکان حل نشده باقی مانده است. این ادعای عجیب (و البته ناشی از نوعی دلباختگی در برابر فلسفه‌ی غرب نگارنده را بر آن داشت که در مقاله‌ی پیش رو به صورت مختصر به جایگاه مسأله‌ی شرور در فلسفه‌ی اسلامی پرداخته و نمایی کلی از تلاش‌های چند قرنه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان را در این زمینه نشان بدهد. فارغ از اشکالات ادبیاتی و روشی سخنان روشنفکر مزبور، ثابت خواهیم کرد که ادعای ایشان به لحاظ محتوایی هم هیچ حظی از حقیقت را به همراه ندارد.

دیدگاه فلاسفه‌ی مسلمان درباره‌ی مسأله‌ی شرور

برخلاف ادعای آقای سروش، مسأله‌ی شرور از قدیم الایام ذهن خیلی از فلاسفه‌ی جهان اسلام را درگیر خود نموده است زیرا این مسأله از طرفی به مسأله‌ی بسیار حیاتی «عدل الهی» گره خورده است و از طرف دیگر به مسأله‌ی «حکمت باری تعالی» مربوط می‌گردد کما اینکه می‌توان آن را نسبت به سایر صفات الهی همچون «رأفت» و «عطوفت»، «جمال» و «کمال» او و نیز مسأله‌ی «توحید» و «شبهه‌ی ثنویت» سنجید.

البته هر کدام از فلاسفه‌ی مسلمان در این مسأله نیز همچون سایر مسائل فکری، متناسب با روش فکری خاص خود و نیز با توجه به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش، سعی در ارائه‌ی پاسخی معقول به این مسأله نموده‌اند لذا نمی‌توان تمام تلاش‌های انجام گرفته در حوزه‌ی فکر فلسفی جهان اسلام را در یک سطح و به یک اندازه قلمداد نمود. اما به هر حال این تلاش‌ها، اولاً؛ نشان از اهمیت این مسأله نزد فلاسفه‌ی مسلمان دارد و ثانیاً؛ گواه میراث گرانشنگ فکری برجای مانده از آنان در راستای حل آن است، بنابراین اگر نتوانیم مقدار تلاش فکری فلاسفه‌ی مسلمان برای حل مسأله‌ی شرور را بیشتر از متفکران جهان غرب بدانیم، بعید است که بتوان آن مقدار تلاش را کمتر از تلاش فکری فلاسفه غرب برشمرد.

منتهی حق این است که اثبات هر کدام از دو ادعا فرع بر لحاظ تمام تألیفات

فلسفی در دو جهان اسلام و غرب درباره‌ی مسأله‌ی شرور و نیز بررسی کمی و کیفی آنها، به همراه نسبت سنجی دقیق بین امکانات مادی و معنوی دو جهان است. به نظر ما صرفاً قضاوت درست و واقع‌بینانه بعد از لحاظ این امور میسر خواهد بود، حال اگر روشنفکری بدون لحاظ این نکات به صورت کلی ادعا نماید که تلاش فکری فلاسفه‌ی غربی در راستای حل مسأله‌ی شرور بیش از تلاش فکری فلاسفه‌ی مسلمان بوده است، ادعایی حقیقتاً ناشی از عدم تعمق کافی و تأمل وافیه بوده و باید آن را مصداق «رجما بالغیب» شمرده کما این که باید آن را تخطی از تادب به مفاد آیاتی همچون «ولاتقف مالیس لک به علم» (اسراء، ۳۶) و «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه» (یونس، ۳۹) دانست.^۱



جهات گوناگون مسأله‌ی شرور در فلسفه‌ی اسلامی

فلاسفه‌ی مسلمان مسأله‌ی «شرور» را از زوایای متعدد مورد بحث قرار داده‌اند. هم نسبت آن با مسأله‌ی «توحید» و «شبهه‌ی ثنویت» را مورد تحلیل نهاده‌اند و

۱. البته نگارنده به هیچ عنوان اعتقادی به کامل بودن فلسفه‌ی اسلامی به لحاظ نوع مسائل و تعداد آنها و نیز کارآمدی بالفعل آنها نسبت به حل سؤالات فکری و نیازهای عملی جامعه‌ی اسلامی و بشری نبوده بلکه به جد معتقد است که فلسفه‌ی مزبور حقیقتاً نیاز و قابلیت تکامل یافتن نسبت به گذشته‌ی خویش و کارآمد شدن بالفعل را داراست. اما جان سخن ما در این است که در مسأله‌ی شرور، ادعای آقای سروش مبنی بر انحصار سخن فلاسفه‌ی مسلمان به سلبی شمردن آن، حقیقتاً ظلم و اجحاف به آنان می‌باشد. واقعاً نمی‌دانم چرا این همه تلاش فکری و فلسفی جهان اسلام (که تنها رشحه‌ای از آن در مقاله‌ی پیش رو به تصویر کشیده شده است)، این چنین توسط ایشان یکجا نادیده گرفته شده و از یک طرف با یک ادعای کلی غیرمتکی به دلیل گفته‌اند:

«فیلسوفان ما چنان که باید و شاید به شرور نپرداختند و حداکثر سخنشان این بود که شَرِّیک امر سلبی ست، یعنی نقصان و فقدان یک کمال است، همین و بس. چیزی فراتر از این نگفته‌اند»؛ و از طرف دیگر این گونه وانمود کرده‌اند که در حوزه‌ی فلسفی جهان غرب در راستای حل این مسأله غوغایی برپاست. به نظر نگارنده آقای سروش علی‌رغم ادعاها و توصیه‌های ضمنی خود مبنی بر لزوم طرح مباحث صرفاً علمی، حقیقتاً دلباخته‌ی فلسفه‌ی غرب بوده و به هر بهانه و روشی سعی دارد آن را بزرگ و در مقابل، فلسفه‌ی اسلام را کوچک جلوه دهد. البته بغض ایشان نسبت به عملکرد برخی از فقها و فلاسفه‌ی مسلمان خصوصاً معاصرین از آنها و در یک سخن دستگاه روحانیت، در این قضاوت غیر علمی و غیر منصفانه‌ی ایشان بی‌تأثیر نبوده است و درک این حقیقت با شنیدن سخنان ایشان در اینجا و مطالعه‌ی سایر آثار ایشان خیلی روشن است.





هم رابطه‌ی آن با مسأله‌ی «علم عنائی باری تعالی» را سنجیده‌اند و هم نسبتش با مسأله‌ی «عدل الهی» و «حکمت ربوبی» مورد بررسی قرار داده‌اند.^۱ این همه تعدد جهت بحث درباره‌ی مسأله‌ی «شرور» حاکی از دقت نظر فلسفی فلاسفه‌ی مسلمان و نیز دغدغه‌ی آنها در حل آن به صورت نهایی است. استاد شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

«اشکال مشترك در مورد «عدل» و «حکمت» پروردگار، وجود بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌ها و به عبارت جامع‌تر «مسأله شرور» است. «مسأله شرور» را می‌توان تحت عنوان «ظلم» ایراد بر عدل الهی به شمار آورد و می‌توان تحت عنوان «پدیده‌های بی‌هدف» نقضی بر حکمت بالغه پروردگار تلقی کرد، و از این رو است که یکی از موجبات گرایش به مادی‌گری نیز محسوب می‌گردد. مثلاً وقتی تجهیزات «دفاعی» و «حفاظت» موجودات زنده را در برابر خطرهای، شهادی بر نظم و حکمت الهی می‌گیریم فوراً این سؤال مطرح می‌شود که اساساً چرا باید خطر وجود داشته باشد تا نیازی به سیستم‌های دفاعی و حفاظتی باشد؟ چرا میکروب‌های آسیب‌رسان وجود دارند تا لازم شود به وسیله گلبول‌های سفید با آنها مبارزه شود؟ چرا درنده

۱. همان‌گونه که استاد شهید در کتاب عدل الهی مطرح کرده‌اند بررسی نسبت مسأله‌ی شرور به مسأله‌ی عدل الهی اخیراً در فلسفه‌ی اسلامی جایگاه ویژه‌ی خود را باز کرده و به عنوان یک مبحث مهم و جدی تلقی شده است اگرچه ریشه‌های این مبحث را می‌توان لابلائی سخنان فلاسفه‌ی مسلمان در باب رابطه‌ی «شرور» و «علم عنائی باری تعالی» و مسأله‌ی «توحید الهی» و «رد شبهه‌ی ثنویت» هم یافت. شاید اشکال آقای سروش به فلاسفه‌ی مسلمان، ناظر به این جهت از مسأله بوده باشد، خصوصاً این‌که تمثیلشان به مسأله‌ی زلزله‌ی لیسبون و غرق شدن کشتی تایتانیک موهم این معناست. با این حال حتی اگر سخن ایشان ناظر به این جهت بوده باشد، باز هم جا داشت به تلاش فکری و فلسفی فیلسوف معاصر ما یعنی استاد شهید مطهری، در کتاب عدل الهی و طرح این مبحث از سه جهت مختلف در قالب ۶۶ صفحه اشاره‌ای می‌شد، همان‌گونه که ایشان چند پاسخ حوزه‌ی فلسفه‌ی غرب درباره‌ی مسأله‌ی «شرور» را در اینجا با آب و تاب نقل نموده‌اند، آن هم بدون بیان این‌که آیا واقعاً آن چه آنان در این زمینه بیان کرده‌اند توانسته است ریشه‌ی اشکال در مسأله‌ی «شرور» را حل نماید یا نه؟ حتی اگر سخن ایشان ناظر به مقدار تلاش فکری انجام گرفته در حوزه‌ی فلسفی جهان غرب است، باز هم به نظر ما، قضاوت منصفانه و درست زمانی محقق شود که لحاظ اموری همچون بستر تاریخی شکل‌گیری مباحث فلسفی در دو جهان و نیز مقدار امکانات مادی و معنوی آنها را نمود و گرنه قضاوت ما در این گونه موارد غیر علمی و ناتمام خواهد بود.

تیزدندان آفریده می‌شود تا احتیاجی به پای دونده و یا به شاخ و دیگر وسایل دفاع باشد؟ در جهان حیوانات از طرفی ترس و حس گریز از خطر در حیوانات ضعیف و شکار شدنی وجود دارد، و از طرف دیگر سببیت و درنده خوئی در حیوانات نیرومند و شکارکننده قرار داده شده است. برای بشر این پرسش مطرح می‌شود که: چرا عامل هجوم و تجاوز وجود دارد تا لازم شود تجهیزات دفاعی از روی شعور و حساب به وجود آید؟ این پرسش‌ها و اشکالات که حل آنها نیازمند به تجزیه و تحلیل‌های دقیق و عمیقی است، مانند يك گرداب مهیب، گروه‌هایی را در خود فرو برده است» (عدل الهی، صفحه ۶۴).

علاوه بر آن، فلاسفه‌ی مسمان ذیل بررسی نسبت مسأله‌ی شرور با هریک از مسائل بالا همچون «علم عنائی باری تعالی» و «عدل الهی»، به سؤالات و اشکالات متعددی پاسخ گفته‌اند.

از توضیحات بالا روشن می‌شود که ادعای آقای سروش مبنی بر این که تمام آنچه فلاسفه‌ی مسلمان درباره‌ی مسأله‌ی «شرور» گفته‌اند، چیزی در حد سلبی شمردن آن است، ادعایی ناتمام است. ای کاش ایشان به این تعدد جهات بحث در این مسأله (که با تیزبینی کامل توسط فلاسفه‌ی مسلمان انجام گرفته است) اشاره‌ای هم می‌نمودند. البته ما در اینجا، در صدد اثبات و دفاع از درست بودن پاسخ فلاسفه‌ی مسلمان نیستیم، کما این که به هیچ وجه معتقد به انحصار پاسخ‌های فلسفی ممکن به اشکال «شرور» به آنچه در این باره گفته‌اند، هم نمی‌باشیم اما قصد ما از تحریر این مطالب نشان دادن این واقعیت است که فلاسفه‌ی مسلمان از قدیم‌الایام (حتی بر فرض عدم بررسی مسأله‌ی «شرور» به اندازه‌ی فلاسفه‌ی غرب کما و کیفاً)، آن مقدار متاعی که به عنوان پاسخ به اشکال شرور به بازار علم و فلسفه عرضه کرده‌اند، چیزی بیش از سلبی دانستن حقیقت آن است از این رو این سخن آقای سروش که می‌گویند:

«من تنها امیدی که دارم که امید ضعیفی هم هست، این است که مسأله «شر» در الهیات اسلامی به طور کلی و در ایران جدی گرفته بشود. چون فلسفه‌ی اسلامی به مسأله‌ی شر کما هو حقه نپرداخته است... فیلسوفان ما چنان که باید و شاید به شرور نپرداختند و حداکثر سخنان این بود که شرّیک امر سلبی ست، یعنی



نقصان و فقدان یک کمال است، همین و بس. چیزی فراتر از این نگفته‌اند در الهیات اسلامی، نه فقط الهیات شیعی، فیلسوفان در مسأله شرور چنان‌که گفتم خوب به میدان نیامدند و ماجرا را چنان‌که باید و شاید حل و فصل نکردند»

حقیقتاً اجحاف در حق فلاسفه‌ی مسلمان است و البته بعید نیست این سخن ایشان ناشی از عدم احاطه‌ی به فلسفه‌ی اسلامی و شاید هم دلباختگی شدید نسبت به فلسفه‌ی غرب و احیاناً بغض نسبت به حوزه و روحانیت (که امروزه علمدار فلسفه‌ی اسلامی است) بوده باشد؛ والله العالم.

به هر حال با چشم‌پوشی از این مطلب، اکنون باید ببینیم که فلاسفه‌ی مسلمان مسأله‌ی «شرور» را چگونه تحلیل کرده‌اند. ما در اینجا تنها به دیدگاه سه تن از فلاسفه‌ی مسلمان اشاره خواهیم کرد: ۱. ابن سینا، ۲. ملاصدرا، ۳. شهید مطهری.

۱. دیدگاه ابن سینا:

اولین تلاش فلسفی سازمان یافته در جهان اسلام در راستای حل مسأله‌ی «شرور»، از جانب ابن سینا شکل گرفت. ایشان در مسأله‌ی شرور نیز همچون سایر مسائل فلسفی به ارث رسیده از گذشتگان همچون فارابی، در صدد ایجاد یک تحول برآمد. منتهی نتیجه‌ی تلاش فکری فراوان ایشان در این مسأله تنها یک فصل از کتاب الهیات شفا و یک اشاره از کتاب اشارات بود. ابن سینا در کتاب الهیات شفا مبحث شرور را تنها از زوایه‌ی دخول تحت نظام علم عنائی باری تعالی و در ضمن فصل ششم از مقاله‌ی نهم بیان کرده است. تمام سخن ایشان در این باره این است:

«[الفصل السادس] (و) فصل في العناية و بيان كيفية دخول الشرفي القضاء الإلهي و خلیق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول في العناية، ولا شك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهملها شيء، ويدعوها داع و يعرض لها إثارة. ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماوات، وأجزاء الحيوان و النبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و علة لذاته للخير و

الكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية. واعلم أن الشريقال على وجوه: فيقال شر، لمثل النقص الذي هو الجهل و الضعف والتشويه في الخلقة، ويقال: شر، لما هو مثل الألم والغم الذي يكون إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط. فإن السبب المنافي للخير المانع للخير، و الموجب لعدمه، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فإن كان هذا المحتاج دراكاً، أدرك أنه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصرو ليس هو من حيث هو مبصراً تأذياً بذلك، متضرراً أو منتقصاً بل من حيث هو شيء آخر، وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحار أيضاً، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية، وإدراك على ما نحو سلف من إدراكنا الأمور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشيء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، بل وليس نفس وجوده إلا شراً فيه، وعلى نحو كونه شراً، فإن العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شراً، وليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر، فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه، و لا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة. والشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسها، ولأمر طارئ من بعد. فأما الأمر الذي في نفسها، فإن يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة،





فتمكن منها هيئة من الهيئات، تلك الهيئة يمانع استعدادها الخاص الكمال الذي منيت بشريوازيه، مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجا وأعصى جوهرًا، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأن الفاعل حرم، بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومبعد للمكمل، وإما مضاد وأصل ممحق للكمال. مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وأظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه. وجميع سبب الشرأنا يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت.

ثم الشرأنا يصيب أشخاصا، وفي أوقات. والأنواع محفوظة، وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص، إلا نوعا من الشر. واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم، إما أن يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، وإما أن لا يكون شرا بحسب ذلك، بل شرا بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل. ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه. وهذا القسم غير الذي نحن فيه، وهو الذي استثنيناه، هذا وليس هو شرا بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة، أو بالهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب كمال الإصلاح في أن يعم، وستعرف أنه أنما يكون بالحقيقة شرا إذا اقتضاه شخص إنسان، أو شخص نفسه، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه، واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد. وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث الشيء إليه في بقاء طبيعة النوع انبعائه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأول، فإذا لم يكن، كان عدما في أمر ما يقتضي في الطباع. فالشرفي أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشرفي الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفع عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، و

لولم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقة رداء رجل شريف، وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام، فوجب ضرورة عن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرعنه ومعه، فإفضاء الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشريندر، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدما شرا من عدم واحد، ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم منها حيا على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده، فإن قال قائل: فقد كان جائزا أن يوجد المدبر الأول خيرا محضا مبرا عن الشر، فنقول: هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود، وإن كان جائزا في الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرا، ليس هذا الضرب، وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول، ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسمائية، وبقي هذا النمط في الإمكان ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجودا أصلا، وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من أن يكون هو فكونه خيرا الشرين، ولكان أيضا يجب أن لا توجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض، فإن وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك، وقصرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها، فكان الوجود المبرا من الشر قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل، ولا كونه أعظم شرا من كونه، فوجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب، وعلى النمط الذي قيل، بل نقول من رأس: إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر النقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له. فكان الآلام والغموم، وإن كانت معانيا وجودية ليست أعداما، فإنها تتبع الأعدام والنقصان، والشر الذي هو في الأفعال هو أيضا أنما هو بالقياس





إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له، وعسى أنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلاية للغلبة وهي الغضبية مثلا، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، وإنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شر لها، وكذلك السبب في الفاعل للآلام والإحراق كالنار إذا أحرقت مثلا فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد. وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلية، و ليس فاعلا فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس إلى شيء، وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات، فإنما هي من سببين: سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم، وسبب من جهة الفاعل، فإنه لما وجب أن يكون عنه الماديات، وكان مستحيلا أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلا للصورة والعدم، وكان مستحيلا أن لا يكون قابلا للمتناقضات، وكان مستحيلا أن يكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى، قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار، وهي لا تحرق، ثم كان الكل أنما يتم بأن يكون فيه محترق ومسخن، وأن يكون فيه محرق مسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والاحتراق، كمثال إحراق النار عضو إنسان ناسك، لكن الأمر الأكثر هو حصول الخير المقصود في الطبيعة، والأمر الدائم أيضا. أما الأكثر فإن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الاحتراق، وأما الدائم فلأن أنواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة، وفي الأقل ما يصدر عن النيران الآفات التي

تصدر عنها، وكذلك في سائر تلك الأسباب المشابهة لذلك، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، وأريد الشرائع أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، وتقصر عنها الكمالات في أمور، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثيراً إلى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة، والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة، بل نقول: إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة، يمتنع أن تكون إلا شراً على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، ولا يمكن غير ذلك لطباعها، وإما أمور تغلب فيها الشرية، وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شرية فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوي أيضاً، فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنه خير.

فإن قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً. حتى كان يكون كله خيراً، فيقال حينئذ لم يكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون، بحيث لا يعرض عنها شرف إذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شرف لا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة. أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوماً أولياً. ومثال هذا، أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شيء، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل، فالكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور. فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردىء أو كفر





أوشراً آخر في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، و خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وقيل: كل ميسر لما خلق له.

فإن قال قائل: ليس الشر شيئاً نادراً أو أقل، بل هو أكثر. فليس هو كذلك بل الشر كثير، وليس بأكثر، و فرق بين الكثير والأكثر، فإن هاهنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست بأكثرية كالأمراض، فإنها كثيرة وليست أكثرية. فإذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشرو وجدته أقل من الخير الذي يقابله، و يوجد في مادته فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية هي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها، وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، و مثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضرفي الكمالات الأولى، و لا في الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها، وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل لأجل أن القابل ليس مستعداً أو ليس يتحرك إلى القبول. وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل و الزيادة. (الشفاء (الالهيات)، النص، ص: ٤١٥ الى ص ٤٢٢).

همچنین ایشان در کتاب اشارات از همان زاویه ی دید به مسأله ی شرور پرداخته و می نویسند:

«إشارة [إلى كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى]

الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن الشر والخلل و الفساد أصلاً و منها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا و تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحركات و في القسمة أمور شرية إما على الإطلاق و إما بحسب الغلبة و إذا كان الجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية و ما يشبهها و كذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير و لا يؤتى به تحزراً من شر قليل شراً كثيراً و ذلك مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤنتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي و تؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية و كذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأذى أحوالها في حركاتها و

سکوناتها و أحوال مثل النار في تلك أيضا إلى اجتماعات و مصاكات مؤذية و أن تتأدى أحوالها و أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد و في الحق أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد و تكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين و في أوقات أقل من أوقات السلامة و لأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض»، (شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ج ۳، ص ۳۱۹)؛

این تمام سخن ابن سینا درباره‌ی مسأله‌ی شرور است. اگرچه آنچه که ابن سینا در این باره گفته است خیلی کمتر از سخن ملاصدرا و حتی شهید مطهری در اینبار است اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که در قضاوت درباره‌ی یک اثر علمی همیشه باید لحاظ شرایط تاریخی اعم از شرایط زمانی و مکانی آن را نمود و در این صورت است که می‌توان به یک قضاوت واقعی و منصفانه دست یافت. برای آگاهان به سیر تطور علوم در جامعه‌ی بشری روشن است که اساساً هیچ‌گاه نمی‌توان مسأله‌ی مطرح شده در ابتدای تکنون یک علم را با همان مسأله در چند قرن بعد مقایسه نمود بلکه دقت نظر نشان می‌دهد، غالباً نظریات ابتدائی علوم بوده‌اند که بستر تحول اساسی مسائل آنها را در طول تاریخ فراهم نموده است. بنابراین آنچه ابن سینا درباره‌ی مسأله‌ی «شرور» در زمان خود مطرح کرده است حقیقتاً اعجاب‌آمیز و ناشی از نبوغ فکری ایشان است.

۲. دیدگاه ملاصدرا:

یکی از بهترین تحقیقات درباره‌ی مسأله‌ی شرور در حوزه‌ی فلسفی جهان اسلام را ملاصدرا انجام داده است. ایشان با ابتکار اصل فلسفی معروف خویش به نام «اصالت وجود» نگرشی نو و البته بنیادین به خیلی از مسائل فلسفی بلکه طبیعی ارائه داد. آشنایان با فلسفه‌ی صدرایی به خوبی می‌دانند همان‌گونه که اصل مزبور خیلی از مسائل علمی پیچیده و اختلافی نزد متفکران جهان اسلام (اعم از متکلم و عارف و فیلسوف مشائی و اشراقی) را برای همیشه حل نموده و به نزاع تاریخی





چند قرنه‌ی آنها پایان داد، ریشه‌ی اشکال در مسأله‌ی شرور را نیز خشکاند. بنابراین تحقیق فلسفی ملاصدرا در مسأله‌ی «شرور» مبتنی بر مبانی خاص فلسفی ایشان همچون «اصالت وجود» است.

ما در اینجا با تمرکز بر کتاب مشهور ایشان یعنی اسفار اربعه، تنها به صورت خلاصه ورا به سرفصلهای متعددی که ایشان ذیل مسأله‌ی «شرور» مطرح کرده‌اند اشاره خواهیم نمود تا روشن گردد آن دری که فلاسفه‌ی مسلمان در این باره سفته‌اند برخلاف ادعای آقای سروش، منحصر در تحلیل ماهیت «شرور» و سلبی شمردن آنها نیست. ایشان در موقف سوم از جلد هفتم کتاب اسفار خویش سرفصل‌های زیر را ذیل مسأله‌ی «شرور» مطرح و آنها را به صورت مفصل مورد بررسی قرار می‌دهند:

۱. الفصل (۲) فی مباحث الخیر والشر؛
 ۲. الفصل (۳) فی اقسام الاحتمالات للموجود من جهة الخیر والشر؛
 ۳. الفصل (۴) فی أن جمیع أنواع الشرور من القسم المذكور لا توجد إلا فی عالم الكون و الفساد بسبب وقوع التضاد فیہ؛
 ۴. الفصل (۵) فی کیفیة دخول الشرور فی القضاء الإلهی؛
 ۵. الفصل (۶) فی دفع أوهام وقعت للناس فی مسألة الخیر والشر؛
 ۶. الفصل (۷) فی أن وقوع ما یعده الجمهور شرورا فی هذا العالم قد تعلق به الإرادة الأزلیة صلاحا لحال الكائنات؛
 ۷. الفصل (۸) فی بیان كمية أنواع الخیرات و الشرور الإضافیة؛
- برای انسان آگاه با انصاف تامل در سرفصلهای بالا کافی است تا میزان تلاش فکری فلاسفه‌ی مسلمان در حل مسأله‌ی «شرور» از جهات مختلف را نشان دهد. با این حال برای فلسفه خوانی همچون آقای سروش بسی جای تعجب است که تلاش فکری فلاسفه‌ی مسلمان در راستای حل مسأله‌ی «شرور» را منحصر به تحلیل ماهیت آنها و سلبی دانستن‌شان شمرده است.

۳. دیدگاه استاد شهید مطهری:

بی‌شک یکی از مفصل‌ترین تحقیقات درباره‌ی مسأله‌ی «شرور» را استاد شهید مطهری انجام داده است. ایشان مبحث «شرور» را در کتاب «درس‌های الهیات

شفا» بر مذاق مکتب مشائی بوعلی و در کتاب «عدل الهی» بر مذاق حکمت صدرایی مطرح نموده‌اند. البته اگرچه سخنان ایشان درباره‌ی «شرور» در کتاب «عدل الهی» متخذ از بیانات ملاصدرا در اسفار است اما نوع ورود ایشان در طرح مسأله‌ی مزبور امتیازاتی دارد که می‌توان آنها را به قرار ذیل دانست:

۱. تفکیک دقیق جهات بحث در مسأله‌ی شرور به «ماهیت شرور»، «کیفیت ارتباط شرور با مسأله‌ی حکمت الهی»، «کیفیت ارتباط شرور با مسأله‌ی علم عنائی باری تعالی»، «کیفیت ارتباط شرور با مسأله‌ی عدل الهی»، «کیفیت ارتباط شرور به مسأله‌ی توحید الهی ورد شبهه ثنویت در این باره».

۲. تفصیل سخن در بحث «کیفیت ارتباط مسأله‌ی شرور با مسأله‌ی عدل الهی» که به تصریح ایشان این جهت مورد اهمال فلاسفه پیشین بوده است.

۳. تفکیک مصادیق مختلف شرور به سه بخش آفت‌ها، نقص‌ها (کمبودها) و فناها (نیست‌ها).

مطالعه‌ی بیانات استاد شهید در کتاب «عدل الهی» به وضوح نشان می‌دهد که چگونه ایشان با دقت نظر فلسفی تمام به تفکیک حیثیات مختلف مسأله‌ی «شرور» پرداخته و حق مطلب را در اینباره ادا نموده است.^۱ ما در اینجا تنها بخشی از

۱. این در حالی است که آقای سروش از ابتدای سخن خویش تا آخر دقیقاً معلوم نمی‌نماید که به کجای مبحث «شرور» در فلسفه‌ی اسلامی اشکال داشته و بیانات فلاسفه‌ی مسلمان در این باره را ناکافی و ناچیز می‌شمارد؟ آیا نقص را در تحلیل «ماهیت شرور» می‌داند کما این که از ظاهر عبارت ایشان که می‌گوید: «فیلسوفان ما چنان‌که باید و شاید به شرور نپرداختند و حداکثر سخنشان این بود که شرّ یک امر سلبی ست، یعنی نقصان و فقدان یک کمال است، همین و بس. چیزی فراتر از این نگفته‌اند» این مطلب برمی‌آید؛ و یا این که نقص را در تبیین کیفیت ارتباط مسأله‌ی «شرور» با مسأله‌ی «عدل الهی» می‌داند آن گونه که ظاهر عبارت ایشان که می‌گویند:

«این که «خدا کجاست» سؤالی است که از خیلی پیش آغاز شده، در همان وقتی که لیسبون دچار آن زلزله‌ی مرگبار شد، سؤال این که خدا کجاست، مطرح شد. بعداً در غرق شدن کشتی تایتانیک وقتی که در میان اقیانوس به یک صخره یخی خورد و شکست و در آن شب تاریک و سرد هزاران نفر در کام دریا فرو رفتند باز این سؤال پدید آمد که خدا کجاست. در هولوکاست وقتی که هیتلریان، یهودیان را می‌سوزاندند و می‌کشتند این سؤال پدید آمد که خدا کجا بود. و اتفاقاً این سؤال در یهودیت تأثیر بسیار کرد. در یهودیت چنان‌که در نوشته‌های خود آورده‌ام تفسیرهای عجیب و ناپذیرفتنی از خدا به میان آمد؛»

موهم آن است. شاید هم ایشان پاسخ فلاسفه‌ی مسلمان در این باره را برخلاف پاسخ‌های متعدد فلاسفه‌ی





بیانات استاد شهید مطهری را نقل می‌کنیم تا آنچه فوقاً بیان کردیم روشن و اثبات گردد. ایشان در بخش چهارم از کتاب «عدل الهی» می‌نویسند:

«آنچه تاکنون بحث کردیم درباره تبعیض‌ها و تفاوت‌ها بود. همچنان‌که قبلاً گفتیم ایرادات و اشکال‌های مربوط به «عدل الهی» در چند قسمت است: تبعیض‌ها، فناها و نیستی‌ها، نقص‌ها و کمبودها، آفت‌ها. قبلاً وعده دادیم که از این چهار نوع ایراد، قسمت اول را تحت عنوان «تبعیض‌ها» مورد بحث قرار دهیم و سه قسمت دیگر را تحت عنوان «شرور». اکنون که از بحث درباره تبعیض‌ها فارغ شدیم وارد بحث شرور می‌شویم.

پاسخی که حکما به مسأله شرور داده‌اند شامل سه قسمت است:

الف. ماهیت شرور چیست؟ آیا بدی‌ها و شرور، اموری وجودی و واقعی هستند یا اموری عدمی و نسبی؟

ب. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور، تفکیک پذیرند و یا تفکیک ناپذیر؟ و بر فرض دوم که تفکیک ناپذیرند آیا مجموع جهان با همه نیکی‌ها و بدی‌ها خیر است یا شر؟ یعنی آیا خیرات بر شرور فزونی دارند و یا شرور جهان بر خیرات آن فزونی دارند؟ و یا هیچ‌کدام بر دیگری فزونی ندارد بلکه متساوی‌اند؟

ج. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات، تفکیک پذیر باشند و خواه تفکیک ناپذیر، آیا آنچه شر است واقعاً شر است و جنبه خیریت در آن نیست، یعنی لا اقل پایه و مقدمه یک یا چند خیر نیست؟ یا این‌که در درون هر شری خیر و بلکه خیراتی مستتر است، هر شری مولد یک یا چند خیر است؟ در قسمت اول، پاسخ «ثنویه» که برای هستی، دو نوع مبدأ قائل شده‌اند داده می‌شود، و با افزودن قسمت دوم، ایراد ماتریالیست‌ها که شرور را اشکالی بر

غریبی کم و ناچیز می‌داند. به هر حال، هریک از شقوق مزبور را اختیار کنیم، این مطلب روشن است که عدم تفکیک جهات مختلف بحث درباره‌ی «شرور» در سخنان ایشان (که در بیانات فلاسفه‌ی مسلمان به خوبی انجام گرفته است)، از طرفی خلاف موازین نقد علمی است و از طرف دیگر ناشی از عدم تأمل کافی و احاطه‌ی وافی به مسائل فلسفه‌ی اسلامی است. گویا ایشان با یک نگاه کلی و سریع و گذرا و به داب برخی از روزنامه‌نگاران، از میان میراث گران سنگ فلسفه‌ی اسلامی انگشت بر مسأله‌ی «شرور» نهاده و آن را به عنوان یک نقص بزرگ به رخ فلاسفه‌ی مسلمان و بهتر بگوئیم حوزه و روحانیت کشانده است.

حکمت الهی دانسته‌اند، و هم ایراد کسانی که با اشکال شرور، عدل الهی را مورد خرده‌گیری قرار داده‌اند جواب داده می‌شود. قسمت سوم بحث، نظام زیبا و بدیع جهان هستی را جلوه‌گر می‌سازد و می‌توان آن را پاسخی مستقل، ولی اقناعی، یا مکملی مفید برای پاسخ اول دانست.

سبک و روش ما

ما با استفاده از همان مطالبی که حکمای اسلام در این بحث آورده‌اند، به سبک و طرحی نوبه پاسخگویی شبهه شرور پرداخته‌ایم. جوابی که در این کتاب عرضه می‌کنیم شامل همان عناصری است که در کتب فلسفه اسلامی (مخصوصاً کتاب‌های صدرالمتألهین) در پاسخ اشکال شرور ذکر گردیده است و هر دو پاسخ از لحاظ ماهیت یکی است. تفاوت پاسخ ما و پاسخ آنان، در شیوه خاصی است که ما اتخاذ کرده‌ایم و این از آن جهت است که ما مسأله «شرور» را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده‌ایم، در حالی که معمول حکماء اسلام این بوده که این مسأله را در بحث توحید و رد شبهه ثنویه و یا در مسأله «عنایت و علم الهی» و این که نحوه تعلق قضاء الهی به شرور چگونه است مطرح کنند، و چون از این دیدگاه مخصوص، آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند پاسخ آنها به طور مستقیم متوجه رد شبهه «دوگانگی مبدأ» و یا نحوه تعلق قضاء الهی به شرور است، فقط به طور غیر مستقیم می‌توان از آن در بحث «عدل الهی» نیز استفاده کرد؛ (عدل الهی، صفحه: ۱۲۴).

شهید مطهری بعد از ذکر این مقدمه، به صورت مفصل و راد بحث از سرفصل‌های مذکور در بالا می‌شوند. ما برای نشان دادن دورنمایی از بیانات ایشان، تنها بخشی از سخن ایشان درباره‌ی ارتباط مسأله‌ی «شرور» و «توحید الهی» و پاسخ ایشان به «شبهه ثنویت» در این باب را در اینجا ذکر می‌نمائیم. ایشان می‌نویسند:

«اساس شبهه «ثنویه» و طرفداران آنها (چنان‌که قبلاً هم بدان اشاره شد) این است که چون هستی‌ها در ذات خود دو گونه‌اند: هستی‌های خوب و هستی‌های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هریک از بدی‌ها و خوبی‌ها به آفریننده‌ای جداگانه تعلق داشته باشد. در واقع ثنویه خواسته‌اند خدا را از بدی تبرئه





کنند، او را به شریک داشتن متهم کرده‌اند. در نظر ثنویه، که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده‌اند و وجود بدی‌ها را زائد بلکه زیان بار می‌دانند و قهراً آنها را نه از خدا بلکه از قدرتی در مقابل خدا می‌دانند، خداوند همچون آدم با حسن نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می‌برد و به آن رضایت نمی‌دهد ولی در برابر رقیب شیر و بدخواهی قرار دارد که برخلاف میل او فسادها و تباهی‌ها ایجاد می‌کند. «ثنویه» نتوانسته‌اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده مسلط خدا و قضا و قدر بی‌رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند. ولی اسلام در عین این‌که خدا را مبدأ هر وجود و دارای رحمت پایان‌ناپذیر و حکمت بالغه می‌داند، به اراده توانا و قدرت مقاومت‌ناپذیر او نیز خدشه وارد نمی‌کند، همه چیز را مستند به او می‌کند، حتی شیطان و اغوای او را.

از نظر اسلام، مسأله شرور به شکل دیگری حل می‌گردد و آن این است که می‌گویید با این‌که در یک حساب، امور جهان به دو دسته نیکی‌ها و بدی‌ها تقسیم می‌گردد ولی در یک حساب دیگر، هیچ‌گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد، آنچه هست خیر است و نظام موجود نظام احسن است، و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد.

این‌گونه پاسخ‌گویی به مسأله «شرور» از لحاظ عقلی، متکی به فلسفه خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم به طور عمیقی مورد دقت قرار می‌گیرد. پاسخی که این فلسفه به «ثنویه» می‌دهد این است که «شرور» موجودهای واقعی و اصل نیستند تا به آفریننده و مبدئی نیازمند باشند. این مطلب را به دو بیان می‌توان تقریر کرد: عدمی بودن شر، نسبی بودن شر. با توضیح این دو مطلب، شبهه دوگانگی هستی بکلی رفع می‌شود» (عدل الهی، صفحه ۱۲۵).

پاسخ مشارب فکری جهان اسلام به اشکال شرور

آقای سروش مرکز اشکال خود را حوزه‌ی فکر فلسفی اسلام در مسأله‌ی شرور قرار داده و در مقابل پاسخ‌های متعدد متفکرین غربی را ذکر می‌نماید تا از این طریق نشان دهد مسأله‌ی مزبور در جهان غرب بیش از جهان اسلام مورد بحث قرار گرفته است اما ایشان این نکته را مسکوت می‌گذارد که آیا پاسخ‌هایی که به اشکال



شروع در جهان غرب داده شده است، همگی از جانب فلاسفه بیان شده یا برخی از آنها از سوی متکلمین مسیحی و غیره ارائه گشته است؟^۱ قهراً اگر بنا باشد که پاسخ‌های متفکرین جهان غرب به اشکال شروع اعم از فیلسوف و متکلم و غیره لحاظ گردد، مقایسه‌ی واقعی زمانی صورت می‌گیرد که در مقابل هم، پاسخ تمام متفکرین جهان اسلام اعم از متکلم و عارف و فیلسوف ملاحظه شود.

این مسأله برای آگاهان به علوم عقلی بسیار روشن است که تلاش فکری متفکرین جهان اسلام در حل پرسش‌های فکری و من جمله مسأله‌ی شروع، منحصر به تلاش فلاسفه نمی‌باشد بلکه جریان‌های فکری دیگری همچون متکلمین و عارفان نیز تلاش بلیغ و میراث گران‌سنگی در این زمینه از خود بر جای نهاده‌اند. طبعاً بحث بر سر میزان درستی این پاسخ‌ها نمی‌باشد کما این‌که آقای سروش نیز هنگام اشاره به پاسخ‌های متعدد فلاسفه‌ی غربی در صدد اثبات صحت آنها نیستند. بنابراین توجه به این مسأله، علاوه بر این‌که ابهام در اصل قضاوت آقای سروش را برای ما روشن می‌کند، بیان‌گریکی از شروط قضاوت واقعی در مسائل علمی نیز می‌باشد.

خاتمه

بحث ما در تبیین مسلک فلاسفه در مسأله‌ی شروع به پایان رسید و روشن شد که برخلاف ادعای آقای سروش آنچه فلاسفه‌ی مسلمان درباره‌ی مسأله‌ی «شروع» بیان کرده‌اند حقا و انصافاً بیش تحلیل ماهیت شروع و سلبی و شمردن آن است. علاوه بر این‌که سخنان ایشان حاوی ادعاهای کلی غیر ثابت شده و البته همراه با نوعی بی‌انصافی و احياناً تحقیر نسبت به برخی جریان‌ها و مراکز فکری همچون فلاسفه‌ی مسلمانان است.^۲

۱. البته چه بسا بتوان از تعبیر «الهیات مسیحی» و نیز ظاهر سخن ایشان که می‌گویند:

«در یهودیت چنان‌که در نوشته‌های خود آورده‌ام تفسیرهای عجیب و ناپذیرفتنی از خدا به میان آمد. یکی از

الهی‌دانان یهودی صریحاً نوشت که خداوند در اثر خلقت جهان و آدمیان انرژی خود را از دست داده بود»؛

دریافت، که مراد ایشان از متفکرین جهان غرب اعم از فیلسوفان و متکلمان مسیحی است.

۲. حسین دورقی. ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی. طلبه‌ی درس خارج

استدلال‌های دکارت در اثبات خود و خدا



محمد سفرکرده^۱

دکارت برای بنا کردن بنیانی استوار در علوم کار را با ویران کردن تمام دانش‌های خود آغاز می‌کند. و برای این کار هر معرفتی که اندکی قابلیت شک داشته باشد را کنار می‌گذارد و باطل قلمداد می‌کند به عبارت دیگر هر دانشی که شک در آن راه داشته باشد گرچه ممکن است در واقع صحیح باشد ولی دکارت بنا را بر غلط بودن آن می‌گذارد تا از این طریق تنها دانشی که غیر قابل شک و یقینی است را مبنای تأسیس علوم خود قرار دهد.

دکارت برای بررسی باورهای خود به سراغ اصول بنیادینی می‌رود که تمام دانش‌های گذشته او بر پایه‌ی آنها بوده است. و از آنجا که دانش‌های خود را مبتنی بر حواس می‌داند به سراغ معرفت‌های حسی می‌رود. از آنجا که در حس خطا راه دارد و گاهی داده‌های حسی ما را به اشتباه می‌اندازد. بنابراین معرفت‌های حسی یقینی نیست

۱. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم



و قابلیت شک دارد بنابراین کنار گذاشته می شود.

گرچه که حس بسیار اوقات ممکن است واقعیت را به درستی به ما نشان دهد. ولی معیار و مالک دقیق و واضحی در دست نیست تا بتوانیم دانش های حسی صحیح را از غلط تشخیص دهیم. بنابراین تمام داده های حسی در معرض شک خواهد بود پس باطل و غلط است. اما برخی امور که از راه حس به دست آمده است را نمی توان خطا دانست. مثل اینکه من دارم غذا می خورم یا این دست و پای من است.

هرچقدر هم حس خطا کند باز هم این که من دست و پایی دارم و در حال خوردن غذا یا کار دیگری هستم متوجه خطای حسی نمی شود. در مرحله بعد برای شک در دسته دوم از امور محسوس که خطاپذیر نیست دکارت فرض خواب را پیش می کشد. بسیاری اوقات ما در حال خوردن غذا یا انجام کاری دیگری هستیم ولی بعدش از خواب بیدار می شویم و می بینیم هیچ کدام حقیقت ندارد یا ممکن است فردی که پا ندارد خودش را در خواب در حال دویدن ببیند در حالی که واقعیت ندارد.

در اینجا نیز معیاری برای تمییز واقعیت از خواب در دسترس نیست پس از کجا معلوم که الان هر آنچه که تاکنون با محسوسات به دست آمده است در خواب نبوده و هیچ کدام واقعیتی نداشته باشد؟ اما برخی امور هستند که چه در خواب چه در بیداری واقعیت دارند و نمی توان آنها توهم دانست. هرچقدر هم در خواب تصاویر مختلف و گوناگون ببینیم باز هم در این که اینها شکل و رنگ و اندازه های دارند شک نداریم.

اموری مثل امتداد داشتن مکان، زمان و رنگ از اموری هستند که به نظر دکارت چه در خواب چه در بیداری این مفاهیم صادق هستند. از این جا دکارت استنباط می کند مفاهیم ساده و بسیطی که در هندسه و ریاضیات استفاده می شود همواره ثابت هستند. ما چه خواب باشیم چه بیدار دوبه علاوه دو می شود چهار، و همواره ثابت است. یا مجموعه زوایای مثلث در خواب هم برابر با دوقائمه است.

امور مادی چه در خواب چه در بیداری مکان مند و زمان مند هستند. بنابراین حتی اگر ما خواب باشیم مفاهیم ساده ریاضیاتی و هندسی و مکان و زمان توهم

نیستند و واقعیت دارند.

در مرحله سوم دکارت حتی در این امور بسیط و کلی نیز شک می‌کند. و طبق اصلی که در ابتدا مطرح کرد اینها را نیز غلط و غیر واقعی می‌داند.

در این مرحله دکارت فرض موجود فریبکاری را مطرح می‌کند که بسیار قدرتمند است و ما را کاملاً تحت اختیار خود دارد و فریفته است در واقع هیچ کدام از مفاهیم بسیط و یقینی قبلی حقیقت ندارند و تمام آنها ناشی از افکار فریبنده‌ای است که این موجود قدرتمند به ما القاء کرده است و الا هیچ کدام واقعیت ندارد. دوبه علاوه دو در حقیقت چهار نمی‌شود، ولی این موجود جهان را به گونه‌ای برای ما تصویر کرده است یا به گونه‌ای ما را آفریده است که ما فکر می‌کنیم دوبه علاوه دو می‌شود چهار، درحالی‌که فریب این موجود را خورده‌ایم و این گزاره، واقعیت ندارد.

بنابراین ممکن است نه آسمان و زمینی باشد و نه مکان و زمانی و نه حتی گزاره‌های به ظاهر قطعی هندسه واقعیت داشته باشد، بلکه تمام اینها حاصل توهماتی است که موجودی بسیار قوی و فریبکار وارد ذهن انسان کرده است. با این سه مرحله‌ای که ذکر شد دکارت در همه دانش‌ها و معرفت‌های گذشته خودش شک می‌کند و هر آنچه که داشته است را ویران می‌کند.

بنابراین با ذهنی کاملاً خالی می‌خواهد به دنبال دانشی یقینی برود که آن را پایه و اساس تمام دانش‌های خود قرار بدهد تا بتواند ساختاری کاملاً یقینی از معرفت را ایجاد کند. برای پیدا کردن دانشی یقینی دکارت دوباره مراحل که را طی کرد بررسی می‌کند و می‌بیند که هیچ چیز یقینی وجود ندارد تا آن را پایه معرفت خود قرار دهد، اما در هر چیز که شک می‌کند در این که شک‌کننده‌ای وجود دارد و منی وجود دارد که شک می‌کند نمی‌تواند شک کند.

هر چند موجودی فریبکار و بسیار قوی باشد نمی‌تواند در این که شک‌کننده‌ای وجود دارد دکارت را فریب دهد. بنابراین با بررسی اجمالی دوباره مراحل شک دکارت اولین پایه دانش یقینی خود که من شک‌کننده‌ای وجود دارد را پیدا می‌کند. اکنون به سراغ تحلیل و شناخت این من شک‌کننده می‌رود.

دکارت ادامه می‌دهد که در گذشته من خود را موجودی دارای دو بعد بدن و نفس





می دانستم، بدن یعنی جسمی که شامل دست ها، بازوها و سایر اندام می شود و متشکل از گوشت و استخوان و پوست است و منظور از جسم چیزی که دارای شکل معین است و فضایی را اشغال می کند، با یکی از حواس پنجگانه قابل لمس است و به وسیله محرکی خارجی حرکت می کند. چرا که طبیعت جسمانی نمی تواند به خودی خود حرکت کند. اما همان طور که در تأمل اول مطرح شد ممکن است شیطانی فریبکار تمام این تصورات از بدن را در ذهن من ایجاد کرده باشد و هیچ کدام واقعی نباشد.

بنابراین من بدن ندارم. بعد دیگر من، نفس است که راه می رود غذا می خورد احساس می کند و می اندیشد از بین این کارها راه رفتن و غذا خوردن و هرامر حسی دیگری نیازمند بدن است و من فرض کردم بدن ندارم پس تنها اندیشیدن باقی می ماند من تا زمانی هستم که می اندیشم بنابراین تا اینجا تنها می توانم بگویم که من چیزی هستم که می اندیشد.

اما غیر از اندیشیدن صفاتی دیگر هم هست که این من آنها را دارا می باشد. من شک کننده هم هستم و این بدیهی است من اراده می کنم و احساس می کنم و تخیل می کنم چرا که حتی اگر در خواب باشم یا کسی مرا فریب داده باشد و تمام متعلقات احساس و تخیل من غیر واقعی و توهم باشند ولی احساس کردن و تخیل کردن من وجود دارد و اینها را به وضوح و روشنی درمی یابم.

تا اینجا دکارت ثابت می کند که بین دو بعدی که در گذشته از خود دریافت کرده بود بعد نفس که شامل اندیشیدن اراده کردن احساس کردن و تخیل کردن است واقعی است و در حقیقت من دکارتی ذهن و نفس است. پس من ذهن هستم و بدنی دارم. اما در ادامه پرسشی را مطرح می کند تا این بحث را با دقت بیشتری پیگیری کند.

پرسش و شکی دکارت در این جاست که من بدن خود و محسوسات را با وضوح و تمایز بیشتری نسبت به ذهن و نفس درک می کنم پس چرا آنها وجود نداشته باشند؟ چطور ممکن است من با چیزی غیر از خودم مأنوس تر و آشناتر باشم و آن را با وضوح بیشتری نسبت به خودم در درک کنم؟ برای این که نشان دهد این گزاره غلط است و انسان به خودش یعنی ذهن و نفس آشناتر است تا بدنش مثال موم را

مطرح می‌کند. اگر از ما پرسند که موم چیست؟ صفات و ویژگی‌های حسی آن را مثل رنگ، بو، مزه، اندازه و... توصیف می‌کنیم. حال اگر این موم را در کنار آتش قرار دهیم تمام ویژگی‌ها محسوس آن مثل شکل، اندازه، رنگ، طعم و بو تغییر می‌کند. در اینجا هیچ‌کدام از ویژگی‌هایی که از طریق حس شناخته می‌شود ثابت نمی‌ماند ولی ما هم چنان حکم می‌کنیم این همان موم است.

در حالی که تنها سه امر امتداد، تغییرپذیری و حرکت‌پذیری در این موم ثابت مانده است. که هیچ‌کدام با حس قابل دریافت نیست.

چرا که حس تنها دو حالت و دو مکان از این شیء را دیده است ولی قابلیت تغییر و مکان‌مندی بی‌نهایت حالت و مکان را شامل می‌شود بی‌نهایت با قوه تصویرسازی و تخیل به دست نمی‌آید.

پس این باید حاصل کار چیز دیگری در من باشد که همان ذهن و نفس است. بنابراین اینکه فکر می‌کنیم شناخت حسی وضوح و تمایز دارد اشتباه است چرا که با شناخت حسی و قوه خیال حتی نمی‌توان یک شیء خارجی را درک کرد. تمام ادراک انسان با ذهن و نفس صورت می‌گیرد.

در اینجا مشخص می‌شود که آنچه که ابتدا از راه حواس واضح و متمایز می‌دانستیم آنچنان هم واضح و متمایز نیست بلکه ذهن و نفس است که این تمایز و وضوح را نتیجه می‌بخشد. پس با تأمل در شناخت موم، بیشتر از آن که موم را بشناسیم ذهن و نفس را شناختیم و این نشان می‌دهد که شناخت من از خودم مقدمه و پیش‌فرض هر شناخت دیگری است.

بنابراین دکارت تا اینجا ثابت کرد که علم ما حتی نسبت به اشیاء مادی اگر وجود داشته باشند تنها از طریق قوه فاهمه است و حس و تخیل در اینجا کاری نمی‌کنند. بنابراین به وضوح ثابت می‌شود که قبل از شناخت هر چیزی همان اندیشنده و درک‌کننده را می‌شناسیم و هیچ چیز به اندازه آن وضوح و تمایز ندارد.

اولین پایه یقینی که دکارت پیدا می‌کند نفس اندیشنده است. با بررسی این گزاره یقینی دکارت دو صفت وضوح و تمایز را در آن پیدا می‌کند. و نتیجه می‌گیرد که هر دانشی زمانی یقینی است که دارای دو صفت وضوح و تمایز باشد.





اما باز در این شک می‌کند که ممکن است خدای فریبکاری باشد و گزاره‌هایی را که واقعی نیستند با وضوح و تمایز برای من نشان دهد و من گمان کنم این گزاره‌ها و مفاهیم واقعی هستند.

بنابراین قبل از این که این قاعده را در دانش‌های خود به کار ببرد به سراغ اثبات خدا می‌رود که اول ببیند آیا خدایی هست یا نه؟ و اگر هست آیا فریب می‌دهد یا صادق است؟ چرا که بدون نفی خدای فریبکار نمی‌توان به هیچ دانشی دست پیدا کرد.

برای بررسی این مسئله دکارت به سراغ محتوای ذهن خود می‌رود چون فعال چیز دیگری در دست ندارد و می‌خواهد ببیند می‌تواند امر دیگری خارج از خود را ثابت کند یا خیر. به طور کلی محتوای ذهن را به سه دسته تقسیم می‌کند: ایده‌ها، احساسات و عواطف، احکام. ایده‌ها تصوراتی هستند که در ذهن وجود دارد و به خودی خود قابلیت صدق و کذب در آنها راه ندارد.

تصورات در ذهن هستند و نمی‌توان گفت درست یا غلط هستند. عواطف و احساسات نیز قابلیت صدق و کذب ندارد. احکامی که در ذهن وجود ندارد نسبت به موضوعات مختلف تنها چیزهای ذهنی هستند که می‌توان درستی و کذب را نسبت به آنها جاری کرد.

به همین خاطر دکارت به بررسی احکام می‌پردازد تا ببیند می‌تواند گزاره صادق و یقینی از میان آنها پیدا کند یا خیر. از آنجا که دکارت به دنبال اثبات چیزی خارج از خود است به بررسی احکامی می‌پردازد که می‌گویند ایده‌ها منشأ اثری خارج از ذهن دارند و این ایده‌ها بیشترین شباهت را با آن منشأ خارجی دارند.

بنابراین می‌خواهد این صحت و یقینی بودن این دو حکم را بررسی کند و ببیند آیا می‌تواند در ذهن خود ایده‌ای پیدا کند که ضرورتاً منشأ خارجی داشته باشد یا خیر. برای بررسی ایده‌ها آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند: ایده‌هایی که از کودکی در ذهن انسان بوده است.

ایده‌هایی که ساخت ذهن انسان است و ایده‌هایی که منشأ بیرونی دارند. دکارت دو دلیل برای وجود ایده‌هایی که منشأ بیرونی دارند ذکر می‌کند و هر دو را مردود می‌داند.

دلیل اول این است که طبیعت انسان این‌گونه است که برخی ایده‌ها را ساخته‌ی امر خارج از ذهن می‌داند.

دکارت می‌گوید اگر منظور از طبیعت انسان عقل سلیمی باشد که پیش از این حقیقت من را به روشنی و وضوح ثابت کرد می‌توان حکم آن را قبول کرد اما اگر طبیعت انسان صرفاً یک میل باشد که در گذشته در موارد مختلفی دچار اشتباه شده است نمی‌توان به آن اعتماد کرد در اینجا مشخص نیست که منظور از طبیعت و میل انسان چیست پس این دلیل قابل قبول نیست.

دلیل دوم در اثبات ایده‌های خارج این است که انسان می‌بیند در ساخت این ایده‌ها هیچ دخالتی ندارد.

بدون این که انسان اراده کند تصوراتی از درخت زمین آسمان و اشیاء دیگر هر روز وارد ذهن او می‌شود بنابراین این ایده‌ها حاصل تالش ذهنی خود انسان نمی‌تواند باشد. دکارت این دلیل را هم قبول نمی‌کند چرا که بسیاری از اوقات تصاویر در ذهن انسان شکل می‌گیرد، اما هیچ کدام منشأ خارجی ندارد و حاصل اراده او هم نیست مثل زمانی که خواب هستیم و اشیاء زیادی را در خواب می‌بینیم.

این تصاویری که در خواب می‌بینیم از عامل خارجی در ذهن نقش نبسته است ولی خود شخص نیز اراده نکرده است که چنین خوابی ببیند.

بنابراین با این استدلال نمی‌توان امری بیرون از ذهن را ثابت کرد. و حتی اگر بتوان وجود امر خارجی را ثابت کرد از کجا معلوم که تصویر ذهنی مطابق و یا شبیه منشأ خارجی خود است؟ پس نه وجود شیء خارجی و نه شباهت ایده با آن ثابت می‌شود. به همین دلیل دکارت سراغ راه حل دیگری می‌رود و به مقایسه‌ای ایده‌های ذهنی با یکدیگر می‌پردازد.

از آنجا که ایده‌ها و تصاویر ذهنی، تصویر چیزی هستند می‌توان آنها را در امری که بازنمایی می‌کنند با یکدیگر مقایسه کرد گرچه تمام آنها در تصویر بودن یکسان هستند اما در آنچه که بازنمایی می‌کنند متفاوتند.

برخی از ایده‌ها، ایده جواهر و برخی ایده اعراض هستند. ایده جواهر واقعیت بیشتری از عوارض را نمایش می‌دهد. و همچنین ایده‌ای خداوند واقعیت بیشتری از سایر جواهر بازنمایی می‌کند. ایده‌ها هر منشأ داشته باشند چه خود شخص و



چه منشأ خارجی، علت آنها باید دارای واقعیت بیشتری از خود آنها باشد. در واقع محال است امری از عدم پدید بیاید و همچنین چیزی که دارای واقعیت بیشتری است محال است از امری که واقعیت کمتری دارد صادر شده باشد. این مسئله در مورد هر چیزی از جمله ایده‌ها صادق است.

اکنون دکارت دوباره به سراغ ایده‌ها می‌رود که ببیند کدام یک از آنها می‌تواند منشأ درونی داشته باشد و کدام یک منشأ خارجی دارد.

در اینجا ایده‌هایی که در ذهن دارد را به ایده‌های درباره خود، ایده‌های درباره حیوانات، ایده‌های درباره خدا، ایده‌های درباره فرشتگان، ایده‌های درباره اجسام مادی و ایده‌های درباره انسان‌های دیگر دسته بندی می‌کند.

در بین این دسته‌ها ایده‌های درباره فرشتگان، حیوانات و انسان‌های دیگر را می‌توان حاصل امتزاج و ترکیب سه ایده‌ای دیگر دانست پس آنها منشأ خارجی نمی‌تواند داشته باشد و کاملاً امکان دارد که ساخته و پرداخته‌ی ذهن باشد.

اما در مورد امور مادی و جسمانی، اینها نیز هیچ کدام ویژگی بسیار کامل و عالی ندارند که نتوان ایجاد آن را به نفس و ذهن نسبت داد.

هر کمالی که در آنها باشد در ذهن انسان هم هست شکل اندازه رنگ بو طعم و ... همه را می‌توان ساخته ذهن دانست پس نیاز نیست که منشأ خارجی داشته باشد. ولی وقتی به مفهوم خدا می‌رسیم.

یعنی جوهری نامتناهی، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که هر چیز دیگری را آفریده است. می‌بینیم هیچ کدام از این ویژگی‌ها در انسان حضور ندارد بنابراین امکان ندارد که منشأ و عامل این نفس و ذهن خود انسان باشد.

پس بالضرورة باید موجودی خارج از ذهن انسان باشد که سبب ایجاد این مفهوم در ذهن انسان شده است.

چرا که گرچه من جوهر هستم و می‌توانم مفهوم جوهر را ایجاد کنم اما من جوهری متناهی هستم پس هرگز نمی‌توانم مفهوم نامتناهی را ایجاد کنم.

و این مفهوم نامتناهی، مفهومی نیست که تنها از طریق سلب متناهی ایجاد شده باشد چرا که نامتناهی به وضوح واقعیت بیشتری را همراه دارد پس نمی‌توان از سلب امری که واقعیت کمتری دارد به مفهومی که واقعیت بیشتری را نمایش می‌دهد

رسید. همچنین نمی‌توان گفت که این مفهوم کمال مطلق در من هست اما به صورت بالقوه بنابراین هرچند من متوجه آن نیستم ولی این مفهوم هم از درون ذهن ایجاد شده است. چرا که مفهومی که از خدا داریم کمال مطلق بالفعل است نه بالقوه بنابراین این مفهوم نمی‌تواند از نفسی که هنوز کامل نشده است ایجاد شده باشد.

بنابراین دکارت وجود خداوندی که تمام کمالات را دارد اثبات می‌کند و ادامه می‌دهد که از آنجا که او دارای تمام کمالات است پس فریب کار نیست. و از آنجا که فریبکار نیست پس سایر ایده‌هایی که من دارم نیز اگر به وضوح و تمایز آنها را درک کنم دارای واقعیت خارجی است و می‌توانم به آنها یقین کنم.





اختلاف نظر اخلاقی و تخصص اخلاقی

ترجمه و تلخیص مقاله

“Moral Disagreement and Moral Expertise”, Sarah MaGath, Oxford Studies in
Metaethics, volume ۳. PP ۸۷-۱۰۹.

مهدی گلزاری^۱

مقدمه

اختلاف نظر اخلاقی معمولاً در ارتباط با این مسأله که آیا احکام اخلاقی مطلق هستند یا صرفاً عقایدی شخصی، مطرح می‌شود. عده‌ای با مطرح کردن اختلاف نظرهای گسترده در موضوعاتی نظیر سقط جنین، خوردن گوشت، مجازات اعدام و ... معتقدند که این نظرات صرفاً عقایدی شخصی هستند. این مقاله به دنبال این است که اختلاف نظر اخلاقی چگونه و تا چه حد باورهای اخلاقی را تضعیف می‌کند.

استفاده از اختلاف نظر در مکتوبات فرااخلاقی معمولاً برای اغراض متافیزیکی بوده است: عدم وجود واقعیات اخلاقی، عدم وجود ویژگی‌های اخلاقی، یا نسبیت

۱. فارغ التحصیل رشته فلسفه دانشگاه مفید



وجود واقعیات و ویژگی‌های اخلاقی، به ناممکن بودن باورهای اخلاقی می‌انجامد و برخی، مانند نسبیت واقعیات اخلاقی چنین نتایجی را در بر ندارد. اما از اختلاف نظر استفاده‌های معرفت‌شناختی نیز شده است. این نوع استدلال‌ها، به جای پرداختن به ویژگی‌ها یا واقعیات اخلاقی، به دنبال انکار معرفت اخلاقی هستند. در ادامه نشان خواهیم داد که چالش‌های معرفت‌شناختی اختلاف نظریش از چالش‌های وجودشناختی آن است. هدف من در این مقاله سامان دادن استدلالی معرفت‌شناختی است که باورهای اخلاقی مورد مناقشه ما را دچار مشکل می‌کند.

• استدلال‌های متافیزیکی

یکی از استدلال‌های متافیزیکی «استدلال نسبیت» جی. ال. مکی است. به گفته او «تفاوت‌های شدید میان باورهای اخلاقی درجه اول» ما موجب می‌شود در «عینیت ارزش‌ها» شک کنیم. گرچه دقیقاً مراد او از عینیت روشن نیست، اما به نظر می‌رسد مراد او این است که تمام ادعاهایی که مفاد آنها وجود ویژگی‌های اخلاقی است کاذب هستند. بنابراین گزاره «چیزی نادرست است» کاذب، اما گزاره «چیزی اخلاقاً نادرست نیست» صادق است، زیرا گزاره دوم بر وجود ویژگی درستی یا نادرستی دلالت ندارد. (همان‌طور که گزاره «علی جادوگر نیست» صادق است ولی گزاره «علی جادوگر است» کاذب، زیرا اصلاً ویژگی جادوگری وجود ندارد).

البته به باور مکی نمی‌توان در اختلاف نظرهای علمی نیز چنین نتیجه‌ای گرفت. به نظر او بهترین تبیین برای اختلاف نظرهای علمی فقدان شواهد کافی برای دانشمندان است، اما بهترین تبیین اختلاف نظر اخلاقی «سبک زندگی متفاوت افراد» است. به باور او در اخلاق نحوه دلیل آوردن برعکس است: «افراد به اخلاقی بودن تک‌همسری معتقدند زیرا زندگی تک‌زوجی را برگزیده‌اند، نه اینکه وارد زندگی تک‌همسرانه بشوند به دلیل اینکه آن را اخلاقی می‌دانند.»

اولین نکته‌ای که درباره استدلال مکی وجود دارد این است که نتیجه‌گیری او بیش از آن حدی است که مقدمات او اجازه می‌دهند. از اینکه اختلاف نظر ناشی از سبک زندگی است نمی‌توان عدم وجود عینیت را نتیجه گرفت؛ بگذارید

مثالی بزنیم، یک نظرسنجی که در سال ۲۰۰۵ درباره اعتقاد مردم امریکا به تئوری تکامل صورت گرفت، ۶۴ درصد افراد معتقد بودند که انسان مستقیماً توسط خدا خلق شده است، و ۳۰ درصد معتقد بودند که انسان ها تکامل یافته گونه های دیگر هستند. افراد معتقد به خلقت عموماً اهل جنوب، جمهوری خواه، متدین و فاقد تحصیلات تکمیلی بودند؛ و افراد معتقد به تکامل عموماً اهل شمال و غرب، دموکرات و دارای تحصیلات تکمیلی. این اختلاف نظر عمیقاً ناشی از سبک زندگی این افراد بود. اما از این اختلاف نظر نمی توان نتیجه گرفت که درباره منشأ وجود انسان هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد، و همین طور اختلاف نظرهای دینی و... مشکل دوم این است که استدلال های متافیزیکی اختلاف نظر استدلال هایی از نوع استنتاج از طریق بهترین تبیین هستند؛ یعنی بهترین تبیین اختلاف نظر را عدم عینیت ارزش های اخلاقی، یا نسبیت آنها، یا ابراز عاطفه بودن آنها و... می دانند. اما این بهتر بودن نیاز به دلیل دارد. تبیین های رقیب بسیاری وجود دارد که ساده ترین [سادگی از ویژگی های استنتاج براساس بهترین تبیین است] آنها این است که مسائل اخلاقی مسائلی دشوارند و برخی از ما در آنها خطا می کنیم.

• استدلال های معرفت شناختی

هنری سیجویک در کتاب روش های اخلاق می گوید:

اگر باورهای من، چه بدیهی و چه استنتاجی، در تعارض مستقیم با باورهای دیگران قرار گرفت، باید یکی از ما اشتباه کرده باشیم، و اگر دلیلی نداریم که ثابت کند طرف مقابل اشتباه کرده است، باید باور خود را تعلیق کنیم.

ما به طور قراردادی باوری که شرایط سیجویک را برآورده می کند جدلی می نامیم. یعنی باور p جدلی است اگر: کسی مخالف آن باشد و شما دلیلی بر اینکه موضع او در برابر موضع شما خطا باشد ندارید. به باور سیجویک چنین باوری نمی تواند یقینی باشد. به نظر می رسد این ادعا نیز معقول باشد که: «اگر باور کسی به p جدلی باشد، آن فرد به p علم ندارد.»

طبق این مقدمات می توان استدلال معرفت شناختی را بدین نحو صورت بندی کرد:

مقدمه ۱: باورهای اخلاقی مورد بحث ما جدلی هستند؛





مقدمه ۲: باورهای جدلی به معرفت منجر نمی‌شوند،

نتیجه: بنابراین باورهای اخلاقی مورد بحث ما به معرفت منجر نمی‌شوند.

مراد از باورهای اخلاقی مورد بحث، باورهایی در اخلاق کاربردی هستند که برسر آنها اختلاف نظر اساسی وجود دارد، باورهایی نظیر سقط جنین، مجازات اعدام، خوردن گوشت حیوانات، وظیفه کمک کردن به افراد بسیار فقیر و.... در ادامه نکاتی را درباره استدلال فوق مطرح می‌کنم.

نکته اولی که درباره این استدلال وجود دارد این است که این استدلال ناظر به وضعیت متافیزیکی ویژگی‌ها یا واقعیات اخلاقی نیست بلکه ناظر به معرفت به این‌ها است. به تعبیر دیگر مسأله این نیست که جواب صحیح برای این مسائل وجود دارد یا نه، بلکه مسأله دسترسی ما به پاسخ این مسائل است.

نکته دوم این است که نتیجه صرفاً دال بر این است که باورهای اخلاقی ما درباره موضوعات مورد بحث به معرفت منجر نمی‌شوند، اما این به خودی خود به این معنا نیست که ما باید باورهای خود را تعلیق کنیم. گرچه برخی استدلال کرده‌اند اگر به p علم نداریم باید باور خود را تا دستیابی به قرائین له یا علیه تعلیق کنیم.

نکته سوم این است که استدلال متافیزیکی اختلاف نظر، استنتاج از طریق بهترین تبیین بود، اما استدلال معرفت‌شناختی حاضر استنتاجی قیاسی است. یعنی ضرورتاً اختلاف نظر موجب از بین رفتن علم می‌شود نه اینکه از بین رفتن علم بهترین تبیین اختلاف نظر باشد. همچنین این استدلال از اشکال اول، یعنی اشکال تعمیم شتاب زده، بر استدلال متافیزیکی در امان است.

• آیا این استدلال [معرفت‌شناختی] تعمیم شتاب زده است؟

در بخش اول نشان دادیم که استدلال مکی دارای تعمیم شتاب زده است. به تعبیر دیگر، همان‌طور که در اختلاف نظر درباره نحوه به وجود آمدن انسان نشان دادیم، نمی‌توانیم در تمام مواردی که اختلاف نظر ناشی از سبک زندگی افراد است منکر وجود حقایق خارجی مرتبط با آنها باشیم. اما آیا استدلال معرفت‌شناختی نیز این مشکل را دارد؟

ممکن است کسی بگوید استدلال معرفت شناختی نیز دچار این مشکل است؛ راس شیفر-لاندا در پاسخ به استدلال مشابهی چنین دوراهی را مطرح کرده است:

اختلاف نظر میان افراد باهوش و سازگار یا موجب می شود باورهای خود را در موضوع محل بحث تعلیق کنند یا موجب نمی شود. اگر موجب تعلیق بشود، بنابراین ما باید تمام باورهای خود را در تمام موضوعات فلسفی تعلیق کنیم، حتی باورهایی نظیر وجود جهان خارج یا اذهان دیگر یا خلقت زمین در یک ثانیه قبل؛ زیرا تمام این ها در طی چند صد سال میان افراد باهوش و سازگار محل اختلاف بوده است.

در مقابل اگر موجب نشود، بنابراین ما در تمام باورهای خود حتی با وجود اختلاف نظر موجهیم.

طبق این نظروضعیت معرفتی گزاره های اخلاقی مورد بحث، نظیر وضع معرفتی گزاره های ناظر به جهان خارج یا وجود اذهان دیگر است. به تعبیر دیگر اگر هنگام اختلاف نظر در باورهای اخلاقی آنها را تعلیق می کنیم باید این باورها را نیز تعلیق کنیم، اما چون این ها را تعلیق نمی کنیم باورهای اخلاقی را نیز نباید تعلیق کنیم. اما به نظر می رسد این دو باور همسان نباشند. اختلاف نظر در وجود جهان خارج بسیار کمتر از اختلاف نظر درباره درستی مجازات اعدام است. بنابراین به نظر می رسد نوع تقسیم تعداد افراد موافق و مخالف [که البته هر دو باهوش و سازگارند] در چالش بودن اختلاف نظر مدخلیت دارند. صرف اینکه یک نفر مخالف است و ما نمی توانیم او را قانع کنیم نمی تواند موجب دست کشیدن ما از باورمان شود. مثلاً اگر شما و علی بر سر ساعت حرکت قطار اختلاف دارید و هر دوی شما اهل دقت هستید، در این صورت باور شما منجر به علم نمی شود و جدلی محسوب می شود. اما اگر ده نفر مستقلاً با شما هم رأی باشند دیگر این باور جدلی نیست حتی اگر علی با آن مخالف باشد، و شما موجهید که باور علی را خطا بدانید.

• جست و جوی خبرگی (تخصص) اخلاقی

در این قسمت به این مسأله می پردازیم که چه چیزی موجب جدلی شدن باورهای اخلاقی می شود. سابقاً گفتیم که صرف مخالفت افرادی با یک باور





موجب جدلی شدن آن نمی شود. گفتیم که بسیاری از افراد با تئوری تکامل مخالف هستند اما مخالفت آنان موجب این نمی شود که معتقدین به تکامل توجیه باور خود به آن را از دست بدهند. نکته شایان توجه این است که این باور در میان کسانی که مثلاً در زیست شناسی متخصص اند مورد بحث و نزاع نیست. بنابراین حتی کسانی که با زیست شناسی آشنا نیستند، به دلیل وجود اجماع یا شبه اجماع در زیست شناسی بر موجه بودن نظریه تکامل، در اعتقاد به آن موجه هستند.

اما آیا در باورهای اخلاقی نیز تخصص امکان دارد؟ و اگر جواب مثبت است متخصصان اخلاق را چگونه باید تشخیص دهیم؟ فرض کنید ما بپذیریم متخصصان اخلاقی واقعاً وجود دارند و از سؤال اول بگذریم، تشخیص متخصص اخلاقی چگونه ممکن است؟ بیشتر مکتوبات معرفت شناسی که درباره اختلاف نظر نگاشته شده است، به این پرداخته اند که در برابر «همتای معرفتی» باورهای ما چه وضعی پیدا می کنند. اما در زندگی واقعی، سطح تخصص افراد بر آنها برچسب نشده است. البته روشن است که در برخی امور ما معیارهایی برای تشخیص تخصص کسی داریم، مانند رجوع مثلاً مردم به یک پزشک و دیدن اینکه او مردم را درمان می کند. یا وقتی مکرراً می بینیم پیش بینی های یک هواشناس درست از آب در می آیند تخصص او برای ما محرز می شود. در برخی امور دیگر توصیه سایر متخصصان تخصص فردی را برای ما محرز می کند، مثلاً همه فیزیکدان قبول دارند که انیشتین فیزیکدان متخصصی است.

یک راه برای تشخیص تخصص اخلاقی داشتن مدارک معتبر آکادمیک یا اشتغال حرفه ای به اخلاق است. اما به نظر می رسد این راه حل نیز فایده ندارد؛ این درست است که فردی که در اخلاق کاربردی کار کرده بیشتر از افراد عادی از استدلال های اخلاقی آگاه است، اما اعتقادات او ناشی از اجماع یا شبه اجماع متخصصین نیست. حتی در مواردی که به نظر می رسد اجماعی وجود داشته باشد، مانند اجازه کشته شدن بدتر از قتل نیست، به دلیل عدم وجود مبانی متافیزیکی کافی برای اهمیت اخلاقی این تمایز، معلوم نیست اعتقاد افراد معمولی مخالف به آن لازم باشد. همچنین در اخلاق، برخلاف بسیاری از تخصص ها، معتمد بودن حکم اخلاقی لزوماً نتیجه تخصص افراد نیست. مثلاً برای تشخیص

اینکه کسی معمار خوبی است یا نه می‌توان به میزان تحصیلات او نگاه کرد، اما در اخلاق ممکن است گفته شود آموزش مناسب برای معتقد شدن به باور اخلاقی، بجای گذراندن دوره‌های اخلاق و بررسی استدلال‌ها، پرورش فضائل درونی است. یا ممکن است گفته شود بهترین آموزش برای روایی یا عدم روایی رنج دادن به حیوانات، با وجود شرایط دیگر، مشاهده حضوری رنج آنهاست.

خلاصه اینکه به نظرمی‌رسد بسیاری از باورهای اخلاقی مورد بحث در میان مردم عادی جدلی باشد. زیرا اجماعی در میان متخصصان نیز به نفع یک طرف وجود ندارد و باورهای اخلاقی در میان آنها نیز مورد بحث است.

• باور اخلاقی و مورد سبز منحصر به فرد

به نظرمی‌رسد اختلاف نظر اخلاقی، در جهاتی، مشابه تنوع نظرات درباره سایه سبز منحصر به فرد باشد. این سایه سبز نه متمایل به رنگ آبی است و نه متمایل به رنگ زرد. وقتی از افراد مختلف، که دارای بینایی نرمالی بودند، پرسیده شد کدام سایه سبز خاص است، رنگ‌های متفاوتی را انتخاب کردند. اینکه افراد یکسان - یعنی دارای قوه بینایی یکسان - به احکام متفاوتی می‌رسند نشانگر این است که آنها برای تعیین وجود یا عدم وجود ویژگی مربوط تجهیز نشده‌اند.

گفته شده است میان تشخیص رنگ و داشتن باور اخلاقی تفاوت‌هایی وجود دارد و نمی‌توان این دو را به یکدیگر تشبیه کرد. من دو نمونه از این عدم تشابه‌ها را ذکر می‌کنم. برخی گفته‌اند افراد در تشخیص رنگ ایزوله و تنها بوده‌اند. به تعبیر دیگر آنها در تشخیص رنگ از یکدیگر متأثر نبوده‌اند و همین موجب می‌شود میزان شکاکیت در آنجا بیشتر از باورهای اخلاقی باشد. در باورهای اخلاقی افراد بسیار از یکدیگر یا مرجع واحدی متأثرند. مثلاً وقتی می‌دانیم مخالفین ما متأثر از مذهب یا مرشد خود هستند این موجب می‌شود که اختلاف نظر باور ما را جدلی نکند، زیرا این شرایط وزن معرفتی باور را کم می‌کند.

مشکل این نکته این است که بر فرض پذیرش اینکه باورهای اخلاقی مقابل متأثر از یکدیگر یا مرجع واحد است و این وزن معرفتی باور را کم می‌کند اما هر تبیینی که برای افراد دارای باور مقابل می‌کنیم، بر باور افراد موافق نیز قابل اجرا





است. اگر باور افراد مخالف مشکلی دارد، باید اثبات کنیم که چرا باور افراد موافق این مشکل را ندارد.

عدم تشابه دومی که میان تشخیص رنگ و اعتقاد به باورهای اخلاقی مطرح شده است این است که باورهایی که درباره رنگ وجود دارد استنتاجی نیستند و بی واسطه اند، اما ما نوعاً در اختلاف نظرهای اخلاقی به دلیل متوسل می شویم. مثلاً فرض کنید من با علی درباره سقط جنین اختلاف نظر دارم و استدلال می کند جنین حق حیات دارد لذا سقط او قتل محسوب می شود، اما من استدلالی اقامه می کنم که حتی اگر جنین حق حیات داشته باشد نتیجه آن این نیست که سقط او قتل محسوب شود. من می بینم که می توانم با استدلال سخن علی را رد کنم و مخالفت او باور من را جدلی نمی کند. استدلالی نبودن باورهای مورد بحث بیشتر موجب شک در آن باورها می شود تا باورهایی که استدلال پذیرند.

اولاً در تشخیص رنگ نیز هر طرف می تواند دست کم این استدلال را ذکر کند که سایه برای من این گونه ظاهر می شود؛ ثانیاً وقتی هر دو طرف استدلال های مناسبی برای مدعای خود اقامه می کنند چالش شکاکانه تقلیل نمی یابد، استدلال بد را هم که هر طرفی می تواند اقامه کند. همچنین توجه کنید در بحث های اخلاقی فرض این است که دو طرفی که وارد مباحثه می شوند به خوبی از استدلال های یکدیگر خبر دارند بنابراین اگر یک طرف خیال می کند طرف مقابل در حال مغالطه است، طرف مقابل نیز همین فکر را راجع به او می کند.

نکته دیگری که باورهای اخلاقی را به مورد رنگ سبز منحصر به فرد نزدیک می کند این است که بسیاری از اوقات اختلاف نظر در باورهای اخلاقی مربوط به مقدماتی است که به نظر استدلالی نمی رسند. یعنی افراد مقدماتی را شهود می کنند که دیگری نمی کند، و متأسفانه هیچ شهودی را نمی توان بردیگری ترجیح داد. به هر حال به نظر می رسد ما به اصولی نیاز داریم که استدلال ورزی ما را توجیه کند. در بخش بعد به تلاش هایی که اخیراً در این جهت شده اشاراتی می کنم.

• پیشنهاد الگا

آدام الگا در مقاله اخیر خود «تأمل و اختلاف نظر» از نظریه ای دفاع کرده که در

مکتوبات معرفت‌شناسی به «دیدگاه وزن‌دهی برابر» معروف است. طبق این دیدگاه فرد باید به داوری همتای معرفتی خود وزن برابر و یکسانی بدهد. از نظر الگای همتایی معرفتی یعنی احتمال رسیدن دو فرد به پاسخ صحیح، پیش از استدلال، در یک مسأله خاص یکسان باشد. مثلاً اگر من، پیش از استدلال بالفعل، پیش‌بینی کنم من و شما در حل یک مسأله خاص ریاضی به جواب صحیح می‌رسیم، من شما را همتای معرفتی خود محسوب کرده‌ام. طبق این دیدگاه حال اگر من و شما، که احتمال برابری برای رسیدن به جواب درست هر دو می‌دادم، به نتایج متفاوتی رسیدیم باید باورهای خود را تعلیق کنیم. به نظر می‌رسد دیدگاه وزن‌دهی برابر نتایج شکاکانه افراطی را در برداشته باشد، زیرا مسائل مورد اختلاف زیادی وجود دارد که باید باور خود به آنها را تعلیق کنیم. به هر حال الگای مدعی می‌شود این تعلیق گسترده خلاف شهود است. راهبرد کلی او این است که نشان دهد دایره همتای معرفتی فقط شامل کسانی می‌شود که در مسائل اساسی مرتبط به مسأله محل بحث با فرد اتفاق نظر داشته باشند.

بنابراین وقتی دو نفر درباره سقط جنین اختلاف نظر دارند، اما درباره مسائل مربوط به آن (مسائلی نظیر روح‌دار بودن انسان، جواز امتناع از درمان افرادی که قرار است به زودی بمیرند، معنای حق و ...) اتفاق نظر ندارند، این دو همتای معرفتی محسوب نمی‌شوند.

دوباره، باور زمانی جدلی است که توسط کسی انکار شود که شما دلیلی بر اینکه او بیشتر از شما در موقعیت خطا است ندارید. اما تحت چه شرایطی ما دلیلی بر اینکه طرف مقابل بیشتر از ما در موقعیت خطا است نداریم؟ زمانی که پیش از استدلال به نفع موضوع مورد بحث احتمال می‌دهیم فرد مقابل نیز به جواب صحیح برسد. اما همتایان معرفتی به باور الگای کمتر از آن هستند که ما فکر می‌کنیم، زیرا افرادی که دائماً بر سر مسائل مختلف با آنها اختلاف داریم خارج از دایره همتای معرفتی هستند.

ممکن است گفته شود ما نباید یک باور از شخص الف را با یک باور از شخص ب بسنجیم، بلکه باید مجموعه باورهای شخص الف را با شخص ب بسنجیم. الگای پاسخ می‌دهد که تمام اختلافات معنادار نیازمند زمینه اشتراکاتی است.





اگر شخص الف تمام باورهایش را تعلیق کند دیگر حتی این باور که شخص ب همتای معرفتی من است را نخواهد داشت. شما هیچ باوری درباره پدر بزرگ خود ندارید، اگر باور به گزاره «زمین وجود دارد» را تعلیق کنید.

البته این دشواری در پیشنهاد الگا وجود دارد که میزان اشتراک نظرواختلاف نظر چقدر باید باشد. ممکن است یک محافظه کار جمهوری خواه با یک دموکرات لیبرال بر سر سقط جنین اختلاف داشته باشند، اما با این وجود میان آنها اشتراکات زیادی وجود دارد، آیا این دو همتای معرفتی محسوب می شوند؟ لذا این سؤال باقی می ماند که میزان اشتراک نظر را باید چگونه تعیین کرد.

نتیجه گیری مترجم

به طور خلاصه می توان گفت این مقاله در صدد این بود که نشان دهد توجیه معرفتی در باورهای اخلاقی وجود ندارد. عمده استدلال او نیز تکیه بر اختلاف افراد متخصص در بسیاری از باورهای اخلاقی است.

افرادی که دارای باورهای متضاد هستند یکی از این سه حالت در میان آنان متصور است:

باورهای آنان مستقل از یکدیگر به دست آمده و آنها از یکدیگر خبر ندارند یا به شواهد یکدیگر دسترسی ندارند به نظر می رسد در این حالت افراد در باور خود موجه هستند.

افراد به شواهد یکدیگر دسترسی دارند و یک طرف به جهت معرفتی قوی تر است. در این صورت طرف قوی تر در باور خود موجه است و طرف ضعیف تر ناموجه.

افراد به شواهد یکدیگر دسترسی دارند ولی هیچ یک بر دیگری برتری معرفتی ندارد که به آنها همتای معرفتی می گویند. در این صورت هر دو ناموجه اند.

به نظر می رسد همتای معرفتی زمانی حاصل می شود که دو طرف به منابع و شواهد یکدیگر دسترسی دارند، هر دو نیز به جهت قوای ذهنی نرمال و به یک اندازه متخصص هستند، اما با وجود این به نتایج متفاوتی می رسند.

نکته شایان توجه این است که این مسأله در بسیاری از باورهای ما جاری

است، مثلاً متدینان به ادیان مختلف به منابع یکدیگر دسترسی دارند با وجود این به نتایج متفاوتی می‌رسند. تعلیق باور در این موارد قدری عجیب است و به نظر من درخواست سنگینی از افراد است.

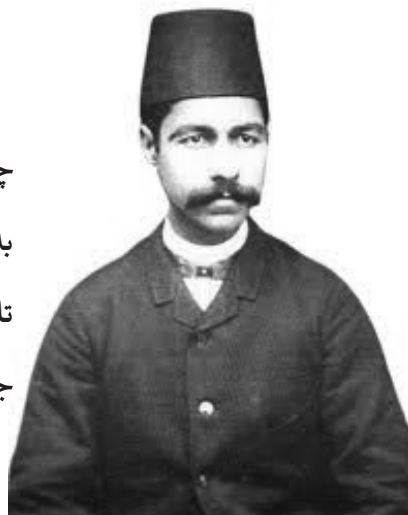
نکته دیگر این است که تعلیق در باورهای نظری معنادار است اما در باورهای عملی تعلیق چه معنایی دارد؟ بالاخره در مقام عمل فرد باید چه کاری را انجام دهد؟ به طور کلی این بحث به نظر بحث مهمی است و تأملات و مطالعات بسیاری می‌طلبد.



دانش پژوهان



چنانچه هرکسی باید پدر راستین خود را
بداند کیست و نسب اصلی او از کجاست،
تاریخ قوم خود را نیز باید از روی معلومات
جوهریه و محکّمات فلسفیه کشف و تحصیل کند.[۱]



انعکاسِ تاریخِ پایه در آئینه میرزا

امیررضا ثعبانی^۱

چنانکه دکتر جواد طباطبایی آورده است: «تاریخ، مساحی زمینِ واقعیت‌های حیاتِ انسانی در جریانِ زمان است»، [۲] می‌توان گفت، ایرانی نمی‌تواند به مواد تاریخ و تاریخ اندیشه خود از پشت «شیشه کبود» ایران شناسی نظر کند و «هویت» خود را از مجرای آگاهی انسان غربی دریابد. چنانکه احمد فردید به مناسبتی و از دیدگاه متفاوتی می‌گفت، «صدرِ تاریخ خود را ذیل تاریخ غربی» باید بدانیم، قولی است که ناچار نمی‌توان در آن تردید کرد.

می‌توان گفت، یکی از عللِ بحرانِ کنونی در وجدان ایرانی و آگاهی تاریخی که «خارِ این بحران در سراسر پیکر تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی خلیده است»، ریشه در تعمیم‌های بی‌رویه و قیاس‌های بی‌مبنایِ مواد تاریخی این کشور با دستگاه فکری مغرب زمین دارد. تاریخ‌نویسی جدید ایرانی در صورتی ممکن خواهد شد

۱. دانشجوی فلسفه مقطع ارشد



که از دیدگاه آگاهی دوران جدید ایران در تاریخ نظر کند، چنان که بندتو کروچه، فیلسوف تاریخ ایتالیایی، گفته بود، «هر تاریخ راستین تاریخ معاصر» است، [۳] یعنی این که تاریخ نویس، پیوسته، تاریخ را از دیدگاه زمان خود می نویسد. البته، این امر به معنای آن نیست که تاریخ نویس مواد تاریخ گذشته را با مضمون مفاهیم دوران جدید توضیح دهد، بلکه مراد آن است که معنای بسیاری از وقایع تاریخی و به ویژه پدیدار شدن صورت های نوآگاهی را جز در جریان دگرگونی های تاریخی نمی توان فهمید و توضیح داد. خاستگاه تاریخ نویسی جدید ایرانی، و، البته، شرط امکان مبانی نظری آن، پدیدار شدن آگاهی جدید انسان ایرانی است و تنها با پدیدار شدن این آگاهی جدید و امکان تبیین آن، نظم زمان در تاریخ ایران و انتظام آن، به مثابه دوره های تاریخ ایران، روشن و فهم معنای آن ممکن خواهد شد.

با این تذکر، بدون شک آئینه سکندری اثر میرزا آقاخان کرمانی را پس از المآثر و الآثار اعتماد السلطنه، می توان گام مهمی در تدوین تاریخ پایه ای ایران دانست. در واپسین دهه عصر ناصری، میرزا افزون بر گزارشی از تاریخ ایران از آغاز تا بامداد اسلام، گام مهمی در تدوین تاریخ ایران برداشت.

میرزا این نکته را یادآور می شود که «ما امروز، مهم تر... از لیتراتور (Litterature) چیزی دیگر لازم داریم و آن هیستوار (Historire) است». هم او، با آوردن اصطلاح فرانسه تاریخ در آغاز رساله خود و توضیحی که درباره آن عرضه می کند، کوشیده است تا با ایجاد گسستی از تاریخ نویسی منشیان درباری سده های متاخر دیدگاه یکسره متفاوت خود در تاریخ نویسی را آشکارا بیان کند. تاریخ نویسی «امروز»، «نه تاریخ رایج و متداول در مشرق» است که وقت خوانندگان را به «استماع قصه و افسانه» تلف می کند و هدفی جز «ریشخند و خوشامدگویی و بیهود سرایی» ندارد، بلکه «تاریخ حقیقی... مشتمل بر وقایع جوهری و امور نفس الامری» است تا «سائق غیرت و محرک ترقی و موجب تربیت ملت بتواند شد». [۴]

از این رو، هر قومی که اطلاعی از تاریخ خود نداشته باشد، از گردونه تاریخ خارج خواهد شد، چنان که فرمانروایی کارتاژیان، فینیقیان، کلدانیان و آشوریان دستخوش زوال شد و خود آنان به عنوان اقوام تاریخی از میان رفتند، در حالی که یونانیان، به سبب این که قومیت آنان بر شالوده تاریخ «سلاطین و ارباب انواع»

استوار است، تاکنون، از میان نرفته‌اند. مایهٔ پایداری قوم یهود نیز جز اتکای آنان به تاریخ پیامبران و ملوک بنی اسرائیل نیست و همین تاریخ است که آن قوم را از «همهٔ فترات ایام و ذلت کبری» نگاه داشته و مانع از آن شده است که یهودیان «زیرلگد اقوان خارجه محو و منقرض شوند». [۵]

تاریخ هر قومی تابع قانون‌های حیات طبیعی عالم است و به گونه‌ای که از اشاره‌های میرزا آقاخان می‌توان دریافت، او ترقی و تنزل تدریجی ملت‌ها در جریان سیر حوادث را مانند «مواسم بهار و خزان»، امری طبیعی و ضروری می‌داند. «ترقی و تنزل و استعلاء انحطاط ادواری طبیعی است که به اقتضای حوادث زمان و تغییرات حدشان، مانند مواسم بهار و خزان، بر شاخسار ملل روزگار طاری می‌شود و هیچ ملت از دست این تبدلات ریشه برانداز به جز وسیلهٔ تاریخ خلاصی نخواهد داشت». [۶] به خلاف قانون‌های حیات طبیعی که تخلف از آن‌ها ممکن نیست، تمسک به تاریخ هر قومی چونان سدّی در برابر قانون زوال محتوم عمل می‌کند تا «اجزای وجود» ملت آگاه از تاریخ، مانند درختی ناپایدار، «به یک هجوم سرما تار و مار» نشوند. به این اعتبار، آثار، اعمال و کارهای ارباب صنایع، سلاطین با اقتدار و سرداران نامدار هم چون «سرمایهٔ بزرگی» است که در اختیار تاریخ نویسان هر ملّتی گذاشته شده است تا «در زمان فترت بتوانند سلسلهٔ غیرت و شوق افراد آن ملت را جنبانیده، تحریک همم و تشویق غیرت ایشان در انظار و اُمم کنند». [۷]

میرزا آقاخان، در خاتمهٔ آئینه سکندری، پس از «مطالعه و غور در تاریخ و سیر سلاطین ذی شوکت و جلالت این ایران ویران»، بار دیگر، به بحث دربارهٔ دیدگاه کلی خود در تدوین تاریخ ایران باز می‌گردد و با یادآوری برخی وجود عظمت ایران در دورهٔ باستان می‌نویسد که «قوانین سیاستیه و مدنیّهٔ ایران «دستور کل ملوک قطعات ارض» بود و ایرانیان نیز در فضیلت‌های انسانی و همهٔ هنرها و دانش‌ها سرآمد اقوام به شمار می‌آمدند. تاریخ جوهری و نفس‌الامری ایران مکان تامل در این واقعیت است که چگونه ایرانیان، که «سردفتر دانایی» بودند، بر اثر «اغراض و امراض شخصیه»، در کسالت جامد و خامد «فروافتادند». [۸]

میرزا در فقراتی از آئینه سکندری در مقام نتیجه‌گیری از بحث خود نکته بسیار مهمی را متذکر می‌شود، او در مقام نتیجه‌گیری از بحث خود دربارهٔ قیام مزدک، به





این نکته اساس اشاره کرده است که ایرانیان هرگز دریافت روشنی از تمایز میان «وضع» و «شخص» پیدا نکردند و، ازاین رو، هرگاه که از ستم حکومتی به ستوه می آمدند، «به جای تغییر وضع، تغییر شخصی را کافی می دیده اند.» اگر ایرانیان دریافت روشنی از تمایز میان «وضع» و «شخص» پیدا کرده بودند، تردیدی نیست که توانسته بودند تاکنون دگرگونی عمده ای در اوضاع خود بدهند و «امروز، هیچ یک از ملل متمدنه دنیا به پایه ترقی ایران» نمی رسید. نخست، کشورهای اروپایی، به این نکته التفات پیدا کردند که تغییر شخص، به ضرورت، نمی تواند دگرگونی بنیادینی در اوضاع یک ملت برای نیل به «افکار آزادی و مساوات حقوق» به دنبال داشته باشد. پیشرفت کشورهای اروپایی «در سایه این افکار آزادی و مساوات حقوق حاصل شد» و در تاریخ ایران نیز به نظر میرزا آقاخان، مزدک تنها کسی از ایرانیان بود که در «طلب مساوات حقوق و آزادی»، به دنبال «تغییر وضع حکومت» بود، اما با پایان شورش مزدک، فکر تغییر «وضع» در بوته فراموشی افتاد و «اهالی ایران خاک بر سر، در این مدت، ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده اند.» [۹]

میرزا آقاخان، با تکیه بر این مقدمات، بار دیگر، در واپسین بخش آئینه سکندری، به گونه ای که میرزا آقاخان طرحی از آن را به دست می دهد، دیباچه ای بر تدوین تاریخ تکوین «آگاهی ملی» است، اما تدوین تاریخ تکوین «آگاهی ملی» جز با نقادی اسلوب های تاریخ نویسی سنتی ایران، که بویژه در سده های متأخر از روی «ماخذ صحیح و محکّمات تاریخی» نبوده اند، امکان پذیر نخواهد بود. نخستین بار، سراینده خردنامه ایرانی، ابوالقاسم فردوسی، برای احیای «افتخارات ملی» ایرانیان، کوشش کرد تا «آیین مجوس و روان جمشید» را زنده کند، اما زمان برای دستیابی به معنای درست تاریخی مساعد نبود. جای شگفتی است که گزارش فردوسی از تاریخ ملی ایرانیان، به رغم این که برپایه «افسانه های بیوه زنان و داستان های دهقانان» به نظم کشیده شده است، اما از دیگر تاریخ های ایرانی، مانند مروج الذهب و «تاریخ ابن مقفع به صحت اقرب است و هر چیزی که در جاهای دیگر کم است، در کتاب او پیدا می شود که بتوان فایده تاریخی از او برگرفت.» [۱۰]

میرزا آقاخان نخستین نویسنده ایرانی «آستانه» دوران جدید بود که کوشش

کرد، در آئینه سکندری، تاریخ ایران را از دیدگاه دوگانه «معلومات جوهریه» و «محکّمات فلسفیه» تدوین کند. این نکته شایان توجه است که میرزا آقاخان از این حیث موفقیت‌هایی در «تصحیح علم تاریخ»، چنان‌که اعتمادالسلطنه ادعا کرده بود، [۱۱] پیدا کرد که «محکّمات فلسفیه» را به عنوان مفهومی در پیوند با «معلومات جوهریه» مورد بررسی قرار داد و به تصحیح علم تاریخ از دیدگاه تکوین «آگاهی ملی» همت گماشت. فریدون آدمیت، به درستی، او را «بنیانگذار فلسفه تاریخ ایران و ویرانگر سنت‌های تاریخ‌نگاری، برجسته‌ترین مورخان ما در قرن پیش ... و یکتا مورخ متفکر زمان خویش» نامیده است.

از دیدگاه تاریخ تکوین اندیشه تجددخواهی در ایران، این واقعیت که در بسیاری از «معلومات جوهریه»‌ای که میرزا در تدوین آئینه سکندری به کار گرفته، اشتباه‌های اساسی راه یافته است، اهمیتی ندارد. نکته اصلی در تاریخ میرزا آقاخان کرمانی این است که او آن را برپایه حقیقت «محکّمات فلسفیه» نوشته است.



منابع و پانوشت‌ها:

- [۱] سیاست نامه، شماره ۱۰، دلِ ایرانشهر، سیدجواد طباطبایی
- [۲] میرزا آقاخان کرمانی، سکندرآینه، ص ۸.
- [3] Benedetto Croce, history, its theory and practice, p.12.
- [۴] آئینه، ص ۸.
- [۵] آئینه، ص ۱۳.
- [۶] همان ص ۱۴.
- [۷] همان ص ۱۵.
- [۸] همان، ص ۸-۶۲۶.
- [۹] ص ۳-۵۲۲.
- [۱۰] آئینه، ص ۸-۵۷۷.
- [۱۱] اعتماد السلطنه، المآثر والآثار، ص ۹۴.





نیاز بشر به دین

مصطفی بسمل^۱

مقدمه

رابطه‌ی دین و انسان در طول تاریخ بشریت مورد پرسش بوده و هست و این سؤال همچنان با تنگ‌تر شدن عرصه‌ی دین در دنیای امروزه و چالش‌های فراوانی که دنیای مدرن برای دین به وجود آورده مطرح است دین‌ورزان تلاش دارند تا با طرح نظریه‌ای مبنی بر این که انسان به ما هوانسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون دین زندگی کند تلاش دارند تا ساختمان و بنیه‌ی دین را حفظ و پرچم آن را همچنان بالا نگه دارند از طرفی انسان‌هایی که چندان به دین وفادار نیستند می‌کوشند تا نیازمندی انسان به دین را منکر شده و تنها از آن به عنوان یک واقعه‌ی تاثیرگذار در سیر تاریخی بشریاد کنند. رویکرد ما درین متن این است که انسان‌ها به دین برای معنا بخشیدن به زندگی نیازمند هستند. این متن به سه بخش اساسی تقسیم می‌شود: بخش اول به تبیین و توضیح سؤال پرداخته است. بخش دوم تعارضات دین با

۱. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید



نیازهای انسان مدرن به اجمال بررسی می شود و در نهایت بخش سوم قرائتی از دین داده می شود تا کارآمدی دین در دنیای مدرن را توجیه کند.

بخش اول:

قطع و یقین در علوم، امری تشکیکی است یعنی یقین در هر مسأله نسبت به موضوعی که می خواهیم آن را بررسی کنیم دارای شدت و ضعف است. به عنوان مثال موضوعات ریاضی از یقین و ثبوت بیشتری برخوردار است تا علوم چون فیزیک یا شیمی هکذا این قیاس نسبت به موضوعات علوم اجتماعی از جمله روان شناسی، جامعه شناسی، اخلاق و غیره برقرار است انتظار یقین به مراتب ناچیزتر خواهد بود. هرچه حالت ایقان در علمی کاهش یابد بالنتجیه اختلاف آراء و نظر در آن بیشتر یافت خواهد شد. نباید انتظار داشت که سؤال ما از جوابی تخلف ناپذیر برخوردار باشد. اما این مسأله ما را وادار نمی کند تا از کوشش در تحقیق باز بمانیم اما برای رسیدن به نظری متفق بایستی در پیش فرض ها و اصطلاحات و مسائل مورد بحث به یک فهم مشترک برسیم تا گام به گام به نقطه ی اشتراک با کمترین درصد اختلاف برسیم.

با این اوصاف در نظر داریم قبل از جستن پاسخ، فهم سؤال و درک درست از آن را مقدمه ی کار خود قرار دهیم. زیرا هنگامی که سؤال به درستی درک نگردد پاسخ دادن به آن کاری نافرجام خواهد بود لذا در ابتدا تلاش می کنیم فهم خود را از سؤال افزایش دهیم و منظور خود را از آن معلوم کرده تا با روشن بینی کافی به پاسخ یابی بپردازیم. سؤال از سه اصطلاح "چرا" "دین" و "نیاز" تشکیل شده است که ابهام زدایی از آن یافتن جواب را برایمان آسان می کند.

توضیح واژه "چرا":

چشم اندازی که پرسشگر به دنبال تبیین پرسش است باید به خوبی مشخص شود. برای نشان دادن اهمیت این چشم انداز مثالی می زنیم: فرض کنید علی در خصومتی، مسعود را با گلوله ای به قتل می رساند. پاسخ این سؤال که "چرا مسعود کشته شد" نسبت به چشم انداز پرسش گر، تبیین های متفاوتی می یابد: چشم انداز پزشک و تبیین طبیبانه: زیرا تیر تفنگ به قلب مسعود اصابت کرد و سبب بسته شدن رگ های قلبی او شد.

چشم انداز مشاهده گرو تبیین عامیانه (توضیح واقعه): چون مسعود به علی فحاشی کرد. آن‌ها دعوا افتادند و سپس علی با تفنگ به مسعود شلیک کرد. چشم انداز روان شناس و تبیین روانکاوانه: علی از اختلالات روانی رنج می برد. چشم انداز جامعه شناس و تبیین جمع نگر: عدم فرهنگ سالم، تربیت خانوادگی و آموزش مریض علت وقوع حادثه شده است. چشم انداز فیلسوف و تبیین فلسفی: علی فردی خودگزين است لذا منفعت شخصی خود را در کشتن مسعود یافته است.

چشم انداز روحانی و تبیین الهیاتی: زمان مرگ مسعود مقدر شده بود. او بنا به تقدیر الهی می باست در آن زمان از این دنیا رحلت می کرد.

ما تا اینجا شش تبیین مختلف با شش چشم انداز متفاوت ارائه دادیم هیچ یک از این تبیین ها نسبت به چشم اندازهای دیگر تبیینی قانع کننده به نظر نمی رسد. مثلاً تبیین الهیاتی هیچ گاه تبیینی درست برای یک پزشک به حساب نمی آید زیرا چشم انداز پزشک با روحانی بسیار متفاوت است. تا زمانی که مشخص نشود سؤال را از کدام منظر و چشم انداز می خواهیم مطرح کنیم. نمی توانیم تبیینی قانع کننده و متناسب با پرسش خود بیابیم. در نتیجه بایستی چشم انداز خود را در این متن مشخص کنیم: ما می خواهیم این مسأله را با تلقین سه دیدگاه روان شناختی، جامعه شناختی و فلسفی بررسی کرده و تبیین لازم را ارائه دهیم.

توضیح واژه "دین"

ما چهار نوع تعریف می توانیم از دین ارائه دهیم: تعریف به ذاتیات: تعریفی است که هر آنچه دین هست را شامل می گردد و آنچه دین نیست را خارج می کند. یا به تعبیر منطقی تعریفی که جنس و فصل دین را بیان کند و جامع افراد و مانع اغیار باشد.

تعریف به شباهت خانوادگی: براین اساس هر چیزی که به قدر کفایت، به نقاط عاطفی مشترکی داشته باشد. دین نامیده می شود.

تعریف به نهادگرایانه: دین چیزی را گویند که مبدعان و پیام آوران آن را دین معرفی کنند.

تعریف به خواننده - پاسخ: هر متنی که به عنوان متنی دینی فهمیده شود دین نامیده





می شود ممکن است فردی متن داروین یا مارکس را بخواند و تلقی دینی از آن داشته باشد. در این مجال تلاش نداریم تا واژه دین را به تفصیل شرح دهیم اما هیچ کدام از تعاریف بالا نمی تواند نماینده ی فهم درست و دقیقی از دین باشند که شامل همه ی ادیان موجود بشود. زیرا هر تعریفی اگر ارائه شود آنچه دین نیست را شامل و آنچه دین هست را در بر نمی گیرد و این نقصان همچنان پابرجاست؛ زیرا ادیان موجود پرشمار بوده و یافتن مؤلفه های مشترک در آن ها مشکل و حتی غیرممکن است. لذا بهترین تعریف برای ادیان تعریف به تقسیم است یعنی آنچه امروزه به عنوان دین شناخته و نامیده می شود را مقسم دین به حساب می آوریم خلاصه کلام: دین عبارت است: اسلام، یهود، مسیحیت، بودا و ...

با وجود عدم وجود مؤلفه های واحد در ادیان نمی توان دین به معنا و مفهوم کلی آن را موضوع اندیشه خود قرار داد لذا ناچار هستیم هر محمولی را نسبت به هر دینی به صورت جزئی و متشخص حمل کنیم، یعنی نیازمندی بشر به دین نسبت به هر قسمتی به طور جداگانه مطرح کنیم. چون این نوشتار کوتاه است و مجال بررسی تک تک ادیان مقدور نیست، برآنیم که مقصود خود را از دین تنها به دین اسلام خاصه مذهب شیعه معطوف بداریم.

بررسی اصطلاح "نیاز"

روان شناسان نیازهای انسان را به طبقات مختلفی تقسیم کرده اند که شایع ترین و مشهورترین تقسیم بندی متعلق به روان شناس معروف آبراهام مزلو است. سلسله مراتب مازلو، راه جالبی برای نگرستن به رابطه میان انگیزه های آدمی و فرصت هایی که محیط عرضه می کند فراهم می آورد. این طبقات عبارت اند از: (۱) نیازهای زیستی: گرسنگی تشنگی، و امثال آنها، (۲) نیازهای ایمنی: احساس امنیت کردن و دور از خطر بودن، (۳) نیازهای تعلق و محبت: به دیگران پیوستن، پذیرفته شدن، تعلق داشتن، (۴) نیاز عزت نفس: اجرا و دستیابی، نشان دادن کفایت در کارها، مورد تأیید و شناخت دیگران واقع شدن، (۵) نیازهای شناختی: دانستن، فهمیدن و کاویدن، (۶) نیازهای ذوقی: تقارن، نظم و زیبایی، (۷) خودشکوفایی: رسیدن به تحقق نفس و شکوفا ساختن توانایی بالقوه.

ما برای آسانی کار نیازهای آدمی را به سه دسته تقسیم می کنیم. نیازهای

فیزیولوژیک (تشنگی، گرسنگی، میل جنسی) که به نحوه عمل سیستم‌های زیستی وابسته هستند. نیازهای روان‌شناختی (خودمختاری، شایستگی، ارتباط) که به ماهیت انسان و رشد سالم وابسته هستند. نیازهای اجتماعی (پیشرفت، صمیمیت، قدرت) که از تاریخچه هیجانی و اجتماعی شدن ما فراگیری یا درونی شده‌اند.

نیازهای فیزیولوژیک در همه‌ی افراد اعم از جنسیت، نژاد، جایگاه تاریخی و سن به طور یکسان وجود دارد. متمایز کردن نیازهای روان‌شناختی از نیازهای اجتماعی ظریف است. نیازهای روان‌شناختی، در عمق وجود انسان قرار دارند و بنابراین در هرکسی فطری هستند. نیازهای اجتماعی از تجربیات منحصر به فرد ما ناشی می‌شوند و بنابراین در بین افراد مختلف بسیار متفاوت هستند.

زمانی که انسان‌ها احساس نیاز پیدا می‌کند. و نیازها به عنوان آلام‌های هشداردهنده انسان را به رفع آن نیازها تحریک می‌کنند، انسان تصمیم به برآورده کردن آن‌ها می‌گیرد مرحله‌ای که ما را از سطح نیاز خارج کرده و وارد مرحله‌ی تصمیم می‌کند را مرحله‌ی "خواهش" می‌نامیم. سطح خواهش آدمی با فرهنگ، عادات و رسوم اجتماعی و سیاست‌های زمانه خود گره خورده است لذا با شناخت وضعیت‌های برونی فرد می‌توان خواهش‌های درونی را شناسایی کرد، زیرا در این مقام با تنوع خواسته‌ها و علائق انسان‌ها مواجه می‌شویم. مثلاً یک هندو و یک ایرانی در نیاز گرسنگی مشترک هستند اما این نیاز در مرحله‌ی خواهش متنوع و مختلف می‌شود هندو گرسنگی خود را با غذاهای بسیار تند رفع می‌کند ولی یک ایرانی شاید هیچ میلی بدان غذاها نداشته باشد و غذایی بدون فلفل را شایسته‌تر می‌داند یا با اینکه نیاز به هویت داشتن و اعتماد به نفس در هر فردی مرد و زنی وجود دارد اما در سطح خواهش متنوع می‌گردد. مثلاً زن ایرانی در برخی فرهنگ‌ها اگر بکر باشد احساس شایستگی و عزت نفس می‌کند و با پوشش احساس شایستگی بیشتری به او دست می‌دهد ولی یک زن غربی با داشتن حجاب اسلامی و بکر بودن احساس شرمساری و عدم اعتماد به نفس به او دست می‌دهد. لذا سطح فرهنگ هر جامعه خواهش‌های متناسب با نیازهای آن جامعه را مشخص می‌کند. انسان بعد از مرحله‌ی خواهش به مرحله‌ی سوم گام برمی‌دارد که سطح "تقاضا"





نام دارد. تقاضا بیشتر اصطلاحی است که اقتصاددانان از آن بهره می‌گیرند که نسبت به زمینه‌ی مالی مطرح می‌شود. مثلاً همه‌ی ما دوست داریم در جزیره‌ی هاوایی یک ویلای بزرگ با یک بوگاتی داشته باشیم ولی چون پول خرید آن را نداریم این تقاضای ما محقق نمی‌شود. تقاضا بیشتر میلی است و همراه با لذت است. مثلاً فرض کنید فردی نیاز جنسی دارد. او در سطح خواهش دو گزینه مد نظر دارد. اما در مرحله‌ی تقاضا آن موردی را انتخاب می‌کند که میل به آن از لحاظ زیبایی شناختی و جنسی بیشتری لذت را برای فرد به همراه می‌آورد.

با توضیح سه اصطلاح مورد نظر در سؤال توانستیم فهمی دقیق‌تر از سؤال پیدا کرده و منظور خود را بهتر بشناسانیم، اگر بخواهیم منظور خودمان از سؤال را برگردان کنیم باید بگوییم: آیا با چشم‌انداز روانشناختی، جامعه‌شناختی و فلسفی انسان مدرن می‌تواند نیازهای فیزیولوژیکی، فردی و اجتماعی خود را با دین‌ورزی به سبک اسلامی - شیعی به نحوی درشت و رضایت بخش برآورده کند؟

بخش دوم: بررسی رابطه‌ی نیازهای انسان مدرن و دین

در این بخش رابطه‌ی دین اسلام را در دو جامعه‌ی سنتی و مدرن بررسی خواهیم کرد تا ببینیم دین اسلام در دو دنیای سنت و مدرن چگونه بازخوردی داشته است و آیا توانسته به نحوی رضایت بخش پاسخگوی نیازهای دو جامعه باشد یا خیر؟ جامعه عرب یک جامعه‌ی سنتی بود که به لحاظ تاریخی اوضاع و احوال چندان مساعدی را طی نمی‌کرد، اعراب به لحاظ اقتصادی در فقر به سر برده حتی ناچار می‌شدند که فرزندان دختر خود را به عنوان عدم کارایی اقتصادی در کانون خانواده زنده به گور کنند. عرب نظام فرهنگی و اجتماعی برآشفته نزاع‌ها و دعوای قبیله‌ای، نحوه‌ی ازدواج‌ها قوانین ناهمگون و نارضایت بخش، پایمال شدن حقوق زنان، و مردان در آن فضای اجتماعی همگی نشان از عدم انسجام و سبک زندگی رضایت بخش بوده است. با بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وضعیت نابسامان اعراب توانست بهبود چشمگیری پیدا کند. آن‌ها توانسته بودند به رهیافت‌های اخلاقی - عرفانی، حقوقی - اجتماعی، جامعه و فضای فردی مدون‌تری برای خود تشکیل بدهند به عبارتی اعراب توانست با عرضه‌ی دین سطح خواهش‌هایی که پاسخگوی نیازهایش بود را هم درست و هم رضایت بخش

برآورده کند. این عرضه‌ی دین به مرور زمان متقاضیان فراوانی یافت و شیفتگان بیشتری پیدا می‌کرد. دین در جامعه‌ی سنتی توانسته بود نیازهای جامعه اعراب را در چهار مورد پوشش دهد: رابطه‌ی او با خود، رابطه‌ی او با خدا، رابطه‌ی او با دیگران، رابطه‌ی او با طبیعتش. لذا در اوج نیاز مردم به دین بود که اسلام ظهور کرد و پذیرش بسیار گسترده‌ای یافت.

اما داستان در دنیای مدرن به کلی متفاوت است. امروز انسان مدرن در به نوعی آزادی دست یافته و می‌خواهد این آزادی را با چنگ و دندان تا پای جان حفظ او و تلاش دارد خودش آقای خودش باشد، می‌خواهد همانند کودکی لجباز همه چیز را به محک تجربه و عقل بسنجد خطاها و لغزش‌ها را خودش بیابد، خودمحموری انسان مدرن بود که فلسفه پدید آورد، علم را به پیش برد، او تلاش دارد به جایی برسد که دیگر نیازی به خدا نداشته باشد بلکه خود خدا شود و خدایی کند. امروزه در دنیایی زندگی می‌کنیم که همه‌ی نظام‌های سازنده و برطرف‌کننده‌ی نیازهای ما اعم از نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فکری، علمی که تافته‌ی جدا بافته‌ای از دین هستند می‌خواهند نیازهای آدمی را پاسخگو باشند. آیا دین که بنیه‌ی آن تعبد و تسلیم است می‌تواند با سیستم غول‌آسایی که دنیای مدرن ما را در خود تعریف می‌کند جایی باز کند؟

امروز دین چیزی نیست جز قرائت دین‌ورزان و مبلغان آن ما امروز با دین به معنای واقعی کلمه مواجه نیستیم بلکه با فهم خود از دین مواجهیم بنابراین فهم دینی در هر عرصه‌ای از اجتماع بازتابی گوناگون پیدا می‌کند. امروزه دین در سه ساحت به شکلی گسترده و فربه شده تبلیغات می‌شود: ساحت شرعیات، اخلاقیات و اعتقادات.

مبلغان دین تلاش دارند تا تئوری‌ای ابطال‌ناپذیر و مطابق با واقع از این سه ساحت ارائه کنند. اما این تلاش آن‌ها نه تنها ناکافی است بلکه تا حدودی به شکست هم منجر شده است. یعنی تبیین و قرائت دین در این سه ساحت با تفکر انسان مدرن در تعارضی شدید می‌باشد. ما به شکلی مجمل و گذرا به ذکر چند نمونه از این تعارضات اشاره خواهیم کرد.

تعارض در ساحت شرعیات: احتیاجاتی که دین در این سطح مطرح می‌کند





در دو ساحت عبادیات و معاملات است. ما امروز با نظام‌های اقتصادی کلانی اعم از بیمه، مسائل بانکی و چرخه‌های کلان اقتصادی مواجه هستیم که قرائت دینی حتی توفیق نیافته همگام با آن‌ها پیش رود، یا مانند حقوق جنس مؤنث که نظام‌های حقوقی فردی و اجتماعی جامعه‌ی مدرن در تعارض با احکام شرعی در این حوزه است مانند: ازدواج بیش از یک زوجه، ارث زن، خروج زن بدون اذن شوهر، شغل زن در مجامع عمومی، مسأله‌ی اجباری یا اختیاری بودن حجاب، روابط عمومی برقرار کردن زن، وجوب احترام به پدر و مادر و عدم توجه به علایق شخصی فرزندان و اموری دیگر که در ساحت شرعیات مطرح است اما عمل به آن دشواری‌هایی به همراه دارد.

در ساحت اخلاقیات هم دین ناسازگار با دنیای مدرن است مانند حفظ شهرت، کنترل رابطه‌ی جنسی، همجنس‌گرایی، فرزندآوری بیشتر، صله رحم و... در توضیح مطلب مثلاً: ازدواج دختر بالغ در شرع اخلاقاً توصیه شده است، ولی دنیای مدرن ازدواج دختری که رشد بلوغی دارد ولی چنانچه رشد جسمی، تحصیلی، فرهنگی و اجتماعی نداشته باشد را امری کاملاً خلاف اخلاق تلقی می‌کند.

در ساحت اعتقادات: تعارضات فراوان فلسفی و علمی با قرائت مبلغان دینی پیداست مانند مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناسی یا تعارضات با نظام‌های داروینی، فیزیکالیستی، و کیهان‌شناختی

در توضیح مطلب: بنیه‌ی اساسی دین اعتقاد به روز محشر و زندگی پس از مرگ است و لازمه‌ی توجه به زندگی پس از مرگ، مرگ‌اندیشی است. لذا توجه به مرگ نقطه عطفی در دین اسلام محسوب می‌شود.

اما دنیای امروز تعریفی که از زندگی ارائه می‌دهد کاملاً معطوف به دنیایی زمینی و این جهانی است، سبک زندگی انسان مدرن به گونه‌ی نظم یافته است تا درین دنیا قرین خوشبختی باشد، تجمل‌گرایی، مصرف‌گرایی، کسب و تولید ثروت، رقابت، پیشرفت همگی مؤلفه‌های ضروری زندگی انسان مدرن است که نمی‌تواند بدون این مؤلفه‌ها نیازهای روان‌شناختی خود را برطرف کند.

بخش سوم: چگونگی کارآمدی دین در دنیای مدرن

تا اینجاى مطلب ما تلاش داشتیم که اوضاع و احوال موجود از وضعیت دین در

دنیای کنونی را شرح بدهیم و نشان دهیم دین‌ورزی با قرائتی که مبلغان دینی از آن دارند چقدر با تعارضات گوناگون همراه است.

تلاشی که متأسفانه امروز وجود دارد این است که دین دارد همان اشتباهی را می‌کند که دنیای مدرن هدفش است و آن این است که برای هر چیزی یک توضیح فرمولی و مهندسی شده داشته باشد، دین هم ناچاراً برای آنکه بتواند خودش را بروز شده نشان دهد تدریجاً دارد همسوبا خواسته‌ها و آرمان‌های دنیای مدرن پیش می‌رود و این روند رو به افول در نوع تفسیرها و قرائت‌هایی که از دین می‌شود به کلی نمایان است رساله‌های عملیه‌ای که روز به روز احکامشان ثانوی می‌شود. اعتقادات دینی با علم همسومی شود تا نکند انگي به دین روا داشته شود. اما در این گیر و دارها نقش اصلی رسالت اصلی دین به کلی از یاد رفته است و آن پرواندن معنویت در درون انسان است، شکل‌گیری یک هویت عرفانی و قدسی با عالم مثال، دینی که قرار بود خود آدمی را به آدمی بشناساند و معرفت‌النفس حاصل کند به حاشیه رانده شده است

آنچه امروزه دنیای مدرن نیازمند آن است آرامش باطنی است که خود را بیابد از خدا یاد کند یعنی رنج انسان مدرن علتش فقدان معنویت است فقدان ارتباط عاشقانه و عارفانه با خدا و معبود خویش است، درگیر کردن مردم جامعه‌ی مدرن با فردیت و آزادی آنان را بیش از بیش تنهاتر ساخته و سبب گشته نیازهای خویش و علایق خود را به غیر از معنویت جستجو کنند و آن تجربه‌ی عرفانی و عاشقانه را نجویند.

دین اگر بتواند در دنیای کنونی این تجربه رو عرضه کند و انسان مدرن طعم خوشایند معنویت را بچشد حقاً و یقیناً سمت و سوی او به جهان‌بینی الهی و شرعیات تغییر خواهد کرد. دین تقلیدی نگاهی خردمندانه به دین نیست بلکه آن دینی ارزش دارد که رهرویی عاشقانه را طی کند.

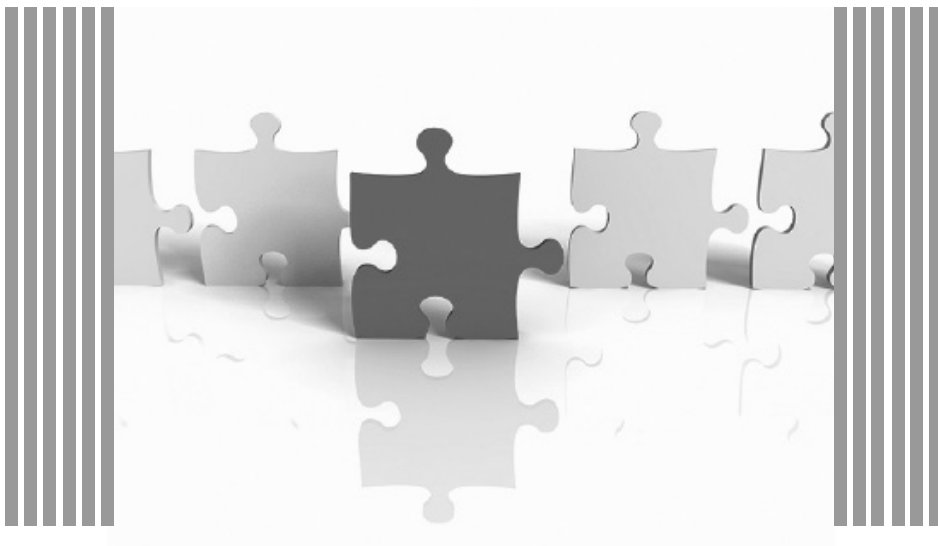
اینها تنها نمونه‌هایی از مصادیق تعارضات بین دین و دنیای مدرن است. اگر بخواهیم مطابق دستورات دینی مشرب زندگی خود را پایه‌گذاری کنیم.

منابع:

آشنایی با ادیان، سلیمانی



مصاحبه



گفتگو با دکتر سید ابراهیم موسوی عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه مفید

مصاحبه کنندگان : حسین فرهادی، امیرحسین پورعبداله

مدتی است که دکتر سید ابراهیم موسوی عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه مفید در جمع تعدادی از دانش جویان و طلاب علاقه مند به علوم عقلی، تدریس بخش الهیات از کتاب الشفا ابن سینا را آغاز کرده اند. نوع نگرش خاص ایشان به فلسفه اسلامی و بخصوص فلسفه سینوی، موجب شد که به طرح چند پرسش از ایشان بپردازیم. در ادامه، متن این گفتگو آمده است.

بخش اول: بازخوانی تراث فلسفی جهان اسلامی

۱- مهم ترین مسئله در بحث از تراث فلسفی این است: چرا باید تراث را بازخوانی کنیم؟ آیا وجود اندیشه های جدید به معنای بی اعتباری اندیشه های پیشین است؟



پاسخ استاد:

دلایل متعددی برای بازخوانی تراث فلسفی خودمان وجود دارد اما مهم‌ترین دلیلی که برای این کار می‌توانم اشاره کنم این است که تراث فلسفی ما امروزه در بن فرهنگ و اندیشه ما حضور جدی دارد.

فرهنگ ما ملقمه‌ای است از بخش‌های مختلف اما دو بخش در آن پررنگ‌تر هستند: یک بخش تفکرات جدید خصوصاً علمی و فنی است که در دانشگاه‌های ما مطرح بوده (که یک مدتی در قبل از انقلاب سلطه بیشتری داشته است) بخش دیگر نیز بعد فلسفی تفکرات حوزوی، دینی و حتی ایدئولوژیکی بود که بخش عظیم آن تفکرات علمای دینی و فلسفه‌خوانان فلسفه اسلامی بودند. این دسته دوم پس از انقلاب خیلی جدی وارد گفتگو شده‌اند و به خاطر احساس خطر نسبت به تفکر غربی و افکار دیگر و همچنین حمایت از دین (آن‌گونه که خودشان می‌فهمیدند) و دفاع از انقلاب به فلسفه اسلامی پرداختند و این‌گونه فلسفه صدرایی فلسفه سرآمد شد و مروجان آن می‌کوشند پای آن را به همه حوزه‌ها از جمله فلسفه علوم تجربی و حتی هنر و سیاست بکشانند.

لذا این گفتمان، امروز گفتمان غالب کشور ماست. این بازخوانی تراثی است که حضور جدی در فرهنگ ما دارد و این شروع گفتگوی جدیدی با باورمندان این دوره است.

با توضیحی که دادم پاسخ بخش دوم سؤال شما، خیر است. ما اگر تراث تفکر اسلامی را اندیشه‌های پیشین می‌دانیم این‌ها چندان پیشین نیستند و احیا شده‌اند و حضور جدی دارند و این به این معنا نبوده که اندیشه‌های جدید اندیشه‌های قدیم را کنار زده باشند. اما در این که بخشی از مباحث مطرح در فلسفه قدیم امروز مطرود شده شکی نیست و بنده نیز معتقدم که اصلاً نباید به آنها پرداخت و باید آنها را به صورت کامل کنار گذاشت.

۲. اگر معتقد به بازخوانی تراث شویم، با وجود اندیشه‌های جدید و حتی نقدهایی که به دیدگاه‌های پیشینیان وارد شده، نحوه‌ی بازخوانی تراث باید چگونه باشد؟ چه پیش‌فرض‌هایی برای خوانش تراث وجود دارد؟

به نظر من ما سه نوع بازخوانی تراث فلسفی داریم: یکی بازخوانی برای کشف تاریخی یک مسأله فلسفی در میان فیلسوفان گذشته، دیگری بازخوانی به قصد فهم برخی از چیزهای مغفول فلان فیلسوف خاص است مثلاً شاگرد ارسطو یا افلاطون یا ابن سینا می‌شویم و فهم دقیق و عمیقی از فلسفه آنها به دست می‌دهیم.

این دو مورد اگرچه فوایدی دارند اما روش مد نظر بنده نیست، آن چه مورد توجه من است نوع سوم بازخوانی است که در واقع وارد گفتگو شدن با پیشینیان برای پاسخ گرفتن مسائل جدید و وضع حاضر خودمان است. لذا ما باید با تفکر جدید به فهم و نقد (به معنای مثبتش) تفکر پیشینیان خودمان پردازیم. برای فهم فلسفه پیشینیان خودمان باید فکر فلسفی جدید را بشناسیم. نسبت بین زبان پیشینیان و فلسفه امروز را دریابیم، روش و دغدغه‌های هر دو فلسفه را دریابیم زیرا این‌ها بریده از هم نیستند بلکه کشف رابطه آنها برای ما بسیار سودمند هستند و ما آن تفکرات پیشینیان را به روز می‌کنیم و امید است تلاشی بکنیم برای رسیدن به راه حل جدید.

پیش فرض‌ها: آشنایی با متون قدیم و درک و فهم آنها و آشنایی کامل با فلسفه جدید و فهم دغدغه‌های هر دو فلسفه، دریافتن تفاوت و ارتباط این دو با هم. اگر این اتفاق بیفتد ما می‌توانیم امیدوار به حرکت به سمت یک وحدت فکر باشیم.

۳. به طور خاص توضیح دهید که رویکرد ما به دیدگاه‌هایی که در طول تاریخ فلسفه باطل شده‌اند چگونه باید باشد؟ آیا صرفاً باید به عنوان بخشی از تاریخ فلسفه این نظریات را خواند، و یا بصیرت‌هایی در این دیدگاه‌ها وجود دارد؟

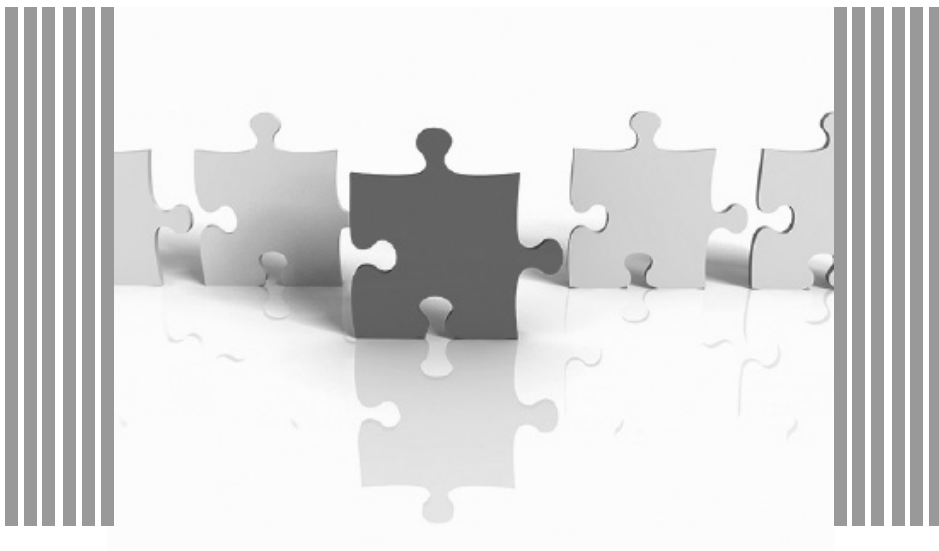
آنهايي که باطل شده‌اند را کاملاً کنار می‌گذاریم و نیاز نیست وقت صرف‌شان کنیم. در روش ما نه تاریخ فلسفه می‌خوانیم و نه از آن‌ها بصیرتی در می‌یابیم. زیرا ما می‌خواهیم وارد گفتگو شویم و قصد خواندن تاریخ فلسفه نداریم شاید بتوان گفت تنها بهره این است که ما دریابیم چرا آنها به خطا رفته‌اند و چه مبانی فلسفی غلطی آنها را به این خطا و نظریات باطل رسانده است. لذا دانستن اجمالی آنها از این حیث کمک‌کننده است.





۴. به نظر شما رویکرد تطبیقی به تراث (یعنی تطبیق دیدگاه‌های جدید با دیدگاه‌های قدما) راه خوبی برای خوانش تراث است؟ در هر صورت (بله یا خیر) چه دلیلی برای مدعی تان دارید؟

منظور بنده فلسفه تطبیقی نیست. فلسفه تطبیقی هم ابهام و هم تنوع دارد. برخی معتقدند اصلاً مطالعه تطبیقی امکان ندارد. بنده این نظر را قبول ندارم اما آن چه ابهام دارد این است که ما در کار تطبیقی می‌خواهیم چه کنیم؟ اگر تطبیق به معنای مورد فهم کردن و فهمیدن افکار مبنایی در فرهنگ خودمان با توجه به وضع معاصر باشد این مد نظر بنده است. پس ما با خواندن تراث، تفکر جدید را کنار نمی‌گذاریم بلکه کاملاً برعکس آن را عمیقاً وارد حوزه اندیشه قدما می‌کنیم و به فهم نقدی، کمی‌ها و کاستی‌ها و برتری‌هایی در این دو می‌رسیم. نخستین مرحله تطبیق همان همنشینی و گفتگوی بین این دو تفکر است و در مرحله بعدی ما به دنبال این هستیم که بتوانیم به یک وحدت تفکر و یک نتایجی در این تفکر برسیم و اندیشه‌های پیشینیان خود را گام یا گام‌هایی به جلو بیاوریم نه اینکه عیناً تفکری دیگر شوند بلکه به نتایجی برسیم که اولاً فلسفه‌ای خودمانی و درونی باشند و در ثانی رشد یافته و روزآمد و کارآمد برای حل مشکلات ما در دوره جدید باشند.



بخش دوم: بازخوانی آثار ابن سینا

۱. شما از بین فیلسوفان، ابن سینا را برای بازخوانی انتخاب کرده‌اید، و از بین آثار ابن سینا، بخش الهیات از کتاب شفا، علت این انتخاب چه بوده؟

کتاب الهیات شفا را انتخاب کرده‌ایم زیرا این کتاب به گمان من کتابی مبنایی و بسیار مهم در کل تفکر فلسفی و جهان فلسفی است و نه تنها در فلسفه اسلامی. اگرچه تراث موجود زنده و تحدی‌کننده امروز فلسفه صدرا است ولی همان تفکر فلسفی صدرایی نیز در واقع با توجه به این مبنا است که طرح جدیدی ارائه کرده است. از این جهت جناب ابن سینا فلسفه و الهیاتش نسبت به بقیه سرآمد و مبنایی به حساب می‌آید.

مبنایی‌ترین کتاب فلسفی ابن سینا نیز کتاب شفا است. شفا یک دوره تفکر فلسفی است که ابن سینا طرح کرده و مبنای سایر تفکراتش است.

حال چرا ما بخش الهیات را برگزیدیم؟ زیرا ما می‌خواهیم نظام فلسفی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را مورد مطالعه قرار دهیم.

اما کمال این مطالعه آن است که کتاب‌های بعدی یعنی کتاب جناب صدرا را نیز بتوانیم با توجه به آن‌چه ابن سینا مطرح کرده مطالعه کنیم.



همه صدرایان تا حدودی می‌توان گفت ابن سینا را قبول دارند و ابن سینا مبناست و این راه را برای گفتگو با معاصران فراهم‌تر می‌کند.

۲. به نظر شما در رویکرد سنتی به فلسفه‌ی ابن سینا چه اشکالاتی وجود دارد؟

وجود این اشکالات چه پیامدهایی در فهم فلسفه‌ی سینوی داشته؟

به نظر رویکرد سنتی، دو تا اشکال در فلسفه ابن سینا وجود دارد. اولین و جدی‌ترین اشکال از جانب کلام بوده است و قله آنها جناب غزالی است. تفکری اشعری که جناب ابن سینا با آن در افتاد. ابن سینا در تفکرات خود شدیداً آنها را نقد کرد و این باعث ناراحتی و درگیری در بخش مهمی از تفکر جهان اسلام که کلامی و اشعری است و در آن دوره‌ها غالب بوده ایجاد کرده است.

شخص دیگر خواجه نصیرالدین طوسی است که از یک سو خواست دل جهان اسلام را به دست آورد و از سوی دیگر با مبانی علم جدید سازگار باشد لذا رو به مصلحت‌گرایی آورد و به دفاع از ابن سینا به شکل جدیدی پرداخت و کلام امامیه از این جا شکل دیگری می‌یابد و شاگرد ایشان علامه حلی دوره جدید کلام شیعی است که ایشان طرح کرده است.

در چالش اول این غلبه کلامی در جهان تشیع و تسنن رخ داد با کمی تفاوت اما به هر حال نگاه فلسفی را در زیر مجموعه خودش و در مرحله پایین‌تر قرار داد در حالی که ابن سینا هر جا وارد می‌شد با نگاه کلامی مبارزه می‌کرد و این مسأله مهمی است. تفکیک این‌ها و دقت در این‌ها برای ما بسیار مهم است زیرا در جهان اسلام به طور کلی همچنان این تفکر کلامی وجود دارد و با تفکر فلسفی در تقابل است.

چالش دومی که رخ داد یک جور تفکرات عرفانی و اهل تصوف بود که حضور جدی پیدا کرد. این‌ها نمی‌توانستند با تفکر کلامی کنار بیایند و این‌ها با هم تقابل داشتند.

تصوف در تمام جهان اسلام و شیعه حضور جدی داشت و دارد و از جمله روشنفکران ما طرفداران این نگاه هستند و رجوع به مولانا نشانه‌ای از آن است. در جهان شیعه این یک کم‌رنگ و بوی فلسفی بیشتر به خود گرفت و فلسفه از راه

اصلی سینوی منحرف شد. اما ابتدائاً به سمت اشراق و بعد هم در قله اش به صدرا رسیدیم. جناب صدرا ابن عربی را کاملاً در لباسی فلسفی قرار داد و این تفکر تلاش می کند مثل کلام خواجه که می خواهد نگاه کلامی را با فلسفه حفظ کند، اینجا هم فلسفه و منطق ابن سینا کش داده می شود تا با فلسفه عرفانی که صدرا می خواهد کنار هم قرار بگیرند و این فلسفه طرح شود. این وضعی است که در جهان اسلام رخ داد.

همه این امور باعث اشکالاتی شده که اصیل و کاملاً فلسفی - منطقی نیست.

۳. شما چه روشی برای خوانش آثار بوعلی پیش می نهید؟ چرا؟

تلاش من در کلاس ها آن است که نشان دهم ابن سینا هم رجل مستقلى در تفکر فلسفی است و هم بسیار قابل توجه است. نگوییم اوارسطویی ست، نگوییم او داخلی بوده و حرف های او را در جاهای دیگر دنیا نمی خزند. من می خواهم ایشان را با گذشته و آینده مقایسه کنم و بگویم او برای خودش یک فرد مستقلى است یک مکتب فلسفی جداگانه دارد و همین تفکر ابن سیناست که بر تفکر غرب تأثیرگذار بوده است. مثلاً در

دوره اسکولاستیک، قله آنها جناب توماس را میتوان نام برد که از ابن سینا بسیار متأثر است. من این تلاش را دارم.

لذا پاسخ من آن است که در خوانش کل تراث گفتم. ما حتی ابن سینا را نباید با این ها مقایسه کنیم این اولین مرحله در خواندن ابن سینا است اما مرحله عالی تر این است که ابن سینا را ببریم در قله فلسفه بنشانیم به این معنا که ابن سینا را با توجه به فلسفه دوره معاصر و فلسفه جدید فهم کنیم.

۴. آیا شما رویکردی تطبیقی به آثار ابن سینا دارید؟ (تطبیق ابن سینا با ارسطو و افلاطون) یا اساساً معتقدید راه خوانش اندیشه ی یک فیلسوف دانستن تبار اندیشه ی اوست؟

من با تبارشناسی مخالفم. به این معنا که نباید آن را اصل قرار دهیم. در فلسفه و تفکر ابن سینا ما دنبال این هستیم که آن را در فرهنگ خودمان پیدا کنیم و با او

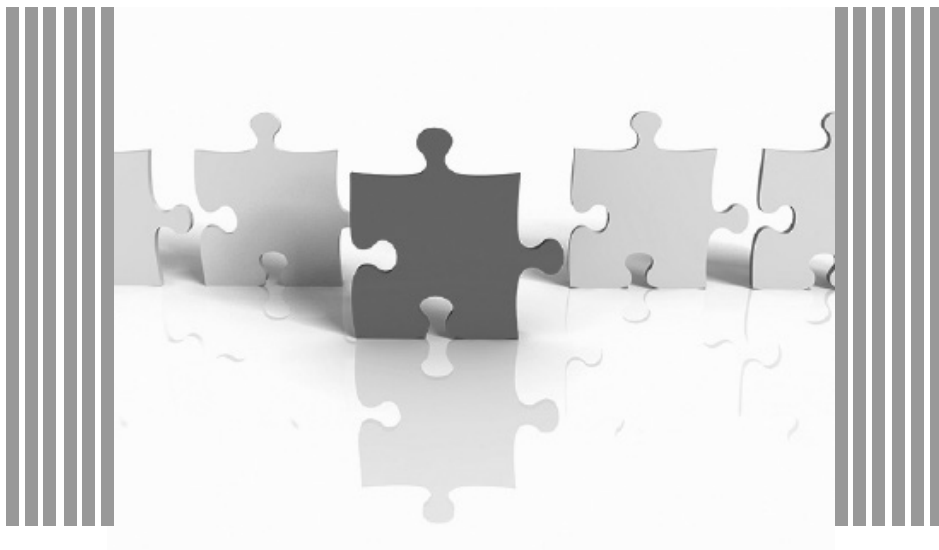




گفتگو کنیم. من دنبال شناخت تبار ابن سینا برای شناخت او نیستم. تبارشناسی فقط ایضاح بیشتری در اختیار ما قرار می دهد. تبارشناسی توجیه کننده و دلیل اصلی به وجود آمدن یک فکرنیست و من با این کاملاً مخالف هستم. بله در فرهنگ هایی این اتفاق افتاده است. نیچه و دیگران این چیزها را می گویند و اما اصلاً من این ها را مبنای اساسی نمی دانم. در مورد مخصوصاً فیلسوفان بزرگ کاملاً نادرست است از جمله فلسفه ابن سینا. نمی توان با تبارشناسی ابن سینا را شناخت. او بالاتر از این حرف ها است. ما به دنبال این هستیم که بگوییم ابن سینا چه ابتکاراتی دارد.

۵. روش پیشنهادی شما چه اولویتی بر دیگر روش ها دارد؟ گذشته و آینده روش انتخابی شما سابقه ای هم داشته؟ آیا می توانید افراد و یا آثاری در این زمینه معرفی کنید؟

روش من اولویتش آن است که فلسفه را زنده می کند و به کار ما می آید و ما همین را از فلسفه می خواهیم. این می شود فلسفه. وظیفه کسانی که فلسفه می خوانند و جزو فرهنگ ما هستند به نظر من این است که این فلسفه را در اختیار فرهنگ ما قرار دهند آن را زنده کنند و قوی کنند و با بقیه فلسفه ها در واقع رابطه اش را برقرار کنند تا بتواند پاسخگو باشد. چرا ما پزشک می خواهیم زیرا مشکلات جدید پیش می آید چرا جامعه شناس می خواهیم چرا باید ریاضیات داشته باشیم چرا باید فقه داشته باشیم همه این ها علومی هستند که تلاش می کنند مشکلات ما را از ابعاد مختلف حل کنند و به سؤالات ما پاسخ گویند پس خود این علوم باید رشد کنند. دست این فرهنگ را بگیرند و مشکلات را برطرف کنند. تنها راه دستگیری فلسفه از مشکلات ما از همین طریق است.



بخش سوم: گذشته و آینده

۱. روش انتخابی شما سابقه‌ای هم داشته؟ آیا می‌توانید افراد و یا آثاری در این

زمینه معرفی کنید؟

بله فراوان از وقتی که متفکرین ما متوجه شدند در غرب حرف‌های دیگر در مورد فلسفه زده می‌شود این انگیزه به وجود آمد که بدانند آنها چه می‌گویند و هم بعضی غربی‌هایی که اینجا آمدند به نظرشان آمد که باید تحولی ایجاد شود و هم کسانی که به گوششان رسید که یک مسائلی هست برگشتند تا ببینند این‌ها چه چیز برای گفتن دارند. از دوره زمان قاجار ما می‌بینیم این اتفاق افتاده کتاب جناب دکارت ترجمه شد و همین انگیزه شد برای علما که ببینند این چه چیزی است چه گفتگویی است. و قله آنها را شما در علامه طباطبایی می‌بینید که وقت می‌گذشت و با کسانی که فلسفه جدید را خوانده بودند جلسه‌ای داشتند و حرف آنها را می‌شنید و تلاش می‌کرد این‌ها را بفهمد و به گمان من بسیار براندیشه ایشان تأثیر گذاشت و ایشان بسیار دقت داشت در این زمینه. جناب مطهری را شما می‌بینید که تلاش زیادی کرد ایشان برای این که این تفکر جدید را بفهمد هگل را می‌خواند با کسانی که این‌ها را ترجمه کرده بودند بحث می‌کرد و تلاش می‌کرد از

آنها سؤال کند که این‌ها چه می‌خواهند بگویند و خودش دقت‌های فلسفی زیادی در این زمینه داشت. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و بعضی کتاب‌های دیگر مانند شرح منظومه تلاش برای برقراری این رابطه و این گفتگوست.

۲. به نظرتان می‌توان با رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی، اندیشه‌ی بوعلی را بازخوانی کرد؟ چه نسبتی بین اندیشه‌ی بوعلی و فلسفه‌ی تحلیلی می‌تواند وجود داشته باشد؟

این سؤال بحث خوبی است اما اکنون زمان کافی نداریم و باید مجمل پاسخ گفت. به طور کلی دو نوع تفکر در فلسفه بلوغ و رشد پیدا کرد و در مقابل هم قرار گرفت و طرفداران زیادی هر کدام از این‌ها پیدا کردند. آن‌چه در یونان اتفاق افتاد یکی تفکر افلاطونی بود و دیگری تفکر ارسطو بود که در مقابل هم به نحوی قرار گرفتند. این دو تفکر بزرگ و قدیمی به نحوی پیش رفت که متفکرین بعدی نتوانستند از هیچ‌کدام دست بردارند این دو تفکر یکی فلسفه دیالکتیکی است و دیگری تحلیلی است. تحلیل را ارسطو اصلاً طرح کرد اگرچه بین تحلیل ارسطو و فلسفه تحلیلی جدید فاصله زیادی است. در نو افلاطونیان نخستین تلفیق بین این دو نوع تفکر صورت گرفت و در آن افلاطون غالب بود. در بعدی‌ها باز هم تلفیق بود اما ارسطو غالب شد یعنی تفکر دیالکتیکی در بن تفکر تحلیلی قرار گرفت. امروزه نیز در میان ما این تقسیم قاره‌ای و تحلیلی است که در مقابل هم قرار گرفته‌اند. می‌شود گفت تفکر ابن سینا نزدیک‌تر است به گرایش تحلیلی تا مثلاً تفکر صدرایی یا تفکر نو افلاطونیان. تفکر صدرایی و نو افلاطونی به بخش افلاطونی و دیالکتیکی نزدیک‌تر است.

مساله جالبی که در جهان اسلام رخ داده، در تفکر صدرایی با مبانی فلسفی سینیوی این پیشرفت حاصل شده است. اگرچه ما نزدیک به نو افلاطونیان شده‌ایم اما این نوعی فلسفه اسلامی است و تحلیل جناب ابن سینا و تحلیل سینیوی زیربنای دیالکتیک صدرایی هست و این تلفیق وجود دارد و این اتفاقاً نکته بسیار جالبی است که این گفتگو بین دو بعد فلسفی کمک شایانی به فهم فلسفی خود ما داشته باشد.

۳. آیا می‌توان روش شما را در آثار فیلسوفان دیگر مثل ملاصدرا و سهروردی، به کار بست؟ چه پیشنهاداتی در این زمینه دارید؟

بله نه تنها می شود بلکه لازم و مطلوب است این کار را انجام دهیم و حیاتی تراز همه این است که ما بر روی آثار ملا صدرا این کار را انجام دهیم و برای فهم آن نیاز کاملاً مبرم به مبانی داریم. مبانی یعنی فلسفه ابن سینا. البته اگر می شد فارابی را مقدم قرار دهیم بهتر بود. این تفکر فارابی سینوی تقدم دارد. غایت آن چه زنده است و الان در حال فعالیت است فلسفه صدرا است که حضور جدی دارد به این ترتیب ما باید برویم سراغ فلسفه صدرایی و از این جهت بازخوانی فلسفه صدرایی را شروع کنیم و انشاالله تداوم پیدا کند.

با آرزوی آن چه می گویم و به امید این تحول بزرگ که مبنایی و حیاتی است.

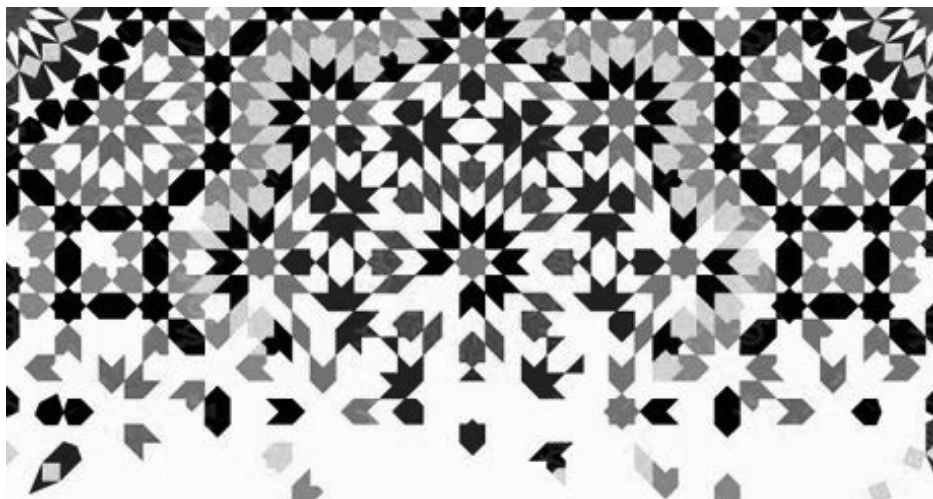


دانش پژوهان



A decorative gray border with floral and scrollwork patterns frames the central text. The border starts with a pointed floral motif on the left, extends horizontally, and then curves upwards and to the right, ending in a floral flourish. The text is centered within this frame.

گزارش کتاب



آزادی و بنیان حقّ به نزدیک هگل تلخیص فصل آزادی و بنیاد حقّ از کتاب هگل اثر فردریک بیزر

تلخیص کننده: حمیدرضا میررکنی بنادکی^۱

مقدمه تلخیص کننده

بی تردید هگل از فیلسوفانی است که آثار اندیشه اش به سرعت در سپهر سیاسی - اجتماعی جهان نقش بست و چند دهه نظراً و عملاً عموم اندیشمندان جهان را به کشاکشی سترگ کشاند. در اندیشه او دعوتی عمومی نهفته است به تأمل در باب انسان و جهان. همین دعوت عمومی است که منجر به ظهور تفاسیر متعدد نحله ها و مشرب های گونه گون از اندیشه او شده است. شدت حضور اندیشه های او در جهان سیاست، دهه های متمادی اندیشه او را بدل به کالایی شایسته مصرف، در محافل سیاسی و گروهی نموده بود. خصوصاً در ایران جزیک دهه اخیر، کمتر کسی به واقع او را همچون یک فیلسوف خوانده است؛ بل عموماً او را به مثابه اندیشمندی الهام بخش یا متفکری مشروعیت بخش مورد استناد

۱. دانشجوی رشته فلسفه غرب. مقطع کارشناسی ارشد. ورودی ۸۹



قرارداده بودند. از این رو طرح و معرفی تفسیرهایی که به دنبال ارائه نگاره‌ای به واقع علمی و فلسفی از هگل هستند، می‌تواند از در دسته کارهای ضروری قلمداد شود؛ خصوصاً برای دانشجویانی که فلسفه را پیشه خود ساخته‌اند و در عین حال، به فرهنگ و سیاست نظری نقادانه و موضعی جستجوگرانه دارند.

کتاب هگل نوشته فردریک بیزر از بهترین منابع در شناخت اندیشه هگل است. اولین ویژگی مثبت این اثر آن است که به عنوان کتابی درسی نگاشته شده است؛ و این بدان معنا است که خواننده در خواندن این اثر دچار سردرگمی نخواهد شد و متن کتاب تاجای ممکن متنی منظم و ساده از آب درآمده است. نکته مثبت دیگر این کتاب آن است که خواننده با خواندن هر فصل از این کتاب، با عمده تفاسیر موجود در آن عرصه آشنا خواهد شد، بی‌آنکه در کشاکش این تفاسیر گمراه شود.

آنچه می‌خوانید خلاصه فصل آزادی و بنیان حق از همین کتاب است؛ بیزر در این فصل کوشیده است به متافیزیک سیاست هگل بپردازد. از این رو در این فصل به دنبال آراء سیاسی هگل نباید گشت، بلکه ایده‌آل‌ها و مواضع اساسی هگل درباره انسان، قانون، مناسبت اخلاق و سیاست و... از مسائل این فصل است.

و اما توضیحاتی در باب متن تلخیص پیش‌رو: در ترتیب ابواب این متن، به نظم ابواب اصل متن کتاب متعهد بوده‌ایم. اما در نظم عبارات هر باب و نحوه ورود و خروج به مطالب، در برخی مواضع از اسلوب متن اصلی خارج شده‌ایم. جملاتی که با علامت «» مشخص شده‌اند، جملاتی هستند که از خود آثار و نوشته‌های هگل نقل شده‌اند. اعدادی که در علامت [] و در انتهای هر بخش آمده‌اند، شماره صفحات کتاب هستند؛ خواننده به کمک این شماره صفحات می‌تواند به متن خود کتاب مراجعه نماید. کلمات مهم و محورهای اصلی بحث که می‌توانند در خلاصه‌سازی یک رأی به چشم آیند، در متن با فونت بزرگ آمده‌اند که لزوماً در متن اصلی کتاب به این صورت نوشته نشده بودند. تلخیص این فصل از روی تنها ترجمه موجود از این اثر به زبان فارسی انجام شده است که مشخصات آن ذیلاً آورده می‌شود:

فردریک بیزر. هگل. سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس. چاپ چهارم. ۱۳۹۸

ملاحظاتى مقدماتى در مطالعه سياست هگل

هگل در نوشته خود موسوم به در باب طرق علمى تلقى قانون طبيعى^۱ کاستى اصلى نظام هاى پيش از خود را نفى مابعدالطبيعه مى داند. او معتقد است که آنان نمى دانستند يا ملتفت نبودند که مابعدالطبيعه در واقع، شالوده ديگر علوم است و هر رشته علمى تا جايى که مبتنى بر اين شالوده است، مى تواند علمى باشد. اين موضع هگل، جايى است که او صراحتاً در مقابل موضع پوزيتويست ها مى ايستد. به عقیده هگل، هر علم خاص گرچه خودبسندۀ است، اما خود بخشي از يك کل است. همين رأى هگل به کل کار هگل خصلتى پديدارشناسى مى دهد؛ يعنى گرچه هر چيز را جزئى از يك کل مى داند، اما در تحليل جزء اجازه مى دهد که خود جزء خود را اظهار کند، نه آنکه حکم کل بدون در نظر داشتن جزء بخواهد بر آن تحميل شود.

بنابراين کار هگل هم پديدارشناسى است و هم مابعدالطبيعى. پس سياست او صرف نظراً از مابعدالطبيعه خود به مثابه يك جزء خودبسندۀ قابل فهم است، اما بايد در نظر داشت که چنين فهمى از سياست او همواره فهمى سطحى خواهد بود [۳۱۹].

مفهوم آزادى

هگل آزادى را در معانى مختلفى مراد مى کند. هرچند اين معناى مى توانند همگى راجع به يك معنائى نهايى باشند، اما در مطالعه آثار او بايد با فهمى دقّى تمايزات اين معانى را نيز در نظر آورد؛ چرا که بى ترديد کانونى ترين مفهوم در فلسفه سياسى هگل، مفهوم آزادى است و ميزان دقت و سطح درک ما از اين مفهوم، عمق پژوهش ما در کل فلسفه سياسى هگل را تشکيل خواهد داد.

اولين معنائى که هگل از آزادى مراد مى کند، **خودآيينى** است؛ پيدا است که او در استفاده خود از اين اصطلاح، متأثر از کانت است؛ اما عين کانت نيست. او توانايى وضع اصول شخصى و پيروي از اين اصول را در يك کلام خودآيينى مى شمرد؛ قدرت خودفرمانى. اين البته به معناى توانايى وضع هر قانونى هم

1. On the scientific Ways of treating Natural Law





نیست، بلکه به معنای وضع قانونی است که برای هر موجود عاقلی قابل پذیرش باشد. بنابراین قدرت خودفرمانی را می‌توان به‌طور خلاصه عمل به قانون اخلاقی و عقلانی دانست؛ این توانایی، آزادی است.

دومین معنایی که هگل از آزادی قصد نموده است، استقلال یا خودبستگی است؛ او تأکید می‌کند که اراده تنها زمانی آزاد است که وابسته به هیچ چیز جز خود نباشد. آنچه هگل با جمله «روح خودبسته بودن است و آزادی چیزی جز این نیست...» مورد تأکید قرار می‌دهد، اشاره به همین معنای آزادی دارد.

سومین معنای آزادی به نزدیک هگل، **خودتعیین بخشی** است؛ به این معنا که اولاً انسان خود افعال خود را متعیّن می‌نماید و ثانیاً آدمی خود آنچه بالقوه است را بالفعل و متحقق می‌سازد.

تمامی این معانی در نظر هگل از استلزامات ذات «خود» هستند و از این جهت خود ذاتاً «آزاد» است. البته در این خصوص او بر عنصر «خودآگاهی» نیز تأکید می‌کند؛ «هگل مدعی است که ما تنها زمانی مختار و آزاد می‌شویم که از آزادی خویش خودآگاه گردیم».

او در کتاب فلسفه حق در خصوص آزادی سخن می‌گوید و سه دم^۱ آزادی را توصیف می‌نماید؛ این سه دم عبارت‌اند از کلیت، جزئیت و فردیت. کسی که این سه دم را احراز کند، در حقیقت سه شرط حصول آزادی از تمام جهان را احراز نموده است. مراد او از کلیت، توان آزادی و رهایی از هر موقعیت جزئی و نیز توان تأمل در اساس عاملیت خویش است؛ هوشیاری به خود بدون موقعیت و زمان. جزئیت توان بودن در موقعیت جزئی و نیز توان انتخاب یکی از گزینه‌های جزئی است. با تأمل در عاملیت خویش و گزینش گزینه‌های جزئی، تدریجاً شخص خود را حدّ می‌زند و این‌گونه فردیت خود را شکل می‌دهد. این فردیت سومین و آخرین شرط آزادی اساسی است؛ و هگل نام این دم را دم **خودحدگذاری**^۲ نامیده است.

هگل تاریخ را تاریخ تلاش برای نیل به آزادی می‌داند و مسیحیت، آیین رواقی و رادیکالیسم فرانسه را از راهبردهای ناموفق برای نیل به آزادی می‌شمرد. آنچه هگل

1 . moment

2 . self-limitation

را به چنین تحلیلی می‌کشاند، این اصل مهم او است در اخلاق که می‌گوید آزادی می‌باید در همین جهان متحقق گردد و با گریز از جهان نمی‌توان آن را به دست آورد. اشکالات او به رواقی‌گری و مسیحیت در کتاب پدیدارشناسی، عمدتاً از این موضع است.

در مطالعه مفهوم آزادی به نزد هگل، همواره باید در نظر داشت که یکی از مؤثرترین فیلسوفان بر هگل، کانت بوده است. اول بار او بود که از اراده آزاد سخن گفت. هگل در نوشته‌های اولیه برن، اصل خودآیینی کانت را ایده‌آل اخلاقی عمده خویش می‌داند و حتی به این جهت، با شریعت و نهادگی مسیحیت مخالفت می‌ورزد. تأکید او بر خودآیینی کانتی در دوران‌های بعدی زندگی‌اش نیز ادامه یافت؛ تا جایی که در کتاب فلسفه حق چنین نوشت: «من در انجام دادن تکلیف خویش، با خودم هستم و آزادم. تأکید بر همین اهمیت تکلیف، مزیت و موضع رفیع فلسفه کانت در قلمرو عملی است».

اما باید تفاوت‌های او با کانت را نیز همواره در این مطالعه در نظر داشت؛ به عنوان مثال درک کانت و هگل از عقل و نقش آن، درکی متفاوت بوده است؛ به نزدیک کانت عقل، صوری و انتزاعی است؛ او عقل را توان تعیین و عمل بر وفق اصول کلیت‌پذیر است؛ اما برداشت هگل از عقل مادی یا انضمامی است؛ مراد از آن خلیات و عادات و شیوه زندگانی اجتماعی خاص و مشخص است. هگل و کانت هر دو در تفسیر آزادی، آن را به خودتعیین بخشی بر می‌گردانند، اما فهم آنان از «خود» متمایز است. هویت خود به نزد کانت، عقلانی و فراتاریخی است و از همین جهت از دیگری جدا است و حتی در تعارض با دیگری است؛ و به نزدیک هگل، خود تنها از راه درونی‌سازی دیگری و تبدیل وی به بخشی از هویت خویش متحقق و شناخته می‌شود. از سوی دیگر کانت خودتعیین بخشی را به صورت سیطره عقل بر احساس به تصور می‌آورد و هگل به خلاف کانت آن را عمل بر وفق ماهیت یا طبیعت کلی «من» می‌داند، که در آن میان عقل و احساس هیچ تعارضی وجود ندارد. کانت اختیار را اختیار از سلسله علل طبیعت می‌داند، در حالی که هگل آزادی را تنها در چارچوب طبیعت محقق می‌داند، که مستلزم عمل کردن بر وفق ضرورت طبیعت خود شخص و طبیعت کل کیهان است. هگل تحت تاثیر





اسپینوزا آزادی را به مثابه شکلی از ضرورت طبیعی و نیز خودآگاهی شخص نسبت به جایگاه خویش در کل عالم می‌داند.

«خود» در نزد هگل گونه‌ای وابستگی واقعی با دیگران دارد. در واقع هگل بر این اندیشه است که ما به دیگران و جهان وابسته‌ایم و اصلاً از ورای همین وابستگی است که آن می‌شویم که هستیم. استقلال حقیقی زاده جدایی یا فرار انسان از دیگران نیست، بلکه برعکس، معلول کوشش ما در تبدیل آن‌ها به بخشی از هستی خودمان است؛ «من» می‌باید دیگران را به هستی درونی خود بدل کند؛ این‌گونه وابستگی من به دیگران، در حقیقت وابستگی من به خود خواهد بود [۳۲۷].

خائی به آزادی؟

دوگانه آزادی سلبی و ایجابی که معمولاً در تفسیر آراء هگل به کار می‌رود، به این صراحت در متن نوشته‌های او نیامده است. مبدع این تعبیر، آیزایا برلین است. او آزادی سلبی را به دخالت نکردن کس یا چیزی در اعمال من می‌داند و آزادی ایجابی را تحقق خود حقیقی بدست خود بروفق اصل اخلاقی معرفی می‌کند. هرچند این تفکیک در آثار هگل تصریح نشده است، اما می‌توان با این دوگانه برخی آراء هگل را توضیح داد؛ قبلاً باید در نظر داشت که هگل به هیچ عنوان طرفدار و نافی یکی از این دوشق نیست، بلکه او در جای خود مدافع هر دو مرتبه از آزادی است.

در متن آثار هگل با یک تمایز میان آزادی آزادی مطلق (یا ایجابی) یا عینی و آزادی صوری (یا ذهنی) یا سلبی مواجهیم. آزادی صوری یا ذهنی توان فرد است برای تأمل در اعمال گوناگون و گزینش از میان آن‌ها به بهترین نحو. آزادی مطلق یا ایجابی نیز متضمن تفکر و عمل بروفق اصل عقلانی است، یعنی عمل بروفق قوانینی که در زندگانی جمعی به رسمیت شناخته شده‌اند.

هگل معتقد است که نقص اصلی دولت شهر باستانی، عدم التفات به آزادی ذهنی بود، حال آنکه قوت اصلی دولت (به معنای مدرن آن) این است که ضامن و حافظ حقوق فردی باشد. همین موضع هگل نشان می‌دهد که هگل این آزادی را به رسمیت شناخته است؛ و تفسیر بعضی از هگل که در آن این آزادی به رسمیت شناخته نمی‌شود، نمی‌تواند انعکاس صحیحی از آراء او باشد. نقدی که هگل

بر آزادی دارد، به آزادی صوری مربوط می‌شود، آزادی که می‌کوشد خود را در عین جدایی کامل از هرگونه تعهد و التزام، تحقق بخشد. در حقیقت نقد هگل، نقد «خودسرانگی» است. هگل کاملاً تشخیص می‌دهد که دولت می‌باید بتواند حافظ اعمال سلائق شخصی در حدود دولت باشد و این جنس از انتخابات در نظر او در دسته «حق بی‌کران» ذهنیت قرار می‌گیرند [۳۳۲].

بنیان قانون

در خصوص سرشت قانون در اندیشه هگل با سه تفسیر رایج مواجهیم؛ در تفسیر اول هگل همچون متفکری تاریخ‌انگار خوانده می‌شود. در تفسیر دوم او خصلت‌های اراده‌باورانه پیدا می‌کند و در تفسیر سوم عقل‌باوری در او غلبه می‌کند. اما واقعیت آن است که هگل به یک معنا در ادامه این هر سه مکتب است؛ او جوهره مواضع این مکاتب را اخذ نموده و کوشیده است استنتاجات آنان را رفع نماید. به یک تعبیر آموزه هگل تاریخ‌باوری عقل‌باورانه یا عقل‌باوری تاریخ‌باورانه، اراده‌باوری عقل‌باورانه و عقل‌باوری اراده‌باورانه است.

هگل حق را بر پایه آزادی توجیه می‌کند و آزادی را به مثابه تجلی اراده فهم می‌کند. او همچنین از آرای بنیادی انقلاب کوپرنیکی کانت در حوزه علم اخلاق استفاده می‌کند؛ یعنی این رأی را که قوانین عقل مخلوق خود ما هستند و به موجب طبیعت بر ما تحمیل نشده‌اند. او بر اراده‌باوری خام اعتراض می‌کند و معتقد است که اراده صرف نمی‌تواند سرمنشأ قانون باشد. در نظر هگل، چیزهایی وجود دارند که فی‌النفسه ارزشمندند، حال توفیری نمی‌کند که به قالب قانون درآیند و بزرگ داشته شوند، یا حکومت‌ها آن‌ها را به رسمیت بشناسند یا نه. او همچنین به پیامد سوء اکتفا به اراده در توضیح قانون اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که اگر حق را به اراده فرد وابسته سازیم، مفهوم هرگونه تعهد یا وظیفه را خوار شمرده‌ایم، زیرا هر وظیفه‌ای که با اراده فرد سازگار در نیاید، می‌تواند توسط فرد غیرحق معرفی شود. هگل گرچه نقش اراده را در قانون پررنگ می‌بیند و حتی بنیاد حق را بر اراده بنا می‌کند، اما در عرف او اراده چیزی چندان مضاف بر عقل نیست، گویی اراده همان مصداق امر عقل عملی است. و البته در جایی میان اراده ذهنی و اراده عینی فرقی





جدی می نهد و می گوید هنجارهای عقل عملی چه توسط اراده ذهنی شناخته شده باشند و چه نه، واجد اعتباری عینی هستند. از همین اشاره او می فهمیم که اراده عینی در نظراو، همان هنجارهای عقلانی هستند؛ عینیت هنجارها متضمن عقلانیت آن ها است؛ زیرا هر عینیتی همواره عینیت داشتن از برای عقلانیتی است. اینجا باز نحوی وحدت میان حق و آزادی و اراده برقرار می شود؛ بنیان نهایی حق در آزادی است، آزادی که نمی توان آن را جدای از اراده فهمید.

عقل برای هگل اساساً شکلی از خرد عملی؛ نقش اراده در پرورش این عقل مقدم است؛ به عبارتی تندتر می توان گفت که تمام مراحل پرورش روح، در حقیقت مراحل پرورش اراده اند؛ تمامی مراحل پرورش روح صرفاً «طریقی است که روح با طی آن خویش را در مقام اراده فرا می آورد». به نظر می رسد این رأی هگل با مبنای اراده باوران در توافق است.

شواهدی که هگل را تاریخ باورانه می خواند نیز کم نیستند؛ او در نوشته های جوانی خود بسیار تحت تاثیر تاریخ باوری است. حتی در دوران بلوغ و پختگی خود نیز وقتی در کتاب فلسفه حق درباره قانونگذاری سخن می گوید، تأکید می کند که در قانونگذاری و حتی مطالعه قانون می باید بستر زمانی و تاریخی را لحاظ نمود؛ «قانونگذاری به طور کلی تعینات جزئی آن را نمی باید جداگانه و انتزاعی در نظر گرفت، بلکه می باید آن ها را دم های وابسته ای درون تمامیتی واحد و بر زمینه تمامی دیگر تعینات که مقوم خصوصیت ملت و عصری هستند، ملحوظ کرد.» به عقیده هگل تنها در چنین چارچوبی است که قوانین «شان اصیل خویش و لذا توجیه خویش را می یابند». او در جای دیگر باز تأکید می کند که سیاست های هر دولت باید با روح آن ملت و اوضاع و احوال و شیوه زندگانی انضمامی آن ملت در توافق باشد. پیدا است که این مواضع هگل هم به راستی وام دار سنت تاریخ باوری است و هم به راستی در توافق با نظرگاه ایشان است.

اما تمام نظرگاه هگل در این آراء خلاصه نیست و می باید به وجوه تمایز او با تاریخ باوران نیز توجه نمود. هگل با صراحت تمام، توجیه صرفاً تاریخی قوانین را صحیح نمی داند، زیرا توجیه تاریخی یک قانون به آن معنا است که آن قانون واجد کلیت و تمامیت نیست، بلکه گزاره و حکمی است مخصوص و تخصیص

یافته. چنین فهمی از ذات قانون، منجر به نسبی‌گرایی می‌شود و هگل به هیچ رو با نسبی‌گرایی مضمون در تاریخ‌باوری سرسازش ندارد. درست در همین نقطه است که به نظر برخی مفسرین هگل حرکتی از سنت تاریخ‌باوری به سمت سنت قانون طبیعی دارد؛ جایی که هگل اذعان می‌دارد که انسان بماه‌انسان شایسته داشتن حقوقی معین است.

حال به واقع هگل تحت کدام یک از سه سنت عقل‌باوری، اراده‌باوری و یا تاریخ‌باوری قابل مطالعه و پیگیری است؟ آنچه می‌تواند نقطه کانونی قرائات مختلف از هگل باشد، التفات به اصلی متافیزیکی در کار او است؛ هگل برآموزه‌ای اساسی از ارسطو تأکید می‌کند؛ کلیات همواره در ضمن اشیاء جزئی حاضرند. ترجمان این اصل متافیزیکی نزد هگل آن می‌شود که عقل همواره در فرهنگ و زبان و زمانه قومی وجود خواهد داشت. از این اصل هگلی نیز دو تفسیر در کار است؛ یک تفسیر آنی است که به نظریه تن‌آوردگی شهرت یافته و دیگری نظریه‌ای است به نظریه غایت‌شناسی مشهور شده است. نظرگاه اول این اصل را چنین می‌خواهد که عقل در صورت نحوه خاصی از گفتن و نوشتن و عمل کردن در قومی خاص و در زمان و مکانی خاص وجود دارد و نظرگاه دوم عقل را به مثابه غایت یک ملت می‌فهمد؛ اهداف بنیادینی که یک ملت می‌کوشد آن‌ها را در تمام ساحات خود مراعات نماید و جلوه‌گر سازد.

در نظر هگل قانون شیء همان علت صوری - غایی شیء است؛ غایت هم مقصود شیء است و هم ذات آن. شیء می‌خواهد ذات خود را متحقق سازد، این ذات همان قانون و هنجار شیء است؛ هم آن چیزی است که شیء هست و هم آن چیزی است که شیء باید باشد. با چنین طرحی است که ضرورت غایت‌شناسی همان ضرورت هنجاری و قانونی خواهد بود؛ هگل در این لحظه از دوگانه امور واقع - ارزش‌ها را دست می‌شوید.

هگل خود را وام‌دار و ادامه‌دهنده سنت قانون طبیعی می‌داند، از همین رو بود که عنوان فرعی «قانون طبیعی و علم سیاست به طور کلی» را برای کتاب فلسفه حق برگزید. اما او ضمن تأکید بر علت صوری - غایی، با تفسیر خاص خود از این علت، میان خود و سنت قانون طبیعی فاصله‌ای برقرار می‌کند. در سنت قانون





طبیعی علت صوری. غایی به کمال تفسیر می‌شود، حال آنکه در نظر هگل، علت صوری. غایی همان آزادی است؛ این آزادی همان آزادی است که روسو، کانت و فیخته آن را به مثابه خصیصه ذاتی انسان معرفی نموده بودند. از سوی دیگر او با حاضر کردن سخن تاریخ‌باوران در کار خود و به‌کارگیری تعبیر روح قومی در دستگاه فلسفه مدرسی، آن را همچون علت صوری. غایی یک قوم و ملت معرفی می‌نماید؛ علت صوری. غایی همانا آزادی است و تمام ملت‌ها واجد چنین علت صوری. غایی‌ای هستند؛ پس غایت تاریخ جهان، خودآگاهی آزادی است.

نتیجه پیش‌گفته به نزد هگل، بدل به ملاکی برای داوری تاریخ ملت‌ها می‌تواند باشد. هرچند او مانند تاریخ‌باوران به عقلانیت خاص هر قوم و بستر تاریخی هر ملت توجهی تام دارد، اما مانند تاریخ‌باوران به وادی نسبی‌گرایی نمی‌افتد و ملاکی برای ارزیابی تاریخ ملل به دست می‌دهد. او مانند کانت معتقد است که ارزش‌های برساخته انسان‌اند، اما چنانکه قبلاً گفته شد، قائل به عینیت ارزش‌ها نیز هست. این موضع ظاهراً موضوعی تناقض‌آمیز است؛ در واقع از نظر هگل ارزش بودن ارزش‌ها به اراده افراد وابسته نیست (بلکه عینیت دارد)، اما ارزش‌ها فقط در اراده‌های فردی و کرد و کار جزئی آدمیان وجود دارند و خواهند داشت.

در واقع هگل با این رأی اراده‌باوران نقش آزادی کانونی است و اراده در ایجاد ارزش‌ها نقش دارد موافق است؛ اما بخلاف آنان اراده را موجد ارزش‌ها نمی‌داند و معتقد است که عقل و عقلانیت است که وجه هنجاری ارزش‌ها را تأمین می‌نماید. در خصوص عقل‌باوری نیز هگل تا آنجایی که آنان معتقدند ارزش‌ها در چارچوب طبیعت‌اند و واجد عینیت، با آنان در توافق است؛ اما او قائل به ارزش‌های سرمدی (به معنای غیرتاریخی) نیست و در اینجا منتقد عقل‌باوری است. همین‌طور - چنانکه بیان شد - هگل همسوبا تاریخ‌باوران معتقد است هنجارها اموری تناورگشته در شیوه زندگانی مردم‌اند، اما قوانین با تفسیر موجه نمی‌شوند و ذات قانون تاریخی و جزئی نیست، بلکه قانون واجد کلیت است. پس معلوم شد که هگل با وجود تفاسیر مختلفی که از او می‌شود، به خودی خود واجد طرحی منسجم از هنجار و ارزش است.

همواره باید در نظر داشت که آنچه گفته شد، عمیقاً آموزه‌ای نظری و

متافیزیکی است. آنچه در بخش گفته شد، دست کم متوقف است بر سه مدعی مابعدالطبیعی هگل؛ ۱. کلیات همواره در ضمن اشیاء جزئی وجود دارند. ۲. می توانیم علل صوری - غایی را همان ارگانیسم بدانیم. ۳. می توانیم علل صوری - غایی را همان ارگانیسم اجتماعی انسانی بدانیم. بنابراین اگر بر تفسیر غیر متافیزیکی از هگل اصرار ورزیم، نخواهیم توانست نقطه وحدت آراء و نظرات او را پیدا کنیم [۳۴۴].

چالش ماکیاوَلی

وقتی هگل درباره حق (اینکه چگونه باید قانون را توجیه کرد؟) پرسش می کند، به هیچ وجه تنها به وجه نظری آن نظر ندارد، بلکه او عمیقاً درباره کاربرد حق دغدغه مند است. سه سنت پیش گفته، در خصوص کاربرد حق در سیاست بحثی نداشتند و همگی آن را مفروض می گرفتند. اما هگل با عمیقاً با این مسئله درگیر بود؛ به خصوص که صحنه سیاسی دوران او، مملو بود از سیاستی که از امتناع ورود اصول به عالم سیاست دم می زد. این نظرگاه خصوصاً از آراء ماکیاوَلی و هابز نیرو می گرفت؛ آنان معتقد بودند اصول اخلاقی را نمی توان در سیاست به کار بست زیرا اگر مردم بروفق این اصول عمل کنند، تباه خواهند شد.

هگل در دوران جوانی خود عمیقاً به کاربرد اصول اخلاقی در سیاست باور داشت. او خود را در کسوت آموزگار ملت می دید و می خواست اصول فلسفه عملی کانتی را میان عموم رواج دهد. او امید داشت که دولت آلمان مطابق با این اصول اصلاح گردد. هگل مانند دوستانش شلینگ و هولدرلین خود را در کسوت میهن پرستی می دید که عقیده دارد نظام سیاسی سوایی می باید همسوبا فرانسه مدرن اصلاح شود. اما مذاکرات صلح میان دول فرانسه و آلمان، چهره تازه ای از فرانسه را برای هگل و دیگران نمایان کرد؛ حضور هولدرلین و ایزاک فون سینکلر در این مذاکرات صلح، در شکل گیری این نگاه جدید میان روشنفکران آلمانی بی تأثیر نبود. مذاکرات صلحی که بین سال های ۱۷۹۷ و ۱۷۹۹ برقرار شده بود، نشان داد که فرانسه به هیچ وجه به دنبال صدور دموکراسی و آزادی نیست، بلکه تنها به دنبال کسب قدرت است.



این تجربه سیاسی، هگل را به عقب نشینی از مواضع پیشینش وادار کرد. هگل فهمید که محکوم ساختن سیاستمداران به دلایل اخلاقی، بیهوده و بی معنی است. سیاستمداران مطلقاً بر حسب ضرورت عمل می کنند، یعنی صرفاً از بهر بقا. از آنجا که باید مستلزم توانستن است، ایده آل های اخلاقی تنها زمانی بر عالم سیاست منطبق می گردند که بتوانیم بر طبق آن ها عمل کنیم؛ اما تجربه نشان می دهد که قادر به این کار نیستیم؛ زیرا اگر بر طبق آن ها عمل کنیم، خوشتن را نابود می سازیم و هیچ کس ملزم نیست خوشتن را نابود سازد. این سخن، همان آموزه ماکیاوولی بود.

این تغییر موضع به سرعت در نوشته های هگل جلوه گر شد. او در مقاله ای که در سال های ۱۷۹۹-۱۸۰۰ نگاشت، صراحتاً به ماکیاوولی استناد کرد و از او دفاع نمود. بعضی از مفسرین این مقاله را دفاع هگل از سیاست واقعی^۱ خوانده اند؛ سیاست واقعی آموزه ای است که طبق آن سیاستمداران همواره به دنبال منفعت شخصی خود و در پی حفظ و گسترش قدرت خود هستند؛ بر طبق این آموزه، اصول اخلاقی هیچ کاربردی در سیاست ندارد. ماینکه که از مهم ترین نظریه پردازان این زمینه است، ماکیاوولی، فردریش دوم و هگل را نمایندگان اصلی این نظرگاه می داند. بعد از ماینکه کسانی به پیروی از او به دفاع از این موضع پرداختند که کاسیرر، پوپرو آیزایا برلین از جمله ایشان اند.

هگل در آن مقاله تلویحاً سه ادعای مهم را طرح می کند که او را همچون نظریه پرداز سیاست واقعی می شناساند؛ او اولاً ادعا می کند که ذات دولت قدرت است. در ادامه تصریح می کند که حق چیزی بیش از منفعت دولت نیست. در نهایت هم اعلام می دارد که هیچ چیز جز قدرت اهمیت ندارد. در نظر او «حقیقت در قدرت است». او در مقدمه خود به ایده آلیست های اخلاقی می تازد که می کوشند به ما بگویند عالم سیاست می باید چگونه باشد و تأکید می ورزد که عالم می باید همان گونه باشد که بالضروره هست.

اما به راحتی نمی توان این تفسیر را تفسیری درست شمرد؛ چراکه هگل با وجود تأکید صریح و اکیدش بر داشتن قدرت به مثابه ویژگی کانونی دولت، نیز تأکید

می‌کند که داشتن این قدرت از برای داشتن هدفی است و آن هدف **صیانت از حقوق شهروندان دولت** است. هدف قدرت دولت «صیانت ثابت از حقوق» است. وجه دفاع هگل از ماکیاوولی آن است که او نخستین کسی است که نشان داد و تصریح کرد که **برقراری قانون مستلزم قدرتمند بودن دولت است**. بنابراین در نهایت قدرت دولت مطلوب نهایی نیست، بلکه آنچه مهم است برقراری قانون و صیانت از حقوق شهروندان است. از این نظر قدرت واجد غایتی بیرون از خود است و این با تفسیر ماینکه از سیاست واقعی متفاوت است. بنابراین با وجود نزدیکی و قرابت هگل به سیاست واقعی از برخی جهات، در نهایت تفسیر ماینکه را نمی‌توان تفسیری دقیق و درست دانست [۳۵۰].



ایده آلیسم یک اصلاح‌گر

هگل رادیکال‌ها و اصلاح‌گرانی را که گمان می‌کردند می‌توانند جهان را موافق با ایده‌آل‌های اخلاقی‌شان دگرگون سازند تحقیر می‌کرد. او در نقطه‌ای بود که تسلیم و صبر را توصیه می‌کرد. او معتقد بود اگر بتوانیم ضرورت پنهان در پس پشت سیر تاریخ را در نظر آوریم، آنگاه می‌توانیم به طور متعادلانه‌تر و آرام‌تری سیاست را تاب آوریم. آنچه ما را بیزار می‌سازد نفس واقعیت نیست، بلکه این اندیشه است که واقعیت آن‌گونه که باید باشد نیست. اما اگر این نکته را درک کنیم که واقعیت همان است که باید باشد، آنگاه می‌پذیریم که واقعیت همان‌گونه است که در واقع باید باشد.

هگل خود در تحلیل مسائل سیاسی به این ضرورت تاریخی نظر دارد. البته این کار به معنای تصدیق و تن دادن به هر صورت تاریخی نیست، او اتفاقاً بر غایت تاریخ که همان **تحقق آزادی** است اصرار می‌ورزد و آن را همچون معیاری برای سنجش می‌شناسد. همین‌طور او بر **مشارکت مردم در سیاست** به مثابه معیار دومش در سیاست تأکید می‌کند. آن ضرورت تاریخی به ما می‌گوید که آنچه در سیاست واقع می‌شود معقول است، بدین معنا که اگر سیاستمدار به حتی برای منفعت شخصی خودش هم به درستی عمل نکند، در واقع بدل به ابزار عقل برای پیش برد جریان تاریخ شده است. تعبیر خود هگل بود که عقل مکارتر از مکارترین





مدبران سیاسی و با هوش تر از هوشمندانترین دام‌های دغلکارانه سیاست واقعی است.

توجه او به عقل و سیاست و مناسبت این دو، تا حد زیادی محصول سعی او در رفع مناقشه نظر. عمل بود که در دهه ۱۷۹۰ بروز کرده بود. در آن منازعه مشخصاً دورای و دو موضع در کار است؛ یکی موضع عقل باوران که معتقد عمل می‌باید پیرو نظر باشد و نتیجتاً جهان را باید برای منطبق شدن با ایده‌آل‌های اخلاقی تغییر داد. و دیگری موضع تجربه باوران؛ تجربه باوران نظراً پیرو تجربه تاریخی و سنت و مواریث قلمداد می‌کردند و به ایده‌آل‌های اخلاقی پیشینی معتقد نبودند. هگل با عقل باوران بر سر این نکته هم‌داستان است که اصول دولت می‌باید بر مبادی عقل متکی و مبتنی باشند؛ اما در این که می‌باید آن اصول را بر تاریخ زور آور کرد با آنان موافق نیست. او با تجربه باوران موافق است که قوانین و سیاست‌های نیک می‌باید برخاسته از تاریخ باشند و با اوضاع و احوال داخلی جور در بیایند؛ اما در خصوص تأکید آنان بر مواریث گذشته، حق انحصاری و سنت به مثابه مبنای قانون، نظر مساعدی نداشت. هگل در مجموع در این میان راه میانه‌ای را گشود؛ اینکه بگوییم در چارچوب تاریخ، عقلی وجود دارد. اصول بنیادی انقلاب - آزادی، برابری، برادری - در واقع غایات خود تاریخند. این مطلب همان چیزی است که هر دو مکتب پیش‌گفته بدان توجه ندارند.

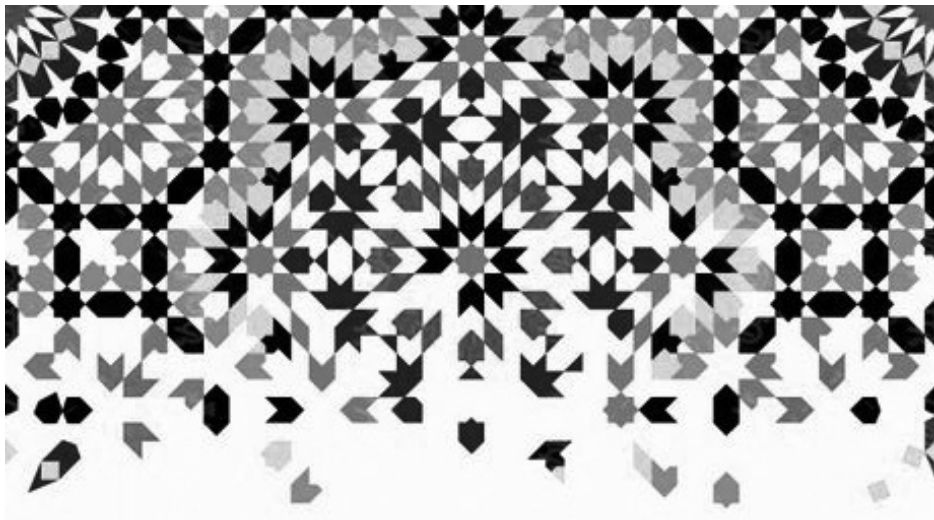
حال تا حدود برای فهمیدن مناقشه برانگیزترین جمله هگل آماده شده‌ایم؛ «آنچه عقلانی است، بالفعل است؛ آنچه بالفعل است، عقلانی است». با توضیحاتی که داده شد تا حدی معلوم شد که این گزاره مشمول دو حکم است؛ حکم نخست اینکه عقل غایتی است که خود را شکوفا می‌سازد. و حکم دوم اینکه امر بالفعل، ایده را تن آور و متحقق می‌سازد و آن را بسط می‌دهد. این حکم خطاب به کسانی است که می‌خواهند گذشته را به خاطر ایده‌آل‌های اخلاقی‌شان به کناری نهند. مراد از امر بالفعل در این جمله هر امر موجودی نیست، امر بالفعل آن چیزی است که به اقتضای ضرورت، ذات شیء را متحقق می‌سازد. به عنوان مثال جنایت، فقر و استبداد ممکن است واقعی باشند یا وجود داشته باشند، اما بالفعل نیستند؛ زیرا آن‌ها هیچ یک از ایده‌آل‌های عقل را متحقق نمی‌سازند.

وقتی به فحوای کلام هگل دقت می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این حکم نه
ارتجاعی است و نه رادیکال؛ رادیکال نیست زیرا خواستار آن است که زمامدار
برگذشته تاریخی تکیه؛ و ارتجاعی نیست زیرا او را وادار به تشخیص نیروهای
پیشرونده تاریخ می‌سازد [۳۵۷].



دانش پژوهان





گزارش و تحلیل فصل چهارم کتاب فهم تجربه‌گرایی^۱

مجید زمانی^۲

مردی باید، بلند همت مردی
زین تجربه دیده‌ای، خردپروردی
باباافضل کاشانی

از سنت تجربه‌گرایی چونان بسیاری از سنت‌های دیگر با ساده‌سازی خوانشی بسیط و ناموجه ارائه می‌شود. گمان غالب بر آن است که تجربه‌گرایان فلسفه‌شان عمیق نیست، نه نظام فلسفی‌ای دارند (گوآن‌که چنین اشکالی برپیش فرضی اثبات نشده مبتنی است، نظام‌سازی آن‌هم نظام فلسفی‌ای که بتواند از سیرتای پیاز جهان هستی را تبیین کند، و برای هر پدیده‌ای از پدیده‌های گیتی، از پیش پاسخی آماده داشته باشد مزیت است) و نه به عقل بها می‌دهند. آنان صرفاً در

۱. دکتر حسن مهرنیا (زید عژه) این کتاب را به عنوان گزارش و تحلیل پیش‌نهاد دادند، از ایشان سپاس‌گزارام.

۲. طلبه‌ی درس خارج حوزه‌ی علمیه‌ی قم، پژوهش‌گر فلسفه‌ی تحلیلی و تصوف.



بند تجربه‌های محدود خود مانده اند و به هیچ سرچشمه‌ی دیگری برای شناخت باور ندارند. تا آن جا که بعضی از دانش‌مندان ترازاول جهان اسلام تجربه‌گرایان را با اخباری‌مسلمانان مقایسه کرده اند و وجه اشتراک هر دو گروه را حجیت‌نبخشیدن به عقل دانسته اند!

در چنین فضایی که هر نوع فلسفه‌ی روشن و مدّلی با انگ فلسفه‌های پوزیتیویستی رمی می‌شود، اگر بشنویم فلاّن فیلسوفی که از قضا ریاضیدان برجسته‌ای نیز هست، سنّت تجربه‌گرایی را ابتدا خودخوان به مطالعه برگرفته و پس از مدتی در طلب خبره‌ای برآمده تا بتواند به شناختی دقیق‌تر از فلسفه‌ی تجربه‌گرایی دست یابد؛ عباراتی از این دست در جامعه‌ی آکادمیک ما سخت عجیب می‌نماید. پس از آن‌که ادعایی از این سنخ به گوش مان خورد، چه بسا تصوّر کنیم آن فیلسوف بهره‌ی هوشی‌اش بس اندک بود!

محدودیت، بساطت، ویرانگری، ضدیت با عقل، ناچیزی دعاوی، انحصار سرچشمه‌ی شناخت، اثبات‌گرایی، نداشتن نظام کلی تبیین‌گر جهان هستی و... از جمله اتهاماتی است که فلسفه‌ی تجربه‌گرایی را به حاشیه و انزوا رانده است. در چنین شرایطی اگر مستقیماً به سراغ آثار دست‌اول فیلسوفان تجربه‌گرا رجوع کنیم احتمالاً به نتایجی کاملاً خلاف جو‌رایج برسیم و تصوّرمان دیگرسان شود. تصوّر دیگرسان‌شده در صدور احکام ناموجه محتاط است. فلسفه‌ی تجربه‌گرایی را منحصر در لاک، هیوم و هابز نمی‌دانند، تجربه‌گرایی آباء را از تجربه‌گرایی کلاسیک، و تجربه‌گرایی کلاسیک را از پوزیتیویسم منطقی، و پوزیتیویسم منطقی اثبات‌گرا را از نوپوزیتیویسم، و نوپوزیتیویسم را از فلسفه‌های معاصر تجربه‌گرا متمایز می‌سازد. ارتباط معرفت‌شناسی، روش‌های تحلیل مفهومی، نومیالیسم، و فلسفه‌ی سیاسی جدید را با فلسفه‌ی جناب لاک درمی‌یابد. هیوم را صرفاً به عنوان یک فیلسوف شکاک بیمار ویران‌گر نمی‌شناسد، و فلسفه‌ی او را هضم‌شده در فلسفه‌ی کانت نمی‌داند و گمان نمی‌برد با مطالعه‌ی فلسفه‌ی کانت بی‌نیاز است از مطالعه‌ی آثار اصلی هیوم. سطحی‌نگرانه فلسفه‌ی تحلیلی را با تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم منطقی این‌همان تلقی نمی‌کند. از پوزیتیویست منطقی با عناوین فلسفه‌ای باطل شده و بی‌اهمیت سخن نمی‌گوید، و نقش ارزش‌مندشان در عرصه‌های مختلف را

تصدیق می‌نماید پیش‌بردنِ پژوهش‌هایِ منطقی و تأکیدشان بر زبانِ نمادینِ ریاضی چه بسا مهم‌ترین نقشی بود که ایفا کردند. هم‌چنین نقشِ پوزیتویسمِ منطقی در ارائه‌ی خوانش‌هایِ جدید و موجّه از ایمان‌گراییِ غیرقابل انکار است. - غرضِ این مقدمه‌ی موجزِ آغشته به فنِ خطابه رَساندنِ ضرورتِ اهمیّت دادن به یادگیریِ فلسفه‌هایِ تجربه‌گرایی و به مطالعه‌گرفتنِ آثارِ اصلیِ فیلسوفانِ تجربه‌گراست. از طرفی تجربه‌گرایی را نباید منحصر در سه پدرِ تجربه‌گرایی (لاک، هیوم و هابز) دانست، و از طرفِ دیگر مطالعه‌ی آثارِ اصلیِ پدرانِ تجربه‌گرایی پُراهمیّت است.

رابرت مایرز یکی از شارحانِ موفّقِ تجربه‌گرایی است، او پروژه‌ی فلسفیِ خود را در سه رده تعریف کرده است. در کتابِ «فهمِ تجربه‌گرایی» درصدد است ما را با مهم‌ترین مسائلِ چالش‌برانگیزِ تجربه‌گرایی آشنا کند، اختلافاتِ پدیدآمده در پیرامونِ هر مسأله را واکاود و ردِ اثراتِ برجای گذاشته را دنبال نماید. پس از آشنایی با مهم‌ترین مسائلِ تجربه‌گرایی به محوریتِ سخن از اُبّه‌هایِ منطقی در این فلسفه‌ها پی می‌بریم، پس بر پژوهنده‌ی این سنت است که به شناختی معتبر از منطق دست یابد، به همین دلیل کتابِ «مفاهیم و انواع: درآمدی بر منطق» را می‌نگارد. با یادگیریِ مسائلِ فلسفه‌ی تجربه‌گرایی و منطقِ راه برارائه‌ی نظریه‌ای احتمال محور در معرفت‌شناسی باز می‌شود، کتابِ دیگرآش، «معرفتِ احتمالی»، متصدّیِ ارائه‌ی چُنین نظریه‌ای است.

در این نوشته فصلِ پنجم کتابِ «فهمِ تجربه‌گرایی» را ترجمه کرده‌ام، و گزارشی تحلیلی از آن ارائه داده‌ام. گزارش و ترجمه درهم تنیده اند. نوشته‌ی بنده چیزی از فراتر از تحقیقاتِ مایرز نیست، البتّه با دو تفاوت: اولاً سیرِ هرا دعا را به نحو خطی معین کرده‌ام، با دنبال کردنِ خطوطی که در پیِ هم می‌آیند مسیرِ استدلال و ارتباطِ هر خط با خطِ قبلی مشخص می‌شود؛ با وام‌گیری از نوشته‌هایِ ویتگنشتاین چُنین نحوه نگارشی را آموخته‌ام. ثانیاً در مواردی که احیاناً احساس کردم در مُدعا یا استدلالِ برایِ مخاطبِ خالی الذّهن ابهام یا اجمال وجود دارد به شرح، تفصیل و ایضاحِ بیش‌تری روی آورده‌ام. امید است توفیق داشته باشم سایرِ موضوعاتِ این کتاب - و یا کتابِ معتبرِ دیگری که مسائلِ مهمِ فلسفه‌ی تجربه‌گرایی را به شیوایی





به میان کشیده باشد- به همین شکل گزارش و تحلیل کنم و آن را به اثری مستقل تبدیل نمایم.

رابطه‌ی بین امرپیشینی و تجربه‌گرایی:

تعریف امرپیشینی، تعریف به مصداق مشهور: ریاضیات و منطق

۱/۱: شناخت حاصل از امرپیشینی، با قطعیت و صراحت همراه است.

۱/۱/۱: اگر قطعیت و صراحت دارای مرتبه باشد، قطعیت و صراحت حاصل از امر

پیشینی، بالاترین مرتبه‌ی قطع و صراحتی ست که حصول آن برای قوای معرفتی ما ممکن است.

۲. با این که ریاضیات و منطق، عالی‌ترین مرتبه‌ی قطع و صراحت را برای ما به ارمغان می‌آورد، هیچ یک مبنای تجربه‌گرایی قرار نمی‌گیرد.

۲/۱: گزاره‌های ریاضی، مانند $۷=۲+۵$ ، علاوه بر این که صادق اند، ضروری نیز هستند.

۲/۱/۱: ضرورت گزاره‌های ریاضی برآمده از تجربه‌های پسینی ما نیست.

۲/۱/۱/۱: تجربه‌گرایی صرفاً برای ابژه‌های پسینی اعتبار قایل است.

۲/۱/۱/۱/۱: بنابراین گزاره‌های صادق ضروری منطقی و ریاضیاتی نمی‌توانند

پایه‌ای معرفت‌شناسانه برای تجربه‌گرایی قرار گیرند.

[راه حل اجمالی حل معضلاتی که امرپیشینی برای تجربه‌گرایی پدید آورده است:

هیچ گونه امرپیشینی وجود ندارد].

مبانی و مفاهیم مورد نیاز برای بحث: ضرورت و امکان

۱. حقایق ضروری، حقایقی هستند که انکار آن‌ها به تناقض می‌انجامد.

۱/۱: در صورتی شناخت ضروری به یک گزاره داریم که با انکار آن به تناقض

برسیم. مانند گزاره‌ی ریاضی حاصل جمع پنج به علاوه دو که مساوی با

هفت است. اگر حاصل جمع را شش یا هشت بدانیم، تناقض گفته ایم. و یا

گزاره‌ی «هرچه هست، هست»، انکار چنین گزاره‌ای به تناقض می‌انجامد.

اگر هرچه هست، هست نباشد، شیء در آن واحد هم هست و هم نیست.

که به بداهت چنین ادعایی نادرست است.

مثال دیگر برای گزاره‌هایی که صدق‌شان ضروری است، گزاره‌ی «اگر علی به مغازه رفته باشد، او به مغازه رفته است». اگر حکم مغازه رفتن را از علی سلب کنیم، یعنی علی هم به مغازه رفته است و هم نرفته است، که با انکارِمان، حکمی متناقض صادر کرده ایم.

۱،۱،۱: در نقض ضروری بودنِ مثال «اگر علی به مغازه رفته باشد، او به مغازه رفته است»، می‌گویند علی می‌توانست به مغازه برود یا نرود، مثلاً می‌توانست به جای رفتن به مغازه به چرم‌سازی برود.

۱،۱،۱: در پاسخ به نقیضه باید گفت، سخن بر سرِ وضعیتی ممکن رفتنِ علی به مغازه است، و محل بحث بر سرِ امکان‌هایی که پیش پای علی قرار دارد نیست، اگر علی به مغازه رفته باشد، او ضرورتاً به مغازه رفته است، و اگر به چرم‌سازی رفته باشد، بالضروره به چرم‌سازی رفته است. پس گرچه علی می‌توانست هم به مغازه برود و هم به چرم‌سازی، اما اگر علی به مغازه رفته باشد، مُحال است که به مغازه نرفته باشد. اگر به علی به مغازه رفته باشد و رفتن به مغازه را نفی کنیم، یعنی علی در آن واحد هم به مغازه رفته است و هم نرفته است، که آشکارا تناقض‌گویی ست.

۲. لایب‌نیتز معتقد است حقیقت‌های ضروری در هر جهانِ ممکن ساختارِ یکسانی دارند. حقیقتِ ضروری همیشه صادق است، خواه در جهانِ ممکن A قرار گرفته باشد و خواه در جهانِ ممکن B. صدقِ چنین حقایقی وابسته به وضعیتی ممکن است که در آن قرار می‌گیرند، نیست.

۲،۱: از لوازم الهیاتی مترتب بر نظریه‌ی لایب‌نیتز: مهم نیست خدا چه جهانی را خلق کرده است، آن چه صدق‌اش ضروری ست، در هر جهانی که آفریده شود، ضرورت‌اش همواره برقرار است. بنابراین خدا هر جهانی را که خلق کند، مُحال است قواعدِ حاکم بر آن جهان، نافی حقیقت‌هایی باشد که صدق‌شان ضروری ست.

۳. لایب سه نوع گزاره را از یک دیگر متمایز می‌کند.

۳،۱: حقایقِ ضروری: گزاره‌هایی که در هر جهانِ ممکن و یا هر جهانی که به تصوّر درآید، صادق باشد.





۳/۱/۱: متناقض‌ها: گزاره‌هایی اند که در هر جهان ممکن و یا جهانی که به تصور درآید، کاذب باشد. صدق چنین گزاره‌هایی، مطلقاً، در هیچ جهانی، ممکن نباشد. مانند حقیقت‌های منطقی.

۳/۱/۱/۱: ممکن‌ها / مُحْتَمَلُ الوقوع‌ها: گزاره‌هایی که صرفاً در بعضی از جهان‌ها صادق اند، و در بعضی دیگر کاذب. صدق چنین گزاره‌هایی وابسته به جهانی ست که در آن قرار می‌گیرند.

۳/۱/۱/۱/۱: از نظر لایب‌نیتز صدق مُحْتَمَلُ الوقوع‌ها، ممکن است، اما به محض این‌که خدا آن‌ها را در جهان ممکن قرار دارد، صدق‌شان بسته به جهانی که در آن قرار می‌گیرند، ضروری می‌شود.

مثالی که مونتینی برای حقایق ممکن در ضمن داستان‌سرایی می‌آورد: اشراف‌زاده‌ای به افتخار اُسْقَفِ شهر مجلس شامی برپا می‌کند، اشراف‌زاده قبل از رسیدن اُسْقَف، با خودستایی، سخنانی اغراق‌آمیز به زبان می‌آورد، و می‌گوید اُسْقَف را به خوبی می‌شناسد، و اولین کسی ست که از بودن در رکاب اُسْقَف پشیمان است، چرا که اُسْقَف پرطمع است و آرزو دارد حرفه‌های گونه‌گونی را تصاحب کند. اشراف‌زاده می‌گوید وقتی تمایز بین حقیقت‌های ضروری و ممکن را دریافتم، از بودن با اُسْقَف روی گرداندم. [چراکه دریافته برای اُسْقَف در آن واحد امکان تصاحب چند حرفه نیست، و آرزویی که اُسْقَف در دل می‌خیساند، آرزویی ست ناممکن، و سرچشمه‌ی آرزوی ناممکن داشتن، وَلَع و طَمَع و حرص است، و بودن در رکاب انسانی که آرزواندیشی‌های ناممکن دارد، سرانجام‌اش پشیمانی ست. دیگران چون به تمایز حقیقت‌های ممکن و ضروری مُلْتَفِت نیستند، از آرزواندیشی اُسْقَف بی‌اطلاع اند، اما اشراف‌زاده پس از آگاهی یافتن به تمایز بین ضروری و ممکن، دانست که برای اُسْقَف ممکن نیست در آن واحد به دو حرفه مشغول شود، و لذا از او دل بُرید و از همراهی‌اش پشیمان شد].

۵. هیوم نیز به تمایز گزاره‌های ضروری از گزاره‌های ممکن واقف

است.

۵،۱: او ارتباط بین ایده‌ها/تصورات ذهنی را ضروری می‌داند که بی‌استمداد از مفاهیم، روابط موجود بین آن‌ها ضرورتاً کشف می‌شود، حال آن‌که بین اُبژه‌های بیرون از ذهن روابط امکانی برقرار است.

۵،۱،۱: برای شناخت روابط ممکنه که بین اُبژه‌ها برقرار است به تجربه‌ی پسینی نیاز داریم.

۵،۲: بی‌نیازی کشف ارتباط بین ایده‌های ذهنی سرچشمه‌ی تمایز گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی است.

۵،۲،۱: کانت گزاره‌های تحلیلی را، گزاره‌هایی می‌داند که اتم‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن، اسنادی/خبری باشد.

۵،۲،۱،۱: صدق گزاره‌ی تحلیلی صرفاً منوط به شناختن معنای اتم‌های به‌کاررفته در آن است. مانند گزاره‌ی «همه‌ی مادران زن هستند»، هرکس مفهوم مادری را بشناسد، می‌داند که مفهوم زن بودن در آن نهفته است. «مثلاً سه گوشه دارد» و «منطق بررسی‌کننده‌ی برهان است»، نمونه‌هایی دیگر از گزاره‌های تحلیلی اند، مفهوم مثلاً، سه‌گوشه داشتن و مفهوم منطق، بررسی‌کننده‌ی برهان را دربردارد. به عبارت دیگر، ارزش صدق آن‌ها ناچیز است، و به صرف دانستن معنا، کشف می‌شود.

۶. گزاره‌های ترکیبی کاملاً در مقابل گزاره‌های تحلیلی اند، ارزش صدق‌شان ناچیز و پیش‌پاافتاده نیست که با دانستن معنای اتم‌ها بتوانیم به صدق گزاره‌ی بی‌بریم. مانند گزاره‌ی «همه‌ی مادران به فرزندان خود عشق می‌ورزند»، در مفهوم مادری عشق‌ورزیدن به فرزند نهفته نیست، و از دانستن معنای این مفهوم نمی‌توان صدق چنین گزاره‌ای را دریافت، و می‌توان تصور کرد که مفهوم «مادری» صدق کند، بی‌آن‌که به فرزنداش عشق ورزد.

۶،۱: فیلسوف قرن نوزدهم، فرگه، در مفهوم تحلیلی بازنگریست.

۶،۱،۱: از نظر فرگه، گزاره‌ی تحلیلی گزاره‌ای است که، اگر و فقط اگر، صدق‌اش منطقی باشد، و یا بتوانیم آن گزاره را با به‌کارگیری مفاهیم عمومی به مفهومی





هم معنا تبدیل کنیم. یعنی گزاره‌ی تحلیلی صورتِ منطقیِ P هست یا نیست دارد.

مثلاً گزاره‌ی «همه‌ی مادران زن هستند» را می‌توان در دو مرحله این‌گونه تبدیل کرد، ابتدا به مفهوم عمومی هم معنایِ مادر تبدیل کنیم، و به جای مفهوم مادر از مفهوم زن استفاده کنیم، و آن را به گزاره‌ی هم‌ارزِ «همه‌ی زنان، زن هستند» تبدیل کنیم، و در مرحله‌ی بعد برای ارزیابیِ صدق آن می‌توان گفت: «همه‌ی زنان یا زن هستند یا نیستند»، اگر همه‌ی زنان زن باشند، گزاره صادق است، و اگر همه‌ی زنان، زن نباشند، گزاره کاذب است. [تطبیق بر صورتِ منطقیِ P هست یا نیست].

۶/۱/۱۱: بر مبنایِ فرگه می‌توان صورتِ منطقیِ گزاره‌های تحلیلی را این‌گونه نیز تعریف کرد: اگر مفهومی هم f و هم p باشد، پس f نیز هست. بنابراین اگر مفهوم مادر هم زن و هم مادر باشد، پس مادر، زن نیز هست. صدقِ چنین گزاره‌هایی وابسته به صورتِ منطقیِ آنهاست.

شبیه صورتِ منطقیِ اگر هر چیزی هم f و هم p باشد، پس f نیز هست. صدقِ چنین گزاره‌هایی منطقی ست (حقیقت‌هایی منطقی هستند). به عنوان مثال گزاره‌ی «مجموعِ زوایایِ مثلث، یک‌صد و هشتاد درجه است»، بر مبنایِ فرگه ترکیبی ست، چراکه نه مفهومِ مثلث، و نه مفهومِ مجموعِ زوایایِ داخلی، به خودیِ خود، نشان‌دهنده‌ی یک‌صد و هشتاد درجه بودن نیست. [قابلیتِ تبدیل به یک‌دیگر را ندارند]، صدقِ چنین گزاره‌ای را نمی‌توان با تبدیل به مفهومِ عامِ هم معنا، و صرفاً با صورت‌بندیِ منطقیِ شان نشان داد.

بر اساسِ شرحِ هردویِ کانت و فرگه، مثلث سه زاویه دارد، تحلیلی است (تبدیل به مفهومی مترادف) و مجموعِ زوایایِ داخلیِ مثلث، ۱۸۰ درجه است، ترکیبی است. مثالی از ارزشِ ناچیزِ گزاره‌های تحلیلی:

فرض کنید عددِ هفت را به شش بعلاوه‌ی یک، و شش را به پنج بعلاوه‌ی یک تبدیل کنیم، و هفت را در این صورت به پنج بعلاوه‌ی یک بعلاوه‌ی یک، و یک بعلاوه‌ی یک را دو بدانیم، و در نتیجه هفت را مساویِ با پنج بعلاوه‌ی دو، و از آن جا که پنج بعلاوه‌ی دو، مساویِ با هفت است، پس نتیجه می‌گیریم هفت مساویِ با

هفت است. که این همان‌گویی‌ای ست که ارزشِ صدق‌اش ناچیز است.

مفهوم پیشینی:

۱. مفاهیم ضروری، امکان و عدم امکان، کیفی و متافیزیکی اند، چراکه نوع خاصی از حقیقت‌های متافیزیکی را توصیف می‌کنند.

۱٫۱: مفهوم تحلیلی معناشناسانه است، چراکه متکی به تصوّر معانی اتم‌های به‌کاررفته در آن است، و باید معانی اتم‌ها را به‌تصور آورد تا تحلیلی بودن تصدیق شود.

۱٫۱٫۱: اما مفهوم پیشینی، مفهومی معرفت‌شناسانه است، از معنای گزاره‌های پیشینی به هیچ تصویری رهنمون نمی‌شویم. این مفهوم نشان‌دهنده‌ی نوع خاصی از معرفت‌های انسانی است.

۱. مفاهیم پیشینی چه‌گونه بر ما معلوم و آشکار می‌شود؟

۲٫۱: احتمالاً خدا سرچشمه‌ی گزاره‌های پیشینی است، او همه‌ی گزاره‌های پیشینی را از این جهت که پیشینی اند، و نه از جهت کیفی یا معناشناسانه‌ی آن‌ها می‌داند.

۲٫۱٫۱: «خدا گزاره‌های پیشینی را می‌داند» یعنی می‌داند که چنین گزاره‌هایی در فکر صادق اند، بی‌آن‌که نیازی باشد به تجربه چنگ زده شود.

۲٫۱٫۱٫۱: با تعمیم‌دهی می‌توانیم معیاری برای گزاره‌های پیشینی بیان کنیم. پیشینی بودن یک گزاره وابسته به امکان توجیه پیشینی‌ای ست که شناسنده‌ی کران‌مند برای آن گزاره بیان می‌کند. برای هر گزاره‌ای که شناسنده بتواند توجیهی پیشینی اقامه کند، «گزاره‌ی پیشینی» نامیده می‌شود.

۲٫۱٫۱٫۱٫۱: بنابراین برای مفهوم پیشینی نمی‌توان تبیینی ایجابی آورد، بل که فقط به نحو سلبی می‌توان گفت: «توجیه چنین گزاره‌هایی به تجربه‌های پسینی ما وابسته نیست». نمی‌توان آن‌ها را شناخت.

۲٫۱٫۱٫۱٫۱٫۱: «مفهوم پیشینی وابسته به ادراک سوژه است»، شاید بتوان این تبیین را تنها تبیین ایجابی مفهوم پیشینی دانست.

تنها شرح ایجابی مفهوم پیشینی بر یک استعاره متکی ست، شرحی از سنخ استعاره است، در چنین شرح استعاری‌ای، مفهوم پیشینی مفهومی معمولاً وابسته





به ادراکِ ما است.

۳. راسل در تبیین مفهوم پیشینی می‌گوید، چنین مفاهیمی به سرعت، صرفاً با شهوداتِ درونی مان، دریافت می‌شود.

راسل به عنوان مثال می‌گوید شناختِ پیشینی به نظر می‌رسد درست باشد، با درون‌نگری / شهودِ درونی شناخته می‌شود، و به سرعت می‌توان آن را دریافت.

۴. اگر مفهوم پیشینی بدیهی باشد در این صورت ما با درون‌نگری / شهودِ مستقیمِ درونی، صدق‌اش را به نحو پیشینی درمی‌یابیم.

۴،۱: اما اگر بدیهی نباشد، پله پله از بدیهی‌ها شروع می‌کنیم تا به مفهوم پیشینی برسیم.

۴،۱،۱: پس مفهوم پیشینی لزوماً بدیهی یا عدم بدیهی نیست.

۴،۲: مفهوم بدیهی توصیف‌کننده‌ی شهودِ مستقیم و یا درکِ مستقیمِ ما از حقیقت است، بی‌آن‌که به مفهوم واسطه یا بیانِ استدلال نیاز افتد.

۴،۲،۱: گزاره در صورتی بدیهی ست که، اگر و فقط اگر، ما با یک بار دانستنِ معنای آن، فوراً صدق‌اش را درک کنیم.

۵. معضلی که پیشینی پیش‌اروی تجربه‌گرایی می‌نهد: «تجربه‌گرایی شناخت را منحصر در تجاربِ پسینی ما از موجوداتِ عینی می‌کند»، بنابراین منکرِ هرگونه شناختِ پیشینی ست. در مقابل، عقل‌گرایان با آوردنِ مثالی نقض، انکارِ مطلقِ شناختِ پیشینی توسطِ تجربه‌گرایان را رد می‌کنند.

۵،۱،۱: استدلالِ عقل‌گرایان را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

(۱) ریاضیات و منطق پیشینی اند.

(۲) ریاضیات و منطق، از موجوداتِ آبجکتیو/ عینی اطلاع می‌دهند.

پس: (۳) شناختِ پیشینی از موجودات امکان‌پذیر است.

۵،۱،۱،۱: تجربه‌گرایان یا باید به چنین استدلالی گردن نه‌هند، و یا یکی از مقدماتِ موردِ تصدیقِ عقل‌گرایان را رد کنند.

۵،۱،۱،۱،۱: لاک پیشینی بودنِ ریاضیات را تصدیق می‌کند، اما منکرِ خبردادنِ این دو علم از موجوداتِ عینی ست (مقدمه‌ی دوم استدلال را رد می‌کند). بارکلی و هیوم در ردِ مقدمه‌ی دوم، از لاک تبعیت می‌کنند.

۵/۲: خوانشِ رادیکال از پوزیتویستِ منطقیِ قرنِ بیستم، حتّا منکرِ پیشینی بودنِ ریاضیات است.

واکنشِ نام‌گرایانه‌یِ لاک:

۱. لاک دو علم حساب و هندسه را پیشینی می‌داند، هرچند از به‌کار بردنِ چنین مفهومی اجتناب می‌ورزد.

۱/۱: لاک، علومِ پیشینی را پایه‌یِ همه‌یِ تعاریف می‌داند، و معتقد است هیچ گفت‌و‌شنودی بی‌استمداد از این علوم پایه میسر نیست.

۲. لاک گرچه ریاضیات را پیشینی می‌داند، امّا منکرِ وجودِ محدوده‌یِ مستقلی به نام وجودِ ریاضی، خارج از روابطِ موجود بینِ تصوّراتِ ذهن است. از منظرِ لاک، مفاهیمِ ریاضی، وجودِ مستقل و عینی ندارند.

۲/۱: تفسیرِ مشهور از لاک، ریاضیاتِ تحلیلی است و ارزشِ صدقِ آن ناچیز، امّا این تفسیر دقیق نیست.

۲/۱/۱: لاک، بعضی از گزاره‌هایِ ریاضی را تحلیلی، و بعضی را ترکیبی می‌داند. گزاره‌یِ تحلیلی مانندِ «مثلث سه‌گوشه دارد» و گزاره‌یِ ترکیبی مانندِ «یک زاویه‌یِ قائمه‌یِ مثلث، برابر با دو زاویه‌یِ درونیِ آن است».

۲/۱/۱/۱: هیوم نیز به تبعِ لاک، بعضی گزاره‌هایِ ریاضی را ترکیبی و بعضی را تحلیلی می‌داند.

۲/۲: با استمداد از مفاهیمِ کانتی می‌توان گفت گزاره‌هایِ ریاضی ممکن است تحلیلی یا ترکیبیِ پیشینی باشد.

۲/۲/۱: بر مبنایِ کانت، گزاره‌هایِ تحلیلی، ضروری‌الصدق اند، به سببِ آن‌که معنایِ گزاره‌یِ تحلیلی مترادف با معنایِ اتم‌هایِ به‌کاررفته در آن گزاره است، بنابراین به محضِ دریافتِ معنایِ اتم‌ها، گزاره را تصدیق می‌کنیم.

۲/۳: بر اساسِ نگرشِ لاک پس از تمایزگذاری بینِ گزاره‌هایِ ریاضی با ارزشِ صدقِ ناچیز و گزاره‌هایِ ریاضی‌ای که ارزشِ صدقِ بالایی دارند و حقایقی مفید را به ما عرضه می‌کنند، گزاره‌هایِ دارایِ ارزشِ صدقِ بالا، پایه‌یِ همه‌یِ مفاهیم و گزاره‌هایِ دیگر قرار می‌گیرد.





۳. مهم‌ترین مُدعای لاک، ایده‌ی صرفِ بودنِ گزاره‌های ریاضی بود. او در فلسفه‌اش اثباتِ چنین مُدعایی را درِ سرِمی‌پروراند.

۳،۱: از منظرِ لاک، مفاهیم ریاضی مانندِ مثلثی شکل، عدد و... صرفاً انتزاعی و ایده‌هایی ذهنی اند و هیچ وجودِ آبجکتیوی / عینی ندارند.

۳،۱،۱: لاک تنها محسوسات، یعنی متعلقاتِ حس را عینی می‌داند.

۴. بارکلی با اشاره به همین موضوع می‌گوید ما در ریاضیات به اُبژه‌های عینی نمی‌نگریم، بل که توجه‌مان صرفاً معطوف به نشانه‌های ریاضی است.

۴،۱: التفاتِ ما به نشانه‌های ریاضی التفاتی شخصی نیست، بل که یا هدف، کشفِ ارتباطِ واقعی بین چیزهاست و یا معین کردنِ ارتباطی سازوار بین اشیاء.

۴،۲: از منظرِ بارکلی در ریاضیات هیچ اُبژه‌ی عینی‌ای وجود ندارد که قابلِ شمارش‌ها را از یکدیگر متمایز کند، بل که این علامت‌ها و نشانه‌های اختصاصی ریاضیاتی اند که چنین تمایزی برقرار می‌کنند.

۴،۲،۱: این نشانه‌ها صرفاً نشانگراند، نشانه‌هایی اختصاصی که اولاً با استمداد از آن‌ها تفکر می‌سر می‌شود، ثانیاً ارتباطاتِ بینِ نشانه‌ها نشان داده می‌شود، ثالثاً نشان‌دهنده‌ی پیوسته‌گی یا گسسته‌گی اشیائی است که نشانگرها از آن‌ها نشانگری کرده‌اند، رابعاً نشان می‌دهد، کدام یک از مفاهیم توانِ نشانگری دارند، و هر نشانگری نشان‌دهنده‌ی کدام اُبژه است؟

۴،۳: این نگاهِ نام‌گرایانه را با واقع‌گرایی افلاطونی مقایسه کرده‌اند.

۴،۳،۱: در این نگاهِ نام‌گرایانه، صفات و کیفیاتی مانند عدالت، خدا و... صرفاً نشانگراند، اما نگرشِ افلاطونی، به وابسته‌گی وجودی و معرفتی بینِ آن‌ها باور دارد. ۴،۳،۱،۱: بنابراین، لاک چنین موضوعاتی را از موضعِ معرفت‌شناسانه و امی‌کاود، و واقع‌گرایان از جهاتِ متافیزیکی.

۴،۳،۱،۱،۱: هر دو نگرشِ لاک و واقع‌گرایانه، امرِ پیشینی را می‌پذیرند، با این تفاوت که برای لاک شناختِ امرِ پیشینی اهمیت دارد، و برایِ واقع‌گرایان، جای‌گاهِ متافیزیکی آن.

۴،۴: تجربه‌گرا بودنِ لاک، نه به جهتِ ردِ پیشینی بودنِ مفاهیم ریاضی (که در این جهت، لاک با واقع‌گرایانِ افلاطونی مشترک است)، بل که به جهتِ نپذیرفتنِ

سرشتی عینی برای مفاهیم ریاضی است.

۵. بی میلی و بی توجهی به حقیقت‌های متافیزیکی توصیفی ست که برای تجربه‌گرایان ذکر می‌کنند، گرچه این توصیف بعضاً درست است، اما در چنین توصیفاتی انگیزه‌ی اصلی تجربه‌گرایی انکار هرگونه دانش غیرقابل ابتنا بر تجربه را نادیده می‌گیرد.

۶. نحوه‌ی تبیین حقیقت‌های ریاضیاتی، اقتضائات و لوازم مترتب بر آن‌ها، چگونگی تحلیل عبارت‌های هندسی، ارتباط بین زبان ریاضیات و زبان منطق و...، مسائلی از این دست، در فلسفه‌ی ریاضیات بررسی می‌شود، آن‌چه ما در صدد واکاوی آن ایم، پرسش از چگونگی شناخت ما از حقیقت‌های ریاضیاتی ست، سنخ پرسش معرفت‌شناسانه است. بنابراین باید بین دو سنخ پرسش مرتبط به حقیقت‌های ریاضیاتی تمایز قائل شویم، پرسش‌های فلسفی و پرسش‌های معرفت‌شناسانه.

۶/۱: بی آن‌که ما نظریه‌ی سازواری در معرفت‌شناسی داشته باشیم، نمی‌توانیم به پرسش‌های معرفت‌شناسانه‌ی مرتبط با ریاضیات پاسخ دهیم.

تئوری استقرایی میل:

تجربه‌گرایی میل به مراتب رادیکال‌تر از لاک است.

۱/۱: میل گزاره‌های ریاضی را نه تحلیلی می‌داند و نه ارزش صدق‌شان را اندک، بل که به عینی بودن اُبژه‌های ریاضیاتی باور دارد.

۱/۱/۱: اصولی که پایه‌ی ریاضیات و هندسه اند، مانند حقایق اولیه‌ی ریاضیاتی، و اصول موضوعه‌ی هندسه، پیشینی نیستند، اما منتج از قیاس اند.

۱/۱/۱/۱: گزاره‌های ریاضی ضروری اند اما نه ضرورت به معنای مشهور (در ادامه به تعریفی که میل از ضرورت می‌آورد اشاره می‌کنیم)

۲. ریاضیات علمی درباره‌ی اعداد است، اما نه عدد انتزاعی مجرد از ماده، بل که درباره‌ی عدد یک اُبژه‌ی قابل شمارش عینی. بنابراین صدق گزاره‌ی دو بعلاوه‌ی یک، مساوی با سه است، وابسته به اُبژه‌های موجود در جهان هستی ست. مثلاً دو سیب بعلاوه‌ی یک سیب، مساوی با سه سیب است.





۲،۱: انتزاعی بودن گزاره‌های ریاضی، و عدم اشاره‌گری آن‌ها به موضوعات عینی، سبب عدم درک منشأ صدق آنهاست. صدق گزاره‌های ریاضی منوط به موضوعاتیست که در جهان خارج وجود دارد، و گزاره‌های ریاضی، برفانبوه ساخته شده از اُبژه‌های عینیست.

۲،۱،۱: برفانبوهی که از اُبژه‌های عینی ساخته می‌شود، براستقراءات ما ابتدا دارد.

۲،۱،۱،۱: این استقراءات، بر تجربه‌های ما استوار شده است.

۲،۱،۱،۱،۱: بنابراین تجربه‌های ما استقراء شکل می‌دهند، و استقراءات، برفانبوهی از گزاره‌های ریاضی را می‌سازد.

۲،۱،۱،۱،۱،۱: نتیجه می‌گیریم که ریاضیات دانشی تجربیست، این دانش متراکم از سایر تجربه‌های ماست، سروکار داشتن با گزاره‌های انتزاعی بیش‌تر، ریاضیات را از سایر تجربیات ما متمایز می‌کند.

۲،۱،۱،۱،۱،۱،۱: گزاره‌های انتزاعی برآمده از تجربیات، نظم و انسجامی خاص شکل داده‌اند، که این نظم و انسجام، به شکل‌گیری دانش ریاضیات منجر شده است.

۲،۲: میل معتقد است توسعه بخشی و تکامل ریاضیات در پرتو تجربیات ما شکل می‌گیرد، تجربه‌های ما استقراءات ریاضی را پُر بار می‌کند، و پُرباری استقراءات به تکامل در این دانش می‌انجامد. بنابراین هریک از ما سهمی در توسعه و تکامل ریاضیات داریم.

۲،۲،۱: گرچه ما گزاره‌های انتزاعی ریاضیاتی را از معلمان و خانواده‌ی خود می‌آموزیم، اما پایه‌ی ریاضیات بر شهودات تجربی ما مبتنیست.

۲،۲،۱،۱: داده‌های فراوان تجربی، در مدت زمانی طولانی گردآوری شده‌اند، و پس از دادوستد با سایر تجارب ما، و ارزیابی داده‌های گردآورده شده، اکنون در دانشی به نام ریاضیات به گزاره‌هایی قطعی و مسجل تبدیل شده‌اند.

۲،۳: همه‌ی حقیقت‌های هندسی، ریاضیاتی، فیزیکی و نجومی، برآمده از استقراءات‌اند، و جزء دسته‌ی دانش‌های تجربی به‌شمار می‌آیند.

۲،۳،۱: دانش‌های تجربی ابتدا از استقراءات خام شکل می‌گیرند، سپس

شهودات تجربی آتی ما به اصلاح استقرائات خام اولیه مدد می‌رساند.
 ۳. اصل اُنس رهزن ذهن است، اُنس با گزاره‌های ریاضیاتی سبب شده از آن‌ها مفهومی شبیه مفهوم پیشینی بسازیم و صدق‌شان را ضروری تلقی کنیم.
 ۳،۱: مانوس بودن با گزاره‌های استقرایی تجربی، تجربی بودن آن‌ها را به پیشینی مبدل نمی‌کند.

۳،۱،۱: مفاهیم ریاضیاتی برآمده از درون‌نگری نیست، و صدق‌شان به نحو پیشینی اثبات نمی‌شود، بل که به کلی برآمده از تجربه اند، و باید سرچشمه‌ی صدق‌شان را در استقرائات تجربی یافت.

۴. میل، علوم استقرایی را حقیقی و صادق نمی‌داند، بل که آن‌ها را به اصل‌هایی تجربی و جداجدا فرومی‌کاهد، چنین اصل‌هایی در استقرائات ما متراکم / برف‌انبوه شده اند، و نه قطعیتی دارند و نه صراحتی.

۴،۱: عدم قطعیت استقرائات ما، مانع از آن نیست که به وسیله‌ی نظریه‌پردازی شاکله‌ای از شناخت شکل دهیم.

۴،۱،۱: شاکله‌ی شناختی ما می‌تواند مبتنی بر اصول موضوعه و قضایایی باشد که از استقرائات ما برآمده اند.

۵. از جمله اشکالاتی که به میل شده است؛ چگونه ممکن است حقیقت‌های پیچیده‌ی ریاضیاتی، مثلاً حاصل جمع عددی سه بعلاوه‌ی بیست و یک مساوی با پنجاه و چهار، از مشاهدات تجربی ما استنباط شود؟ مشاهدات تجربی صرفاً در حاصل جمع اعداد پایین‌تر که در معرض دید ما قرار گرفته است، صدق می‌کند.

۵،۱: فرگه با مزخرف نامیدن نظریه‌ی میل، عدد ۷۷۷۸۶۴ را به عنوان مثال نقض می‌آورد، و می‌گوید کدام مشاهده‌ی تجربی می‌تواند از چنین عددی تعریفی به دست دهد.

۵،۱،۱: فرگه نظریه‌ی میل را مغالطه‌ی تعمیم می‌داند، و معتقد است میل با تعمیم‌دهی ناروا و تعهدی مزخرف درصدد است، همه‌ی حقیقت‌های ریاضیاتی را از شهودات ما استنباط کند.

۵،۲: دومین ردیه‌ی فرگه بر میل، متهم کردن میل به خلط بین (۱): شهودات





ساده‌ی تجربی که سازنده‌ی گزاره‌های ریاضی اند مانند شهود تجربی حاصل جمع دو پرتقال به اضافه‌ی پنج پرتقال که مساوی با هفت پرتقال است، و (۲): آن دسته از شهودات عقلانی پیشینی ریاضیاتی که گزاره‌های ریاضیاتی مخصوص به خود را دارد، و به هیچ نوع شهود تجربی پسینی، قابل توجیه نمی‌باشد. مانند رادیکال ۲۵۶. شهود پسینی هرگز نمی‌تواند پاسخی به این محاسبه دهد. بنابراین گزاره‌های شماره (۱) غیر از گزاره‌های شماره (۲) است. میل این تفاوت را درنیافته، (۱) را با (۲) خلط کرده است.

۵،۲،۱: ریاضیات دربردارنده‌ی حقیقت‌هایی ست که بنیان و اساس سایر قضایا قرار می‌گیرد، سرچشمه‌ی حمل صفات بر آن حقیقت‌ها ست (مثلاً تا عدد وجود نداشته باشد، نمی‌توان تعداد پرتقال‌ها را شمارش کرد)، اما میل به چنین تفکیکی باور ندارد، و معتقد است حقیقت‌های ریاضی بی‌آن که صفتی بر آن‌ها حمل شود، وجود ندارند.

۵،۳: مشکل دیگری که نظریه‌ی میل با آن مواجه است، عدم تفکیک بین ساحات مختلف زبانی ست. پنج بعلاوه‌ی دو، مساوی با هفت است، عبارتی ست که در ساحات زبانی ریاضیاتی بیان شده است، و پنج پرتقال بعلاوه‌ی دو پرتقال مساوی با هفت پرتقال است، عبارتی ست که در ساحات زبانی اُبژه‌های مادی معنا دارد، و خلط بین ساحات زبانی از مغالطه‌های زبانی ست که فیلسوفان زبان کشف کرده اند.

۵،۴: می‌توان از مُدعای میل صورت‌بندی دیگری نیز به دست داد. مطابق صورت‌بندی جدید، میل توجیه گزاره‌های انتزاعی ریاضی را وابسته به گزاره‌های مادی می‌داند، هر گزاره‌ی ریاضی‌ای که بتوان توجیهی پسینی از اُبژه‌های مادی برای آن آورد، موجه و معتبر است.

مراد میل از گزاره‌های ریاضی:

۱. مطابق تعریف مشهور، گزاره‌ی p ضروری است، اگر و تنها اگر نقیض P به تناقض بینجامد.

۱/۱: میل تعریف مشهور را قبول ندارد، او معتقد است قضیه‌ی ضروری قضیه‌ای ست که امکان وقوع داشته باشد. میل با آوردن مثالی نقض درصدد رد تعریف

مشهور از ضرورت است، مثلاً می‌دانیم فناپذیری سقراط ضرورت دارد، چرا که هر انسانی فناپذیر است و سقراط نیز انسان است. اگر معنای مشهور از ضرورت درست باشد، ضروری بودن فناپذیری سقراط مستلزم آن است که نقیض آن، یعنی فناناپذیری اش به تناقض بینجامد، پس سقراط هرگز نمی‌توانست زنده باشد، اما می‌دانیم که سقراط در بُرهه‌ی خاصی از زمان زنده بوده است، پس نقیض فناپذیری سقراط مُحال نیست.

۱/۱/۱: از نظر میل گزاره‌ی ضروری گزاره‌ی معتبری ست که صرفاً به خاطر ارتباطنا به سایر گزاره‌ها، معتبر است، و معتبر بودن چنین گزاره‌ای امکان وقوع آن را نشان می‌دهد. میل چنین گزاره‌هایی را ضرورت مشروط، و تعریف مشهور از ضرورت را، ضرورت مطلق می‌داند.

۱/۱/۱: بنابراین ضرورت مطلق، گزاره‌ای ست که نقیض آن مُحال باشد، و ضرورت مشروط صرفاً گزاره‌ای ست که از باورهای معتبر ما پدید آید و امکان وقوع داشته باشد.

۲. میل نه تنها ریاضیات را، بل که منطق را نیز استقرایی می‌داند.

۲/۱: قانون تناقض از نظر میل صرفاً تعمیم یافته‌ی تجربه‌های پسینی ما ست، توضیح آن که ما در تجربه‌های روزمره‌ی خود با دریافت معنای «قرمزی» و «عدم قرمزی» درمی‌یابیم که یک شیء در آن واحد نمی‌تواند هم قرمز باشد و هم نباشد، ما این قانون را تعمیم داده ایم، مشاهدات استقرایی مان را تنظیم کرده ایم، و با گرفتن حدّ وسطِ «هرچیزی در آن واحد نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد»، قانون کلی عدم تناقض را نتیجه گرفته ایم، حال آن که این قانون صرفاً محدود به استقرائات ما ست.

۲/۱/۱: از طرف دیگر ما از نظر روانی تصور می‌کنیم هیچ قاعده‌ای استثناء بر دار نیست، بنابراین به کلیت قانون تناقض معتقد می‌شویم.

۲/۱/۱/۱: پس عمومیت قاعده‌ی تناقض نتیجه‌ی تعمیم منطقی مشاهدات محدود است و کلیت آن، نتیجه‌گیری‌ای ست روان‌شناسانه.

۲/۲: میل در نهایت نتیجه می‌گیرد که همه‌ی اصول و مبانی مهم منطقی، استقرائاتی بوده اند که تعمیم داده شده اند. به عبارت دیگر، توسعه‌ی استقراء به





قیاس می انجامد.

۲،۲،۱: به نتیجه گیری نهایی میل اشکال شده که، توسعه ی استقراء خود مبتنی بر مبانی و اصول منطقی است، چه گونه بی دردست داشتن مبانی منطقی می توانیم استقرائات خود را توسعه بخشیم؟ باید از پیش مبانی منطقی ای وجود داشته باشد که بتوانیم استقرائات خود را بر مدار آن مبانی توسعه ببخشیم.

۲،۲،۱،۱: برای توسعه بخشی شواهد استقرایی، باید آن ها را در ذیل گزاره هایی عام صورت بندی کنیم، صورت بندی شواهد در صورتی امکان پذیر است که قواعد منطقی برای صورت بندی از پیش وجود داشته باشد.

۳. مصنف در نهایت می گوید اگر منطق را انسان که ارسطو تعریف کرده است، «نظامی برای اعتبار بخشی به نظریات ما درباره ی جهان هستی، و یا نظامی برای نقادی، و ساختاری از قواعد سازوار به جهت تصحیح اندیشه بدانیم»، چنین تعاریفی از منطق، مؤید پیشینی بودن آن است، و دلالت بر آن دارد که همه ی اندیشه های ما، چه قیاسی باشند و چه استقرایی، در بر دارنده ی مفاهیم پیشینی اند.

پیرس و کوآین:

نظر پیرس، مخالف نظر کوآین است. پیرس گرچه حقایق منطقی را مطلق می داند ولی پیشینی بودن آن ها را رد می کند.

پیرس بین سه طریقه ی اساسی استنتاج تمایز می نهد: قیاس منطقی، استقراء، قیاس فرضی. (قیاس، استقراء، فرضیه)

۲،۱: قیاس استقرایی همان تعمیم اُبژه های جزئی مادی است. صورت بندی قیاس استقرایی این گونه است:

x ، A است، و x ، B است. پس: هر A ، B است. (با مشاهده ی موردی جزئی نتیجه ای کلی گرفته می شود)

۲،۱،۱: قیاس استقرایی به سختی شناختی به ما می دهد و نمی تواند شناخت ما را نظام مند کند.

۲،۱،۱،۱: این نوع قیاس، هیچ تبیینی نمی تواند درباره ی پدیده ها بیان کند.

۲،۱،۱،۱،۱: سقراط یونانی است. سقراط هومرا دوست دارد. بنابراین همه ی

یونانی‌ها هومرا دوست دارند. مثالی برای استنتاج استقرایی است.

۲،۱،۱،۱،۱،۱: چنین نتیجه‌گیری‌ای عقیم است، آوردن یک مصداق از یونانیانی که هومرا دوست دارند، بر نمی‌آید که همه‌ی یونانیان دوستدارِ هومراند. حتی داشتن نمونه‌های زیادی از دوستدارانِ یونانیِ هومر، تضمین نمی‌کند همه‌ی یونانیان هومر دوست اند. البته اگر با نمونه‌گیری مشخص شود نسبتی نامعین از یونانیان هومرا دوست دارند، می‌توان چنین حکمی را درباره‌ی همه‌ی مردم یونان معتبر دانست.

۲،۲: صورت‌بندی قیاس منطقی:

هر A, B است، A است، x است. پس: x, B است.

۲،۲،۱: از نظر پیرس معیاری که این نوع قیاس ارایه می‌دهد، عمومیت دارد و همه‌ی افراد را دربرمی‌گیرد.

۲،۲،۱،۱: قیاس منطقی مبنای همه‌ی استدلال‌ها قرار می‌گیرد.

۲،۲،۱،۱،۱: همه‌ی یونانی‌ها هومرا دوست دارند. سقراط یونانی است. بنابراین

سقراط هومرا دوست دارد. مثالی برای استنتاج قیاسی است.

۲،۲،۱،۱،۱،۱: چنین استدلالانی معتبراند، هرکس مقدمات یک قیاس منطقی را

تصدیق کند، مجبور به پذیرفتن نتایجی ست که براین قیاس بار می‌شود.

۲،۳: صورت‌بندی قیاس فرضی:

هر A, B است، B است، x است. پس: x, A است.

۲،۳،۱: صورت منطقی قیاس فرضی عقیم است.

۲،۳،۱،۱: چون قیاس فرضی صورت عقیمی دارد، بنابراین نمی‌تواند برای ما

نتیجه‌ی صادقی از گزاره‌های معتبر از پیش اثبات شده به ارمغان آورد.

۲،۳،۱،۱،۱: همه‌ی یونانی‌ها هومرا دوست دارند. سقراط هومرا دوست دارد.

بنابراین سقراط یونانی است. مثالی برای استنتاج فرضی است.

۲،۳،۱،۱،۱،۱: چنین استدلالی نامعتبر است، گرچه نتیجه‌ی به دست آمده به

صورت اتفاقی صادق است، اما مقدمات ما را به نتیجه نمی‌رساند.

۳. پیرس به امر پیشینی باور ندارد، اما معتقد است ارزیابی نظریات با همان

معیارهای «پیشینی نامیده شده» است.





۳،۱: منطق جزء اولین شهودهای مستقیم حسی ما نیست، به همین دلیل غالباً در دسته‌ی اولین احکامی که صادر می‌کنیم قرار نمی‌گیرد.

۳،۱،۱: پیرش منطق و ریاضیات را نظریاتی می‌داند که راه نتیجه‌گیری را با پیمودن روشی که پیش می‌نهند، به ما نشان می‌دهند.

۳،۱،۱،۱: پیرس مانند میل هرگونه توجیه پیشینی را انکار می‌کند، با این تفاوت که، میل همه‌ی احکام عمومی صادرشده توسط ما را قیاس منطقی می‌داند و نه قیاس فرضی، حال آن‌که میل، قیاس فرضی می‌داند.

۳،۱،۱،۱،۱: بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، علوم تجربی قیاسی، هم‌زمان دو مبنا را رد می‌کنند: قیاسی بودن چنین شناخت‌هایی را، و پیشینی بودن آن‌ها را.

۳،۲: کواین نظریه‌ی شناخت میل را توسعه می‌دهد.

۳،۲،۱: نظریات معرفت‌شناسانه‌ی او در فلسفه‌ی ریاضی بازتابیده، و در تعیین نسبت بین ریاضیات و منطق اثر گذاشته است.

۳،۲،۲: کواین معتقد است گزاره‌ها نمی‌توانند به صورت مجزا صادق باشند، و یا حتی امکان ارزیابی صدق گزاره‌ها وقتی در یک نظریه‌ی منسجم و واحد قرار می‌گیرند، نیست. بل که باید همه‌ی شناخت‌های ما را به عنوان شبکه‌ای از باور ارزیابی کنیم. آموزه‌ی او «کل‌نگری» نامیده می‌شود.

۳،۳: نظریه‌ی تجربه‌گرایی سنتی درباره‌ی علوم طبیعی مابین دو سطح از گزاره‌های غیرقابل تجدید نظر قرار می‌گیرد، مابین گزاره‌های ضروری که به عنوان پیشینی شناخته می‌شوند. و پایین‌ترین مرتبه از شهودات ما که این شهودات خود را در قالب عبارت آشکار می‌کنند.

۳،۳،۱: گزاره‌های ضروری، چارچوبی برای همه‌ی شناخت‌های ما فراهم می‌کنند.

۳،۳،۱،۱: گزاره‌های ضروری قطعی اند و غیرقابل تجدید نظر.

۳،۲: کواین گزاره‌های ضروری را صرفاً گزاره‌های مُحْتَمَلُ الوقوعی می‌داند که با عنوان گزاره‌های قطعی شناخته شده اند.

۳،۲،۱: این گزاره‌ها مُحْتَمَلُ الوقوع اند چراکه در برابر بررسی‌های مستقیم ما گشوده اند.

۳،۲،۱،۱: دسترسی ما به گزاره‌های ضروری پایه، بی‌درنگ است و بلافاصله پس از شهود مستقیم ما حاصل می‌شود.

۳،۳: بعضی از تجربه‌گرایان حقایق ضروری را مبنایی برای واقعیت نمی‌دانند، بل که معتقد اند چنین گزاره‌هایی صرفاً مبنای تصورات اند.

۳،۴: سلارز استدلال می‌کند که هیچ‌یک از باورهای ما مستقیماً به وسیله‌ی داده‌های تجربی نیامده اند، باورهای ما فرآیندی ناآگاهانه دارند و مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و باورهای تجربی از پیش معین است.

۳،۵: پیرس معتقد است آن‌چه ما تصور می‌کنیم بی‌واسطه از داده‌های حسی دریافته ایم، در حقیقت قیاسی ست که در اثر آشنایی مستقیم ساخته ایم. به عنوان مثال وقتی پرنده‌ی سینه‌سرخ آمریکایی (رایبن) را مشاهده می‌کنیم، گرچه با تفسیری قطعی ماهیت آن را درمی‌یابیم، اما در واقع قیاسی پشت آن نهفته است. قیاسی که ناخودآگاه در ذهن ما جای گرفته، این‌گونه صورت‌بندی می‌شود:

اگر این پرنده، رایبن (پرنده‌ی سینه‌سرخ) باشد، باید به شکل خاصی به نظر آید. (مثلاً سینه‌اش سرخ باشد)، این پرنده به همان شکلی که ما در ذهن خود داریم (مثلاً سینه‌اش سرخ است) به نظر می‌آید. پس: این پرنده، همان پرنده‌ی سینه‌سرخ است. این قیاس مبتنی بر باورهای تجربی از پیش معینی ست که در ذهن ما جای گرفته است. مقدمه‌ی دوم این قیاس، یعنی به شکل خاصی به نظر آمدن، غالباً ناخودآگاه به ذهن ما می‌آید، به اصطلاح سلارزی، بی‌درنگ، بی‌واسطه، یک‌سره، سراسر و بی‌میانجی به ذهن می‌آید. اما نتیجه‌ی حاصل از مقدمات، بی‌میانجی و بی‌واسطه نیست، بل که مبتنی بر مقدمات تجربی‌ای ست که بی‌واسطه و ناخودآگاهانه به ذهن ما منتهی شده است.

۴. کوآین تمایز پیشینی و پسینی را امری موهوم می‌داند.

۴،۱: از منظر کوآین آن‌چه به عنوان حقیقت ضروری پیشینی مطرح می‌شود، به اندازه‌ی کافی ناب نیست که غیرقابل تجدید نظر باشد و هدف ما را برای داشتن فلسفه‌ای یک‌سره تجربی تأمین کند.

۴،۱،۱: کوآین معتقد است گزاره‌ی صادق تحلیلی نداریم، و جملات تحلیلی نمی‌توانند به خودی خود صرفاً به موجب معنای‌شان صادق باشند.





۴/۱/۱/۱: گرچه گزاره‌ها به موجب معنای‌شان و با عرضه به تجربیات مان ممکن است صادق باشند، اما صدق گزاره‌ها را نمی‌توان منحصر در این مؤلفه‌ها کرد.

۴/۱/۱/۱: صدق یک گزاره در شبکه‌ای از باور سنجیده می‌شود، یعنی معنای گزاره صرفاً جنبه‌ای از شبکه‌ی باور است و نه تمام مؤلفه‌ای که بتوان صدق را صرفاً براساس آن تحلیل کرد.

۴/۱/۱/۱/۱: مضافاً برای بررسی صدق یک گزاره براساس معنای آن، باید اولاً از پیش نظریه‌ای در باب معنا داشته باشیم تا در گزاره‌های تحلیلی بتوانیم هم معنایی و مطابقت معنایی اتم‌های به‌کاررفته در گزاره را تشخیص دهیم [تا نظریه‌ای در باب معنا نداشته باشیم نمی‌توانیم تشخیص دهیم گزاره‌های «همه‌ی مادران زن هستند»، مفهوم زن بودن با مفهوم مادری هم معناست و در نتیجه نمی‌توانیم حکم به تحلیلی بودن گزاره صادر کنیم] و ثانیاً باید نظریه‌ای درباره‌ی صدق داشته باشیم تا بتوانیم به صادق بودن یک گزاره حکم کنیم.

۴/۱/۱/۱/۱/۱: در نتیجه براساس نظریه‌ی کل‌گرایانه‌ی کواین، تمایز تحلیلی و ترکیبی، و تشخیص صدق یک گزاره صرفاً براساس معنای آن ناموجه است. به عبارت دیگر گرچه اصل تقسیم گزاره‌ها به تحلیلی و ترکیبی موجه است، اما نظریه‌ی صدق کواین، چنین تقسیمی را بر نمی‌تابد و همه‌ی گزاره‌ها (چه ترکیبی و چه تحلیلی) را در شبکه‌ای از باور قرار می‌دهد و صدق‌شان را با سایر باورهای مان ارزیابی می‌کند.

۴/۲: براساس نظریه‌ی صدق کواین، هر باوری از باورهای ما، چه تحلیلی و چه ترکیبی، چه بسا تأیید و یا تغییر داده شوند، سایر باورهای مان در محدوده‌ی علمی دیگر سبب چنین تغییرهایی اند، البته به شرطی که مقتضای تغییر وجود داشته باشد.

۴/۲/۱: بین همه‌ی باورهای ما، تفاوتی نمی‌کند که متعلق باور چه باشد، ارتباط و سازواری منطقی وجود دارد، اگر گوشه‌ای از باورهای مان تغییر پیدا کند، اثرش را در کل شبکه‌ی باور خواهد گذاشت و چه بسا به خاطر حفظ انسجام، سازواری و ارتباط منطقی، مجبور به تغییر در سایر بخش‌ها نیز شویم.

۴/۲/۱/۱: حتا قوانین منطقی نیز جزئی از شبکه‌ی باور اند، و امکان تغییر آن‌ها

نیز وجود دارد، گرچه تغییرشان به‌کندی صورت می‌گیرد.

۴,۲,۱,۱: البته بخش مرکزی شبکه‌ی باور چون مبتنی بر سازواری و ارتباط منطقی است، نسبت به تغییرات منطقی بسته است. سازواری باورهای مان در کل شبکه، بر مبنای قواعد منطقی‌ای است که در بخش مرکزی این شبکه جای گرفته‌اند.

۴,۲,۲: از منظر کواپن گمراه‌کننده است که صدق را صرفاً منوط به مؤلفه‌های تجربی کنیم، بل که مؤلفه‌های تجربی، خود جزیی از شبکه‌ی باور اند.

۴,۳: گزاره‌های تحلیلی از تجربه‌های ما برآمده‌اند، از آن‌جا که تجربه‌های ما نیز جزیی از شبکه‌ی باور است، و با تغییر در شبکه‌ی باور ممکن است تجربه‌های ما دیگرگون شود، پس نمی‌توان صدق گزاره‌های تحلیلی را ضروری دانست، آن گزاره‌ها تا جایی ضروری‌اند که تجربه‌های ما در شبکه‌ی باور ثابت بماند.

۴,۴: با پذیرش نظریه‌ی صدق کواپن، نمی‌توان از محدوده‌ای به عنوان معانی قطعی اُبژه‌های تجربی مان یاد کرد، چون تجربه‌ها خود جزیی از شبکه‌ی باور قابل تجدید نظر اند، و با تغییر تجارب مان چه بسا معانی وابسته به تجربه نیز تغییر کند. ۴,۴,۱: با پذیرش نظریه‌ی صدق کواپن نمی‌توان به فهم عرفی مبتنی بر محدوده‌ای ثابت از امور پیشینی قائل شد، چراکه این محدوده نیز جزیی از شبکه است و چه بسا دیگرگون شود، و با دیگرگونی‌اش فهم عرفی ما نیز تحوّل یابد.

۴,۴,۱,۱: نتیجه آن‌که تغییر در مبانی همه‌ی گزاره‌های ما امکان‌پذیر است، و با تغییر مبانی، صدق گزاره نیز دستخوش تغییرات خواهد شد. بنابراین در نظریه‌ی صدق کواپن همه‌ی باورهای ما در چرخه‌ای از فرآیند همیشگی قرار می‌گیرند و تغییر در این فرآیند همواره امکان‌پذیر است و هیچ‌گاه به فرآورده‌ای تحت عنوان باور ثابت، قطعی، ضروری و غیر قابل تجدید نظر نخواهیم رسید.

۴,۴,۲: مدافعان مفهوم پیشینی، در ردّ کواپن گفته‌اند، مفهوم تحلیلی یک مفهوم معناشناسانه است و نه معرفت‌شناسانه، بنابراین فارغ از نظریه‌ای که در باب صدق اختیار می‌کنیم، می‌توان تصور کرد مفهومی صادق که صدق‌اش صرفاً به سبب معنای اتم‌های به‌کاررفته در آن است.

۴,۴,۲,۱: تقریر دومین ردیه‌ی مدافعان مفهوم پیشینی بر کواپن:





حتی با ردّ مفهوم پیشینی به عنوان مفهومی که صدق‌اش ضرورت دارد، نمی‌توان مفهوم پیشینی را به عنوان سرچشمه‌ای برای دلیل‌آوری و توجیه ردّ کرد. مفهوم پیشینی:

مفهوم پیشینی صرفاً به واسطه‌ی تأمل درونی دریافت می‌شود، بی‌آنکه به تجربه/تجارب پسینی نیاز افتد.

۱/۱: پیشینی دانستن یک مفهوم، به معنای ضروری بودن صدق آن نیز هست. به عنوان مثال اگر من به سیبی قرمز رنگ بنگرم، بی‌واسطه، قرمزِ آن را درمی‌یابم، و در صورتی که مفهومی از رنگ سبز به صورت پیشینی در ذهن خود داشته باشم، درمی‌یابم که سیبی که متعلق مشاهده‌ی من قرار گرفته است، نمی‌تواند سبز باشد، گرچه دو گزاره‌ی «سیب قرمز است» و «سیب سبز نیست»، هردو وابسته به تجربه و شهود حسی مستقیم سیب قرمزاند، اما اگر مفاهیم پیشینی در ذهن ام نداشته باشم، نمی‌توانم این دو حکم را صادر کنم.

۱/۱/۱: من بی‌درنگ درمی‌یابم حاصل جمع پنج بعلاوه‌ی دو مساوی با هفت است، بی‌آنکه به تجربه‌ی پسینی نیاز افتد، به شرطی که از پیش مفاهیم ریاضی را در ذهن خود داشته باشم.

۱/۱/۱/۱: هیچ ملازمه‌ای بین پیشینی بودن و بدیهی بودن و بی‌درنگ به ذهن آمدن نیست. مثلاً ممکن است ما شش ضربدر دو را بی‌درنگ دریابیم که مساوی با هفتاد و دو است، یا آنکه ابتدا در ذهن مان شش را در دو ضرب کنیم که حاصل‌اش دوازده می‌شود، و سپس شش را در ده ضرب کنیم که مساوی با شصت است، و در مرحله‌ی آخر شصت را با دوازده جمع کنیم که هفتاد و دو می‌شود.

۲. به خاطر سبب برخورداری تجربه از توجیه کافی، آن را جزء حقیقت‌های ضروری بر نمی‌شمارند.

۲/۱: راسل می‌گوید گرچه همه‌ی باورهای ما از تجربه برآمده است اما تجربه پیشینی نیست.

۲/۱/۱: راسل گزاره‌ی پیشینی را گزاره‌ای می‌داند که دریافت آن ممکن باشد بی‌آنکه به اثبات تجربی نیاز داشته باشیم.

۲/۱/۱/۱: بنابراین راسل امر پیشینی را می‌پذیرد و معتقد است هر گزاره‌ای که به

توجیه پیشینی نیاز داشته باشد، آن گزاره وابسته به تجارب ما است.
۲/۱/۱/۱/۱: گزاره‌های وابسته به تجربه، در نهایت پایه‌ی توجیه‌شان به بینش‌های
درون‌نگرانه‌ی مان بازمی‌گردد.

۲/۱/۱/۱/۱: بینش‌های درون‌نگرانه صدق‌شان به نحو پیشینی دریافت می‌شود و
در توجیه صدق‌شان به شاهدآوری تجربی پسینی نیازی نیست.
ایراداتی که به مفهوم پیشینی وارد شده است:

توسل به مفهوم پیشینی قطعی نیست (کرپسکی بر همین باور است). به عنوان
مثال، هندسی دانان اقلیدسی باور داشتند که دو خط موازی هر اندازه امتداد یابند
به هم نرسند، اما در هندسه‌های ناقلیدسی چنین مدعایی را انکار کرده‌اند و به
تناقض نیفتاده‌اند. در نتیجه مدعایی که پیشینی بود، امروزه پیشینی بودن‌اش
انکار شده است.

۱/۱: چنین اشکالی جدی نیست و قطعیت مفاهیم پیشینی را نفی نمی‌کند، در
تطبیق مفهوم پیشینی بر دسته‌ای از واقعیت‌ها چه بسا بلغزیم و در اشتباه غلتیم،
لیک از خطای ما نفی مفهوم پیشینی بر نمی‌آید. هم چنان امکان دارد ما مفهوم
پیشینی داشته باشیم، گرچه در صدور حکم پیشینی بودن همه‌ی واقعیت‌هایی
که پیشینی‌شان دانسته ایم، بر خطا باشیم.

۱/۱/۱: جایز الخطا بودن به معنای نفی ضرورت نیست، چه بسا در تشخیص
آن چه ضروری است خطا کنیم، اما از خطای ما نفی ضروریات بر نمی‌آید. به
عنوان مثال عدد یک هزار و دویست و سی و چهار تقسیم بر دوازده ضرورتاً مساوی با
یک صد و دو است. این گزاره‌ی ریاضیاتی همواره ضروری و قطعی ست خواه ما در
تشخیص آن درست عمل کنیم و خواه به خطا رویم.

۱/۱/۱/۱: بنابراین ضروری بودن گزاره‌ای بدان معنا نیست که همه‌گان بتوانند
آن حقیقت ضروری را به درستی درک کنند. گزاره‌ی ضروری متّصف به ضرورت
است، و در ضروری بودن آن تفاوتی نیست که قوای معرفتی ما آن حقایق را دریابد
یا در نیابد.

۱/۱/۱/۱/۱: اگر معنای ضروری بودن آن باشد که گزاره در صورتی ضروری ست
که ما بتوانیم ضرورت آن را به قطعیت بشناسیم، در این صورت، اشکال مذکور به





مفهوم پیشینی وارد است، اما مطابق این تعریف، همه‌ی حقیقت‌های پیچیده‌ای که چه‌بسا ما در درک آن‌ها به خطا رویم، و یا در استنتاج‌شان اشتباه کنیم، ضرورت‌شان نفی می‌شود.

۱،۲: از منظر دکارت گزاره‌های ریاضی مانند گزاره‌ی پنج بعلاوه‌ی هفت مساوی با دوازده است، حتّا اگر در رویا فرورفته باشیم، و این حکم صادرشده از طرف ما رویایی بیش نباشد، و یا حتّا اگر دیوی پلید ما را بفریبد، این گزاره همواره ضروری است.

۱،۲،۱: بنابراین نهایتاً می‌توان گفت در احکام معرفتی‌ای که ما صادر می‌کنیم، خطا وجود دارد و یا ممکن است قوای معرفتی ما فریب خورد، و چه‌بسا نتوانیم ضرورت و قطعیت گزاره‌های ضروری و قطعی را درک کنیم.

۲. دومین ایرادی که به مفهوم پیشینی وارد کرده‌اند، برآورده نشدن هدف از تمسک به مفهوم پیشینی است، ریاضیدانان به مفهوم پیشینی چنگ می‌زنند تا باورهای ما از تناقض و ناسازگاری در امان ماند، حال آن‌که ما هم‌چنان، فراوان در دام تناقض و ناسازگاری می‌افتیم.

۲،۱: برای در امان ماندن از تناقض‌گویی و باور ناسازوار، راه‌هایی ارائه داده‌اند، مثلاً گفته‌اند هرگاه استدلالی در دست داشته باشی اما استدلال‌ات به اندازه‌ای متقن نباشد که از پس اثبات مدعا برآیی، و هم‌چنان تردیدهایی درباره‌ی استدلال داشته باشی، در این حالت استدلال خود را به مُنازعه‌کننده‌ای که در ایراد وارد کردن مهارت داشته باشد عرضه کن و از او بخواه استدلال را به چالش کشد، پس از آن‌که با چالش‌های احتمالی آشنا شدی، تا حدودی متوجه می‌شوی که باید تردیدهای موجود درباره‌ی استدلال را تأیید کنی و دست از آن برداری، و یا اصل استدلال را تأیید کنی، و تردیدها آن قدر جدّی نیستند که به استدلال خدشه‌ای وارد سازد.

۲،۲: پیرش معتقد است مفهوم پیشینی نمی‌تواند راهی برای حلِ منازعات پیش‌نهد و حتّا بر فرض درستی‌اش، نه سرچشمه‌ی توجیه است و نه راهنمایی برای جهت‌دهی به باورهای مان و نمی‌تواند نقطه‌اتکایی برای بنانهادن باورهای مان قرار گیرد.

۳. ایراد سوم به مفهوم پیشینی، عدم قابلیت ادراک و دریافت مفاهیم پیشینی

است، این جدی‌ترین ایرادی ست که به مفهوم پیشینی وارد کرده اند، چراکه در صورت پذیرش‌اش مفهوم پیشینی را به مفهومی بی‌خاصیت تبدیل می‌کند.
۳/۱: برتناومی‌گوید مفاهیم پیشینی مانند گزاره‌ی دو بعلاوه‌ی یک مساوی با سه است، با تأمل و درون‌نگری دریافت می‌شود، پس مفاهیم پیشینی قابل ادراک و دریافت اند.

۳/۱/۱: حال اگر از برتناوپرسیم با تأمل، صرفاً حاصل جمع را دریافتی، ولی پرسش آن است که چه‌گونه با تأمل می‌توانی دریابی که چنین گزاره‌هایی پیشینی اند، پاسخی ندارد.

۳/۱/۱: یک پاسخ دم‌دستی آن است که گرچه برای ما گزاره‌های پیشینی مشخص نیستند، اما همین اندازه که بدانیم بی‌مفهوم پیشینی نمی‌توانیم پیش برویم، برای پذیرش آن کفایت می‌کند.

۳/۲: میل و پیرس با روش استقرائی‌شان دفاعی روان‌شناسانه در تأیید گزاره‌های ریاضی بیان می‌کنند، از منظر آنان اگر چنین گزاره‌هایی را نپذیریم به پریشان‌روانی مبتلا می‌شویم و در مواجهه با شهودات عقلانی‌مان، گیج می‌شویم. به همین سبب، نپذیرفتن چنین گزاره‌هایی را در زمره اختلالات روان‌شناسانه جای داده اند.

۴. روان‌شناسی‌گرایی از دو گرایش ناموجه حکایت می‌کند:

(۱) سرچشمه‌ی قواعد ریاضیاتی و قوانین منطقی را باید در روان‌شناسی جست. به عبارت دیگر برای همه‌ی قواعد ریاضیاتی و قوانین منطقی سرچشمه‌ای روان‌شناسانه در نظر می‌گیرند.

(۲) معنای یک مفهوم، تصوراتی ست که از وضعیت ذهنی ما نشأت گرفته است. وضعیت ذهنی ما نیز وابسته به حالات روانی‌مان است.

گرایش اول، منطق را به روان‌شناسی فرومی‌کاهد، و گرایش دوم، نظریه‌ی معنا را.

۴/۱: گرایش سومی را نیز در روان‌شناسی می‌توان افزود: تمامی شهودات و توجیهات ما، بر حالت روانی ما تکیه دارد.

۴/۱/۱: دو گرایش فروگاهی منطق و نظریه‌ی معنا به روان‌شناسی، حاکم بر منطق سنتی آلمان قرن نوزدهم بود. فرگه، برتناوو هوسرل به شدت در مقابل این دو گرایش





ایستادند.

۴،۱،۱،۱: تجربه‌گرایان طبیعت‌گرا مانند میل و پیرس، گرایش سوم روان‌شناسی‌گرایی را قبول داشتند. یعنی همه‌ی شواهد و توجیهات ما را مبتنی بر وضعیتی روانی‌مان می‌دانستند.

۴،۱،۱،۱،۱: هوسرل و برنتانو به شدت در برابر دو گرایش فروکاست منطق و نظریه‌ی معنا به روان‌شناسی، صف‌آرایی کردند، اما گرایش سوم را پذیرفتند.

۴،۱،۱،۱،۱،۱: فرگه‌ی متقدم مخالف گرایش سوم روان‌شناسی‌گرایی بود، اما در دوره‌ی متأخر اندیشه‌اش این گرایش را پذیرفت. بنابراین در وابسته‌بودن شهودات به وضعیتی روانی‌مان، فرگه نیز به این معنا، روان‌شناسی‌گراست.

۴،۲: پیرس برخلاف فرگه، چنگ‌زدن به شهودات به هدف اثبات مدعا راد می‌کند و معتقد است شهودات ما به دلیل تأثیرپذیری از وضعیتی ذهنی و روانی‌مان، اعتباری ندارند.

۴،۲،۱: پیرس معتقد است نمی‌توانیم گزاره‌های برآمده از شهودات‌مان را حکایت‌کننده از واقعیت بدانیم و راه رسیدن به واقعیت را در پرتو شهودات بجویم. ۴،۲،۱،۱: پیرس برای دستیابی به واقعیت در دست داشتن معیار را شرط می‌داند، می‌گوید اگر شهودات ما را به واقعیت برساند، در این صورت ارزش‌های واقعی وابسته به نحوه‌ی تفکر هرکس درباره‌ی آن ارزش‌هاست. هرکس در شهودات خود آن را به عنوان ارزشی واقعی بشناسد، ارزش است و هرکس نشناسد، ارزش نیست.

۴،۳: پیرس به جای تلاش برای کشف شهوداتی که در اندیشه شکل می‌گیرد، معتقد است باید به شواهد آبجکتیو/عینی بپردازیم، آن دسته از شواهدی که متناسب با حقیقت است. یعنی شهودات در کشف حقیقت مدد نمی‌رساند، باید به دنبال شواهد باشیم.

۴،۳،۱: پیرس می‌گوید، کشف شهودات، کشفی بی‌فایده است، شهودات گرچه مبتنی بر پیش‌فرض نیستند، اما متأثر از زبان ما و پیش‌زمینه‌ی باورهای مان است، حتا اگر ما نتوانیم آن تأثیرات را دریابیم.

۴،۳،۲: پیرس در فقره‌ای معروف می‌گوید، مفهوم پیشینی صرفاً روشن می‌کند

که کدام دسته از باورهای ما با استدلال سازگار اند و مبتنی بر شهودات پیشینی اند، اما همین شهودات پیشینی خود برآمده از زمینه و زمانه‌ای ست که ما در آن قرار گرفته ایم و ناخودآگاهانه یا خودآگاهانه تحت تأثیر آن ایم.

۴,۳,۳: در مقابل، مدافعان پیشینی به پیرس پاسخ داده اند که، شهود با باور متفاوت است، اگر S شاهی بر P باشد، آن گاه S بر P دلالت دارد، اما اگر S صرفاً باور به P باشد، آن گاه S بر P دلالت ندارد.

۴,۳,۳,۱: پیرس در واکنش به پاسخ مدافعان پیشینی می‌گوید، ما هیچ راه مطمئنی نداریم که تمایز بنهیم بین موردی که دارای شهود ایم و موردی که صرفاً باوری جدی ست، و آن باور جدی شهود تلقی شده است.

۴,۳,۳,۱,۱: مدافع پیشینی نمی‌تواند پاسخ دهد که چون من S را شهود می‌دانم، و نه باور، پس شهود است.

۴,۳,۲: بنابراین پیرس، شهود عقلانی را فرومی‌کاهد به باورهای ثابت و جدی ما، باور ممکن است آن قدر قوی باشد، که انسان حتّاً گمانی اندک، به نادرستی اش نبرد. لذا از منظر پیرس، همه‌ی آن چه ما تصور می‌کنیم به وسیله‌ی شهودات درونی شناخته ایم، اُبژه‌هایی قیاسی اند، گرچه ما چه بسا به قیاس آن‌ها ملتفت نباشیم. آیا مفهوم پیشینی ضرورت دارد؟

دسته‌ای از فیلسوفان، مفهوم پیشینی را برای تبیین همه‌ی شناخت‌های مان ضروری می‌دانند.

۱,۱: مفهوم پیشینی صدق ضروری را می‌رساند.

۱,۱,۱: بی‌استمداد از مفاهیم پیشینی، که صدق‌شان ضروری ست، نمی‌توان تبیینی برای ضرورت صدق گزاره‌های ریاضی آوژد.

۱,۱,۱,۱: کواین در پاسخ می‌گوید، مهم صادق بودن و صادق ماندن گزاره‌های ریاضی است، حتّاً اگر صدق‌شان بر شواهدی تجربی مبتنی باشد، اهمیتی ندارد که تبیینی پیشینی برای صادق بودن‌شان بیاوریم. بنابراین از منظر کواین، ضروری بودن، به معنای باقی ماندن صادق است.

۱,۱,۱,۱,۱: بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ضروری بودن صادق وابسته به مفاهیم پیشینی نیست، می‌شود گزاره‌ای صادق باشد و صدق آن متّصف به ضرورت شود،





بی آن که مفهومی پیشینی درکار باشد، ما صرفاً از مفاهیم پیشینی بهره می‌بریم تا برای ضروری بودنِ صدق گزاره‌های صادق تبیینی ارایه دهیم.

۲. دسته‌ای دیگر از فیلسوفان، مفهوم پیشینی را برای رد استدلال‌های شکاکانه لازم می‌دانند.

۲/۱: شکاکیتی که مبنای آن شک در استدلال‌های قیاسی است، اگر مفهومی پیشینی نباشد، و نتوان در نهایت استدلال‌های قیاسی را به مفاهیم پیشینی بازگرداند، این شکاکیت زمینه‌ی مطرح شدن دارد، و بی‌استمداد از مفهوم پیشینی نمی‌توان پاسخی بدان داد.

۲/۱/۱: اعتبار هر مقدمه‌ی استدلال قیاسی منوط به آن است که اعتبار خود این مقدمه از پیش اثبات شده باشد، و این سیر نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود. در نهایت باید مقدمات را به امور پیشینی بازگرداند.

۲/۲: مصنف می‌گوید، شکاکیت اگر شکاکیتی صادق‌نما و باورپذیر باشد، نمی‌توان با مفهوم پیشینی پاسخی بدان داد، اگر با تمسک به مفهوم پیشینی، مُعضل شکاکیت حل شود، نشان از آن دارد که شکی اصیل نبوده است.

۳. دسته‌ای دیگر از فیلسوفان معتقد اند اساساً تفلسف فی نفسه بی‌امر پیشینی ممکن نیست.

۳/۱: این گروه معتقد اند اساساً وظیفه‌ی فلسفه آن نیست که شناخت ما و یا نگرش خاص ما نسبت به جهان را با استمداد از مفاهیم پیشینی و ارجاع همه‌ی استدلال‌ها به مفهوم پیشینی تصدیق کند. چنین فلسفه‌ورزی‌ای اصالت ندارد.

۳/۱/۱: رسالت فلسفه، فراخ کردن نگرش ما نسبت به جهان، بسط دادن شناختی که ما درباره‌ی هستی کسب کرده ایم، و وسعت بخشی به پیوندهای ممکن بین ما و جهان هستی است. فلسفه پیش فرض‌های ما را صورت‌بندی می‌کند، پیش فرض‌ها را به مدد مؤیدات فهم عرفی و دانش تجربی، تأیید یا اصلاح می‌نماید.

۳/۱/۱/۱: بنابراین ما نه برای تصدیق نگرش مان، بل که از برای فلسفه‌ورزی اصیل به مفهوم پیشینی نیاز داریم.

۳/۱/۱/۱/۱: پاسخی که می‌توان به ایراد سوم دارد، عدم انحصار فلسفه‌ورزی اصیل

در استمداد و استفاده از مفهوم پیشینی است. تنها آن فلسفه‌ورزی اصیلی که از قیاس بهره می‌برد، در اعتباربخشی به مقدمات قیاس‌های خود به مفهوم پیشینی نیاز دارد، و فلسفه‌ورزی اصیل، منحصر در فلسفه‌ورزی قیاسی نیست.

۴. ایرادی چهارمی هم وارد شده است که همه‌ی استدلال‌های وارد شده در ردّ مفهوم پیشینی خودشان پیشینی اند، بنابراین چنین استدلال‌هایی خودشکن اند. ۴،۱: به این ایراد پاسخ داده اند، همه‌ی ردیه‌های وارد شده بر مفهوم پیشینی، پیشینی نیست، بلکه صرفاً ابهامات موجود در توجیه مفهوم پیشینی را نشان می‌دهند.

۴،۲: نمی‌توان گفت همه‌ی کسانی که به دنبال تأیید مفهوم پیشینی اند، مدافع استدلال‌های قطعی نیز هستند، بله می‌توان گفت از مفهوم پیشینی می‌توان امکان قطعیت در استدلال را نتیجه گرفت. اما در مقابل می‌توان گفت همه‌ی کسانی که منکر امر پیشینی اند، به عدم قطعیت در استدلال و بازبودن باب تجدید نظر قائل اند.

خلاصه:

در این فصل به موارد ذیل پرداختیم:

(۱) تمایز بین گزاره‌های ضروری و گزاره‌های مُحتمَل الوقوع

(۲) تمایز بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی.

(۳) مشکلی که گزاره‌های پیشینی ریاضیاتی پیش پای تجربه‌گرایی می‌نهد، و

واکنش لاک، میل و پیرس به چنین مشکلاتی.

(۴) مهم‌ترین و جدی‌ترین ایرادهایی که بر مفهوم پیشینی وارد شده است،

خصوصاً ایرادهای میل و پیرس.

...



منابع:

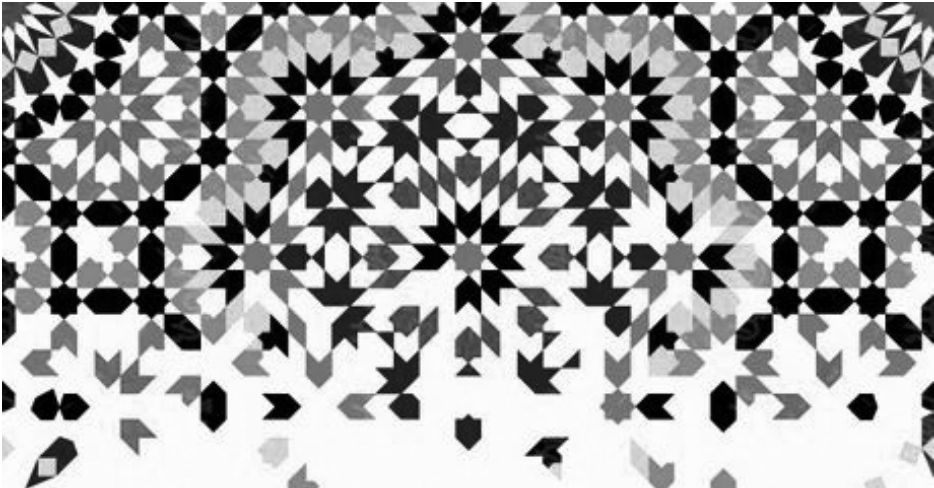
Central Finland: .(۲۰۰۶) Meyers, Robert G., Understanding Empiricism
.Acumen Publishing

آشوری، داریوش؛ فرهنگ علوم انسانی، ویراست سوم، (۱۳۹۵)، تهران: مرکز
علی محمد حق شناس، حسین سامعی، نرگس انتخابی؛ فرهنگ معاصر هزاره،
چاپ نهم، (۱۳۹۵)، تهران: فرهنگ معاصر



دانش پژوهان





زوال اندیشه سیاسی در ایران گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران اثر سید جواد طباطبایی

تلخیص کننده: سید محمد حسن حسینی

در معرفی کتاب می توان گفت که این اثر چنان دیباچه ای است که مؤلف برای پروژه ی فکری اش نگاشته است.

هدف نویسنده در این کتاب و پروژه ی فکری اش تبیین زوال اندیشه به طور عام و اندیشه ی سیاسی به طور خاص در ایران و در تمدن اسلامی است.

کتاب از سه قسمت تشکیل شده است. قسمت اول آن به تکوین اندیشه ی سیاسی در یونان در رهگذر بررسی آثار دو فیلسوف بزرگ یونان یعنی ارسطو و افلاطون می پردازد. قسمت دوم به انتقال اندیشه ی سیاسی به جهان اسلام و بسط و زوال آن در رهگذر اندیشه ی اندیشمندان اسلامی می پردازد. و قسمت سوم تأملی است در نتایجی که از فصول این کتاب گرفته می شود.

هدف ما از انتخاب این کتاب نشان دادن تولد، بسط و زوال اندیشه سیاسی (فلسفه ی سیاسی) در تاریخ تمدن اسلامی است. بدین جهت قسمت دوم این



کتاب را انتخاب برگزیدیم و آن را خلاصه می‌کنیم.
در چند خط آتی اجمالاً طرح مؤلف را توضیح داده و سپس تفصیلاً محتوی این
بخش را تشریح می‌کنیم.

مؤلف کتاب، اندیشه‌ی سیاسی یونانیان را به میانجی مفهوم مصلحت عمومی^۱
و مشارکت شهروندان در شهر بررسی می‌کند.

طباطبایی برای تبیین اندیشه‌ی سیاسی در تمدن اسلامی دو نقطه‌ی عطف را
مشخص می‌کند. نقطه‌ی اول، تولد اندیشه‌ی سیاسی در قرن سوم هجری هم‌زمان
با تولد تمدن اسلامی و نقطه‌ی دوم زوال اندیشه‌ی سیاسی هم‌زمان با هجوم مغولان
به سرزمین‌های اسلامی.

او هم صدا با دیگر دانشمندان، قرن سه تا هفت قمری را زمان درخشش تمدن
اسلامی می‌داند. ظهور این درخشش به وسیله‌ی بسط خردگرایی می‌باشد. با
حمله‌ی مغول خردگرایی در جهان اسلام رو به خاموشی نهاد و مشعل عرفان فرونی
گرفت. دانشمندان و فیلسوفان جای خود را به شاعران و عارفان دادند. و نجات
فردی در جایگاه مصلحت عمومی نشست.

مؤلف بسط و درخشش اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان را به میانجی اندیشه
سیاسی فارابی و اخلاق مدنی ابن مسکویه رازی و آثاری از ابوالحسن عامری و ابن
سینا بررسی می‌کند و زوال این نحوه تفکر را نیز به میانجی مفهوم حکمت عملی
با بررسی آثاری از خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین شیرازی و جلال الدین
دوانی و ملاصدرای شیرازی و ملاهادی سبزواری را تبیین می‌کند.

قبل از شروع لازم به ذکر است که هدف ما نه بیان انواع نظامات فلسفه سیاسی
دانشمندان مسلمان که نگاهی خاص و هدف‌مند و درجه دو جهت بررسی تولد و
بسط و زوال اندیشه سیاسی نزد مسلمانان است پس اگر در این زمینه یعنی نظامات
اندیشه‌ای نکاتی بیان شود استطراداً و جهت تبیین مطلب است

فصل اول کتاب به بررسی فلسفه سیاسی فارابی می‌پردازد.

فارابی، معلم ثانی در زمانه‌ای از بحران می‌زیست. بحرانی از جنس مشروعیت

خلافت. در ایران در پس دو قرن سکوت، حکومت‌های محلی ایرانی شکل گرفت که گاه‌آهنگامی که قوتی می‌یافتند برخليفة نیز مسلط می‌شدند. آنچه که در این قرون در بیان اندیشه‌ی سیاسی رواج داشت اندرزنامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها بود که در جهت مشروعیت‌بخشی به خلافت (سلطنت) نگاشته می‌شد.

فارابی که متأثر از اندیشه امامت شیعی بود و در حکومت ایرانی می‌زیست سعی داشت تا نظامی از اندیشه‌ی سیاسی را فراهم کند تا بتواند مبنایی جهت حکومت فراهم کند و هم چنین بتواند از پایگاهی عقلانی به نقد حکومت خلیفه بپردازد.

در این راستا او در رجوعی هدف‌مند به آثار فیلسوفان یونان به تاسیس فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی پرداخت. فارابی به پیروی از افلاطون به بحث درباره مدینه‌های فاضله و غیرفاضله پرداخت. هر چند که فارابی به فراست بحران را یافته بود اما فلسفه سیاسی‌اش وضعیت انضمامی نداشت. بدین جهت که افلاطون هنگامی که بحث از اقسام شهر می‌کند نظریه آن دارد اما شهر و مناسبات شهروندی هیچ وقت در نظام اسلامی محقق نشد.

او برای اینکه بتواند بحثی از نظام سیاسی عقلانی و یونانی انجام دهد لازم داشت تا اول به بحثی مبنایی بپردازد. یعنی نسبت عقل و شرع این نسبت آن است که به نظر نویسنده ملاک ظهور و افول تمدن اسلامی است. فارابی سعی اصیل داشت تا دیانت را بر اساس عقلانیت بفهمد. او که حکمت را علم به حقایق کلی می‌دانست قائل بود که احکام حکمی ازلی و ابدی بوده و تغییر نمی‌کند اما شریعت به فراخور زمان و مکان تغییر می‌یابد. دیگران که فلسفه و دین هر دو در پی کشف عالم با روش‌های متفاوت بوده‌اند. پس اگر ما در فلسفه به واقعیتی ظاهراً متعارض با دین رسیدیم باید دین را تأویل کنیم. از این دو نکته نتیجه می‌گیرد که دیانت باید در چهارچوب عقلانیت تفسیر شود.

آن مفهومی که فلسفه سیاسی را برای فارابی ممکن می‌کند مفهوم سعادت است. فارابی سعادت را به دو قسم تقسیم می‌کند. سعادت اخروی یا کامل که در مدینه‌ی فاضله فراهم می‌شود اما این مدینه را در این جهان میسر نمی‌داند. و سعادت این جهانی یا ناقص که در دیگر اقسام مدینه‌ها قابل تحصیل است. سعادت در نظر فارابی چنانچه امروزه برای ما نیز متعارف است سعادت فردی





نیست. سعادت حقیقتی است که در چهارچوب مدینه محقق می‌شود. بدین جهت که انسان موجودی است که جهت تأمین سعادت خودش به دیگران محتاج است برخلاف دیگر حیوانات.

همچنین فارابی به گونه‌ای منحصر به فرد از دیگر فیلسوفان اسلامی به پیروی از ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی اخلاق را بخشی و مقدمه‌ای از سیاست مدن بر می‌آید. چنان که فارابی آن را در رساله احصاء علوم عقلی بحث کرده است.^۱

در اینجا ما قصد آن نداریم که بحثی از چگونگی اندیشه سیاسی فارابی به میان آوریم. اما اجمالاً با توجه به وضع ایرانی اسلامی فارابی او روی به تفسیری با محوریت پادشاه. امام آورد. به گونه‌ای که اندیشه سیاسی بعد از او نتوانست از محوریت پادشاه خارج شود و نظریه سیاسی‌های بعد از او با نبوت به عنوان امام پادشاه گره خورد.

اندیشمند دیگری که باید از او ذکری به میان آورد ابن مسکویه رازی است. او با پذیرش تأثیر از فارابی اما راهی دیگر و امکانی دیگر در اندیشه سیاسی گشود که تأثیرات آن تا به امروز در میان ما باقیست. کتاب او تحت عنوان تهذیب الاخلاق با بحث درباره اخلاق و حکمت عملی، اخلاق را بر سیاست مقدم می‌کند و برخلاف فارابی سیاست را جزئی از اخلاق می‌داند.

اما در نزد او سعادت همچنان سعادت جمعی است. یعنی سعادت را در کنج خلوت قابل دسترسی نمی‌داند چنانکه او گوشه نشینی و رفتار زاهدانه و عارفانه را توحش می‌داند. در مقابل توحش، تمدن قرار دارد. یعنی شهرنشینی. اخلاق را معمولاً ناظر بر تدبیر امور فرد برای نیل به سعادت تعریف می‌کنند^۲ اما اخلاق نزد ابن مسکویه اخلاق فضیلت‌های انسانی است. و این فضیلت جز در مدینه و درون مناسبات مدنی تحقق نمی‌یابد. به این اعتبار اخلاق ابن مسکویه در ادامه سنت ارسطویی و در مخالفت با اخلاق مدینه گریزی است که به تبع حمله مغولان پدید آمده است.^۳

۱. ص ۳۷۱

۲. ص ۱۰۲

۳. ص ۱۰۲

ابن مسکویه در تهذیب در فرازی می‌گوید: چون خیرات و ملکات نفس او بسیارند و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه‌ی آن‌ها عمل کند پس لازم است شمار کثیری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند. از این رو مردمان باید همدیگر را در رسیدن به کمال یاری دهند.^۱

او به مانند فارابی از نظامی امام - پادشاه محور بحث می‌کند و همچنین به تبعیت فارابی نظام جامعه را به بدنی تشبیه می‌کند که امام پادشاه در راس آن است. و اوست که کمال و صلاح مردم را مشخص می‌کند.

پس تا اینجا روشن شد که با فارابی اندیشه‌ی سیاسی عقلانی تأسیس شد و با مفهوم سعادت گره خورد. هر چند در فارابی سیاست اصل و اخلاق فرع سیاست بود اما با اخلاق مدنی ابن مسکویه راهی تازه باز شد که سیاست را ذیل اخلاق توضیح می‌دهد. اخلاق نزد ابن مسکویه هنوز بهره از اجتماعیات دارد. اما این برداشت دولتی مستعجل بود که به زودی از میان مسلمانان رخت بر بست.

ابوالحسن عامری فیلسوفی ممتاز است که قدر آن در تمدن اسلامی مجهول مانده است. به گونه‌ای که حتی می‌توان آن را حد فاصل و حلقه اتصال ابن سینا و فارابی دانست. کتاب مهم او که ما در تحلیل اندیشه‌ی سیاسی بدان نیازمند هستیم کتاب السعاده و الاسعاد است که البته همین کتاب را نیز می‌توانیم زیربنایی برای خوانش آثار او قرار دهیم.

عامری به یگانگی خرد انسانی و عدم اختلاف میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌های راستین باوری راسخ داشت. او همچون پیشینیان دیانت را براساس عقلانیت تفسیر می‌کرد. همچنان که گفتیم در کتاب الاعلام بمناقب الاسلام تفسیری عقلانی از احکام و عقاید اسلامی عرضه کرده است. تأکید بر اعتدال و تأثیرپذیری او از ابوحنیفه بر او اجازه می‌دهد تا فلسفه‌ای بر مبنای مصلحت عامه بنا کند. پس بنابر آنچه که گفته شد او نیز در میان عقل و شرع کفه را به نفع عقل سنگین‌تر می‌داند.

سعادت نیز همان‌طور که از عنوان کتاب او یعنی السعاده و الاسعاد بر می‌آید رکن اصیل دیگر او در تبیین اندیشه سیاسی می‌باشد. او تحقق سعادت را معلق بر





برپایی عدل و اعتدال می‌داند. و برپایی عدل و اعتدال نیز معلق بر حکومت است. و حکومت نیز برپایه قانون برقرار است.

همچنان او به مانند فارابی از علوم دینی تفسیری مدنی ارائه می‌کند و از علم کلام و فقه تفسیری مدنی می‌کند. او اسلام را نمونه‌ی دیانت مدنی می‌داند که می‌تواند مهملی برای سعادت بشری فراهم کند.

همچنین این تفسیر امکانی را فراهم می‌آورد که دین و طرح دینی جایگزینی برای فلسفه سیاسی شود. همان‌طور که بعداً ابن سینا طرح نبوت را وارد فلسفه‌ی سیاسی خود کرد.

همچنین او دین را به منزله‌ی پایه و اساس و بر ساختمان حکومت قرار داد. ابن سینا، این فیلسوف بزرگ جهان اسلام فلسفه را معطوف به الهیات کرد و شاید بتوان گفت از عوامل انحطاط دانش سیاسی در میان مسلمانان است. از نظر طباطبایی ابن سینا با نیافتن مشکل بنیادینی که در یونان بوده است حکم به جدایی حکمت عملی و نظری کرده است و فلسفه سیاسی را به بن بست رسانده است.^۱

ابن سینا در رساله‌ی فی اقسام العلوم العقلیه آورده است که: از آنجا که تدبیر امور انسانی به یک شخص و یا به اجتماعی از افراد وابسته است و اجتماع، در محیط خانواده و یا در مدینه تحقق پیدا می‌کند پس حکمت عملی نیز سه قسمت دارد ... و در کتاب افلاطون و ارسطو آنچه که به شریعت مربوط می‌شود در قسمت ناموی آمده است ... مراد فیلسوفان از ناموس همان سنت و مثال ثابت همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی تعبیر کرده‌اند.^۲

او در این بخش از حکمت عملی وجوب نبوت و نیاز بشر به شریعت در وجود بقا و آخرت خود بحث می‌شود.

سیاست از نظر ابن سینا جز از مجرای قانون گذاری برای تأسیس مدینه‌ی فاضله امکان پذیر نیست و نمونه این قوانین، قوانین شریعت است که واضع آن پیامبر است.

۱. ص ۸۴۲

۲. ص ۸۳۲

همان طور که گفتیم با کاری که ابن سینا در الهیات شفا انجام داد اندیشه‌ی سیاسی از حیث نظری به بن بست رسید. و با حمله‌ی مغول و اسلام آوردن و ماندن آن‌ها در سرزمین اسلامی اندیشه‌ی سیاسی از حیث عملی هم رو به افول نهاد. در بخش دوم به بررسی علل زوال اندیشه سیاسی می‌پردازیم. در این قسمت می‌خواهیم به سه علتی که سبب زوال اندیشه سیاسی مسلمانان شد اشاره کنیم.

علت اول همان بن بست بود که به سبب اندیشه ابن سینا پدید آمد و توضیح آن گذشت.

علت دوم که خود متأثر از شکست عقل‌گرایی اسلامی بود پدید آمدن عرفان‌گرایی بود که سبب شد مفهوم سعادت که هسته مرکزی فلسفه‌ی سیاسی مسلمانان بود مورد تفسیری جدید قرار گیرد.

در ایران هم زمان با اوج‌گیری عرفان، شاعران و عارفان جای متفکران را گرفتند و تفسیری فردی از سعادت را عرضه کردند. و عرفان به یگانه افق فکری انسان ایرانی مسلمان تبدیل شد.

زهد و گوشه‌نشینی که قبلاً در تفکر مثل ابن مسکویه توحش خوانده شده بود، در این دوران افتخار اعلام شد. و سعادت که قبلاً در غیر اجتماع غیر ممکن می‌نمود امروز فقط به ترک اجتماع محقق می‌شد.

علت سومی که می‌توان آن را نیز علل زوال اندیشه سیاسی در نظر گرفت هجوم مغولان به سرزمین اسلامی بود.

مغولان نه تنها حمله کردند و آثار تمدن را نابود کردند بلکه ماندند. مغولان مانده که مسلمان نیز شده بودند زعامت سیاسی جامعه را نیز به عهده گرفتند. اینان که از تمدن بی‌بهره بودند (برخلاف حاکمان ایرانی ایران) بنا را بر ظاهرگرایی و قشری‌گری نهادند. شکست‌های پیاپی ایرانیان، آنان را به صوفی‌گری و زهد ورزیدن سوق داد. به گونه‌ای که ما از منظومه‌ای چون شاهنامه که نماد عقلانیت و خردورزی و روحیه حماسی ایرانیان بود، روی به شاعران و اشعاری عرفانی آوردیم.

حال بار دیگر زوال اندیشه سیاسی را از حیث نظری پیش می‌گیریم. خواجه نصیرالدین طوسی اندیشمندی بود که هم دوره با هجوم مغولان زندگی





می‌کرد. سوانح ایام از او اندیشمندی جامع و سیاستمداری کاردار و کاردان ساخت. کتاب ارزشمند او که محل بحث ما هست اخلاق ناصری است.

خواجه نصیر در اخلاق ناصری همان راه ابن سینا را در پیش گرفت. یعنی تقسیم حکمت به عملی و نظری و تقسیم حکمت عملی به سه جز اخلاق فردی و تدبیر منزل و سیاست مدن.

متأسفانه همان طور این شکاف و جدایی اندیشه سیاسی ابن سینا را به بن بست رساند، برای جناب خواجه نیز همین اتفاق افتاد.

خواجه تقریباً جز آخرین نسل از طلایه داران عقل گرایی در اسلام است. اما در این دوره نسبت عقل و شرع به هم خورده و چنین گوییم که شرع بر عقل غلبه کرده است و ملاک سنجش و معیار همه چیز شده است.

مضافاً بر نکته ذکر شده باید کار ابن سینا را یادآوری کرد که با انتقال بحث سیاست ذیل بحث نبوت اساس کار عقلی را برای بحث درباره سیاست مدن را تعطیل کرد و فضا را برای تفسیرهای شریعت محورانه باز کرد.

با توضیحی که گفته شد می‌توان گفت که خواجه اساساً در جهت تکمیل پروژه ابن سینا گام برداشته است.

برای آنکه گفتار خود را مستدل کنیم لازم است تا فقره‌ای را از پایان مقدمه‌ی کتاب اخلاق ناصری ذکر کنیم:

و پیش از خوض در مطلب می‌گوییم آنچه در این کتاب تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی بر سبیل نقل و حکایت است ... بی‌آنکه در مقام تحقیق حق و ابطال باطل شروعی رود و ... و متامل باید بداند که محرر کتاب صاحب عهده جواب و ضامن استکشاف از وجه صواب نیست^۱.

از آنچه که ذکر شد روشن می‌شود که در زمان خواجه حکمت عملی از ارج و قربی برخوردار نیست و اگر حکمت عملی می‌خواست که مودی بر عمل باشد نمی‌توانست فقط بر سبیل نقل و حکایت آراء گذشتگان باشد.

متفکر بعدی که محل رجوع ما است قطب الدین شیرازی صاحب دانشنامه‌ی فلسفی دره التاج است. او که شاگرد خواجه نصیر نیز می‌باشد در دانشنامه‌ی عظیم

خود به تبع پیشینیان بحثی از حکمت عملی را نیز به میان آورده است. او در این کتاب همان طور که حکمت عملی را به سه قسم تقسیم می‌کند شرعیات را نیز با همان ملاک به سه قسم تقسیم می‌کند. اول آنچه به افراد است مانند احکام عبادات و دوم آنچه راجع به اهل منزل است مانند مناحکات و سوم آنچه راجع به سیاسات است مانند حدود^۱.

می‌بینیم که آهسته آهسته شرعیات جای عقلیات را می‌گیرد چنان که بحث از پادشاه، امام عادل نیز به بحث درباره قطب تبدیل شده است.

جلال‌الدین دوانی گامی نهایی را در جهت پایان اندیشه سیاسی برداشت. در زمانه‌ای که دیگر خرد ملاک شرع نبود و جا برای تفسیرهای عارفانه گشوده شده بود، جلال‌الدین با نگارش اخلاق جلالی فی الواقع نه حکمت عملی که سیاست‌نامه و اندرزنامه نوشت.

جلال‌الدین در بحث درباره عدالت علت اینکه حکمای متأخر راه و روش ارسطو و فارابی را ادامه نداده‌اند می‌گوید:

لهذا حکمای متأخرین چون بردقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن بر تمام تفاصیل حکمت را مشاهده نمودند به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند^۲.

صدرالدین شیرازی که او را اوج تفکر اسلامی می‌دانند در زمانه‌ای رشد کرد که تفکر عرفانی یگانه افق تفکری ایرانیان بود. همو که در کتب خویش سعی در همسویی وحی و عقل و عرفان داشت. حرف‌های او در بخش حکمت عملی چیزی جز خلاصه حرف‌های گذشتگان نیست. او بیشتر سعادت را در امر اخروی می‌بیند بی‌آنکه چشمی به سعادت دنیوی داشت باشد^۳.

ملاهادی سبزواری آخرین متفکری است که ذکر آن در این کتاب می‌رود. حرف‌های او در زمینه‌ی سیاست از بحث‌های کلامی در حول و حوش مسئله‌ی امامت فزونی نمی‌یابد. چنان که در بخش دوم کتاب اسرارالحکم که در حکمت

۱. ص ۸۲

۲. ص ۱۲۳

۳. ص ۲۴۳

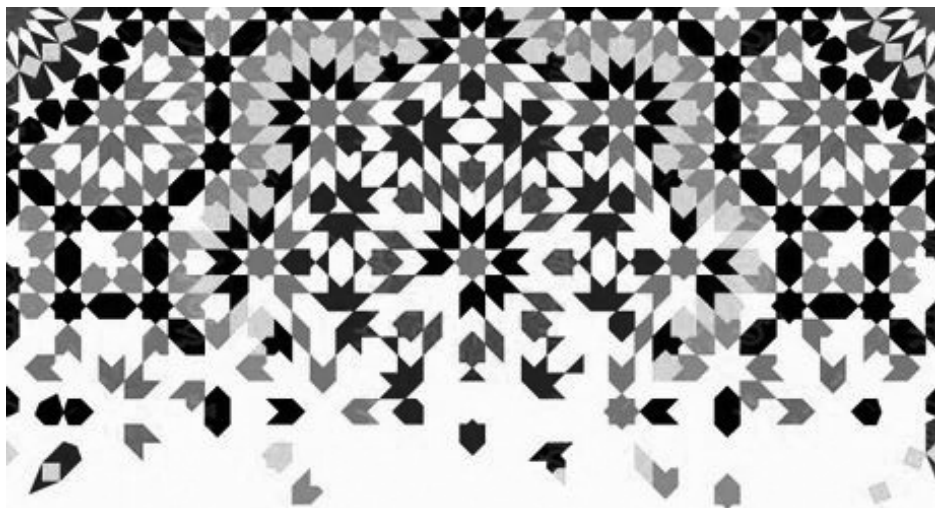
عملی نگاشته شده است چیزی جز مسائلی درباره احکام نمی‌توان یافت^۱.
آنچه غرض ما از این نوشتار بود یعنی علل تولد، بسط و زوال اندیشه‌ی سیاسی
حاصل شد.

تمام ارجاعات به متون اندیشمندان را به خود کتاب دادیم تا سبب سردرگمی
نشود.

منبع:

طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، ویراست
دوم، ۱۳۸۳





خرد آواره؛ ظهور و زوال عقلانیت
در جهان اسلام؛
علی امیری
بخش دوم؛ گذار از فلسفه به نبوت

تلخیص کننده: عبدالکریم شعبانی

مقدمه

کتاب خرد آواره، نوشته‌ی علی امیری، متفکر جوان و توانای افغانستانی است. که نخستین بار در زمستان سال ۱۳۹۲ در کابل به نشر رسیده است. این کتاب دومین اثر نویسنده است که درست یک سال بعد از کتاب اول یعنی «خواب خرد؛ تأملاتی در باب زمان حال» منتشر شده است. در خواب خرد، نویسنده از خواب رفتگی دیرپای کنونی سخن می‌گوید و می‌کوشد، زمینه را برای پرسش از اکنون مهیا کند. به بیان نویسنده در دیباچه همین کتاب (خرد آواره) اکنون پیوند عمیقی با گذشته دارد و هر پرسش و درگیری با وضع کنونی، ناگزیر ما را به رویارویی با گذشته می‌کشانند. و این گونه است که نویسنده ریشه‌های خواب خرد کنونی را در گذشته دنبال می‌کند. خرد آواره، داستان ظهور عقلانیت در سپیده دم تمدن اسلامی و زوال تدریجی آن در قرن‌های بعدی؛ و آن‌گاه غروب کامل خورشید خرد در شامگاه تفکر



اسلامی را حکایت می‌کند.

کتاب، دارای سه بخش اصلی؛ یک دیباچه؛ یک درآمد و یک خاتمه است. بخش‌های اصلی کتاب به ترتیب زیر است:

الف) کتاب اول؛ کوشش‌های فلسفی: این بخش، چهار فصل دارد: ۱. ارسطو و تاریخ ۲. فارابی و متافیزیک ارسطو ۳. ابن سینا و متافیزیک ارسطو ۴. ابن رشد و متافیزیک ارسطو

ب) کتاب دوم: گذار از فلسفه به نبوت: در پنج فصل نگاشته شده است: ۱. جناح مشرقی مخالفان ابن سینا ۲. نصیرالدین طوسی؛ تلاش ناکام برای تجدید حکمت سینوی ۳. ظهور اثولوجیا و ارسطوی پیامبر ۴. میان پرده حدوث دهری ۵. «اصالت وجود»؛ معنای فلسفی و پیامدهای تاریخی.

ج) کتاب سوم: شامگاه تفکر: که در سه فصل می‌باشد: ۱. هبوط در هاویه‌ی بی تاریخی ۲. از «مکتب بلخ» تا «مدرسه‌ی دیوبند» ۳. از مکتب نجف تا مکتب قم. موضوع بررسی و تلخیص من، کتاب دوم یعنی «گذار از فلسفه به نبوت» است. فرض من این است که خواننده‌ی که این گزارش را می‌خواند، بخش اول کتاب را نیز خوانده است، چرا که تلخیص بخش اول کتاب، یعنی «کوشش‌های فلسفی» بر عهده‌ی دوست دیگری بود و تا گزارشی از بخش اول کتاب در دست نباشد خواندن گزارش بخش دوم بیهوده است و خواننده را دچار پیریشانی می‌کند. باری، آنچه در پی می‌آید گزارش مختصری است از بخش دوم خرد آواره تحت عنوان «گذار از فلسفه به نبوت».

قبل از پرداختن به این بخش لازم است، مختصری در باب طرح کلی کتاب سخن بگوییم. تا سیمایی هرچند ناقص از طرح اصلی این کتاب ارائه شود. بنا به نظر نویسنده، «جهان اسلام یک مشکل اساسی دارد و آن به حاشیه رفتن خرد است». و در شرایط کنونی ما نه تنها باید به موضع خرد بازگردیم بلکه نیازمند «شاخصی برای ارزیابی گذشته در خود همان گذشته» هستیم. اما ما قرن‌هاست که از عهده‌ی این کار برآمده نتوانسته‌ایم مخصوصاً تلاش‌های متفکرین معاصر اسلامی همه ناکام بوده و ره به جایی نبرده است. مهمترین و مشهورترین این متفکرین که نویسندگان به آنها اشاره کرده است عبارت‌اند از: محمد ارکون، محمد

عابد الجابری و سیدحسین نصر. این سه چهره به عنوان نمونه‌های رویارویی معاصرین با گذشته مورد نقد و بررسی جدی نویسنده قرار گرفته است. وجه مشترک این نمونه‌ها، بی‌اعتنایی به «زوال و ظهور خرد و سرنوشت عقل در جهان اسلام» است. بنابراین نتوانسته‌اند در «تبیین سرشت گذشته» گامی به پیش ببرند. بدین سان نویسنده با عنایت کامل به مشکلاتی که این نمونه‌های برجسته معاصر در رویارویی گذشته دارند به سفر به دل تاریخ پرپیچ و خم «خرد» در تمدن اسلامی خطر می‌کند. و نتیجه آن همین کتاب مستطاب خرد آواره است. خرد آواره می‌کوشد به محک متافیزیک ارسطو و سرنوشت این کتاب در دوره‌های مختلف تاریخ اندیشه اسلامی، ظهور و زوال عقلانیت در تمدن اسلامی را باز کند. بخش نخست کتاب، سرگذشت متافیزیک ارسطو از بدو ورود تا دوران ابن رشد را توضیح می‌دهد. به بیان نویسنده، «فارابی و ابن سینا به تفکر ارسطو در جهان اسلام بسطی دادند که می‌توان آن را به عنوان نمونه‌ای از جریان خردگرا در جهان اسلام در نظر گرفت». اما ابن رشد فقط در حد شارح ارسطو باقی می‌ماند و «تفاسیر او از ارسطو بیشتر انتزاعی بود و کم‌تر نسبتی با مسائل دنیای اسلام داشت». و به این ترتیب، تأثیر متافیزیک ارسطو با ابن رشد به پایان می‌رسد.

بدین سان، به تدریج به زوال خرد در تمدن اسلامی می‌رسیم که موضوع بخش دوم کتاب است. که در زیر به طور جداگانه به هر فصل می‌پردازیم.

جناح مشرقی مخالفان ابن سینا

در این فصل، بحثی داریم تحت عنوان سه چهره؛ سه منطق. این سه چهره ابن سینا، غزالی و ابن رشد هستند که هر یک منطقی متفاوت دارند. ابن سینا مسأله محور است و تمدن اسلامی برای او مهم است. «معقول‌سازی امر دینی و تأسیس الهیات عقلانی از الزامات تاریخی ابن سینا بود». او در این طرح‌ها از ارسطو مدد گرفته است اما الزامات تاریخی ایجاب می‌کرد که ابن سینا نتواند در حدود طرح ارسطویی بماند. و مهم‌ترین این الزامات تاریخی، نسبت دین و فلسفه بود که با فارابی آغاز و در ابن سینا ادامه پیدا کرد.

اما منطق غزالی متفاوت است. او دین محور است و منطق او رستگاری شخصی





است. نقد او بر ابن سینا هم منطق ایمانی داشت و از منظری دینی صورت گرفت. و می‌توان گفت که غزالی صورت مسئله ابن سینا را درک نکرده بود. و بدین سان، پیامد نقد و حمله غزالی، هبوط در قشری‌گرایی بود.

منطق سوم، منطق ابن رشد است. ابن رشد، غزالی و ابن سینا را نقد کرده است و معیار او در این نقدها، عدول از معیارهای ارسطویی است. ابن رشد فقط می‌خواهد ارسطوی ناب را حفظ کند، نه دغدغه ایمانی دارد و نه پاسخ به مسائل تمدنی برایش مهم است. اما او هرگز صورت مسئله غزالی و ابن سینا را درک نکرد. یعنی متوجه نبود که نقد غزالی، منطقی نیست بلکه دینی است؛ و اینکه برای ابن سینا مسائل تمدن اسلام مهم است نه ارسطوی ناب. و هرگز نمی‌پرسد که چرا ابن سینا به جای این‌که به ارسطوی ناب وفادار بماند ارسطورا در راستای افکار خود تفسیر کرده است (امیری، ۱۳۹۲، ص ۲۶۱).

بدین سان، جناح مشرقی مخالفان ابن سینا از دل همین نقدها به وجود آمد. غزالی با نقد خود، زمینه‌ساز ظهور جریانی شد که نویسنده، آن را «جناح مشرقی مخالفان ابن سینا» نام نهاده است. این جریان که با غزالی شروع می‌شود با سهروردی به اوج خود می‌رسد. در باب سهروردی دو پرسش مطرح می‌شود: یکی این‌که طرح فلسفی که فارابی و ابن سینا تاسیس کردند چه میزان در سهروردی تداوم یافت؟ دوم این‌که فلسفه سهروردی که ترکیب پیچیده‌ای از حکمت یونان باستان و حکمت ایران باستان و اسلام بود در دوره‌های بعد چه سرنوشتی پیدا کرد؟ پاسخ به این دو پرسش، تا حدودی می‌تواند موقعیت تاریخی فلسفه اشراقی سهروردی را روشن کند و سرشت انتقالی و برزخی فلسفه اشراق را توضیح دهد. سهروردی انسان را آواره می‌بیند و آن را در سه سطح آوارگی جسمانی و فکری و روحی توضیح می‌دهد. سهروردی می‌گوید ما از آن خانه معنوی خود که سنت الهی باشد دور مانده‌ایم و آواره و بی‌خانمان شده‌ایم و به «غربت غربی» دچار آمده‌ایم. تنها راه نجات، بازگشت به جهان نور و اشراق است. ما باید به سنت الهی بازگردیم که می‌تواند در دوران هبوط، زندگی آدمی را از گسیختگی نجات دهد. باری، فلسفه سهروردی سرشت برزخی دارد. سهروردی در جایی بین خردگرایی و تصوف قرار دارد. که نه می‌تواند به موضع ابن سینا بازگردد و نه یکسره تسلیم غزالی شود. اما «فلسفه

اورستگاری شخصی نیست بلکه برآینده تفکر تأثیر گذاشته است». ترکیب دو عنصر در فلسفه سهروردی، نشان می‌دهد که اندیشه خردگرا در فلسفه او تداوم یافته است. این دو عنصر عبارت‌اند از «تکیه بر تاریخ» و «تکیه بر خرد و منطق».

«سهروردی نخست برای خود سنتی فکری تعریف می‌کند و ریشه‌ی آن را به دو جریان در گذشته‌های دور می‌رساند: ایران باستان و یونان باستان. او این فلسفه را به الهام ربانی یا امور مشابه حواله نمی‌دهد، بلکه آن را دارای ریشه‌ای تاریخی می‌داند که در اثر زمان، دچار خمول و اندراس شده است. بدین سان، مکتب اشراق ابداع نیست، بلکه سنتی است که همواره بوده است. و در این روزگار فترت، او موفق شده است که آن سنت را احیا کند. باری، طرح فلسفی سهروردی را می‌توان نوعی تهذیب نفس لقب داد که نه به تصوف می‌رود و نه یکسره تن به خردورزی می‌دهد. بلکه فلسفه‌ورزی را با تهذیب نفس با هم می‌آمیزد.» (همان. ص ۲۷۲)

اما بعد از سهروردی، اخلاف وی، به طرح فلسفی او نیندیشیدند. نسبت خرد و تامل در نفس را جدی نگرفتند و راه تصوف را به مثابه شکلی مشروع از تفکر هموار کردند. شمس‌الدین شهرزی و قطب‌الدین شیرازی دو شارح نامدار اندیشه‌های اشراقی، با تدوین شبه دایرة المعارف‌هایی، به میزان زیادی نسبت خرد و تاله را از بین بردند. و در تفکر این دو خلف، جواهر اصلی سهروردی نابود شد.

این همان جایی است که می‌توان آن را شامگاه خردگرایی در جهان اسلام لقب داد. حرکتی که با غزالی در قرن پنجم شروع و با قطب‌الدین شیرازی در قرن هفتم به پایان می‌رسد، آرایش فکری در جهان اسلام را به نفع ذوق صوفیانه و عرفانی تغییر می‌دهد (همان. ص ۲۹۳).

نصیرالدین طوسی؛ تلاش ناکام برای تجدید حکمت سینوی

تاکنون، در تمامی تواریخ فلسفه اسلامی، از نصیرالدین طوسی به عنوان احیاکننده فلسفه ابن سینا یاد شده است. شواهد تاریخی کافی برای اثبات این مدعا وجود ندارد و می‌توان گفت که این ادعا مشکوک به نظر می‌رسد. این ادعا هرچند که بسیار رایج شده است اما به جای اینکه ابهامات تاریخی را روشن کند و شکاف‌ها و گسست‌های تفکر خردگرا را نشان دهد، آنها را می‌پوشاند.



«تداوم مکتب ابن سینا تاکنون» که امثال هانری کربن از آن سخن گفته‌اند، همان دروغ بزرگ تاریخ فلسفه اسلامی است که مدعیان آن، هنوز نتوانسته‌اند نشان دهند که تداوم در چه و در کجاست. کسانی که خواجه را احیاکننده حکمت ابن سینا خوانده‌اند از سر تکرار و تقلید سخن گفته‌اند و این ادعا را با آثار خواجه نسنجیده‌اند.

گسست از عهد خردگرایی بسیار بنیادی‌تر از آن بود که امکان تجدید آن در توان خواجه باشد. تا جایی که آثار خواجه گواهی می‌دهند، او به رغم مقام عالی علمی‌اش، التفات شایسته و درخور به این بحران پیدا نکرده بود. (همان. ص ۳۱۱). بنابراین، نصیرالدین طوسی، میان‌پرده‌ای عقلانی در قرن هفتم نیست و تحولات آتی تاریخ اندیشه در جهان اسلام نشان می‌دهد که جریان خردگرایی که با مرگ ابن سینا روبه هبوط نهاد و با مرگ سهروردی یکسره هبوط کرد، با کوشش‌های خواجه نیز دیگر طلوع نکرد و حتی تلاش‌های دانشمند و سیاست‌مردی مثل نصیرالدین طوسی نیز نتوانست آب رفته‌ی عقلانیت را به جوی تفکر بازگرداند. (همان. ص ۲۹۷)

ظهور اثولوجیا و ارسطوی پیامبر

فارابی و ابن سینا به مدد فلسفه ارسطویی، نظام فلسفی منسجمی را تأسیس کردند و آغازگر جریانی خردگرا در جهان اسلام بودند. برای آنها متافیزیک ارسطو کتاب اصلی بود و در کانون فلسفه‌شان قرار داشت. اما به تدریج که این جریان خردگرا کم‌رنگ شد، طرح فارابی و ابن سینا برهم خورد. واثولوجیا به جای متافیزیک به کتاب اصلی در جهان اسلام بدل شد. اثولوجیا کتابی است از فلوطین که در جهان اسلام به خطا آن را به ارسطو نسبت دادند.

ظهور اثولوجیا مستلزم فراهم آمدن زمینه‌هایی بوده است که در زیربه مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. **اخوان الصفا:** اخوان الصفا، تحت تأثیر تعالیم فیثاغوری بودند. آنها با برهم زدن ساختار معرفت و آرائه‌ی سنتزی از دین و فلسفه و ادبیات هرمسی و باطنی‌گری و رمز و عدد، زمینه فکری مناسبی را برای ظهور کتاب اثولوجیا آماده کردند.

۲. ارسطوی اشراقی: سهروردی نیز به سهم خود در ترسیم سیمایی تازه از ارسطو نقش دارد. «نقد او به فلسفه‌ی مشایی و منطق ارسطویی، از او چهره‌ای ضد ارسطویی ساخته است. دل‌بستگی او به متفکران پیشاسقراطی نیز نشان‌دهنده‌ی آن است که به نظر او، ارسطو فاسدکننده‌ی فرهنگ درخشان یونان بوده است. سهروردی روایتی تازه از ارسطو به دست می‌دهد که از جهاتی منحصر به فرد است». سهروردی در کتاب تلویحات خود از خوابی حکایت می‌کند که ارسطورا دیده است که بر او ظاهر شد. او در این خواب، ارسطورا با اوصافی چون غیاث النفوس (دادرس جان‌ها) و اما الحکمه (پشوای فرزاندگی) می‌ستاید. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق ارسطورا امام البحث می‌خواند. اما البحث نمی‌تواند امام حکمة و غیاث النفوس باشد. اینجا کاملاً معلوم است که ارسطوی تازه‌ای ظهور کرده است. ارسطویی که صوفی است نه منطق‌دان و تدوین‌کننده‌ی نظریه معرفت. (همان. ص ۳۳۰)

باری، از قرن هفتم به بعد مراجعه به اثولوجیا ناگزیر می‌شود. اثولوجیا برای میرداماد و ملاصدرا نیز کتاب اصلی بود و به خصوص ملاصدرا ارسطورا برپایه‌ی اثولوجیا تفسیر می‌کند و این‌گونه راه خردگرایی را در جهان اسلام مسدود می‌کند و راه را برای پیامبری ارسطو هموار می‌کند. به این ترتیب، قاضی سعید قمی که نیم قرن بعد از ملاصدرا آثارش را می‌نوشت دیگر ابایی ندارد که ارسطورا پیامبر بخواند. وی در مقدمه‌ای تعلیقاتی که بر اثولوجیا زده است از پیامبر اسلام نقل می‌کند که فرمودند «ارسطو پیامبر بود قومش حقیقتاً او را نشناخت». پیامبر خواندن ارسطو به ظاهر شاید امر مهمی نباشد اما اگر توجه کنیم مردی که غزالی تکفیرش کرده، قاضی سعید قمی او را به نقل از پیامبر اسلام یک پیامبر خوانده است متوجه خواهیم شد که این یک حادثه بزرگ است که اتفاق افتاده است. این تکفیر کردن و پیامبر خواندن، نشان‌دهنده‌ی الزامات حاکم بر تفکر در تمدن اسلامی است. در واقع، جهان اسلام در گفت‌وگو با ارسطوی فیلسوف به بن‌بست رسید و ناگزیر، ارسطوی پیامبر را اختراع کرد. باید توجه داشته باشیم که پیامبر ساختن ارسطو نادیده گرفتن منطق و گسست هر گونه رابطه با تاریخ و طبیعت، طرح شخصی و تابع نیت قاضی سعید نیست و علل تاریخی و تمدنی دارد. گذرگاه اندیشیدن به





گونه‌ی تنگ آمده که جزبه این شیوه، دیگر امکان تفکر کاملاً از میان رفته است. این تقدیر تفکر است و نه هوس شخصی. (همان. ص ۳۵۰)

میان‌پرده‌ی حدوث دهری؛ کوششی برای پیوند تاریخ و متافیزیک بدیهی است که نظریه حدوث دهری میرداماد ناظر به جدال متکلمان و فلاسفه‌ی قبل از میرداماد است. اما چنانچه از کتاب «القبسات» میرداماد برمی‌آید این نظریه صرف ناظر بر جدال متکلمان و فلاسفه نیست بلکه پیچیده‌تر و عمیق‌تر از آن است. و می‌توان گفت این نظریه، رویدادی مهم در تاریخ فلسفه اسلامی است.

در تمدن اسلامی، میان فیزیک و متافیزیک شکافی وجود دارد که به فارابی برمی‌گردد. تفسیر فارابی از متافیزیک ارسطو این شکاف را به وجود آورد. ابن سینا با «حدوث ذاتی» تلاش کرد این شکاف را پر کند اما موفق نشد. نظریه‌ی حدوث دهری میرداماد نیز ناظر به طرح حدوث ذاتی ابن سینا بود.

متافیزیک در جهان اسلام، بی‌پیوند با زمان رشد کرد و بدین ترتیب، تبدیل به دانشی انتزاعی در مورد خداوند و ذات و صفات او گردید. جوهر نظریه‌ی حدوث دهری، حتی اگر شکاف‌های منطقی هم داشته باشد، این است که متافیزیک بایستی بار دیگر با زمان پیوند پیدا کند و تاریخی شود (همان. ص ۳۷۲).

حدوث دهری میرداماد از جنس حدوث زمانی متکلمان و حدوث ذاتی فلاسفه نیست بلکه چیز دیگری است. حدوث زمانی و حدوث ذاتی، هر دو، شکاف میان طبیعت و ما بعد طبیعت را مفروض می‌گیرند، در حالی که حدوث دهری برای رفع این شکاف پا پیش نهاده است.

حدوث دهری به منزله‌ی تاریخ ظاهر می‌شود. این نوع حدوث، برزخی است بین ثابتات ازلی و امور زمان‌مند و تجربی و بدین سان، بر شکاف میان فزیک و متافیزیک پل زده است. اما حدوث دهری، زمانی می‌تواند به این شکاف پل بزند که خودش به منزله‌ی تاریخ درک و فهمیده شود (همان. ص ۳۷۴).

اما نظریه حدوث دهری، حداکثر در حد شرح و گزارش مورد توجه اخلاف میرداماد قرار داشته و خاستگاه و شأن نزول آن، چنان‌که باید، باز نشده است.

اصالت وجود؛ معنای فلسفی و پیامدهای آن

الگوی دانایی از ابن سینا تا ملاصدرا به شدت دچار تغییر شده است. فلسفه در ملاصدرا به علم النفس عرفانی بدل شد که غایت آن رستگاری شخصی است. این عرفانی کردن فلسفه، فلسفه را به روان‌شناسی عرفانی تقلیل داده که در خدمت هدفی بالاتر از خود است. یگانه موضوع مشروع تفکر فلسفی برای ملاصدرا، امر متعالی است که این خود به بی معنا شدن واقعیت‌های ماهوی امکان می‌دهد. بی معنا شدن واقعیت‌های ماهوی، همان معنای فلسفی اصالت وجود است (همان. ص ۴۰۴). «اصالت وجود» با امر متعالی پیوند دارد و اگر نزدیکی عرفان و فلسفه نبود چنین چیزی ممکن نمی‌شد. در آثار ملاصدرا فرازهایی هست که نشان می‌دهد سیر و سلوک و مشاهد و مواقف او، ادامه همان «نجات از گمراهی» (المنقذ من الضلال) غزالی است. تأمل در نفس، امر تاریخی است که با التفات به تاریخ و خودآگاهی تاریخی ممکن است. اما «نجات و رستگاری» دغدغه‌ی شخصی است که به جای شناخت نفس، از رهگذر سرکوب نفس قابل حصول است و فلسفه‌ی ملاصدرا درس معاد و مبارزه با نفس است.

پیامدهای فلسفی نظریه‌ی «اصالت وجود»، عبارت‌اند از:

۱. بی اعتبار شدن حقایق ماهوی

۲. بی موضوع شدن اندیشه

۳. بی تاریخ شدن اندیشه

۴. نابودی تأمل در نفس



A decorative border in a light gray color, featuring stylized floral and vine motifs. It starts from the top right corner, curves down and left, then curves down and right, ending at the bottom right corner. The central text is placed within the leftward-curving section of the border.

معرفی رشته فلسفه از زبان دانشجویان



یک هفته مفیدی

زهرا نعمتی

سه شنبه:

بحث بالا می‌گیرد، باید جای خودم را وسط این بحث‌ها باز کنم، بچه‌ها فرصت حرف زدن نمی‌دهند. فرصت را می‌قایم و وارد می‌شوم. ذهنم جای دیگری است، جایی وسط تاریخ، سر موضوع مقاله‌ام؛ اما کلاس هم باید بگذرد. فلسفه ذهن موضوع مورد علاقه من نیست. نه اینکه کلاً دوستش نداشته باشم اما بحث‌هایش که ریز می‌شود خیلی علاقه می‌خواهد. بیشتر بحث‌های فلسفه تحلیلی همین طور است. کلی پاس و پاس کاری می‌شود. یک ثانیه که پایت از بحث بیرون برود، بروی سمت اتفاق دیشب خوابگاه یا تماس بابا، کلی عقب مانده‌ای.

نیم ساعتی حواسم را به زور نوشیدن چای حفظ کرده‌ام، سؤالی هم پرسیدم که جواب کوتاهی داشت. ذهنم خسته می‌شود. بغل دستی‌ام دارد با کشک گوشه لپش ور می‌رود. خدا می‌داند ذهنش کجاست. فلسفه ذهنی نگاه کنیم به قضیه باید



بپرسم اصلاً ذهن دارد؟ از بچه‌های کارشناسی ارشد است. خوب نمی‌شناسمش اما خوب گرم می‌گیریم.

به رد چای روی لیوانم خیره می‌شوم، باید لیوان تیره‌تری سرکلاس بیاورم یا از آن چای سبزی دم کنم که مزه پارسال از شمال برایم سوغات آورد. نگین انگشترم با رنگ مانتو هماهنگی خوبی دارد. همه این فکرها و فکرهای نامربوط دیگری ثانیه شد و همین کافی بود تا پاسخ یک فیلسوف به دیگری را از دست بدهم. دوباره خودم را جمع کردم و تمرکز را آوردم داخل کلاس.

هنوز هم بحث اراده آزاد است و فلسفه ذهن. آیا واقعاً ما اراده آزاد داریم؟ خیلی از دانشمندان عصب‌شناس اراده آزاد را زیر سؤال می‌برند و حالا فلاسفه دست‌وپاهایشان را می‌زنند که جوابی بدهند و جواب به جواب و باز جواب به جواب جواب و ...

این روزها به نظر می‌رسد رد هر عمل و عکس‌العملی را می‌شود در مغز پیدا کرد، اگر مغز پادشاه است، من این وسط چکار می‌کند؟ "منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن؟" یا مغزم تصادفاً طوری از آب در آمده که نمی‌توانم بد ببینم؟

ساعت دوازده و نیم شد و کلاس تمام. با آنکه فلسفه ذهن بحث محبوبم نیست، اما خنده‌های هراز چند دقیقه استاد و شوخ‌طبعی‌اش با مفاهیم فلسفی، خوب روزهای سه‌شنبه حال آدم را جا می‌آورد. گپ کوچکی با بچه‌ها زدیم، نهار و نماز و بعد هم دفتر، سراغ درس چهارشنبه.

فکر چهارشنبه:

چهارشنبه‌ها را دوست دارم. استرسش برایم به شهر بازی یا مسابقه می‌ماند. وقتی استاد سؤالی می‌پرسد عین بچه‌ها به وجد می‌آیم من آن کسی باشم که جواب می‌دهد. بچه کلاس اولی درونم فریاد می‌زند برای دیده شدن: اجازه؟ من بگم؟

بار چندمی است که با متن کلنجر می‌روم. در ظاهر متن سختی نیست. وقتی فیلسوفی را انقدر ساده می‌فهمم حتماً یک جای کار می‌لنگد. می‌روم سراغ متن انگلیسی. به قلب اول ترجمه‌اش را خوانده‌ام. هرچند می‌دانم فردا لومی‌روم اما استاد به روی خودش نمی‌آورد، حداقل اکثر اوقات. متن اصلی را جلوی خودم

می‌گذارم و شروع به خواندن می‌کنم. خط به خط پیش می‌روم، کلمه‌هایی که شک داشته‌ام را پیدا می‌کنم و معانی‌شان را بازنگری می‌کنم. پاراگراف‌ها را بررسی می‌کنم، بدفهمی‌ها را به فهم بدل می‌کنم و شروع می‌کنم به کشتی گرفتن با متن. همیشه متنی که دور اول مثل آب خوردن به نظر می‌رسد، دور دوم سخت می‌شود و چند سؤالی برایم پیش می‌آید. دور سوم سؤال‌ها مثل ازدهایی می‌شوند، سرهر کدامشان را که قطع می‌کنی سروکله سه تا سؤال جدید پیدا می‌شود.

اگر سه باری متن را بخوانم خواب می‌بینم، یا خواب متن یا فیلسوف یا استاد. کابوس نیست، رؤیا هم نیست؛ یعنی راستش وقتی فلسفه بخوانی خیلی چیزها تمایزشان را از دست می‌دهند. دیگر خیلی خواب‌ویدار و کابوس و رؤیا معنا ندارد. دکارت همان اوایل فلسفه‌خوانی، پدر همه را سراین خواب و بیدار و شک در می‌آورد.

چهارشنبه

نزدیک به ساعت کلاس که می‌شود قلبم یک‌کم تند می‌زند. بابونه می‌برم سرکلاس و محتو توضیحات می‌شوم. احساساتم به دو بخش کاملاً مجزا تقسیم می‌شود. عصبانیت و لذت. استاد به شدت عصبانی‌ام می‌کند وقتی این همه چیز از متن می‌گوید که ذره‌ای به فکرم نرسیده بود، به فکر هیچ کدامان. از فهمیدن حرف‌هایش به وجد می‌آیم به خصوص اگر یکی از کشف‌های من از متن را هم لابه‌لای حرف‌هایش بگوید. مطمئنم تغییررنگ چهره‌ام مشخص است. وای به وقتی که یک سؤال خوب هم به ذهنم برسد، تا شب قند توی دلم آب می‌شود و بارها سؤال و جواب را در ذهنم مرور می‌کنم. سؤال خوب یعنی این که پایت را برای لحظاتی از حیطه یک فلسفه خوان صرف بیرون گذاشته‌ای. سؤال خوب که می‌گویم، یعنی سؤال خوب. نه از این الکی‌هایی که از سرنخواندن است یا خواندن ترجمه به جای متن اصلی.

سوال خوب جرأت می‌خواهد، حرف "بگو و بمیر" راسل را توی ذهنم می‌آورم و سؤالم را می‌پرسم. زن که باشی از ندانسته‌هایت بیشتر می‌ترسی تا وقتی که یاد بگیری یک فکر مستقلی.

چهارشنبه‌ها فرصت خوبی است برای دوره‌می‌های دفتر. یک ساعتی دورهم





می‌نشینیم. گپ‌هایمان از حیطه فلسفه بیرون نمی‌رود. انگار پایمان را با کش به فلسفه بسته‌اند. حتی در آزادترین گفتگوها پای فلسفه در میان است.

از چهارشنبه‌شب تا شنبه صبح

به خوابگاه می‌رسم، در خودم نمی‌گنجم تا از کلاس و متن همه حرف‌هایی بگویم که مطمئن نیستم هم‌اتاقی‌هایم مشتاق شنیدنش هستند یا نه. طهورا خوب می‌فهمد، لاله سرش را تکان می‌دهد اما مطمئنم حواسش به گوشی است. ده دقیقه‌ای که حرف می‌زنم می‌روم سراغ کارها، ترتمیز کردن و آشپزی. پناه می‌برم به کفگیر و قابلمه و سبزیجات و مرغ که فرصتی پیش بیاید برای اندیشیدن. آشپزی ذهنم را باز می‌کند. تازه فرصت می‌کنم افکارم را نوش‌خوار درست و حسابی کنم؛ و اگر فکرهایم خوب باشد همیشه نتیجه غذا هم خوب می‌شود.

پای سیب درست می‌کنم با چای زنجبیلی برای شب‌نشینی با اتاق‌های بغلی. یک ساعتی را به حرف‌های روزمره دوام می‌آورم، باز ذهنم می‌رود سر کلاس و مقاله.

ذهنم هنوز اذعان نشده. هم صحبت خوب می‌خواهم. خوشحال نیستم از زدن این حرف اما دخترها کمتر ذهنشان را فلسفی بار می‌آورند. می‌ترسند پایشان را از روزمره بیرون بگذارند مبادا مطابق عرف نباشند، بیشترشان خوب حفظ کرده‌اند، برای همین هم نفهمیدن در مقاطع بالا یقه‌شان را می‌گیرد. البته پسرها هم خیلی‌هایشان از فلسفه خوانی ژست فلسفی و سیگار و مخ‌زنی را به ارث می‌برند نه بیشتر. رشته فلسفه سیاهی لشکر زیاد دارد. کسانی که هیچ رشته‌ای قبول نشده‌اند یا دو تا جمله از نیچه و هایدگر خوانده‌اند و حالا فکر می‌کنند خیلی حالی‌شان است. بعضی‌ها برای کلاس می‌آیند و عده‌ای هم تم افسردگی خفیفی دارند. در جمع هر ورودی چندتایی پیدا می‌شود که دغدغه فلسفی دارند. خودم هم کارشناسی فلسفه نخواندم، ارشد را هم برای لذتی که از فلسفه می‌بردم، خواندم. دغدغه موضوع مهمی است. تازه دو سالی است که دغدغه‌های فلسفی سراغم آمده و همه چیز بوی سؤال و نقد به خود گرفته؛ از همان وقتی که دین داشت مثل آبی که در دست نگه داشته شده از لای انگشتانم بیرون می‌ریخت، وقتی که منطق خیلی چیزها به نظرم غلط رسید.

ذهن آدم که این طور می شود دیگر نمی تواند دنیا را جور دیگری ببیند. اگر علت کاری یا حرفی را نفهمد احساس می کند خزش کرده اند. به دیگران گیر می دهد، به حرف ها، به منطق آدم ها.

غذا حاضر می شود. درون مغزم هنوز حرف ها و ایده ها رژه می روند. تلفنم را برمی دارم و به هم کلاسی ارشدم آقای علوی زنگ می زنم. بحث را می اندازم وسط و با هم جملات را تکه پاره می کنیم تا از آن میان ایده ها درست و غلطش را جدا کنیم. پای کانت که وسط می آید حرفی برای گفتن ندارم. خوشبختانه بحث سر هیوم است، تجربه گراها را به خوبی عقل گرایان نمی شناسد. از هیوم خوشم می آید از این که جناب هیوم لگدی می زند زیر خیلی چیزها که باورشان مسلم بوده. بحث که تمام می شود بی خدا حافظی قطع می کنیم. تازه یادم می آید احوال پرسبی هم نکردیم.

شنبه صبح

بوی درخت های سرو و اکالپتوس نم خورده توی هوا موج می زند. سرم را از پنجره کوچک سرویس بیرون می برم و چشم هایم را می بندم، صدای موزیک را تا آخر بلند کرده ام:

ماه غلام رخ زیبای توست.

سرو کمر بسته بالای توست.

ای حبیبم

از سرویس پیاده می شوم، مفید بوی خانه می دهد. فواره ها، صدای آب را در محوطه حیاط جاری می کنند. گره های چینی، کاشی های سبز و آبی و شکل U شکل ساختمان که انگار آغوشش را باز کرده است. محوطه شلوغ نیست چادرم را جمع می کنم و روی لبه حوض راه می روم. هنوز به چادر عادت نکرده ام. بعضی وقت ها موقع بالا رفتن از پله ها زیر پایم گیر می کند و سکندری می خورم. بالای پله ها از آشپزخانه بوی غذای خانگی می آید. درست مثل صبح هایی که غذای مادر سرگاز است. بعد از سلام علیک با یکی دو نفری سمت دفتر می روم. کلید می اندازم. معمولاً این ساعت تنها توی دفترم. به گلدان ها آب می دهم، کمی ذوق می کنم و برایشان توضیح می دهم چرا پنج شنبه و جمعه آب نخورده اند. بساط





چای و آویشن و قهوه را الم می‌کنم.

نگاهی به فرمول‌های منطقی که روی میز چسبانده‌ام می‌اندازم. هربار یادم می‌فتد که در اولین ارائه‌ام چطور سرمسلط نبودن به منطق کم آورده‌ام، لبخند به لبم می‌نشیند.

کرم را از کمد در می‌آورم دستانم را لطیف می‌کنم و کمی عطرزنبق می‌زنم؛ و بعد غرق می‌شوم.

اگر اهل فلسفه باشی وقتی دانشجو می‌شوی نگران وقت خوشی‌ات نیستی. بیشتر وقتت می‌شود لذت. بین جملات گم می‌شوم. با موهایم زیر مقنعه بازی می‌کنم. گاهی با خودم بلند بلند حرف می‌زنم و اگر شانس بیاورم لحظات کوتاهی به کشف کوچکی می‌رسم. جرقه‌ای و نه چراغی. کشفی که مال فیلسوف و شارح و استاد نیست. کشف خود من است. توی دلم قند نه کله قند آب می‌شود. ذهنم بوی شیرینی می‌گیرد. لحظه شماری می‌کنم یک نفر از راه برسد تا با ذوق و شوق برایش تعریف کنم.

با صدای تماس مامان از کتاب می‌پریم بیرون. قبلاً همیشه اعتراض داشت که سرد جواب می‌دهم مژده هم همین‌طور، حالا عادت کرده‌اند. می‌دانند اصلاً اینجا نیستم. دارم فقط پرسش‌ها را طبق عادت جواب می‌دهم.

بی‌آنکه بفهمم صبح، ظهر می‌شود. شماره مژده را روی صفحه می‌بینم: آره

رنگ لباس آجری بهتراز نارنجیه خواهری

برای آستین به رنگ ملایم‌تر بگیر

مکالمه را در کوتاه‌ترین حالت ممکنش تمام می‌کنم؛ و باز غرق می‌شوم بین سطرهای کتاب با بوی به‌لیمو و بهار و گزپسته‌ای.

یکشنبه:

امروز اصلاً روز من نیست. از صبح قفل بودم. کتاب‌هایم چند باری از دستم افتاد. حوصله هیچ‌کس را ندارم. حتی بچه‌های دفتر. چندتایی پیام می‌دهم و یکی دو تا تلفن می‌زنم. با ورق‌های کتاب بازی می‌کنم. از کلمات سردر نمی‌آورم. توی دلم بدوبیراه می‌گویم:

یارو خودش هم نفهمیده تواین صفحات چی گفته. مگه مجبوری حرف بزنی. حواسم را جمع می‌کنم. به اطراف نگاهی می‌اندازم تا مطمئن شوم افکارم را بلند به زبان نیاورده‌ام. تفرّالی به حافظ می‌زنم:

هزار نکته باریک‌تر زمواینجاست

نه هر که سربتراشد قلندری داند

بی‌حوصلگی از من، از کتاب، از قهوه سیاه سرد، از بوی عطر مشهدی غیرقابل‌تحملی که در دفتر می‌آید، از همه‌چیز می‌بارد.

صبح را به شب می‌رسانم بی‌آنکه پاراگراف اول را به پایان رسانده باشم. شب را با گوش دادن به حرف‌های بچه‌های خوابگاه به نصف شب می‌رسانم.

دوشنبه:

فلسفه اخلاق، خیلی خوب همه را درگیر می‌کند. با شهود سروکار دارد، با موقعیت‌هایی که یا خودمان یا اطرافیانمان در آن گیر کرده‌ایم یا با پرسش‌هایی که حداقل یک بار، یک جای زندگی از خودمان پرسیده‌ایم.

همه حرف می‌زنند. کلاس فلسفه اخلاق بیشتر شبیه فوتبال دستی است. بچه‌ها مدام توی حرف هم می‌دوند، حرف‌ها را به هم پاس می‌دهند و با هیجان استدلال می‌کنند. از خوبی استدلال‌ها آدم حالش جا می‌آید. استاد بحث‌ها را متعادل و دقیق می‌کند، هوای گوشه‌هایی از بحث که جا می‌ماند را دارد. حواسش به پرحرفی‌های بی‌مورد و مغالطه‌ها و همین‌طور به دانشجو‌هایی که حرفشان نصفه مانده هست. همه تلاشم را می‌کنم حقم را از بحث بگیرم. اوضاع دکتری خوب است اما در مقاطع پایین‌تر دختر که هستی باید محکم‌تر باشی، سینه‌ات را سپر کنی و بلند حرفت را بزنی تا جدی‌ات بگیرند. دست و پایت بلرزد می‌شوی همان دختری دست‌وپایی که حرفش را قورت می‌دهد. یادت می‌رود که بخشی از فلسفه خواندنت سراین بوده که چنین چیزی نباشی.

کلاس که تمام می‌شود دنبال بحث‌ها به دفتر کشیده می‌شود. با هیجان ادامه بازی پیش می‌رود بی‌آنکه گل‌ها شمرده شود یا برنده و بازنده‌ای در کار باشد. بحث سراخلاق بودن اعدام است. حتی توی همین مقطع هم هستند کسانی که فکر می‌کنند زن‌ها نباید به خاطر احساسی بودنشان نظر بدهند. کوتاه بیایی کوتاه‌ترت می‌کنند.



الآن:

هفده سالم که بود فکر می‌کردم هر کسی فلسفه می‌خواند فیلسوف است و وقتی کمی فلسفه خواند می‌تواند حرف گنده‌ای بزند که حداقل یک عده را تکان بدهد. الآن که ترم اول دکتری هستم می‌دانم خیلی شانس بیاورم می‌توانم ترم را با فهمیدن زوایای پنهان چند متن به پایان برسانم. پرسیدن چند تا سؤال خوب و نوشتن چند خط حرف جدید در مورد یکی دو تا موضوع خیلی کوچک در مقاله‌ها.

شاید به نظر شما این‌ها کم بیاید اما برای من:
گل عذاری ز گلستان جهان، ما را بس.



دانش پژوهان



معرفی رشته تحصیلی

ابوالفضل محمدجعفر یزدی

فلسفه و نقطه‌های آغاز آن

اندیشه انسانی همواره به دنبال تبیین و توضیح هستی بوده است. ارائه هر تفسیری، از نگاه انسان و وابسته به نحوه تعامل و ارتباطش با جهان است. به عبارت دیگر این که هستی چه حقیقتی دارد بستگی کامل دارد به نحوه ارتباط انسان با آن. از سوی دیگر هر نگاه معرفتی به جهان، ارتباط و تعامل تازه‌ای را با آن شکل می‌دهد:

آدمیان چه امروز و چه در روزگاران گذشته به سبب حیرت به اندیشیدن فلسفی روی آوردند. نخست امور توجیه‌ناپذیری که در برابر چشمشان بود آنان را به حیرت افکند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۶).

اولین ارتباط انسان با جهان خارج، از طریق موجودات و پدیده‌های خارجی پدید آمد. بنابراین انسان در اولین گام به تبیین ارتباط خود با موجودات و حوادث



پیرامون خویش پرداخت. او در توضیح این ارتباط، به دلیل ناتوانی اش در شناخت روابط و نسب بین پدیده‌ها، معتقد به موجودات و نیروهای شد که خود، آنها را برای توجیه وقایع خلق و ایجاد کرده بود.

این موجودات افسانه‌ای و نیروهای جادویی، بخش جدایی ناپذیر از جهان او بودند که نحوه ارتباط و تعامل وی را با هستی تبیین می نمودند. این جهان اسطوره‌ای جزئی از جهان حقیقی بود و هستی بدون آن معنایی نداشت. بنابراین انسان برای تبیین و توضیح نحوه ارتباطش با جهان و نیز تبیین ارتباط جهان با خود، به اسطوره‌سازی پرداخت. رخدادهای طبیعی و هدایت آنها را بر عهده خدایان نهاد و مهر و کین خدایان را بر زندگی خویش مؤثر دانست.

به هر حال این تلاش‌ها و کوشش‌های نخستین را نیز شاید بتوان در راستای اندیشه فلسفی دانست: «دوستدار اسطوره نیز به یک معنی دوستدار حکمت است، زیرا اسطوره مجموعه‌ای از امور حیرت انگیز است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۲). اما انسان به تدریج توانست نگاه خویش را به هستی تغییر دهد و به طرق دیگری با جهان ارتباط برقرار نماید. او کم‌کم اسطوره‌ها را کنار زد و خویش را فعال‌تر و قدرتمندتر از قبل یافت. به تدریج سیطره خود را بر طبیعت افزایش و دامنه فعالیتش را گسترش داد. در نتیجه این تحولات، تفسیری مادی از هستی ارائه شد که در آن اسطوره‌ها دیگر حادثه‌ساز نبودند، بلکه حوادث از دل طبیعت بیرون می آمد و خلق می شد. دیگر جهانی ماوراء، اتفاقات را هدایت نمی کرد، بلکه خود طبیعت هادی وقایع بود.

در این هنگام انسان ارتباط و تعامل خود را با جهان به نحو کاملاً مادی تبیین نمود و به همین دلیل جهانی که برای او حاصل شد، فقط جهانی مادی و محسوس بود. حتی حقیقت نهایی جهان به عناصر مادی مانند آب، هوا، آتش و... فروکاسته گردید و مبدأ و منشأ جهان هستی همین عناصر مادی انگاشته شد.

بنابراین هرگونه تعامل انسان با جهان، هستی را به نحوی خاص توضیح می دهد و نمایان می سازد. از طرف دیگر هر نوع امکان و توانایی معرفتی، سبب می شود انسان ارتباط و تعاملی نو با جهان و هستی برقرار نماید. از این رو می توان یک ارتباط دوسویه میان این دو تصور نمود.

جستجوی علل نخستین و مبادی:

تلاش در جهت یافتن علل نخستین و مبادی، یکی از نقطه‌های آغاز اندیشه فلسفی است. از ابتدای تاریخ فلسفه، حقیقت هستی همواره موضوع تحقیق و پژوهش بوده است. تلاش فیلسوفان باستان در جهت یافتن علل نخستین خبر از چنین جستجویی می‌دهد.

ارسطو در گزارش خود از فلاسفه یونان باستان کوشش آنان را در جهت یافتن اصل و علت نهایی پدیده‌ها بیان می‌کند. آنها ماده و اصل نهایی را که همه چیز از آن بود جستجو می‌کردند و در پی یافتن لایه‌های زیرین و پنهانی تغییرات بودند. اما چرا فیلسوفان یونان باستان به دنبال ماده‌المواد بودند و چرا می‌خواستند همه چیز را به یک چیز برگردانند؟

شاید بتوان این گونه پاسخ داد: این فیلسوفان تغییر و دگرگونی را مشاهده می‌کردند و می‌دیدند که چگونه اشیاء و پدیده‌های طبیعی رشد و زوال می‌یابند، اما صرفاً مشاهده تغییرات ذهن جستجوگر آنان را قانع نمی‌کرد. مشاهده صیوروت و کثرت از یک طرف و همراه بودن این دو با اندیشه و تصور ثبات و وحدت از طرف دیگر، آنان را در مسیر جستجوی اصل نهایی قرار داد. در واقع این فلاسفه بنابر طبیعت عقل انسانی به همراه صیوروت و کثرت، وحدت و ثبات را متوقع بودند. در اینجا می‌توان به سخن کانت استناد کرد که می‌گوید انسان به اقتضای عقل خویش به دنبال کلی‌ترین و عام‌ترین مفاهیم است. او در پی یافتن شرط غیرمشروط و در جستجوی آن چیزی است که همه چیز را شامل شود و در برگیرد. حتی برخی معتقدند که اعتقاد به جوهر از همین هنگام شکل گرفت: «به عبارت دیگر، آدمی در مقابل صیوروت در جستجوی امر ثابت پایداری برآمد و از آنجا تصور راجع به جوهر به معنی حقیقی پدید آمد» (وال، ۱۳۷۰: ۲۷).

بنابراین فلاسفه یونان باستان به دنبال امری ثابت بودند که تغییرات در بستر آن صورت پذیرد. در واقع مشاهده دگرگونی‌ها این سؤال را پدید می‌آورد که آیا می‌توان در میان تمام تغییرات و ناپایداری‌ها به اصل و امری ثابت دست پیدا نمود؛ امری که پایدار و منشاء همه چیز باشد؟ از نظر ارسطو جستجوی فلاسفه باستان نیز در راستای رسیدن به مبادی بود، اگرچه آنها علل نخستین را در یک یا دو علت





فروکاستند:

اکثر متفلسفان نخستین بر این عقیده بودند که تنها مبادی از نوع ماده، مبادی همه چیزهایند. آنچه را که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می آیند و سرانجام در آن تباه می شوند، این چیز به گفته ایشان عنصر و اصل (مبدأ) موجودات است (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۲).

از این رو فلاسفه یونان باستان آن چیزی را جستجوی می کردند که همه چیز از آن باشد و همه چیز به آن بازگردد. آنها در این جستجو به نتایج متفاوتی رسیدند. چنان که ارسطو می گوید، اکثر آنان فقط یک نوع علت را منشأ و حقیقت نهایی عالم دانستند و آن علت مادی (از علل اربعه) بود، اما برخی دیگر که این علت را برای توجیه پدیده ها کافی ندانستند برای حرکت نیز منشأ قائل شدند.

تلاش در جهت یافتن حقیقت نهایی جهان منجر به این گردید که ابزارهای شناختی و معرفتی انسان نیز مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد. در واقع امکانات شناختی انسان از آن جهت که می توانند او را به حقیقت نهایی برسانند و ابزاری برای کشف چنین حقیقتی هستند، مهم واقع گردید. به تدریج و با برجسته شدن نقش قوای شناختی انسان در تبیین پدیده های جهان هستی، شناخت و معرفت، خود موضوع کنکاش و بررسی واقع شد و بحث هایی پیرامون امکان شناخت، قلمرو و سیطره اش و نیز میزان اعتبار، درستی و صدق آن شکل گرفت.

پارمنیدس را می توان جزء اولین کسانی دانست که وارد مباحث معرفت شناسی شد. او برای اولین بار، به سنجش قوای ادراکی انسان پرداخت و شناخت را مورد ارزیابی قرار داد. پارمنیدس معتقد بود انسان تنها دوراه برای شناخت دارد، او یا از راه حس می شناسد و یا از راه عقل، اما حس قابل اعتماد نیست و شناخت حسی معتبر نخواهد بود، در حالی که شناخت عقلی شناختی معتبر است و تنها شناختی است که می توان بر آن تکیه زد و به آن اعتماد نمود.

هم هستی شناسی و هم معرفت شناسی از مباحثی اند که فیلسوفان نخستین به آنها پرداخته اند و تا امروز نیز ادامه یافته اند. مکاتب بزرگ فلسفی همواره نسبت به جایگاه هستی و معرفت و به تعبیر دیگر نسبت به جایگاه ذهن و عین و ارتباط میان این دو موضع گیری نموده اند و همین موضع گیری سبب اختلاف آنها گردیده

است. جایگاه هستی و معرفت و ارتباط میان این دو، در فلسفه به قدری مهم است که شاید بتوان ادعا کرد بیشتر مکاتب مهم فلسفی، حول این محور شکل گرفته‌اند.

منبع:

محمد جعفر یزدی، ابوالفضل (۱۳۹۵) رویکرد تحلیلی و نقادانه هگل نسبت به نظام معرفت‌شناسی کانت، با تأکید بر کتاب‌های پدیدارشناسی روح و دانش منطق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه غرب، استاد راهنما: حسن مهرنیا، پردیس فارابی.



دانش پژوهان





فلسفه چیست؟

سیده فاطمه زهرا مُهری

پرسش از چیستی فلسفه، شاید از دسته سؤالات پیچیده در این عالم باشد که هم می‌توان برای آن پاسخی داشت و هم هیچ پاسخی نمی‌تواند تمام معنای آن را در بر بگیرد.

می‌توان گفت، فلسفه....

در لغت از واژه یونانی *φιλοσοφία* و یا *philosophia* به معنای دوستدار دانش / دانایی، ریشه می‌گیرد و سقراط فیلسوفی بود که به نقل مشهور، خود را اولین بار به این نام معرفی کرد. او خود را نه دانشمند و صاحب دانش (که معتقد بود می‌داند که هیچ نمی‌داند) بلکه دوستدار دانش و در طلب آن می‌دانست. این تعریف اگر چه ما را تا حدودی با پیشینه واژه فلسفه آشنا می‌کند، اما تکلیف ما را با چیستی دانش فلسفه روشن نمی‌کند و به همین علت باید به سراغ پاسخی روشن‌تر رفت. شاید بتوان گفت، فلسفه...



مجموعه‌ای از ایده‌های فیلسوفان مختلف در دوره‌های تاریخی مختلف است و در ادامه به بررسی آراء فلاسفه مختلف از سقراط افلاطون تا دکارت، هگل و کانت و ویدگنشتاین پردازیم، اما به نظر می‌رسد این ایده نیز بیش از آن که ما را به وجه اشتراکی در باب مفهوم فلسفه برساند، در اختلاف‌ها و آراء گوناگون فلاسفه سردرگم می‌کند و این گيجی و سردرگمی زمانی بیشتر می‌شود که در وادی فلسفه تازه وارد باشیم. در نهایت نزدیک‌ترین معنا به دانش فلسفه را می‌توان چنین بیان کرد که فلسفه...

فعالیتی است که به تفکر درباره فکر کردن می‌پردازد^۱ و یا نوعی گفتگو درباره سؤالات مهمی است که بخش اعظم آن به وجود انسان معطوف می‌شود و یا به عبارتی دیگر روشی است برای تفکر کردن درباره انواع معینی از پرسش‌ها. می‌توان مجموعه پرسش‌هایی که ذیل دانش فلسفه به آن‌ها پرداخته می‌شود را تحت چهار حوزه کلی، دسته‌بندی کرد. حوزه اول پیرامون سؤالاتی درباره چگونه زیستن و چیهستی زیبایی است (ارزش‌شناسی)^۲، حوزه دوم به ماهیت اصلی چیزها و این که واقعاً چه چیزهایی وجود دارند می‌پردازد (متافیزیک)^۳، در حوزه سوم فلاسفه به دنبال بررسی این سؤال هستند که چه چیزهایی به عنوان دانش و معرفت واقعی وجود دارند (معرفت‌شناسی)^۴ و در آخر پاسخ دادن به این سؤال که اصول صحیح استدلال چه چیزهایی هستند (منطق)^۵. همان‌طور که نشان داده شد، سؤالات فلسفی (برخلاف سؤالات علمی) معمولاً ماهیتی بنیادی و انتزاعی دارند و به همین دلیل، فلسفه در درجه اول روشی جز تفکر عقلانی ندارد و از روش‌های فیزیکی و تجربی (آزمایشگاهی) بی‌نیاز است، اما با این وجود تأثیری که در علوم مختلف، مانند سیاست، جامعه‌شناسی، ریاضیات، ادبیات، ... داشته غیرقابل ارزیابی است.

1. thinking about thinking

2. Axiology

3. Metaphysics

4. Epistemology

5. Logic

در فلسفه تلاش ما بر این است که آن دسته از مسائلی را که در جهان و خودمان درک نمی‌کنیم با اصلاح نحوه تفکرمان در مورد آن چیزها دریابیم و آنچه که این دانش را با وجود تمام فراز و فرودهایش در طول تاریخ پابرجا نگه داشته، همین نحوه ورود خروجش به مسائل است. فلسفه درباره حدود علم، آن سوی مشاهدات و اموری فرای تجربه بحث می‌کند و در این بین از بُعد انسانی و دغدغه‌مندی‌های روزمره انسان‌ها نیز غافل نمی‌شود؛ چیستی خوب و بد، بطالت و بیهودگی در زیستن، ترس از مرگ، مسئله تنهایی، دغدغه مسئولیت و وظایف انسان‌ها در قبال تصمیماتشان، خودخواهی و دیگرخواهی، ... همه و همه از مشکلاتی است که انسان‌ها روزانه با آن‌ها درگیر هستند و فلسفه صادقانه‌ترین و پویاترین دانش در پرداختن به آن‌ها است. صادقانه به این معنا که در فلسفه می‌توان بدون ترس از ایدئولوژی‌ها و آرمان‌های مقدس، آزادانه سؤال کرد، پیرامون پاسخ‌ها اندیشید، به خطا رفت و دوباره اندیشید و همین امر باعث می‌شود تا به دور از تعصب، صرفاً به دنبال حقیقت گام برداشت و تغییرات معقول را با آغوش باز پذیرا بود. فلسفه عموماً از چند راه وارد زندگی افراد می‌شود. عده‌ای با رقم خوردن اتفاقی ناامیدکننده یا مصیبتی دردناک در زندگی‌شان پا در این عرصه می‌گذارند، بعضی دیگر با حیرت در برابر سؤالاتی چون؛ آیا مرگ پایان دنیا است، آیا دانشگاه رفتن، کسب و کار موفق به راه انداختن، ازدواج کردن و بچه دار شدن آن‌هم در دنیایی که میلیون‌ها نفر در آن گرسنه هستند منصفانه است؟ ... فلسفیدن را آغاز می‌کنند. همچنین، فلسفه‌ورزی می‌تواند با یک واقعه بی‌اهمیت شروع شود؛ برای مثال، به دوستان دروغ می‌گوییم و ناگهان ذهنمان درگیر این مسئله می‌شود که آیا واقعا دروغ گفتن بد است؟ و یا این‌که چرا انسان تا به این حد به مُردن و پایان زندگی نزدیک است؟ این اتفاق می‌تواند برای من در همین لحظه، هنگام نوشتن این عبارات پیش بیاید، بدون این‌که بتوانم اندک دخالتی در آن داشته باشم و این فکر ناگهان من را به اندیشیدن درباره ارزش و معنای زندگی وادار می‌کند. در چنین لحظاتی، فلسفه باعث می‌شود تا ما فراتر از جزئیات زندگی روزمره خود را ببینیم و درباره آن بیندیشیم.

با این اوصاف می‌توان گفت فیلسوف نیز کسی است که دائماً خود را در معرض



چیستی‌ها و چرایی‌های بنیادینی در باب جهان و انسان می‌بیند و در برابر این موضوعات فلسفی به بررسی استدلال‌های له و علیه می‌پردازد. سپس با توجه به کیفیت استدلال‌ها و ارزیابی آن‌ها استدلال‌های ناقص را مشخص کرده و با این کار راه را برای سایر استدلال‌ها باز می‌کند و این روندِ تدوین، شفاف‌سازی و ارزیابی استدلال‌ها را دائماً ادامه می‌دهد.

این روش فلاسفه را که با پرسش و پاسخ‌های ممتد، سعی در ترسیم، روشن‌سازی و ارزیابی استدلال‌های منطقی دارند، دیالکتیک نامیده‌اند. دیالکتیک فلسفی بسیار شبیه به یک مناظره است، اما تفاوت‌های بزرگی در اهداف مربوط به این دو فعالیت نهفته است. برای مثال، هدف از یک مناظره، دستیابی به پیروزی با استفاده از ترغیب دیگری به این مسئله است که ادعای شما درست و مخالف شما در اشتباه است. درحالی‌که هدف یک دیالکتیک تحقیق و یاد گرفتن مطلبی جدید درباره موضوع مورد بحث و رسیدن به چیز جدیدی در آن زمینه است. برخلاف مناظره، در دیالکتیک تندترین منتقد شما بهترین دوست شماست و ارزیابی انتقادی استدلال‌هایتان، شواهد و استدلال‌های جدیدی را آشکار می‌کند که از دید خودتان مغفول مانده بود. از این رو، در یک دیالکتیک فلسفی شخصی که با آن مخالف هستید، اغلب فردی است که بیشتر از آن خواهید آموخت، صرف نظر از این که کدام یک از شما به حقیقت نزدیک‌تر هستید. از این رو در فلسفه‌ورزی همواره امید آن بوده و هست که با فلسفیدن یاد بگیریم بهتر فکر کنیم، عاقلانه‌تر عمل کنیم و از این طریق به بهبود کیفیت تمام زندگی خود کمک کنیم.

فلسفه به مثابه زندگی



مجتبی احدی

در نظر بنده برای معرفی رشته فلسفه باید به فلسفه از دو منظر نگریست: یکی فلسفه به مثابه نوعی جهان بینی و روش زندگی و دیگری به مثابه رشته ای دانشگاهی و آکادمیک.

در این نگاه، فلسفه به شما هنر زیستن می آموزد و نرم افزاری می گردد برای سخت افزار زندگی انسان.

فلسفه به پرسش های نهادی که در ذات بشر نهفته است و هنوز با رشد در جامعه زنگار غفلت نگرفته است اهمیت می دهد و به واریسی آنها می پردازد تا بلکه غبار ادعای وضوح و روشن بودن را که زائیده توهم و تقلید است از آنها بزداید و ما را از مرز روزمرگی و سطحی نگری به عمق حقیقت راهنمای باشد.

فلسفه تلنگری است برای بیدار شدن از خواب تقلید. تحیر کردن در برابر حقیقت و دریای بیکرانی که عمر کوتاه انسانی برای درک آن کوتاه است اما فیلسوف



در جستجوی حقیقت در جوابِ جاهلانِ عالم‌نمایِ دور و برش می‌گوید:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید.

ورفته رفته در می‌یابد که "می‌دانم که هیچ نمی‌دانم" سقراط پیامبر فیلسوفان، در مقابل دنیا دنیا فهم‌های دیگران چونان صدفی است که الماسی دارد قیمت ناشدنی در مقابل عرضه خروارها پسته‌های تهی مغز ادعاهای دیگران.

این پرسش که من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ در این دنیایی که همه هر روز صبح با کسالت و رخوت و روزمرگی برمی‌خیزند و به دنبال صدها دغدغه مالی و اخبار فضای مجازی و عشق بچگانه و ... می‌دوند، فلسفه ما را به خودمان برمی‌گرداند و از ما می‌پرسد "صبر کن به کجا چنین شتابان؟"

پس ابتدا فلسفه افسار ما را می‌گیرد و بر ما نهیب می‌زند که بایست و با این هم قطارانِ نا پیدا مقصود همراه نشو... که این مقصود گم کرده‌ها، راه را نیز گم کرده‌اند.

در خود بیندیش ببین از کدامین سو آمده‌ای؟ به کدامین سوره‌سپاری؟ برای همان مقصد که برگزیده‌ای چرا راهی بدین سان ناهموار و طولانی در پیش گرفته‌ای؟ ایستادم ...

توبگو من:

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخرنمایی وطنم
آیا گمان می‌بری هم قطارانت راه به سویی می‌برند؟ گمان می‌بری احدی از این قوم که پیش از تو بر این قطار سوار بودند به مقصد رسیدند؟ آیا اصلاً مقصدی در کار هست؟

فلسفه از تو می‌خواهد اندکی درنگ کنی از قطار پیاده شوی
قطار را به حال خود رها کن ...

در مبدأ و مقصد خودت خوب تأمل کن سپس مسیر را آگاهانه انتخاب کن که حتی اگر فهم کردی مقصدی در کار نیست و تنها خود مسیر است که هدف است آنگاه سوار بر قطار شدن لذتی دیگر دارد؛ زیرا تو را در عطش رسیدن به مقصدِ واهی نمی‌سوزاند و لذت زیبایی‌های مسیر را از تو نمی‌رباید.

اما اگر پی بردی مقصود جای دیگری است که این قطار بر بی‌راهه می‌رود، خود

را آماده سختی صراطی می‌کنی که از آن سوی دیگر است؛ ولی همراه با لذتی است که در خلوت و تنهایی مسیرگاه با خود زمزمه می‌کنی:

"این ابناء الملوک من هذه الذة"

کجایند آقازاده‌ها و ژن‌های خوب تا دریابند این لذت را؟

اگر فلسفه زندگی توشود، دیگر دردهای توشبیه دردهای مردم زمانه نیست، بلکه درد مردم زمانه می‌شود.

فلسفه راهنماست به سوی خودت و از آنجا به سوی حقیقت و سعادت.

فلسفه به مثابه رشته تحصیلی

اما اگر بخواهیم به فلسفه به عنوان یک رشته دانشگاهی نظر کنیم ابتدا باید گفت:

این رشته درباره چه چیز سخن می‌گوید؟

چه مواد درسی در آن آموزش داده می‌شود؟

چه توانایی‌هایی لازم دارد؟

چه مسیر تحصیلی را تا فراغت از تحصیل باید طی کرد؟

بعد از فراغت از تحصیل چه چیز به من ارزانی داشته؟

و در آخر چه آینده شغلی برای آن متصور است؟

فلسفه درباره چه چیز سخن می‌گوید؟

فلسفه قدمتی دارد به اندازه زندگی بشر. بشر از ابتدای خلقت و مواجهه با هستی سؤالاتی داشته و در پی پاسخ گفتن به آنها برآمده. کوشش‌های بسیاری در طول تاریخ در باب این پرسش‌ها و پاسخ‌های آنها شکل گرفته که زندگی نوع بشر را به اینجا که اکنون هستیم رسانده است.

در این مسیر سؤالات، پاسخ‌های گوناگون می‌یافته سپس دیگرانی آن را نقد کرده اشکالات آن را تصحیح نموده‌اند و پیشنهادات جدیدی عرضه داشته‌اند و همین‌طور این مسیر ادامه یافته تا زماننا هذا.

سؤالات و پاسخ‌های داده شده به آنها، گوشه‌ای از حقایق عالم را برای ما کشف کرده و سؤالات جدیدی نیز از زوایای دیگر زندگی و هستی را پیش روی آیندگان قرار داده. و آیندگان نیز با نقد و ایجاد سؤالات جدید سعی خود را در روشن کردن زوایای





پنهان زندگی و هستی مبذول داشته‌اند.

ما در رشته فلسفه این سؤالات را - که در نهاد ما نیز هست - به عرصه آگاهی ذهن می‌آوریم، پاسخ‌های گفته شده و نقد آنها را در مطالعه می‌گیریم تا در این مسیر افکار و اندیشه‌ها را بشناسیم تا جایی که خود اندیشیدن را بیاموزیم.

آیا جهانی خارج از ذهن من وجود دارد؟ از کجا مطمئن هستم اگر من از دنیا بروم دنیایی وجود دارد؟

حال اگر خارج از ذهن من چیزی وجود داشته باشد آیا من می‌توانم آن را آن‌گونه که بیرون از ذهن من هست بشناسم؟ چرا گاهی چوبی که در لیوان گذاشته‌ام شکسته در ذهن من هست اما بعد می‌بینم در بیرون چوب سالم است؟

آیا من فقط جسم هستم یا روح نیز وجود دارد؟

آیا من مجبورم یا مختار؟

آیا بعد از مرگ زنده خواهیم شد؟

آیا خدایی وجود دارد؟

در زندگی روزمره مدام با دیگران اختلاف نظر دارم که فلان کار بد است و فلان کار خوب. اما به راستی خوب و بد چیست؟ آیا خوب و بد برای همه یکسان است؟ حالا اگر خوب و بد را فهمیدم از کجا بدانم فلان عمل من خوب است یا بد؟ چرا من باید قوانین جامعه را رعایت کنم؟ چرا من نباید آزاد باشم هرکاری که دلم خواست انجام دهم؟

عشق چیست؟ دلیل این دوست داشتن زیاد من یا این خشم و نفرت من چیست؟

سعادت و خوشبختی در چیست؟ در ثروت، در شهوت، در شهرت، در قدرت، در معرفت، در معنویت

اگر تمام خوشبختی در ثروت است چرا برخی ثروتمندان خودکشی می‌کنند؟ اگر در شهوت است چرا به اعتراف اکثر شهوت‌رانان، اینان از خودشان بیزارند؟ اگر در شهرت است چرا اکثر مشاهیر کاری می‌کنند که شناخته نشوند؟ اگر در قدرت است چرا برخی از صاحبان قدرت، عطای آن را به لقایش می‌بخشند؟ اگر در معرفت است، چرا بسیاری از اهل علم و معرفت از زندگی خود ابراز نارضایتی

دارند؟ اگر در معنویت است چرا عارفانی در آخرین سال‌های عمر به بهای لذتی دیگر همه آن را می‌فروشند؟.....

و صدها سؤال مهم دیگر که سبک زندگی ما و خوشبختی و بدبختی ما معطوف به پاسخی است که به این سؤالات می‌دهیم؟
ما در رشته فلسفه به مرور پاسخی که به این سؤالات داده شده را می‌خوانیم و در لابه‌لای آنها سبک و شیوه تفکر و استدلال را یاد می‌گیریم و اگر این مسیر را با موفقیت و تلاش پشت سر بگذاریم خودمان صاحب نظر در این مسائل خواهیم شد.

مسیر تحصیلی و مواد درسی آن:

رشته فلسفه همانند سایر رشته‌های دانشگاهی از مقطع کارشناسی آغاز می‌شود سپس دوره کارشناسی ارشد با گرایش‌های مختلف و در آخرین دکترا. در دوره کارشناسی ۱۳۴ واحد باید اخذ و گذرانده شود. که برخی دروس عمومی بوده، چندین واحد دروس پایه در باب روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سایر علوم مربوط به فلسفه - در حد آشنایی - گذرانده می‌شود و سپس می‌ماند واحدهای تخصصی که بیشترین سهم را در این ۱۳۴ واحد دارند.
عنوان واحدهای تخصصی که گذرانده می‌شود در قالب سرفصل‌های اصلی زیر گنجانده می‌شود:

منطق

متون عربی

متون انگلیسی

فلسفه اسلامی

فلسفه غرب

منطق:

در منطق ما با نحوه تفکر صحیح آشنا می‌شویم و می‌آموزیم چگونه ذهن خود را از انحراف بازداریم و چگونه خطاکاری در استدلالات خود و دیگران را شناسایی و اصلاح نماییم.

در دوره کارشناسی با دو منطق کلاسیک و منطق جدید آشنا می‌شویم.



متون عربی و متون انگلیسی:

در دوره کارشناسی در حد نیاز برای ترجمه متن‌های فیلسوفان بزرگ، نیازمند آشنایی با زبان عربی و انگلیسی هستیم. زیرا اکثر قریب به اتفاق آثار فلسفی اسلامی به زبان عربی بوده و از سوی دیگر زبان انگلیسی نیز به عنوان زبان بین‌المللی و آکادمیک پذیرفته شده و ما برای بهره‌مندی از آثار فلسفی مغرب زمین نیازمند زبان انگلیسی هستیم.

به همین منظور چندین واحد عربی و انگلیسی در دوره کارشناسی گنجانده شده

فلسفه اسلامی:

در کارشناسی فلسفه، واحدهای درسی برای آشنایی مقدماتی با سه مکتب مهم فلسفی اسلامی یعنی مکتب مشاء و فلسفه اشراق و حکمت متعالیه در نظر گرفته شده است. علاوه بر این درس‌های عرفان نظری و کلام را نیز می‌توان مربوط به فلسفه اسلامی دانست که به صورت تک‌درس‌هایی در این دوره تعریف شده‌اند.

فلسفه غرب:

بیشتر واحدهای درسی دوره کارشناسی را می‌توان در قالب فلسفه غرب قرار داد. در اینجا دانشجویان منظر تاریخی هر ترم با قسمتی از تاریخ فلسفه غرب که از یونان باستان آغاز و تا دوران معاصر ادامه می‌یابد، آشنا می‌گردد. فلسفه علم و متافیزیک نیز بیشتر ناظر به فلسفه غرب است.

بعد از پایان دوره کارشناسی:

در آزمون کارشناسی ارشد ۶ گرایش اصلی و یک گرایش شناور برای ادامه تحصیل وجود دارد.

فلسفه غرب: به صورت عمیق‌تر به تاریخ فلسفه غرب می‌پردازد.

فلسفه - منطق: به صورت تخصصی‌تر به منطق می‌پردازد. در این گرایش علاوه بر عمق بخشیدن به فهم منطق کلاسیک و جدید با نظام‌های منطقی دیگر نیز آشنا خواهید شد.

فلسفه تطبیقی: به بررسی نظرات فیلسوفان مختلف در هر حوزه خاص می‌پردازد. مثلاً در حوزه معرفت‌شناسی، متافیزیک، انسان‌شناسی، اخلاق و ...

بیشتر پایان نامه‌های این گرایش در باب مقایسه نظرات فیلسوفان مسلمان در مسأله‌ای خاص با فیلسوفان غربی نگاشته می‌شود.

منطق فهم دین: در این گرایش دانشجو، منطقی که در فهم آموزه‌های دینی از دل منابع اربعه (کتاب، سنت، عقل، اجماع) وجود دارد را در می‌یابد. تا کنون تنها دانشگاه اصفهان این رشته را پذیرش داشته است.

فلسفه اخلاق: آشنایی مقدماتی با این رشته در دوره کارشناسی با ۴ واحدی که در نظر گرفته شده (۲ درس ۲ واحدی) حاصل می‌گردد. در دوره ارشد دو گرایش اخلاق اسلامی و فلسفه اخلاق وجود دارد که این مباحث را به طور جدی‌تر و عمیق‌تر پیگیری می‌نماید.

فلسفه دین: فلسفه دین شباهت زیادی با کلام قدیم و جدید دارد. در این گرایش با مباحث دین پژوهی جدید از جمله زبان دین و معرفت‌شناسی دین و ... آشنایی حاصل می‌شود.

فلسفه علم (شناور): از گرایش‌های پرتعداد ارشد است که به صورت شناور دانشجویان سایر رشته‌ها علاوه بر انتخاب اصلی خود می‌توانند با پرداخت هزینه ثبت نام در این گرایش نیز ثبت نام نمایند. از جمله دانشگاه‌هایی که در این گرایش پذیرش دانشجو دارد دانشگاه صنعتی شریف است. که دو تن از دانشجویان دانشگاه مفید در آزمون سال ۹۸ در این گرایش و این دانشگاه پذیرش شدند.

مواد آزمونی ارشد:

مواد آزمون در چند سرفصل و با ضریب‌های متفاوت برای گرایش‌های مختلف تعریف شده است:

زبان عربی

زبان انگلیسی

فلسفه اسلامی

فلسفه غرب: بالاترین ضریب را برای گرایش فلسفه غرب دارد.

فلسفه عمومی

ریاضی: تنها برای گرایش منطق بوده و در سایر گرایش‌ها ضریب آن صفر می‌باشد.





دوره دکتری فلسفه:

دوره دکتری با توجه به وجود مؤسسات و دانشگاه‌های مختلف گرایش‌های زیادی برای پذیرش وجود دارد. برای نمونه: فلسفه دین، اخلاق، هنر، فلسفه فیزیک، فلسفه علوم اجتماعی و ...

توانایی‌های مورد نیاز برای موفقیت در فلسفه:

برای فلسفه همانند هر رشته دیگری سه عامل موفقیت وجود دارد که هر سه باید باشد و هر کدام کمبود داشته باشد موفقیت در فلسفه را کم‌رنگ‌تر می‌کند:

علاقه

استعداد

پشتکار و تلاش

علاقه داشتن به مسائل مهم فلسفی و درگیر بودن با آن مهم‌ترین پیش‌نیاز موفقیت در رشته فلسفه است. علاوه بر این علاقه، شما باید به شدت دوستدار کتاب باشید و با کتاب خواندن و مطالعه انس جدی داشته باشید. به نظر نمی‌رسد با مطالعه کم، امید چندانی به موفقیت در فلسفه باشد.

آیا اگر این علایق بود کافی است؟ خیر

باید شما توانایی‌هایی نیز داشته باشید. مهم‌ترین توانایی، توانایی تفکر انتزاعی و ذهنی و استدلالی است. همچنین بتوانید در برخورد با مسائل به دور از تعصب و احساسات تامل و سپس تصمیم‌گیری نمایید. هرچند خود رشته فلسفه تفکر انتقادی و منطق را به شما می‌آموزد اما باید استعدادی نیز در دانشجو موجود باشد تا رشته فلسفه و آموزش، آن را روز به روز توانمندتر نماید.

آیا صرف آن علاقه و استعداد کافی است؟ خیر

اگر آن علاقه و استعداد با تلاش و پشتکار همراه نشود راه به جایی نخواهد برد. ممارست در مطالعه و تفکر و همه‌جانبه‌نگری عواملی است که کمک می‌کند یک دانشجو در رشته فلسفه بدرخشد.

بعد از فراغت از تحصیل من چه دارم؟

دانشجو اگر در این رشته تلاش نموده و نهایت بهره را از دوره‌های تحصیلی ببرد؛ در طول مسیر رفته‌رفته خود به چشم تغییراتی در سبک زندگی خود می‌بیند.

توانایی‌ها و مهارت‌هایی را در وجود خود می‌یابد که در تمام شئون زندگی او می‌تواند اثرگذار باشد حتی در شئون مالی و اقتصادی.

تفکر فلسفی، منطقی و استدلالی را می‌آموزد و اگر اینگونه تفکر را تمرین کند و تبدیل به ملکه‌ای در وجود او گردد آنگاه در برخورد با هر مسأله در هر عرصه زندگی می‌تواند همه جانبه مسأله را ارزیابی نماید و درست‌ترین تصمیمات را بگیرد.

هر دانشجو در هر رشته‌ای اگر بعد از فارغ‌التحصیل شدن تنها یک مهارت را خیلی خوب فرا گرفته باشد کفایت می‌کند. حال چه مهارتی مفیدتر و ارزنده‌تر از مهارت اندیشیدن و تفکر عمیق، انتقادی و همه‌جانبه‌نگر.

تفکر فلسفی به شما می‌آموزد در برخورد با هر مسأله‌ای آن را هم در جزئیات و ریزترین نکات دقیق ببینید و هم در عین حال آن را از بالا نظاره کنید و جایگاه آن مسأله در کلیتش را نیز در نظر داشته باشید. این مهارت، توانایی بی‌نظیری است که بهترین سرمایه پس از فارغ‌التحصیلی است.

فرصت شغلی:

از آنجا که در دنیایی زیست می‌کنیم که ارزش هر چیزی با بازده مادی و مالی مستقیم آن سنجیده می‌شود در پایان اشاره‌ای به برخی مشاغلی که با مدرک فلسفه می‌توان به آنها پرداخت داشته باشیم:

یکی از مهم‌ترین شغل‌ها، تدریس است. از دارندگان مدرک فلسفه برای تدریس در دانشگاه‌ها، مدارس و به‌ویژه مؤسسات بهره‌برده می‌شود. بسته به توانایی‌ها و سواد علمی که دانشجو داشته باشد و ضمیمه کردن برخی مهارت‌های دیگر به‌ویژه زبان انگلیسی (یا زبان‌های فلسفی دیگر همانند: آلمانی، فرانسوی) موفقیت در این کار بیشتر خواهد بود.

شغل پردرآمد دیگر، تألیف و ترجمه کتاب و مقاله است. در چند دهه اخیر اقبال به کتب و مقالات فلسفی رو به افزایش بوده است. از این رو بازار تألیف و به‌ویژه ترجمه کتب فلسفی نیز پررونق بوده تا جایی که برخی دانشجویان کارشناسی و ارشد و با سطح سواد زبانی و فلسفی نازل دست به ترجمه کتب مهم فلسفی زده و انتشارات شناخته شده با قراردادهای خوب، این ترجمه‌ها را چاپ و روانه بازار کرده‌اند.



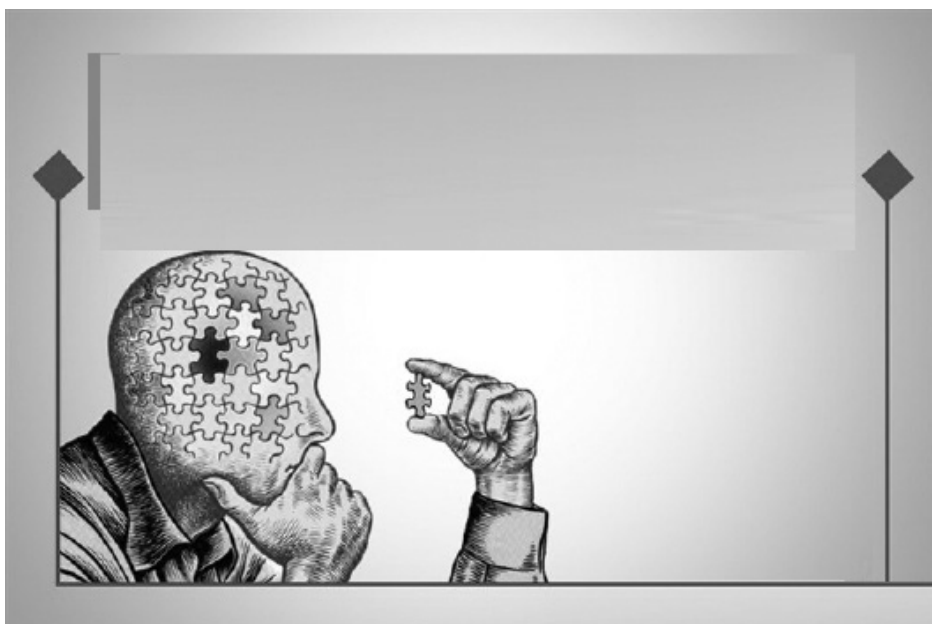
علاوه بر این سایت‌ها و مجلات فراوانی به نویسندگان فلسفی برای یادداشت نوشتن نیازمندند.

برگزاری همایش‌ها و کارگاه‌ها و درس گفتارها نیز برای برخی فارغ‌التحصیلان با سواد فلسفه، درآمدزا بوده است.

و در پایان: از آنجا که دانشجویان فلسفه از فکر عمیقی بهره‌مند می‌شوند در هر مشاغل دیگری نیز وارد شوند به زودی به نخبگان آن حوزه بدل می‌شوند و می‌توانند خلق ثروت کنند.

کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ
کار ما این است که میان گل نیلوفر و قرن
پی‌آواز حقیقت بدویم





آشنایی با رشته فلسفه

مصطفی بسمل^۱

انسان‌های خردمند در قرن‌های بسیار دور به وسیله‌ی دانشی که داشتند قادر بودند به بقا و تکثیر نسل خود در طبیعت ادامه دهند. آنها به مرور با مطرح ساختن پرسش‌های تازه، علوم و فنون جدیدی را کشف و ابداع می‌کردند. اولین پرسش‌ها به دنبال برآورده کردن نیازهای زندگانی بود: چگونه از آسیب‌های طبیعی می‌توان در امان بود؟ چگونه می‌توان شکار کرد؟ چگونه در زمستان غذا ذخیره می‌کنند؟ چگونه می‌توان یک سرپناه مستحکم بنا کرد؟ چگونه آتش ساخته می‌شود؟ چگونه تولید محصولات افزایش پیدا می‌کند؟

او پرسید و پرسید تا اینکه امروز بشر به برکت نیاکان خویش توانست اوضاع خود و جامعه‌اش را سامان دهد، آسمان خراش بنا کند، پا بر روی کره ماه بگذارد و در کمتر از چند ساعت از قاره‌ای به قاره‌ی دیگر سفر کند. ما همه‌ی این پیشرفت را

۱. دانشجوی فلسفه دانشگاه مفید



مدیون نیاکان خویش هستیم. امروزه علوم در دانشگاه‌ها به همین چگونگی‌های کنجکاوانه‌ی بشر پاسخ می‌دهد اما جنس این پرسش‌ها فقط برای به دست آوردن نیازهای آدمی نبود. انسان آنگاه که سرپناهی ساخت، شکم خود را سیر کرد، تشکیل خانواده داد و از تفریحات خویش رضایت کافی یافت، با کمتر شدن مشغولیت‌هایش فرصت فراخی برای اندیشیدن نیز پیدا کرد. اندیشه‌ی او از مرز نیازهایش فراتر رفت و خواست آگاهی خود را تا بی‌کران گسترش دهد. برخی مصریان در قدیم از ریاضیات و هندسه تنها برای اندازه‌گیری اراضی و زمین‌های کشاورزی استفاده می‌کردند اما کاهنان چون فراغت بیشتری داشتند به ریاضیات علاقه‌ی خاصی نشان دادند آنها نه خواهان ثروت بودند و نه خواهان اراضی بیشتر، بلکه زیبایی اعداد سحرشان کرده بود. درست در همین نقطه‌ی تاریخی است که فلسفه متولد می‌شود. مردانی چون تالس، مشتاقانه خواهان پی بردن به کنه هستی و جهان بودند زیرا پرسش و آگاهی از آغاز و شالوده‌ی هستی هراسانی را حیرت زده می‌کند و این چنین بود کار فلسفه با حیرت آغاز شد و انسان‌هایی را به دنبال خود کشاند که آگاهی را فقط برای خود آگاهی دوست می‌داشتند.

شاید در نگاه اول فلسفه دانشی به غایت دشوار به نظر برسد یا فکر کنید فیلسوفان انسان‌های بیکاری‌اند که با یکسری پرسش‌های پوچ و بی‌معنی سر خود را گرم می‌کنند. اما باید بگوییم سخت در اشتباه هستید زیرا درون ذهن هراسان عاقلی سرشار از نظریه‌های فلسفی است. این حرف شاید کمی عجیب باشد اما تمام سخنان و رفتار روزمره‌تان، حتی خوردن یک صبحانه‌ی ساده یا خرید یک بسته‌ی آدامس تا یک سلام و خدا حافظی کوتاه با دوست‌تان حاوی نظریه‌های فلسفی است. به مثال زیر توجه کنید:

عاطفه همسر سعید می‌خواهد به مناسب پنجمین سالگرد ازدواجش یک شکلاتی درست کند. او برای تهیه‌ی یک کیک شکلاتی خوشمزه مواد لازم مانند شکلات، پودر کاکائو، آرد، تخم مرغ، شکر و... را تهیه دیده است. او درحالی‌که کیک را آماده کرده و درون اجاق فر می‌گذارد به این فکر می‌کند چقدر زن خوشبختی است که خداوند چنین مرد خوبی نصیب او کرده است، زیرا سعید مردی عاشق، متعهد، بامسئولیت، شجاع و صبور است.

عاطفه یک زن خانه دار است و حوصله‌ی شنیدن حرف‌های فلسفی را ندارد. اما باورهایی دارد که فیلسوفان در طول چندین قرن درباره‌اش مقاله و کتاب‌های بی‌شماری نوشتند.

او می‌داند کیک شکلاتی هیچ‌گاه بدون مواد لازم درست نمی‌شود. زیرا از پیش می‌داند هر معلولی (مانند کیک) اگر بخواهد تحقق پیدا کند باید علت آن (مواد لازم و ترکیب مناسب) حتماً محقق شود. او منتظر سعید است تا از سرکار برگردد و سوپرایزش کند زیرا باور دارد که "خواب نیست و توهم نمی‌زد بلکه در حقیقت فردی وجود دارد که شوهر اوست و نامش سعید است". او می‌داند "خوشبختی دست یافتنی است" همچنین باور دارد "انسان خوب کسی است که فضایل اخلاقی مانند تعهد، صبر و... را در خود داشته باشد". او عمیقاً ایمان دارد "خدایی در این عالم وجود دارد و می‌تواند در زندگی انسان‌ها مداخله می‌کند، خدا مانند او دارای احساسات عاطفی است".

این باورهایی که برشمردیم تنها بخش کوتاهی از پیش‌فرض‌هایی است که عاطفه بدان معتقد است اما فرق او با فیلسوفان این است که فیلسوفان این باورهای فلسفی را به نحو یقینی پیش‌فرض قلمداد نمی‌کنند و سعی دارند دلایل محکم و منطقی به سود یا زیان این‌گونه باورهای بنیادین ارائه دهند. ما در این متن تلاش خواهیم کرد توجه شما را به هفت شاخه‌ی مهم فلسفه جلب کرده و تلخیصی از مسائل و پرسش‌های مورد علاقه‌ی فیلسوفان را معرفی کنیم.

دانش منطق

در عصر تکنولوژی ما اطلاعات بسیار متنوعی از منابع بسیار گوناگون دریافت می‌کنیم. مدارس، مجلات، روزنامه‌ها، مراکز آموزشی و رسانه‌های جمعی هر کدام بخش مؤثری در شکل‌گیری باورهای ما ایفا می‌کنند. اگر در یک مهمانی خانوادگی یا جمعی از دوستان موضوعی مطرح شود ما هم در اغلب موارد در بحث شرکت می‌کنیم و یا اگر آگاهی‌مان کامل نباشد کافی است اینترنت گوشی خود را فعال کنید و با نوشتن کلمه مورد نظر هزاران وب‌سایت در کسری از ثانیه در دسترس شما قرار بگیرد.





با همه‌ی این اوصاف، چنین نیست که انسان‌ها مانند یک دستگاه هارد یا USB تنها اطلاعات را درون خود ذخیره کنند، ذهن ما به آنها نظم می‌دهد، برخی را با برخی ترکیب می‌کند تا از طریق این باورها استدلال و نتیجه‌گیری کند یا برخی دیگر را تجزیه می‌کند تا مفهومی را تعریف و تبیین کند. پس ذهن انسان صرفاً منفعل نیست.

با این حال، شما نمی‌توانید با ترکیب هر باوری که مطابق میل تان است باوری را استنتاج کنید، مثلاً با ترکیب "پاریس پایتخت کشور فرانسه است" و "گنجشک‌ها از کرم تغذیه می‌کنند" نمی‌توان نتیجه گرفت پس "حقوق زنان با مردان باید برابر باشد". زیرا این اطلاعات به هم ربط منطقی ندارند. شاکله‌ی منطق از یک جهت مانند دستور زبان است اگر شما تشنه باشید با کنار هم قرار دادن دلبخواهانه کلماتی چون "بیاورید یک من آب لطفاً برای لیوان" نمی‌توانید جمله تشکیل بدهید و مخاطب شما به مقصود شما پی نمی‌برد. کلمات باید با چینشی درست مانند "لطفاً برای من یک لیوان آب بیاورید" در یک دستور مشخصی قرار بگیرند تا مخاطب از قصد شما آگاه شود. منطق هم مانند دستور زبان به ما یاد می‌دهد با ترکیب درست باورهای خود، چگونه بتوانیم مفاهیم خود را تعریف و نتیجه‌های منطقاً معتبر استنتاج کنیم. مثال زیر نمونه‌ای از یک ترکیب درست منطقی است: مقدمه اول: پرتغال حاوی ویتامین C است.

مقدمه دوم: ویتامین C به درمان سرماخوردگی کمک می‌کند.

نتیجه: پرتغال به درمان سرماخوردگی کمک می‌کند.

اما ذهن همیشه به طریق صواب نمی‌اندیشد بسیار اتفاق می‌افتد که ما از اطلاعات خود نتایجی بعضاً نادرست و عجولانه می‌گیریم لذا ناخواسته در ورطه‌ی مغالطات گرفتار می‌شویم. منطق علاوه بر شناساندن راه درست استدلال، شما را از شیوه‌های غلط و رایج آن هم آگاه می‌کند. یکی از شایع‌ترین مغالطه‌ها، مغالطه‌ی توهین نام دارد. در این مغالطه افراد با توهین و کوچک شمردن شخصیت، سعی در اثبات مدعای خود دارند، نمونه زیر مصداقی از این نوع مغالطه است:

فرض کنید در یک مناظره‌ی تلویزیونی یک استاد فلسفه و یک مشاور خانواده در رابطه با فایده‌ی فلسفه‌ورزی و تأثیر آن در زندگی زناشویی بحث می‌کنند. مشاور در

رد نظر استاد فلسفه چنین استدلال می‌کند: «اگر فلسفه قادر بود به زندگی زناشویی سامان بدهد شما خودتان به عنوان یک فیلسوف چرا همسران را طلاق داده‌اید! این نشان می‌دهد فلسفه کمکی به زندگی زناشویی نمی‌کند» در این استدلال به جای آنکه نقد متوجه دانش فلسفه باشد مشاور با تخریب شخصیت طرف مقابل خود سعی دارد ادعای خود را به کرسی بنشاند.

اگر می‌خواهید در گفتگوها و بحث‌های خود، چه در محافل عمومی یا آکادمیک، ادعاهای خود را به درستی ثابت کنید و مغالطه‌های طرف مقابل خود را به راحتی کشف کنید منطق تنها علمی است که مفید خواهد بود.

مهمترین مسائلی که در منطق می‌خوانید:

آشنایی با تعریف و اقسام آن، چستی گزاره و اقسام آن، آشنایی با قیاس و انواع آن، آشنایی با استقراء، تمثیل، برهان و مغالطات

دانش متافیزیک

هر علمی موضوع مشخصی دارد و علاقه‌مندان به آن علم تلاش می‌کنند به مسائلی که به موضوع آن علم مربوط است بپردازند. مثلاً موضوع علم پزشکی جسم و اعضای بدن انسان است. یک پزشک سعی می‌کند آنچه به حفظ سلامت و تندرستی انسان کمک می‌کند را بشناسد یا یک فیزیکدان رفتار نیرو و ماده را مطالعه می‌کند. او تلاش می‌کند طبیعت و رخداد‌های آن را تبیین و پیش‌بینی کند. اما با وجود تمام پیچیدگی‌هایی که در این علوم هست اگر در کلاس‌های دانشکده علوم پزشکی شرکت کنید یا کتاب‌های مربوطه را بخوانید با مطالبی چون بیماری‌های خاص، نوع تأثیر آن بر بدن و علت به وجود آمدن آن مواجهه خواهید شد اما واحد درسی یا فصل مستقلی در کتاب پیدا نمی‌کنید که درباره‌ی چستی مفهوم علت یا مفهوم تغییر، مطالبی به دانشجویان ارائه شود. یا فیزیکدانان راجع به موجودات مادی مانند اتم‌ها و الکترون‌ها مقالات بسیاری می‌نویسند اما اگر از آنها بپرسید آیا موجوداتی داریم که از اتم تشکیل نشده باشند؟ یا اساساً وجود چیست؟ در جواب می‌گویند: این‌ها موضوع و مسئله‌ی دانش فیزیک نیست.

آتش نشان‌ها علت آتش گرفتن ساختمان پلاسکورا اتصالی برق یا سهل انگاری





انسانی می دانند. پدربزرگ من براین باور است دو بعلاوه دو ضرورتاً چهار می شود. اما علت و ضرورت چیستند؟ آیا علت وجود دارد؟ آیا امکان دارد جهان دیگری را فرض کرد که دوبه علاوه دو مساوی چهار نباشد؟ آیا این مفاهیم، ذهنی هستند یا در واقعیت مصداق دارند؟ تمامی دوستان و آشنایان ما که دور یا نزدیک ما زندگی می کنند انسان شمرده می شوند اما خود انسان بودن که مفهومی عام و کلی است جایگاهش کجاست؟

متافیزیک علمی است که غامض ترین و انتزاعی ترین اصطلاحات را دارد اما با این حال فیلسوفان بسیاری هستند که به پرسش های این علم علاقه نشان می دهند.

مهمترین سائلی که در دانش متافیزیک می خوانید:
واقع گرایی، نام گرایی، چیستی ضرورت و امکان، مسئله ی علیت، ماهیت زمان، چالش های ضد واقع گرایی

فلسفه ذهن

اکثر شما در منزلتان یک گلدان یا یک درخت دارید. از آنجا که شما عاشق طبیعت هستید و به محیط زیست اهمیت می دهید قطعاً در روز درختکاری نهال های مختلفی در باغچه ی منزلتان یا گلدان ها می کارید. شاید احمقانه به نظر برسد اگر از شما بخواهم یک سکه صد تومانی را هم در کنار نهال های دیگر بکارید ولی به من اعتماد کنید این تنها یک کاوش فلسفی است، بیایید فرض کنیم شما در کنار آن نهال کوچک یک سکه ی صد تومانی کاشتید. مراقب باشید آسیبی به آنها نرسد، هر روز قبل از خواب به هر دو خوب رسیدگی کنید و مواظبت کنید نور لازم و آب کافی داشته باشند. چندین روز این کار را ادامه دهید، به نظرتان بعد از سه هفته چه اتفاقی در باغچه ی شما رخ خواهد داد؟

حدستان درست است! همان طور که می دانید مشاهدات شما نشان می دهد نهال شما رشد طبیعی و خوبی داشته است ولی هیچ اتفاقی برای سکه ی صد تومانی نیفتاده است. ما از این آزمایش یک نتیجه ی ساده ای می گیریم: بعضی چیزها در دنیای ما مانند سکه، هیچ رشد و نموی ندارند ولی برخی چیزها مانند

نهال درون باغچه دائماً در حال رشد و نمو هستند.

تا حالا فکر کردید چرا برخی موجودات رشد و نمودارند و هر جایی که اراده کنند می‌روند ولی برخی موجودات فاقد چنین ویژگی‌هایی هستند؟ چرا وقتی به یک سنگ محبت می‌کنید با حرکت دم و پارس‌های پی‌پی حس وفاداری خودش را به شما انتقال می‌دهد یا اگر آسیب جدی‌ای به او وارد شود زوزه می‌کشد ولی زمانی که ماشین خود را به کارواش می‌برید و با دقت تمام آن را تمیز می‌کنید هیچ واکنشی حتی یک تشکر خالی هم مشاهده نمی‌کنید؟ چه چیزی در سنگ‌ها هست که سبب می‌شود تحرک، احساس یا اراده داشته باشند ولی ماشین فاقد آن است؟ به نظر می‌آید موجودات گروه اول چیزی اضافه‌تر در وجودشان دارند که موجودات گروه دوم به هیچ وجه آن را ندارند.

ما انسان‌ها از جمله موجوداتی هستیم که درون خود فعل و انفعالاتی را تجربه می‌کنیم، عاشق می‌شویم، به هم‌کلاسی خود حسودی می‌کنیم، با افتادن از ارتفاع بلند احساس درد شدید می‌کنیم. این احساسات ذهنی درون ما از کجا نشأت می‌گیرد؟ چرا وقتی یک سنگ را قلقلک می‌دهید تکانی نمی‌خورد و قهقهه نمی‌زد؟ چه فرقی بین ما و دیگر موجودات هست؟

برخی فلاسفه بر این باور هستند انسان علاوه بر جسم چیز دیگری به نام نفس دارد اما برخی دیگر معتقدند حیات، چیزی جز فعالیت و کنش رشته‌های عصبی مغز نیست. اگر مغز شما را دستکاری کنند رفتار شما هم تغییر می‌کند. آیا به راستی ما موجوداتی دوگانه از نفس و بدن هستیم یا تنها مغزمان ما را انسان می‌کند؟ سؤال مهم‌ترین است اگر رفتارهای ما تنها با تحریک رشته‌های عصبی تعیین شود چه عواملی در تحریک و عدم تحریک این عصب‌ها دخیل هستند؟ اگر عصب‌ها علت احساسات ذهنی باشند این امر با اختیار چگونه سازگاری خواهد داشت و اگر مرکب جرمی شویم آیا مقصرواقعی ما هستیم یا عصب‌های خود تحریک یافته‌ی ما؟

فلسفه ذهن مسائلی در خود دارد که نتایج آن برای بسیاری از شاخه‌های فلسفه و دانش‌های غیرفلسفی چون اخلاق، حقوق، و دین چالش برانگیز خواهد بود. مهمترین مسائلی در فلسفه ذهن می‌خوانید:





دیدگاه‌های دوگانه‌انگاران، فیزیکالیست‌ها، مؤلفه‌های هویت شخصی، مسئله‌ی اراده آزاد، شناخت آگاهی

فلسفه اخلاق

اگر شما به پیرمردی اجازه بدهید روی صندلی شما در اتوبوس بنشیند شاهدان این عمل را تحسین می‌کنند. مردان متأهل در برخی فرهنگ‌ها موظفند تا آخر عمر به همسر خود متعهد بمانند. دروغ گفتن یک سیاستمدار در انتخابات، عمل بدی قلمداد می‌شود. برخی ادیان سقط جنین را جایز نمی‌دانند، احترام گذاشتن به عقاید دیگران، مراعات حقوق شهروندی، کمک کردن به دیگری، آزار ندادن حیوانات، فداکاری در میدان جنگ و ... همگی از رفتارهایی هستند که آنها را درست یا نادرست می‌دانیم. همگی این موارد زیرمجموعه‌ی باورهای اخلاقی شمرده می‌شوند.

اما برای آشنایی با فلسفه اخلاق ابتدا مرز فلسفه اخلاق با علم اخلاق و اخلاق توصیفی را معرفی می‌کنیم:

گاهی دانشمندان سعی دارند با مطالعه‌ی تجربی یک دوره‌ی تاریخی و فرهنگ آن جامعه، اندیشه‌ها و رفتارهای اخلاقی آن دوره را کشف کنند. مثلاً مردم شناسان گزارش می‌دهند قوم آچه که در دهه ۱۹۶۰ در پاراگوئه زندگی می‌کردند اگر عضو مهمی از گروهشان می‌مرد آچه‌ای‌ها دختر بچه‌ای را قربانی می‌کردند و آن دورا با هم دفن می‌کردند و این کار را بد نمی‌دانستند. یا هندوها برای احترام به مردگان، آنها را آتش می‌زنند. این رویکرد از اخلاق که اصول و فروع اخلاقی یک مکتب، فرهنگ، قوم یا جامعه را گزارش می‌کند اخلاق توصیفی نام دارد.

گاهی گزاره‌ها بیان‌کننده‌ی اصول و احکام اخلاقی است و رفتارهای درست و نادرست اخلاقی را بازگو می‌کند. مانند قتل انسان بی‌گناه نادرست است، راستگویی خوب است، وفای به عهد پسندیده است، صلح بهتر از جنگ است. در این علم ما با احکام، اصول اخلاقی و دلایلی که درستی و نادرستی آن اصول را ثابت می‌کنند آشنا می‌شویم این قسم از اخلاق را اخلاق هنجاری می‌نامند. اما گاهی قصدمان توصیف رفتارهای اخلاقی یک جامعه یا بیان احکام اخلاقی

نیست بلکه به دنبال حل مسائلی مانند رابطه‌ی اخلاق با دین یا علم هستیم و می‌خواهیم تعریف دقیقی از مفاهیم اخلاقی و توجیه احکام اخلاقی ارائه داده و معیار خوبی و بدی را معرفی کنیم. این قسم را فلسفه اخلاق می‌نامند.

فلسفه اخلاق سعی دارد به ما درک عمیق و دقیقی از مفاهیم اخلاقی مانند درست و نادرست، خوبی و بدی، فضیلت و خوشبختی دهد، همچنین به ما می‌گوید چگونه می‌توان باورهای اخلاقی را توجیه کنیم. آیا می‌توانیم در اخلاق اصول کلی اخلاقی داشته باشیم یا خیر؟ آیا میزان و سنجشی برای ارزیابی باورهای درست از نادرست وجود دارد؟ افراد در یک جامعه چگونه می‌توانند زندگی اخلاقی داشته باشند؟ آیا داشتن زندگی اخلاقی سودی به حال افراد و جامعه دارد؟ آیا قانون می‌تواند جای اخلاق بنشیند؟ آیا اخلاق وابسته به دین است یا مستقل از دین؟

مهمترین نظریه‌هایی که در فلسفه اخلاق می‌خوانید:

فضیلت‌گرایی، وظیفه‌گرایی، غایت‌انگاری، واقع‌گرایی، احساس‌گرایی، خود

گرو

معرفت‌شناسی

پدر شاهین یک دستگاه بازی به عنوان هدیه به مناسبت جشن تولد پسرش خریده است. بعد از اتمام جشن، شاهین با عجله به اتاق خودش رفت و دستگاه بازی را که شامل یک عینک مخصوص و دو میچ‌بند و یک گوشی هدفون بود از جعبه‌اش بیرون آورد. او عینک بازی را به چشمانش زد و میچ‌بندها را در دستانش قرار داد. چند ثانیه‌ای صبر کرد تا بازی شروع شود برخلاف دیگر کنسول‌هایی که شاهین تجربه کرده بود این دستگاه با همه‌ی آنها فرق داشت او واقعاً خودش را درون بازی حس می‌کرد. حرکت دستانش مانند دنیای واقعی بود شاهین وسط یک جنگل تاریک و مخوف با یک چراغ قوه در دستانش باید مسیر خودش را پیدا می‌کرد. او چند قدم هراسان به جلورفت، همه جا ساکت بود، ترس وجود شاهین را گرفته بود، ناگهان متوجه شد صداها‌ی عجیبی از سمت چپ شنیده می‌شود احساس کرد از بین بوته‌ها چیزی به او نزدیک می‌شود که ناگهان دوزامبی به سرعت به شاهین حمله کردند. شاهین از وحشت عینک بازی را از چشمانش



درآورد، ضربان قلبش تند شده بود و اطراف اتاق خودش را نگاه می کرد و خوشحال بود از اینکه هنوز داخل اتاقش هست.

شب، هنگام خواب شاهین پیش خودش گفت علت جذابیت این نوع بازی این است که مرزی بین واقعیت و فضای مجازی وجود ندارد، ناگهان ذهنش به سمت دیگری رفت و از خودش پرسید شاید این دنیایی که الان درون آن زندگی می کنیم یک بازی مجازی باشد. شاید در دنیای واقعی، من روی یک صندلی چرمی هستم و مغز من به دستگاهی متصل است و این دنیایی که به ما نمایش داده می شود محصول آن دستگاه است و ما به غلط فکر می کنیم دنیای واقعی را تجربه می کنیم.

شاید ایده ی شاهین مضحک به نظر بیاید اما برخی فیلسوفان موسوم به شکاکان به راحتی از کنار این ایده ها نمی گذرند آنها معتقدند چیزهایی را که می پنداریم می دانیم، در حقیقت نمی دانیم. ما نمی توانیم از چیزی اطمینان کامل حاصل کنیم، آنها براین باورند که واقعیت، غیرقابل دسترس و غیرقابل شناخت است البته این ادعای شکاکان را عقل سلیم نمی تواند قبول کند زیرا ما خانه ها، درختان، آدم ها، اتومبیل ها و پرندگان را به وضوح می بینیم همه ی آنها نمی توانند غیر واقعی باشند. اما باید بدانید شکاکان، فیلسوفان نکته سنجی هستند آنها مواردی را به شما نشان می دهند که ما به طور قطع، زمانی می پنداشتیم واقعیت دارند ولی بعدها معلوم شد اشتباه بودند. مثلاً در یک دوره ای مردم براین باور بودند که خورشید به دور زمین می چرخد اما امروز این باور را نادرست می دانند و شاید چندین سال بعد باور دیگری درباره ی گردش سیارات جایگزین شود. این نشان می دهد عقل سلیم ما چندان معصوم نیست، لذا عقلی که خطاپذیر است قابل اعتماد هم نخواهد بود. آیا ادعای شکاکان پذیرفتنی است؟ چگونه مطمئن باشیم باورهای ما غلط نیستند؟ ملاک باور درست از باور نادرست چیست؟ چه توجیهاتی برای درستی یک باور مورد قبول است؟ منابع شناخت ما آیا معتبرند؟ اگر به این نوع پرسش ها علاقه مند هستید معرفت شناسان بحث های بسیار دقیق و موشکافانه ای در این علم مطرح می کنند.

مهمترین مسائلی که در معرفت شناسی می خوانید:

تحلیل مفهوم معرفت، نظریات مولفه‌ی باور، صدق و توجیه، شناخت منابع معرفت، شناخت قلمرو معرفت

فلسفه دین

در پی جنگ جهانی در سال ۱۹۴۵ دو عملیات اتمی اتفاق افتاد. بعد از حمله‌ی آمریکا به هیروشیما سه روز بعد تصمیم بر آن شد عملیات دوم اتمی بر روی شهر کوکورا صورت بگیرد. بعد از فرا رسیدن روز موعود، صبح روز نهم آگوست ۱۹۴۵ هواپیمای حامل بمب اتم به سمت کوکورا پرواز کرد. خلبان هنگام ورود به شهر گزارش داد هوا هفتاد درصد ابری است و نقطه‌ای روی شهر پیدا نیست. او سه بار بر روی آسمان شهر دور زد تا فرصتی برای پرتاب بمب پیدا کند، اما موفق نشد. مقررمانده‌ی به خاطر نداشتن سوخت کافی هواپیما، اعلام کرد هنگام بازگشت به پایگاه، بمب را بر روی شهر ناگازاکی بیندازند و اگر هوای شهر ناگازاکی هم ابری بود آن را نهایت در اقیانوس رها کنند. رأس ساعت یازده بود که خلبان برفراز آسمان شهر ناگازاکی رسید اما از شانس بد هوای آنجا هم ابری بود. خلبان تصمیم به بازگشت گرفت. عملیات متوقف شده بود که ناگهان یک دقیقه‌ی بعد، یعنی یازده و یک دقیقه‌ی قسمتی از ابر کنار رفت و خلبان توانست هدفی انتخاب کند. تصمیم قطعی شده بود و بمب رها شد، مردم بی‌گناه ناگازاکی که نزدیک بود از مرگ جان سالم بدر ببرند، اما حالا فقط ۴۳ ثانیه با مرگ فاصله داشتند، ثانیه‌ها به سرعت سپری شد و بمب به شهر اصابت کرد، در لحظه‌ی برخورد حرارتی برابر با ۳۹۰۰ درجه سانتی‌گراد و تندبادی بالغ بر ۱۰۰۰ کیلومتر بر ساعت سرعت گرفت و در یک چشم برهم زدن ۷۵۰۰ انسان اعم از مرد و زن جان باختند.

این فاجعه‌ی انسانی تنها گوشه‌ای از اتفاقات تلخ تاریخ بشری است. قطعاً در شهر ناگازاکی افرادی بودند که به وجود خدا باور داشتند، آنها عمری به درگاه خدا قربانی می‌فرستادند و او را پرستش می‌کردند تا در عوض خداوند آنها را از بلایای زمینی و آسمانی دور نگه دارد. خدایی که به همه چیز دانا است و قدرتی بالاتر از او نیست و خیرخواه‌ترین موجود شناخته می‌شود قطعاً باید قابل ستایش باشد. اما روز نهم آگوست آن سال، چه بر سر آن خدا آمده بود! آیا قادر نبود ابرها را فقط یک





دقیقه‌ی دیگر ثابت نگه دارد؟ آیا خدا نمی‌دانست بمب اتمی چه بلایی بر سر مردم ناگذازی خواهد آورد؟ آیا آنقدر دلسوز نبود که نقشه‌ی اهریمنی آمریکا را با اراده‌اش خنثی کند؟ یا شاید اصلاً خدایی وجود ندارد؟ چه دلایل صحیحی وجود دارد که فکر کنیم خدایی در این جهان وجود دارد؟ اگر خدایی وجود دارد ماهیت و صفاتش چیست و از چه راهی شناخته می‌شود؟

مدافعان دین در طول تاریخ سعی داشتند باورهای دینی خودشان را با دلایل عقلی توجیه کنند. اگر خدایی وجود نداشته باشد آنگاه بسیاری از رفتارهای ما تغییر خواهند یافت. فرض کنید در این دنیا خدایی وجود نداشته باشد آیا باز هم دلیلی وجود دارد تا به دیگران اهمیت بدهیم؟ و یا به کسی که از او متنفر هستیم آسیب نزنیم؟ چه لزومی دارد که به نیازمندان کمک کنیم؟ یا برای کسب قدرت و ثروت دروغ نگوییم؟ اگر خدایی نباشد پاداش و عذابی هم نخواهد بود آیا همچنان می‌توانید معنایی در زندگی بدون خدا جستجو کنید؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که فلسفه دین شما را مشتاقانه به بحث و گفتگو دعوت می‌کند.

موضوعاتی که در فلسفه دین مطرح می‌شوند: براهین اثبات وجود خدا و عدم وجود آن، بررسی رابطه‌ی علم و اخلاق با دین، چیستی معجزه و رابطه آن با علیت، چیستی ایمان، زندگی پس از مرگ، معنای زندگی، بررسی علم خداوند و آزادی بشر، تعریف دین، کثرت‌گرایی دینی

فلسفه علم

ساعت ۱۱ شب زنی با پلیس تماس می‌گیرد و گزارش می‌کند صدای گلوله شنیده است. مردی شصت ساله با اصابت یک گلوله درون یک واحد آپارتمانی به قتل رسیده است. پلیس برای جمع‌آوری مدارک در محل حاضر می‌شود. روی میز دو بشقاب، غذای نیم‌خورده و یک پارچ شیشه‌ای شکسته است، صحنه نشان از درگیری دو نفره دارد. جنازه‌ی پیرمرد به پزشک قانونی انتقال داده می‌شود و پزشک بعد از بررسی گزارش می‌کند یک گلوله ۹ میلی‌متری در فاصله‌ی دو متری به رگ‌های زیر استخوان ترقوه مقتول اصابت کرده و علت مرگ، خونریزی شدید

بوده است.

قاتل، جوانی ۲۸ ساله که از دوستان مقتول بود بعد از سه هفته تحقیقات پلیس، دستگیر می‌شود. او انگیزه‌ی قتل را اختلافات مالی - ملکی معرفی می‌کند اما روانپزشک جنایی علت این واقعه را اختلالات شخصیتی و خودشیفتگی قاتل می‌داند.

این خبر در روزنامه محلی منتشر می‌شود اما نظر جامعه‌شناسان چیز دیگر است. آنها معتقدند فقر فرهنگی، بیکاری، و وضع بد اقتصادی خانواده علل اصلی وقوع این قتل‌ها است. برخی الهی‌دانان اما باور دارند علت مرگ، تقدیر الهی است که از آن گریزی نیست. بعد از آن واقعه‌ی قتل، یکی از همسایگان خانه‌ی خودش را می‌فروشد و به جای دیگری نقل مکان می‌کند. او باور دارد پیرمرد طلسم شده بود و آن آپارتمان دیگر نفرین شده است.

قتل پیرمرد مانند هزاران اتفاق دیگریک اتفاقی عینی بود اما علت واقعه چه بود؟ هرگروهی تلاش داشت تبیینی از علت وقوع آن حادثه ارائه دهد اما همه‌ی تبیین‌ها مقبولیت عامه ندارند، زیرا ما تنها برخی تبیین‌ها را درست و علمی می‌دانیم. تبیین همسایه از طلسم و جادو شدن را کسی علمی نمی‌داند و یک خرافه است. اما چه فرقی بین تبیین‌ها وجود دارد که یکی را علمی و دیگری را غیرعلمی می‌دانیم؟ آیا تبیین‌های الهیاتی و دینی از رخداد های جهان غیرعلمی است؟ اگر یک تبیین غیرعلمی باشد آنگاه آیا لزوماً تبیینی غلط و نادرست خواهد بود؟

بارزترین روش کشف علوم، استقراء است. دانشمندان با مشاهدات فراوان سعی دارند تئوری‌های علمی یا قوانین علمی را کشف کنند اما آیا استقراء ما را به حقیقت می‌رساند؟ اگر روش علمی تنها روش شناخت رخدادها باشد چرا بین دانشمندان در دوره‌های مختلف اختلاف وجود دارد؟ برخی براین باورند هدف علم کشف حقیقت نیست بلکه علم ابزاری است تا بهتر زندگی کنیم است، آیا واقعا چنین است؟ اگر کشفیات علمی با اخلاق ناسازگار باشد چه باید کرد؟ آیا اخلاق می‌تواند حیطه‌ی علم‌ورزی را محدود کند؟

اینها نمونه‌ای از مسائل مورد علاقه‌ی فیلسوفان علم است اگر می‌خواهید نگاه دقیق و عمیق‌تری پیدا کنید و با مسائل بیشتری در رابطه با روش علمی و سازوکار

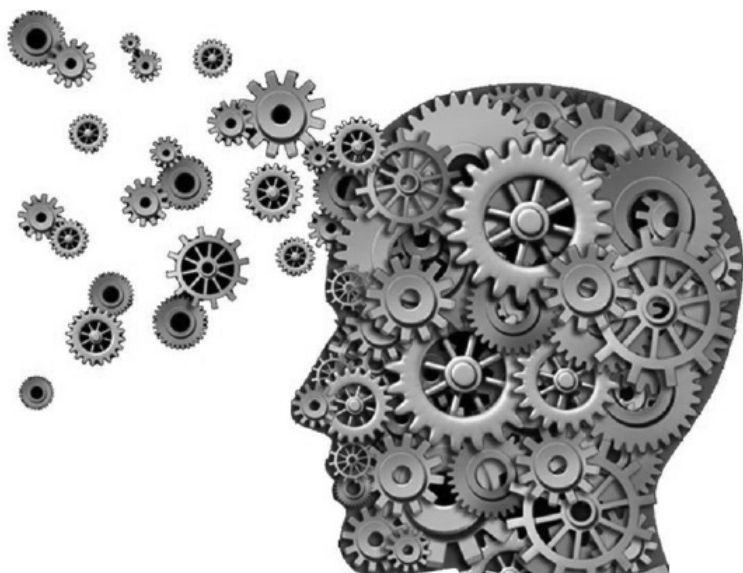


مهمترین مسائلی که در فلسفه علم می‌خوانید:
تعریف علم، شناخت تبیین در علم، دیدگاه رئالیست‌ها و آنتی‌رئالیست‌ها،
تغییر و انقلاب‌های علمی، مسئله استقرا دانشمندان آشنا شوید فلسفه علم این
دانش را در اختیار شما می‌گذارد.



دانش پژوهان





معرفی رشته فلسفه

محدثه جنت آبادی^۱

مقدمه:

تمام انسان‌ها در طول زندگی خود با مسائل مهم و متفاوتی روبه‌رو هستند. از قبیل اینکه جهان هستی را چه کسی خلق کرده است؟ حقیقت زمان چیست؟ آیا زندگی معنایی دارد؟ این معنا را چگونه بفهمیم؟ ما جهان را واقعیت می‌دانیم اما این واقعیت به چه معنا است؟ آیا به جز این جهان؛ جهان دیگری وجود دارد؟ تفاوت وجود انسان با سایر موجودات جهان چیست؟ وظایف و مسئولیت‌های من در زندگی نسبت به انسان‌های دیگر چیست؟

ویژگی مشترک این‌گونه سؤالات این است که همیشه وجود داشته‌اند و در هیچ علمی از علوم تجربی به آنها پاسخ داده نشده است. آدمی در طول تاریخ به دنبال دانشی بوده است که به این سؤالات پاسخ دهد و به زندگی او فرآیندی معقول و

۱. دانش آموخته فلسفه دانشگاه مفید



منطقی دهد. به عنوان مثال هیچ علمی نمی‌تواند پاسخ دهد واقعیت به چه معنا است.

حال پرسش اساسی این است که از چه طریق و علمی می‌توان به پاسخ این پرسش‌ها رسید.

زیرا آدمی تا زمانی که پاسخ معقولی برای این پرسش‌ها پیدا نکند به آرامش درونی نخواهد رسید.

تعریف فلسفه:

فلسفه رشته‌ای است که وظیفه‌ی پاسخگویی به این چنین سؤالاتی را دارد. در واقع فلسفه مطالعه واقعیت است اما نه آن جنبه‌ای از واقعیت که علوم گوناگون بدان پرداخته‌اند بلکه در فلسفه فرد به مطالعه‌ی مسائل اساسی و جامع مربوط به هستی و آگاهی انسان می‌پردازد.

فلسفه اصل وجود را به طور مطلق و فارغ از هرگونه قید و شرطی بررسی می‌کند و ذهن انسان را شکوفا و زندگی او را عقلانی‌تر می‌کند.

تفاوت فلسفه با دیگرراه‌های پرداختن به مسائل، رویکرد نقادانه و سازمان یافته آن و تکیه بر استدلال‌های عقلانی و منطقی آن است.

فیلسوفان متعددی تعاریف متفاوتی را در تعریف فلسفه ارائه کرده‌اند که برخی از آنها عبارت است از:

• افلاطون: فلسفه، لذت‌گرایی است. خاستگاه فلسفه شگفتی در برابر جهان است.

• کانت: شناسایی عقلانی است که از راه مفاهیم حاصل شده است.

• ابن سینا: فلسفه آگاهی بر حقایق تمام اشیاء است؛ به قدری که برای انسان ممکن است بر آنها آگاهی یابد.

هگل: هدف فلسفه شناخت آن چیزی است که ابدی است.

معنای لغوی و اصطلاحی فلسفه:

در واقع فلسفه به نوعی، هم معرفت است و هم مهارت که در مقام معرفت

زیربنای فهم ما از جهان خارج را تبیین می‌کند و مفاهیم بنیادین علوم را روشن می‌کند و در مقام مهارت اندیشه را وسعت می‌دهد در واقع فلسفه کوششی است برای جستجوی حقیقت.

واژه فلسفه (philosophy) یا فیلسوفیا کلمه‌ای است یونانی که از دو بخش فیلو به معنی دوستداری و سوفیا به معنی دانایی تشکیل شده است که اولین بار توسط فیثاغورث به کار برده شد.

بنابراین فلسفه در لغت به معنای خرددوستی / دوستدار دانش است، که به تأمل و تفکر و پرسش درباره‌ی مسائل بنیادی و اساسی که در جهان و زندگی با آنها روبه‌رو هستیم از جمله هستی؛ واقعیت؛ آگاهی؛ خرد و غیره می‌پردازد. در واقع فلسفه به معنی چرایی است. فلسفه در معنای اصطلاحی خود شامل تمام علوم حقیقی؛ قراردادی و معرفت‌های غیرتجربی در مقابل معرفت‌های تجربی می‌شود.

روش فلسفه

هر علمی برای خود روشی دارد که این روش، طریقه رسیدن علم به اهداف خود را مهیا می‌سازد. مثلاً روش علم شیمی روش آزمایش و مشاهده یعنی روش تجربی است؛ چرا که هدف این علم، پیدا کردن خواص شیمیایی اشیاء به منظور استفاده از آن است و برای نیل به این مقصود، هیچ روشی جز روش تجربی نمی‌تواند کارساز باشد. روش علم فلسفه بنابر آنچه گفته شد، می‌توان مجموع راه‌ها و قواعدی را که در فلسفه برای رسیدن به هدف این علم، یعنی طرح و اثبات مسائل فلسفی و پاسخ به پرسش‌های اساسی آن وجود دارد را، روش فلسفه بنامیم. روش‌های فلسفه از بنیاد با روش‌های علوم دیگر متفاوت است. در واقع روش فلسفه مبتنی بر پرسش و چرایی در مواجهه با امور و پیدا کردن پاسخ عقلانی برای این پرسش‌ها است.

نحوه تحصیل فلسفه در دوره حاضر:

فلسفه قدمتی به طول تاریخ عمر بشر دارد که در آغاز حیات خود شامل تمام علوم بود و یک فیلسوف؛ جامع تمام علوم محسوب می‌شد، به تدریج دانش‌ها و علوم مختلف از آن جدا شدند و زیرشاخه‌های متفاوتی از فلسفه را تشکیل دادند.





در حال حاضر فلسفه مکاتب و سطوح مختلفی را هم در مشرق زمین و هم در مغرب زمین به خود اختصاص داده است. علت به وجود آمدن مکاتب فلسفی؛ دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان نسبت به تعریف فلسفه است که سبب اختلاف در اصول و در نتیجه پایه‌گذاری مکاتب شده است. که این اختلافات در غرب در مبانی و اثبات ماده و ماورای ماده است؛ که سبب ایجاد مکاتب متعددی شده است که از معروف‌ترین آنها می‌توان به ایده‌آلیسم آلمانی؛ پراگماتیسم یا عمل‌گرایی؛ پدیدارشناسی؛ اگزیستانسیالیسم یا هستی‌گرایی؛ ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی؛ سنت تحلیلی و غیره اشاره کرد.

در کشور ما هم امروزه شاخه‌های متنوعی از فلسفه وجود دارد؛ که شامل دو گرایش فلسفه غرب و فلسفه اسلامی می‌شود. از آنجا که فلسفه در عالم اسلام در خدمت دین است لذا اختلافات فلاسفه بیشتر در روش‌ها است و همین امر سبب شد تا برخلاف فلسفه غرب شاهد مکاتب متعددی در فلسفه اسلامی نباشیم. مکاتب فلسفه اسلامی منحصراً به سه مکتب فلسفی مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه ختم می‌شوند. بسیاری از متأخرین تابع فلسفه صدرای هستند و کتاب‌های زیادی در تبیین مبانی او و بر مبنای او نوشته‌اند و هم اکنون نیز فلسفه اسلامی رایج همین حکمت متعالیه ملاصدرا است.

فلسفه در دانشگاه‌های کشور ما در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترا به دانشجویان تدریس می‌شود.

دانشجویان این رشته در مقطع کارشناسی بیشتر مطالبی را فرا می‌گیرند که مرتبط با فلسفه غرب می‌باشد. آنان همچنین با سیر تاریخی فلسفه از یونان تا زمان حال آشنا شده و نگاه گذرایی بر فلسفه اسلامی و تاریخ آن خواهند داشت. در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری دانشجویان به توانایی و علاقه‌مندی خود در یکی از گرایش‌های فلسفه از قبیل فلسفه اسلامی؛ فلسفه دین؛ فلسفه اخلاق؛ فلسفه علم؛ معرفت‌شناسی و غیره به ادامه تحصیل می‌پردازند.

به طور کلی هدف از ارائه این رشته در دانشگاه‌ها پرورش استاد و پژوهشگر فلسفه می‌باشد، که با تمام مکاتب و آرای فلسفی غرب آشنا بوده و توانایی مقایسه آن با فلسفه اسلامی را داشته باشد.

یکی دیگر از دلایل تدریس این رشته تربیت افرادی است که در این زمینه صاحب نظر بوده و حرفی برای گفتن داشته باشند از جمله فیلسوفان معاصر جهان می‌توان به مارشال مک لوهان؛ ویلارد کواین؛ ویلهلم دیلتای و از فیلسوفان معاصر ایرانی می‌توان به دکتر غلامحسین دینانی؛ شهید مطهری و علامه طباطبایی اشاره کرد.

دانشجویان این رشته پس از فراغت از تحصیل می‌توانند در زمینه‌های پژوهشی؛ نویسندگی و تدریس در دانشگاه‌ها؛ نهادها؛ سازمان‌ها و پژوهشگاه‌های حکمت و معرفت اسلامی مشغول به کار شوند.

معرفی چند کتاب فلسفی:

انتخاب یک کتاب خوب برای مطالعه، مخصوصاً یک کتاب فلسفی، همیشه می‌تواند چالشی برای خواننده باشد. تعداد فیلسوفان و کتاب‌های فلسفی بسیار زیاد است و اگر کسی بدون شناخت کافی، صرفاً بخواهد کتابی در این زمینه مطالعه کند بدون شک در انتخاب خود دچار تردید خواهد شد. اما ما برای راهنمایی شما چند کتاب را معرفی می‌کنیم که در شناخت کم و کیف فلسفه و مباحث آن به شما کمک خواهد کرد که از جمله آنها می‌توان به:

نام کتاب: تاریخ فلسفه و لذات فلسفه

نویسنده: ویل دورانت

ترجمه: عباس زریاب

ناشر: علمی و فرهنگی

نام کتاب: تاریخ فلسفه غرب

نویسنده: برتراند راسل

ترجمه: نجف دریابندری

ناشر: کتاب پرواز





نام کتاب: فلاسفه بزرگ
نویسنده: برایان مگی
ترجمه: عزت الله فولادوند
ناشر: نشر خوارزمی

نام کتاب: تسلی بخشی های فلسفه
نویسنده: آلن دوباتن
ترجمه: فریبرز مجیدی
ناشر: انتشارات ققنوس

نام کتاب: دنیای سوفی
نویسنده: یوستین گوردور
ترجمه: حسن کامشاد
ناشر: نشر نیلوفر

نتیجه گیری:

اساساً فلسفه از اصلی ترین نیاز روحی انسان یعنی نیاز به دانستن و فهمیدن برخاسته است که نیازی همیشگی است در واقع تمام افراد در تمام طول زندگی خود تلاش می کنند تا به سؤالات خود درباره ی جهان و معنای حقیقی زندگی پاسخ دهند اما فیلسوف کسی است که فعالیت های خود را نیز همسوبا این نیاز همیشگی قرار دهد.

با این اوصاف اگرچه فلسفه، پژوهشی تخصصی است و به فیلسوفان اختصاص دارد اما ریشه اش در نیازهای مشترک مردمی است که هرچند فیلسوف نیستند اما به این نیازها آگاه هستند.



The Need for Religion

Mustafa Besmel

Abstract

The relationship between religion and man has been questioned throughout the history of mankind, and this question continues to be raised with the narrowing of the field of religion in today's world and with the many challenges that the modern world has created for religion.

Religious people try to preserve the structure and strength of religion and keep its flag high. On the other hand, human beings who are not very faithful to religion try to deny the human need for religion and mention it only as an influential historical event in the course of human history. the approach in this article is "human beings need religion to give meaning to life." This article is divided into three main parts: the first part explains the question, the second part deals with the conflicts between religion and the needs of modern people, and finally the third part gives an explanation of religion to justify the effectiveness of religion in the modern world.





An Overview of The Epistemology of Testimony

Iman Abbasnejad¹

Abstract

The discussion of testimony is one of the few issues in classical epistemology. However, in recent decades it has returned to the spotlight and there have been important discussions about it in epistemology. Contemporary philosophers have discussed this issue specifically and seriously. This article tries to explain the position and importance of this discussion and briefly look at the various dimensions and issues in the epistemology of testimony.

دانش پژوهان



An Overview of The Epistemology of Testimony

Iman Abbasnejad¹



Abstract

The discussion of testimony is one of the few issues in classical epistemology. However, in recent decades it has returned to the spotlight and there have been important discussions about it in epistemology. Contemporary philosophers have discussed this issue specifically and seriously. This article tries to explain the position and importance of this discussion and briefly look at the various dimensions and issues in the epistemology of testimony.

دانش پژوهان





Looking from the eternal aspect On the nature of art from Wittgenstein's point of view

Mohammadali Elmi¹

Abstract

Early Wittgenstein did not make a systematic statement about art and aesthetics, however this can be considered based on his principles. Since in his opinion, art is not something to be said but it is something to be shown. However, it seems that behind the lines of *Tractatus Logico-Philosophicus* and also his notes, as two important works of Wittgenstein's thought, it is possible to achieve what art is from his point of view. In his treatise, Wittgenstein speaks of the distinction between things that can be said and things that can be shown, and considers art as things that can be shown. And in the notes, he considers a work of art as an object that is viewed from the eternal aspect. A look that is possible with a metaphysical subject with a will and is pleasing and joyful.

Keywords: Wittgenstein, Early Wittgenstein, what can be said, what can be shown





Application of Empiricism in religious belief

Mahdi YarHosseini¹

Abstract

Empiricists reject the existence of a priori arguments for the existence of God. For example, in response to Descartes' arguments for proving God, Hume says: "Because we can imagine anything that exists as non-existent, so everyone's attempt to prove the a priori nature of these argument, is absurd."

The main question, then, is whether there is an empirical basis for believing in God's end or not.

this article focuses on three arguments:

1. The design of the world was created by a consciousness (such as Teleological argument) that challenges Hume's errors and Darwin's theory of natural selection.
2. We can know God's end from scriptures such as the Bible and the Qur'an because they describe miracles that are supported by experience. This argument must answer the errors about Wahy and Hume's critics on miracles to be reasonable.
3. Arguments based on religious experience and mysticism.





What is the existence of the body from the perspective of Mulla Sadra

Hossein Shahidikhah¹

Abstract

The discussion of the truth of the natural body is one of the influential topics in theology and natural sciences. This issue is on the one hand a dispute between ancient scholars and theologians and on the other hand between ancient scholars and modern physicists. Well-known scholars have defined the body as follows: "It is an essence that assumes the possibility of three dimensions." Despite the numerous flaws of Fakhr al-Din al-Razi to this definition, Mulla Sadra accepts the limit of this definition and explains the constraints of hypothesis, possibility and three dimensions. Also, contrary to the well-known Islamic scholars who take the existence of a natural body for granted, Mulla Sadra considers the existence of the body in need of proof and puts forward four arguments in this regard. Mulla Sadra's views on the natural body express the results of his philosophical apparatus.

Keywords: Natural body, dispositional possibility, Pure possibility, three dimensions , differentia



**Study on Suhrawardi's theory of "necessity Btath" by
using mathematical logic**
MohammadMahdi Pouya¹



Abstract

Researchers working in the analytic philosophy , sometimes pay attention on the ancient's works and point of views, and acquire knowledge of their perspectives for contemporary analytic philosophy From Aristotle's metaphysics and logic, which is very much re-studied and examined, to medieval and modern philosophers, Unique and fresh point of views has been extracted. This is a return to the past along with trying to formalize their ideas and theories. In this endeavor, new angles and perspectives have been shown, that are very important.

One of the most important philosophers in the tradition of Islamic philosophy is Yahya ibn Habash Suhrawardi who has unique views in logic and philosophy. One of his special theories is the necessity of Btath, which is stated in logic. The theory of the necessity of Btath implies the view of Suhrawardi in Aristotle's aspects, which considers it specific to the direction of carrying. Suhrawardi has answered several challenges of Aristotelian logic by this theory.

Explanation and study of this theory requires an introduction. First, the directions must be explained and the types of directions must be illustrated in the First-order logic, and its logical structure must be explained. Then a brief report on the history of the challenge are mentioned. At the end it shows that how valid is this theory, by using the Modal Logic in the system of S5 which is strongest of modal logic system, and shows whether it needs correction or not .





چکیده لاتین مقالات

