



دانشگاه
ادبیات و علوم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

فلسفه

دوفصلنامه علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

- | | |
|-----|---|
| ۱ | جایگاه شهود در نظریه ادراک حسنی پرایس
محسن ابراهیمی و رضا صادقی |
| ۲۳ | دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی
سیداحمد حسینی و مریم تبریزی |
| ۴۳ | تأملی بر تفاوت رهیافت هرمنوتیکی گادامر با هایدگر به مسئله تناهی حقیقت
احمد رجبی |
| ۶۷ | امر کلاسیک و سنت تاریخی در هرمنوتیک گادامر
فاطمه رجبی، محمدعلی رجبی و شهرام یازوکی |
| ۸۹ | ارسطو؛ فلسفه و وحدت نظام علوم
حامد روشنی‌راد و مهدی قوام‌صفری |
| ۱۱۱ | تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی
نرگس زرگر |
| ۱۳۱ | تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن
روح‌الله سوری |
| ۱۵۵ | زبان و ساختار منطقی ذهن در پدیدارشناسی هوسرل
علیرضا فرجی |
| ۱۷۵ | ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه
جمال کدخدایور و سیدحسن حسینی |
| ۱۹۷ | تحویل و واقع‌گرایی ساختاری وجودی
سعید معصومی |
| ۲۲۱ | قاعده الواحد از منظر توماس آکوئیناس و ملاصدرا
محمد ملائی ایولی، محسن فهیم و مجتبی جعفری اشکاوندی |
| ۲۴۳ | دلالت واژه «هو» بر «وجود رابط» در زبان عربی عصر نزول؛ خوانشی منطقی-تاریخی از آثار فارابی و ابن سینا
رضا نژادتبریزی، محمدرضا ستوده‌نیا و رضا شکرانی |
| ۲۶۱ | رابطه فلسفه و دین در آفرینش از نظر بوئتیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلی فلسفه
سیده فاطمه نورانی خطیبانی و مریم سالم |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۱۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ - پیاپی ۳۵

ناشر: دانشگاه تهران

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: سیدحمید طالب‌زاده (دانشیار دانشگاه تهران)

دبیر تخصصی: مصطفی زالی

کارشناس: کمال سحاب اسدی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفباء)

محمدعلی اژه‌ای (استاد دانشگاه اصفهان)

غلامرضا اعوانی (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

محمد ایلخانی (دانشیار دانشگاه شهید بهشتی)

شهرام پازوکی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

الوین پلنتینگا (استاد دانشگاه نوتردام، آمریکا)

نصرالله بوجوادی (استاد دانشگاه تهران)

محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران)

سید محمدرضا حسینی بهشتی (استادیار دانشگاه تهران)

رضا داوری اردکانی (استاد دانشگاه تهران)

هیوبرت ل. دریفوس (استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، آمریکا)

ریچارد سویین برن (استاد دانشگاه آکسفورد، آمریکا)

حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)

روح‌الله عالمی (دانشیار دانشگاه تهران)

سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا)

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، کوچه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب (آذین)، ساختمان شماره دو

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تلفن تماس: ۶۶۹۷۱۱۷۰

آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳۷۸۰/۱۱/۳ مورخ ۸۹/۳/۱۷ کمیسیون نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، موفق به کسب درجه علمی - پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

[www.Ulrich's International periodicals directory \(Journal, magazine\)](http://www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine))

شیوه نامه مجلات پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

دو فصلنامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریه‌ای علمی (علمی-پژوهشی) در حوزه مطالعات فلسفی است که شرایط پذیرش مقاله در آن به شرح زیر است:

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (نویسندگان) باشد.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا اتمام داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریه است.
- گواهی پذیرش پس از تأیید هیئت تحریریه، به صفحه شخصی نویسنده در سامانه فرستاده خواهد شد.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- ویراستار مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- حجم مقاله به هیچ وجه نباید بیش از بیست صفحه (تا ۸۰۰۰ واژه) شود.
- نام کامل نویسنده/نویسندگان، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل، رشته تحصیلی، رایانامه دانشگاهی، شماره تلفن نویسنده در صفحه جداگانه‌ای ضمیمه شود.
- مقاله‌های ارسال شده، بازگردانده نخواهد شد.
- ارسال مقاله تنها از طریق سامانه مجله ادب فارسی دانشگاه تهران به نشانی <https://jop.ut.ac.ir> امکان پذیر است (برای این کار ابتدا باید از طریق گزینه «ورود به سامانه» در سامانه ثبت نام کنید).

تذکر مهم: ترتیب نویسندگان و درج نویسنده مسئول در گواهی پذیرش، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسنده مسئول در فرم سامانه در زمان ارسال مقاله تکمیل کرده است؛ لذا ضروری است برای ترتیب نویسندگان و انتخاب نویسنده مسئول قبل از ارسال مقاله به نظر نهایی رسیده باشید و دانشجویان دکتری که مقاله را برای دفاع خود نیاز دارند، لازم است این موضوع را حتماً با دانشگاه خود چک کنند؛ زیرا به هیچ وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش امکان ندارد.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل.

- چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه-های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.
- مقدمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.
- نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.
- پی‌نوشت: در صورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.
- منابع: فهرست نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه‌نامه مجله.
- چکیده انگلیسی: ترجمه درست چکیده فارسی با قلم Times New Roman با اندازه ۱۱ (۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه).

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله باید بر صفحه A4، به قلم (فونت) آی آر. لوتوس (IRLotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی‌متر و از راست و چپ، هر کدام ۴/۵ سانتی‌متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت‌های شورای عالی اطلاع‌رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشه فونت‌های خود قرار دهید).
- چکیده، واژه‌های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازه ۱۱ و در انگلیسی با اندازه ۱۰ نوشته شود.
- ابتدای هر بند، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخست زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.
- نقل قول‌های مستقیم مستقل از متن بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانتی‌متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم، ولی با اندازه ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل قول‌ها که به صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرار نمی‌گیرند.
- بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد، شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند.
- زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه تجاوز کند؛ مثال: ۳-۱-۴. که بیانگر زیربخشی از بخش سوم مقاله است.

- به جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پی‌نوشت‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.
- شماره پی‌نوشت‌ها از آغاز تا پایان مقاله باید دنباله‌دار باشد و از افراط در دادن پی‌نوشت اجتناب شود.
- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.
- چنانچه نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند، در پی‌نوشت به این مطلب اشاره شود.
- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Table، Draw و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی به وجود نیارد.
- کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.
- همان‌طور که گفته شد پاورقی‌های هر صفحه باید طی شماره‌های پشت‌سرهم در پی‌نوشت مقاله و بعد از نتیجه قرارگیرند. ضمناً تأکید می‌شود برای شماره پی‌نوشت‌ها از ابزار references استفاده نکنید، بلکه به صورت دستی شماره موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگه home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ‌شده را کوچک کنید و در گوشه بالایی متن قرار دهید؛ به طوری که درست مانند شماره ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوه ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

- نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، تاریخ نشر اثر: جلد/صفحه یا صفحات. نیازی به نوشتن «ص» برای شماره صفحات نیست. همچنین اعداد از راست به چپ نوشته شوند؛ مثال: (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹۸/۴-۱۰۰).
- اگر در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده شود، هرکدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر تفکیک می‌شود و در منابع پایانی، با نام اثر مشخص خواهد شد.
- در صورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سال چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

- چنانچه در متن به نام مؤلفی اشاره و مطلبی از وی نقل شود، در ارجاع آن در پایان نقل قول، تنها به سال و صفحه مورد نظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و در صورتی که صفحه خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرار می‌گیرد.
- ارجاع به منابع قدیم، به نام اشهر نویسنده انجام می‌شود؛ مثل ناصر خسرو و نه قبادیانی.

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

- نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر، نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»).
- نام کتاب کج (ایرانیک) نوشته می‌شود؛ بنابراین، از سیاه کردن (بولد) یا قراردادن آن در گیومه پرهیز کنید.

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

- نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا فصلنامه و مجله (ایرانیک و بدون ذکر واژه مجله و...)، دوره یا سال انتشار، شماره (ش)، صفحاتی که مقاله در آن آمده است.
- عنوان مقاله تنها در گیومه قرار می‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۳. ارجاع به پایان نامه

- نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، سال دفاع (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان رساله، مقطع دفاع شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکده محل تحصیل دانشجوی.
- نام رساله دکتری کج (ایرانیک) نوشته می‌شود و عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرار می‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

- نام مشهور مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا رساله خطی یا نسخه عکسی، شماره نسخه، محل نگهداری.
- در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه‌بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلم‌ها افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری، ضروری است.

۴-۲-۵. ارجاع به وبگاه‌های اینترنتی

- نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ درج مطلب در وبگاه (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان مقاله یا اثر (داخل گیومه)، نشانی الکترونیکی وبگاه.
- ارجاع به چنین مطالبی در حدّ ضرورت و زمانی است که منابع مکتوب از آن موضوع موجود نباشد.

۵. سایر نکات

- تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.
- مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش‌آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می‌شود که یکی از اعضای هیئت علمی نیز در نگارش مقاله مشارکت و نظارت داشته باشد و نام وی نیز جز اسامی نویسندگان قید شود.
- تلفظ اسامی لاتین و نام‌های دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در مقابل آنها و داخل پرانتز ذکر می‌شود.
- هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پی‌نوشت می‌آید.
- در بخش منابع در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود.
- در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می‌شود.
- در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتاب‌ها نباید جدا نوشته شود.
- در فهرست منابع در صورتی که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سائتی متر تورفتگی ایجاد شود.
- از شماره‌گذاری یا قراردادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع پرهیز شود.
- در نقل منابع از زبان‌های مختلف، برای بزرگ نوشتن حروف اول، از قواعد همان زبان پیروی شود؛ به این معنا که مثلاً در زبان فرانسه جز اسامی خاص، باقی اسامی با حروف کوچک شروع می‌شوند، در حالی که در زبان آلمانی، اسم دستوری با حروف بزرگ نوشته می‌شود و باقی کلمات با حروف کوچک و
- مشخصات همه نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه ورد جداگانه در سامانه بارگذاری شود:
- سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبه وی شامل استادیار، دانشیار یا استاد و نیز گروه درسی و دانشگاه محل تدریس مشخص شود، در غیر این صورت از عنوان «دانشجو» یا «دانش‌آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.

- تلفن: حتما شماره همراه نویسنده پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.
- رایانامه دانشگاهی نویسنده مسئول قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۶-۱. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم النفس، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
 الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، ج ۲، بیروت، دارالمشرق.
 فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج ۲، ج ۴، تهران، قطره.
 Lane, Ph. (1992), *La pé riphé rie du texte*, Ed. Nathan, Paris.
 Matthews, B.(1917), *The philosophy of the short- story*, 4th edition, Longmans, Green, and Co. London.

۶-۲. مقاله

آذرفزا، ایرج و شهرام پازوکی (۱۳۹۸)، «امکان گشت سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دوره ۴۷، ش ۲، ۱-۲۲.
 مولوی، محمدعلی (۱۳۶۹)، «ابن امیل»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲-۴۳.
 Say, I. and C. Pollard (1991), "An integrated theory of complement control", *Language*, 67,63-113.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱.....	جایگاه شهود در نظریه ادراک حسی پرایس..... محسن ابراهیمی و رضا صادقی
۲۳.....	دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی..... سیداحمد حسینی و مریم تبریزی
۴۳.....	تأملی بر تفاوت رهیافت هرمنوتیکی گادامر با هایدگر به مسئله تناهی حقیقت..... احمد رجبی
۶۷.....	امر کلاسیک و سنت تاریخی در هرمنوتیک گادامر..... فاطمه رجبی، محمدعلی رجبی و شهرام بازوکی
۸۹.....	ارسطو؛ فلسفه و وحدت نظام علوم..... حامد روشنی‌راد و مهدی قوام‌صفری
۱۱۱.....	تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی..... نرگس زرگر
۱۳۱.....	تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن..... روح‌الله سوری
۱۵۵.....	زبان و ساختار منطقی ذهن در پدیدارشناسی هوسرل..... علیرضا فرجی
۱۷۵.....	ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه..... جمال کدخدای‌پور و سیدحسن حسینی
۱۹۷.....	تحویل و واقع‌گرایی ساختاری وجودی..... سعید معصومی
۲۲۱.....	قاعده الواحد از منظر توماس آکوئیناس و ملاصدرا..... محمد ملائی ایولی، محسن فهیم و مجتبی جعفری اشکاوندی
۲۴۳.....	دلالت واژه «هو» بر «وجود رابط» در زبان عربی عصر نزول؛ خوانشی منطقی - تاریخی از آثار فارابی و ابن سینا..... رضا نژادتبریزی، محمدرضا ستوده‌نیا و رضا شکرانی
۲۶۱.....	رابطه فلسفه و دین در آفرینش از نظر بوئیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلی فلسفه..... سیده‌فاطمه نورانی خطیبانی و مریم سالم

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.301326.1006513

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Place of Intuition in Price's Theory of Sensory Perception

Mohsen Ebrahimi

PhD Student in Philosophy, University of Isfahan

Reza Sadeghi

Associate Professor in Philosophy, University of Isfahan

Received: 27 April 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

Price's theory of sensory perception is based on sensory data and Russell's theory of knowledge by acquaintance. Price separates between knowledge of sense-data and perceptual acceptance. In his view, belief in the external world takes place during these two stages. Sense data are mental states that are subject to direct intuition and are infallible and perceptual acceptance also is a pseudo-intuitive act. Price's theory is an example of the "prima facie justification" theory in internalist foundationalism that is comparable with the view of Chisholm and Pollack and Bonjour. Many critics believe that this theory is very optimistic and an example of dogmatic foundationalism that accept external world as mere assumption. However, Chisholm tries to revise this view by relying on concept of "self-presenting". Bonjour too by reliance on passivity in sensory perception and best explanation argument provides a base for knowledge of the external world. The result of these defenses shows the necessity of attention to different knowledge from propositional knowledge i.e. knowledge by presence and rational argument in believing to the external world. The main point is that the nature of knowledge consists of showing its object and this showing is prima facie evidence for the external reality that appeared to us in assuming the health of the senses and by best explanation argument this prima facie evidence becomes a good reason for believing to the external world.

Keywords: Price, Perception, Intuition, Prima Facie Justification, Perceptual Acceptance, Knowledge to External World.

جایگاه شهود در نظریه ادراک حسی پرایس

محسن ابراهیمی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

رضا صادقی*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

(از ص ۱ تا ۲۱)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

دیدگاه پرایس در بحث ادراک حسی مبتنی بر داده‌های حسی و نظریه آشنایی راسل است. او بین معرفت به داده‌های حسی و پذیرش حسی تمایز می‌گذارد. از نگاه او، باور به جهان خارج در طی این دو مرحله صورت می‌گیرد. داده‌های حسی حالات ذهنی هستند که موضوع شهود مستقیم و خطاناپذیر هستند و پذیرش حسی نیز نوعی عمل شبه شهودی است. دیدگاه پرایس نمونه‌ای از «نظریه توجیه در بادی امر» در میناگرایی درون‌گرایانه است که با دیدگاه معرفت‌شناسانی مانند چیزم، پالک و بونجور قابل مقایسه است. بسیاری از منتقدان، چنین دیدگاهی را خوش‌بینانه و نمونه‌ای از میناگرایی جزم‌اندیش معرفی می‌کنند که مبتنی بر یک پیش‌فرض صرف، در باور به جهان خارج است. با این حال، چیزم با تکیه بر مفهوم «خود نمایانگری» دیدگاه او را اصلاح و تعدیل می‌کند. بونجور نیز با توجه به مسئله انفعال در ادراک حسی و با تکیه بر استدلال بهترین تبیین، مبنایی برای دفاع از معرفت به جهان خارج فراهم می‌کند. حاصل این دفاعیات، نشان از لزوم توجه به معرفتی متفاوت از معرفت گزاره‌ای، یعنی معرفت حضوری و نقش استدلال عقلی در باور به جهان خارج است. این توجه، به این شکل است که حقیقت معرفت، مشتمل بر جنبه حکایتگری از معلوم خودش است و با توجه به این جنبه، در صورت فرض سلامت حواس، آشکار شدن پدیدار حسی گواهی ابتدایی بر واقعیت خارجی است که از آن حکایت می‌کند و استدلال، بهترین تبیین دلیلی است که با کمک آن، این گواه در بادی امر، تبدیل به دلیل مناسب برای باور به جهان خارج می‌شود.

واژه‌های کلیدی: پرایس، ادراک حسی، شهود، توجیه در بادی امر، پذیرش حسی، معرفت به جهان خارج.

۱. مقدمه

در بحث از دلیل باور به اعیان خارجی، تلقی رایج این است که این باور از راه تجربه حسی به دست می‌آید و از پدیدارهای حسی می‌توان باور به اشیاء خارجی را استنتاج کرد؛ اما فاصله‌ای که میان پدیدار و شیء خارجی وجود دارد، به شکاک اجازه می‌دهد که شک فراگیری را نسبت به معرفت جهان خارج و اشیاء فیزیکی طرح کند. در دوره جدید، نخست هیوم بود که متوجه شد بر اساس مبانی تجربی ادعای شناخت جهان خارج، بی‌دلیل است. او در فراز معروفی از رساله، از خواننده می‌خواهد که به دورترین نقاط کیهان توجه کند و سپس به او یادآوری می‌کند که در هنگام توجه به جهان خارج، به چیزی غیر از تصورات خود توجه نکرده است و هیچ‌کس نمی‌تواند از تصورات خود خارج شود (Hume, 1990: 67). پرسش هیوم این است که آگاهی - که محدود به ذهن است - چگونه می‌تواند به احکامی در خصوص جهان خارج برسد. لذا بعد از هیوم نقش پدیدارهای حسی در باور به جهان خارج به یکی از مسائل مشترک نظام‌های معرفت‌شناسی تبدیل شد (Pollock, 1974: 50).

به طور کلی، در پاسخ به این سؤال که چرا ادراک حسی موجب توجیه باورهای مربوط به جهان خارج می‌شود، سه رویکرد اصلی وجود دارد: رویکرد اول، رویکردی برون‌گرایانه است که بر اساس آن اگر فرآیند علی حصول باور تجربی به گونه‌ای قابل اعتماد باشد، باور مربوط به جهان خارج نیز موجه است (Alston, 1993, 12-26)؛ اما مشکل اصلی این دیدگاه این است که شناخت را به فرآیندی مکانیکی و علی تبدیل می‌کند و از نقش آگاهی پدیداری در تولید شناخت گزاره‌ای غفلت می‌کند؛ رویکرد دوم، رویکرد هنجاری و وظیفه‌گرایانه است که بر اساس آن توجیه یک مفهوم هنجاری و وظیفه‌گرایانه است و فرد با انجام وظیفه معرفتی خود، مجاز است گزاره‌های حاصل‌شده از آن را موجه بداند. مفاهیمی مانند اعتماد اولیه و پیش‌فرض‌گرفتن یا گرایش‌داشتن، در این دیدگاه مطرح و مناسب با وظیفه هنجاری تعریف می‌شوند؛ رویکرد سوم، این است که شهود و علم حضوری را به عنوان منبعی معرفتی در تجربه به رسمیت بشناسیم و در گذر از باور پدیداری به باور مربوط به جهان خارج، از عقل استدلالی نیز کمک بگیریم.

هر چند که رویکرد پرایس از قسم دوم است؛ اما می‌توان با برگرفتن مفاهیم مطرح در این قسم و تبیین آن در چارچوب معرفت‌شناسی صدراپی، رویکرد سوم را مطرح

کرد و لذا، در این مقاله تلاش می‌شود مفهومی مانند «توجیه در بادی امر»، در چارچوب رویکرد سوم تبیین شود. این مدعا در ضمن طرح دیدگاه پرایس و بررسی و ارزیابی آن در مقاله نشان داده خواهد شد.

۲. توجیه در بادی امر

رایج‌ترین تبیینی که در مبنای‌گرایی برای باور به جهان خارج وجود دارد، با تکیه بر مفهوم «بادی امر» مطرح شده است. برخی از مبنای‌گرایان برای حل این مسئله جهان خارج، «توجیه در بادی امر» (prima facie justification) یا «گواه در بادی امر» (prima facie evidenc) را مطرح کرده‌اند. توجیه در بادی امر، تبیین‌های مختلفی دارد و به این معناست که باور حاصل از پدیدار حسی تا زمانی که دلیلی برخلاف آن نباشد، باور به جهان خارج را توجیه می‌کند. تبیین‌هایی که برای این اصل وجود دارد، در دو چارچوب برون‌گرایانه و درون‌گرایانه مطرح شده‌اند. همچنین گاهی ادعا شده است که این اصل دارای توجیه پیشین است. مهم‌ترین مسئله این است که آیا پیشین‌بودن این اصل می‌تواند رابطه منطقی میان باور به پدیدار و باور به اشیاء خارجی را تبیین کند؟ مفهوم توجیه در بادی امر، برگرفته از اصطلاحی حقوقی است که بر طبق آن، اصل بر تبرئه افراد است؛ یعنی در دادگاه قضایی، فرد لازم نیست که بی‌گناهی خودش را اثبات کند. او در بادی امر بی‌گناه است؛ اما در صورت وجود شواهد کافی، دادگاه می‌تواند براءت را نفی و فرد را محکوم کند. توجیه در بادی امر نیز به این معناست که باورهای مبتنی بر ادراک حسی تا زمانی که گواه کافی بر کذبشان وجود نداشته باشد، صادق تلقی می‌شوند (Huemer, 2001: 18)؛ برای نمونه، از راه بینایی تصویری از کتاب در ذهن پدیدار می‌شود و این پدیدار باعث می‌شود باور کنیم «کتابی پیش‌روی من است». از نظر طرفداران توجیه در بادی امر، چنین باوری تا زمانی که دلیلی نداشته باشم که دچار توهم هستم، موجه است؛ اما در صورت اثبات گزاره‌ای برخلاف آن، مانند اینکه من در حال خطا یا توهم حسی بودم، دیگر گزاره «کتابی پیش‌روی من است» موجه محسوب نمی‌شود (Pollack, 1974: 44). بر این اساس، توجیه در بادی امر این گونه تعریف شده است: «گزاره P برای فرد S موجه است؛ اگر S به گزاره P باور داشته باشد و دلیلی برای کاذب‌بودن P نداشته باشد» (Ibid).

مشکل اصلی باورهای تجربی این است که ما از این باور پدیداری که «به نظر می‌رسد کتابی روی میز است»، به این باور تجربی می‌رسیم که «در واقع کتابی روی

میز است». اکنون طرفداران توجیه در بادی امر، باید نشان دهند که رابطه‌ای منطقی میان این دو باور وجود دارد تا فاصله‌ای که میان باور پدیداری و باور تجربی وجود دارد، پر شود. طرفداران توجیه در بادی امر، برای اثبات رابطه‌ای منطقی بین باور پدیداری و باور تجربی نخست، دیدگاه‌های رقیب را نقد می‌کنند.

برای پرکردن فاصله بین پدیدار و واقعیت، ساده‌ترین راه این است که اصل وجود پدیدار را انکار کنیم. انتخاب این راه در فلسفه، تاریخی طولانی دارد؛ برای نمونه، بعد از آنکه دکارت نتوانست رابطه بین ذهن و جسم را توضیح دهد، بیشتر فیلسوفان ترجیح دادند صورت مسئله را پاک و اصل دوگانگی را انکار کنند. ایدئالیسم مطلق و ماتریالیسم نتیجه چنین رویکردی بود. در زمان هیوم نیز تامس رید (Thomas Reid) اصل وجود پدیدارها را انکار کرد؛ تا این پرسش که چگونه می‌توان از وجود پدیدارها به وجود اجسام خارجی رسید، مطرح نشود (Reid, 1967: 298). در این دیدگاه که «واقع‌گرایی خام» یا «واقع‌گرایی مستقیم» نام دارد، ادعا می‌شود متعلق ادراک حسی، خود شیء مادی است و چیزی مانند داده حسی یا پدیدار وجود ندارد؛ بنابراین، ما بدون واسطه، به اشیاء فیزیکی خارجی علم داریم، نه اینکه وجود آنها را از تصوراتی که تجربه می‌کنیم، استنتاج کنیم (Price, 1961: 23). اگر این دیدگاه درست باشد، خطای در تجربه، باید بی‌معنا باشد؛ درحالی که نمونه‌های زیادی از توهم و خطاهای حسی وجود دارد که متعلق ادراک در آن، وجود خارجی ندارد و بنابراین، ادعای معرفت بی‌واسطه به خارج، نمی‌تواند صحیح باشد (Ibid: 24). برای رد واقع‌گرایی مستقیم فقط کافی است درحالی که به کتاب نگاه می‌کنیم، با یک انگشت به کره چشم خود اندکی فشار وارد کنیم؛ در چنین حالتی، دو کتاب را می‌بینیم. قطعاً طرفداران رئالیسم مستقیم نمی‌توانند ادعا کنند با فشار بر چشم می‌توان اجسام را دو برابر کرد. آنچه با فشار انگشت بر چشم دو برابر می‌شود، تصویری از کتاب است، نه خود کتاب خارجی.

دیدگاه دیگر این است که طبیعت شیء خارجی به گونه‌ای است که می‌توان آن را از طبیعت پدیدار به دست آورد. در این دیدگاه مفاهیم فیزیکی و ویژگی‌هایشان بر اساس پدیدارهای حسی تعریف می‌شود (Lewis, 1946: 171). مسئله اصلی این بود که به تضمینی منطقی نیاز است تا ما را از باور به پدیداری مانند «این شیء قرمز به نظر می‌رسد»، به این باور برساند که «این شیء قرمز است». در این دیدگاه آنچه موجب

صدق مفهوم قرمزبودن بر عین خارجی است، بر اساس پدیدارها تحلیل می‌شود. ادعا این است که تعریف‌هایی که مفاهیم را مشخص می‌کنند، مشتمل بر وضعیت‌های لازم و کافی برای اموری است که مصداق آنها را مشخص می‌کنند. پالک صورت منطقی این ادعا را این گونه تنظیم می‌کند: «قرمز به نظر رسیدن هر X برای S در موقعیت‌هایی از قبیل C، متضمن این واقعیت است که X قرمز است» (Pollock, 1996: 39)؛ در این تعریف، منظور از موقعیت‌هایی از قبیل C، موقعیت‌هایی مانند تابش نور معمولی و سلامتی کامل ذهنی هستند. در چنین موقعیت‌هایی اگر به جسم X نگاه شود، این جسم، قرمز به نظر می‌رسد. بر اساس این دیدگاه، با اینکه در مفهوم «قرمز به نظر رسیدن» به موقعیت عین خارجی ارجاع داده نمی‌شود، اما صدق مفهوم «قرمزبودن X» با تکیه بر قرمز به نظر رسیدن تعریف می‌شود. در واقع، ادعای اصلی این است که پدیدارها و نمونها مبنای باور به جسم خارجی هستند.

به این دیدگاه اشکال شده است که در اینجا نوعی مغالطه در خلط میان رابطه علی و منطقی صورت گرفته است؛ چون هرچند بین قرمز به نظر رسیدن و باور به قرمزبودن رابطه‌ای علی وجود دارد، اما در بحث معرفتی به دنبال ارتباطی منطقی هستیم و طرفداران این دیدگاه باید نشان دهند که بین گزاره حاکمی از پدیدار و گزاره حاکمی از شیء خارجی ارتباطی منطقی وجود دارد. زمانی که گفته می‌شود: «تجربه، علت برای باورکردن است»، در اینجا علت‌بودن دو معنا می‌تواند داشته باشد: علت برای باور و گواه برای باور (Fumerton, 1966: 77)؛ البته یک دلیل منطقی نیز می‌تواند علت باور باشد، اما بحث در این است که آیا باور پدیداری که علت باور به اجسام است، از نظر منطقی نیز گواه باور است؟ در موقعیت‌هایی مانند توهم و رؤیا، گزاره‌های حاکمی از پدیدارها صادق هستند، اما گزاره‌های مربوط به شیء خارجی کاذب از کار درمی‌آیند و بنابراین، هیچ تلازمی میان صدق باور پدیداری و باور حاکمی از شیء خارجی نیست (Pollack, 1974: 53)؛ پس به نظر می‌رسد تعریف شیء خارجی بر اساس پدیدارها نیز در اثبات جسم خارجی موفق نیست.

ممکن است گفته شود شرط «موقعیت‌هایی از قبیل C» برای حل همین اشکال بود و اگر شرایطی مانند تابش نور و سلامتی کامل قوای ادراکی لحاظ شوند، باور مربوط به اجسام خارجی را می‌توان از باور پدیداری استخراج کرد؛ اما به نظر می‌رسد لحاظ موقعیت‌هایی از قبیل C مشکل را حل نمی‌کند؛ چون موقعیت‌های C همگی بر

اساس پدیدارها تبیین می‌شوند و زمانی که در وثاقت باور پدیداری تردید داریم، باز ارتباط منطقی بین باور پدیداری و باور مربوط به شیء خارجی از دست می‌رود؛ برای نمونه، مغزی که در آزمایشگاه با رایانه‌ها کنترل می‌شود، ممکن است خود را در شرایط عادی و با قوایی کاملاً سالم تصور کند و به‌طور منظم دچار خطا شود (Pollock, 1996: 40).

۳. نقش شهود در نظریه ادراک پرایس

با توجه به مشکلاتی که به آن اشاره شد، مسئله جهان خارج در کانون نظریه ادراک قرار گرفت. هنری اچ. پرایس (Henry Habberley Price)، معرفت‌شناس معاصر بریتانیایی، از جمله فیلسوفانی است که تلاش داشت این مسئله را با تمسک به شهود حل کند. در اینجا مفهوم شهود با معنای مورد نظر دکارت که موضوع آن شناخت فطری است، تفاوت دارد. در واقع فهم شهودی، در دیدگاه پرایس ریشه در نظریه آشنایی راسل دارد. پرایس با پذیرفتن دیدگاه راسل، قسم متفاوتی از معرفت را مطرح می‌کند که آن را «معرفت از راه آشنایی» می‌نامد (Price, 1969: 50).

معرفت از راه آشنایی نوعی معرفت دست اول است که با مواجهه مستقیم یا به تعبیر پرایس «چهره‌به‌چهره» حاصل می‌شود و در برابر معرفت استنتاجی و یا معرفت از طریق گواهی قرار دارد که معرفتی دست دوم، غیر مستقیم و با واسطه است (Ibid: 55). از نگاه پرایس، معرفت به داده حسی، نوعی فهم شهودی است. او این داده حسی را داده تجربی (the given) نیز می‌نامد و آن را چنین تعریف می‌کند:

زمانی که من در موقعیتی هستم که چیزی را لمس می‌کنم و یا صدایی را می‌شنوم و یا بویی به مشامم می‌رسد، در اینجا چیزی بدون شک وجود دارد: یک بو، یک صدا و یا یک لمس‌کردنی که به‌طور مستقیم به آگاهی من نشان داده می‌شود؛ این شیوه نهایی و خاص برای ارائه‌شدن به ذهن، چیزی هست که من آن را داده تجربی، آشنایی و یا فهم شهودی (intuitive apprehension) می‌نامم که در آن فرد برای خود، داده‌های حسی را دریافت می‌کند و آشنایی با آنها، چیزی است که «حس کردن» نامیده می‌شود (Ibid: 3).

پرایس آشنایی را به دو قسم آشنایی به جهان خارج و آشنایی به حالت ذهنی بر اساس درون‌نگری تقسیم می‌کند. از نظر او معرفت به جهان خارج، از طریق داده حسی، نوعی آشنایی است؛ زیرا زمانی که فرد داده‌های حسی را فهم می‌کند، مواجهه‌ای مستقیم و دست اول با معلوم پیدا می‌کند (Ibid: 59). در قسم دوم آشنایی، که حالات ذهنی از راه درون‌نگری موضوع معرفت قرار می‌گیرند، مفهوم خودآگاهی نیز

مطرح است. پرایس خودآگاهی را چنین تعریف می‌کند که فرد با تجربه کردن چیزی نیازی به توجه بیشتر ندارد و صرف داشتن آن حالت، به معنای آگاه‌بودن به آنهاست. اهمیت این نوع از آگاهی در این است که صرف توجه به آنها شاهدهی کافی برای صدق آنهاست و بنابراین می‌توانند مشکل تسلسل در شناخت را حل کنند (Ibid: 92). مشکل تسلسل، زمانی مطرح می‌شود که هر شناختی نیازمند دلیلی جدید باشد و این مشکل در شناخت از راه آشنایی وجود ندارد.

او در کنار محتوا و حالت ذهنی، از آگاهی به «ذات خود» نیز به عنوان موضوع آشنایی مستقیم بحث می‌کند. او توضیح می‌دهد که آگاهی به ذات خود، اگر به این شکل بیان شود که «من فردی عاطفی و مهربان هستم»، شناختی گزاره‌ای خواهد بود؛ اما فراتر از این آگاهی، سخن از آگاهی به ذات خود نیز در بسیاری از مکاتب فلسفی مطرح است که در صورت اثبات، می‌توان آن را نوعی معرفت از راه آشنایی دانست (Ibid: 60-61).

۴. از داده تجربی تا پذیرش حسی

در تحلیل ادراک حسی، پرایس بین معرفت به داده حسی و پذیرش حسی تمایز می‌گذارد (Price, 1961: 139). زمانی که من دیوار خانه‌ای را می‌بینم، مجموعه‌ای از داده‌های حسی ناشی از دیوار خاص، از راه بینایی ادراک می‌شود؛ این معرفت به داده حسی است و بعد از آن می‌پذیرم که «خانه‌ای را می‌بینم». وقتی فراتر از داده حسی که به من داده شده است، من می‌پذیرم که خانه‌ای را می‌بینم، از داده حسی فراتر می‌روم و در واقع می‌پذیرم که علاوه بر دیوار، سایر اجزاء خانه مانند در، پنجره و اتاق نیز در خارج وجود دارد.

معرفت به داده تجربی، خطاناپذیر است. زمانی که من یک دیوار را می‌بینم، هنوز می‌توانم در این شک کنم که آیا در واقع دیواری وجود دارد یا من دچار توهم هستم؟ ولی در این نمی‌توانم شک کنم که سطحی شبیه دیوار به آگاهی من داده می‌شود. در واقع معرفت به داده تجربی، نوعی از خودآگاهی است و داده حسی نوعی حالت و محتوای ذهنی است که متفاوت از واقعیت بیرونی است؛ هر چند ممکن است رابطه‌ای علی با آن داشته باشد.

پرایس نخستین تفاوت داده حسی با شیء مادی را این‌گونه بیان می‌کند که داده حسی زودگذر است و تنها چند لحظه دوام می‌آورد؛ اما اجزای سازنده یک شیء مادی دوامی طولانی دارند و قبل و بعد داده حسی موجود هستند. دومین تفاوت این است

که داده حسی به نحو خاص، ناکامل است. تصویر دیواری که از دور می‌بینم، در ذهن من پشت، پایین، بالا و درون ندارد؛ اما دیوار واقعی دارای ابعاد سه‌گانه است. تفاوت دیگر در این است که داده حسی، خاص ذهنی است که آن را حس می‌کند؛ اما شیء مادی برای عموم قابل تجربه است. در اینجا تفاوت آخر این است که هر داده حسی مانند صدا یا رنگ خاص منحصر در یک کیفیت یا ویژگی خاص است؛ اما یک شیء مادی، مشتمل بر ویژگی‌های حسی متعدد و متنوعی است (Ibid: 145).

۵. عمل شبه شهودی پذیرش حسی

پرایس ارتباط میان معرفت به داده‌های حسی و پذیرش اشیاء فیزیکی را چنین توضیح می‌دهد:

ما می‌توانیم بگوییم این واقعیت که اشیاء مادی در حس، به ذهن ارائه شده‌اند، در بادی امر بر وجود اشیاء و وجود سطح ظاهری آنها گواهی می‌دهند. یا به عبارت دیگر، ما فرض‌هایی به نفع این [پذیرش] داریم، نه فقط به این معنا که ما آن را به‌عنوان موضوعی واقعی فرض می‌کنیم (که البته چنین است)، بلکه به این معنا که ما حق داریم که چنین فرضی را انجام دهیم (Ibid: 168).

او پذیرش حسی را نوعی «مسلم فرض گرفتن» می‌داند و آن را عملی شبه شهودی می‌نامد (Ibid: 150). شبه شهودی بودن «پذیرش اشیاء خارجی» به این معناست که این پذیرش مانند شهود به استدلال نیازی ندارد. با اینکه پذیرش حسی مانند ادراک داده‌های تجربی خطاناپذیر نیست، از نظر پرایس این پذیرش به شهود شباهت دارد. برای اینکه جایگاه شبه شهود در بحث از پذیرش حسی روشن‌تر شود، باید به تفاوت‌هایی که بین شهود و استدلال وجود دارد، توجه کرد.

۱. استدلال نوعی فعالیت ذهنی است و ذهن ما هنگام استدلال، فعال است؛ اما شهود با اینکه عملی از سنخ آگاهی است، فعالیتی مانند استدلال نیست و ذهن در هنگام شهود با اینکه منفعل نیست، فعال هم نیست. برای شهود فقط کافی است فرد در موقعیتی مناسب قرار گیرد. در ادراک حسی نیز فقط کافی است خود را در حالت بدنی و ذهنی مناسبی قرار دهیم تا باور به شیء خارجی همراه با داده حسی تحقق یابد.

۲. آنچه در معرض شک و پرسش است، نیازمند استدلال است؛ اما پذیرش حسی مانند شهود، در معرض شک و سؤال نیست. زمانی که یک داده بصری یا لمسی حس می‌شود، ما شکی نمی‌کنیم که چیزی مادی وجود دارد که سطح روبه‌روی آن، ادراک شده است.

۳. در استدلال گرچه ممکن است کل در ابتدا به نحو مبهم به ذهن ارائه شود، ولی آگاهی واضح از کل، پس از آگاهی به اجزاء حاصل می‌شود؛ اما در آگاهی شهودی، آگاهی روشن از کل، قبل از آگاهی از اجزاء می‌آید و هیچ‌گونه انتقال ذهنی در میان نیست. پذیرش حسی از این نظر نیز مانند شهود و برخلاف استدلال، نوعی آگاهی جامع است که پیشرفت‌کننده و افزون‌شونده نیست. در پذیرش حسی، موضوع آگاهی تنها سطحی ساده نیست و ادراک حسی، شیئی مادی را به‌عنوان یک کل به ما نشان می‌دهد (Ibid: 160-162).

پرایس نتیجه می‌گیرد که پذیرش حسی بداهت دارد یا به تعبیر خودش، یک پیش حکم کردن است؛ به این معنا که پذیرش حسی برای ما موضوع اصلی را فراهم می‌کند تا درباره آن بیندیشیم و پرسش کنیم؛ اما خود این پذیرش در معرض پرسش نیست. شباهت ادراک حسی به شهود، همچنین به این معناست که پذیرش حسی، نوعی حکم نیست و صرفاً شرط لازم برای نوع خاصی از حکم است؛ به عبارت دیگر، عمل حسی مبنای اندیشیدن فعال و استدلالی به حساب می‌آید.

در واقع پذیرش حسی هرگز تمام حالت شناختی ذهن ما نیست و تنها موضوعی برای حکم کردن فراهم می‌کند. پذیرش حسی برای فاعل شناسا چیزی غیر از اندیشه استدلالی را فراهم می‌کند که برای اندیشه استدلالی به آن نیاز است. از نظر پرایس عمل پذیرش حسی، ویژگی‌هایی مانند جامعیت، قطعیت و غیر فعال و غیر انتقالی‌بودنش را مدیون این واقعیت است که آنچه پذیرفته شده است، در جهت موضوع قرار می‌گیرد.^۱ منظور این است که عمل پذیرش حسی، زمینه‌ای برای اندیشیدن فعال و استدلالی است و به همین دلیل، برای سوژه چیزی را غیر از اندیشه استدلالی فراهم می‌کند که برای اندیشه استدلالی ضروری است. و از این جهت نیز پذیرش حسی شبیه به شهود است (Ibid: 162-167).

۶. نقش شهود در دریافت مفاهیم کلی

پیش از ارزیابی دیدگاه پرایس توجه به این نکته اهمیت دارد که پرایس در بحث از کسب مفهوم کلی نیز به نقش شهود توجه دارد. او در کتاب *اندیشه و تجربه*^۲ که به بررسی ابعاد روان‌شناختی اندیشه اختصاص دارد، از جمله مراحل که برای اندیشه ذکر می‌کند، مرحله تشخیص‌دادن (recognition) است (Price, 1953: 33). او این مرحله را اساسی‌ترین فرآیند تعقل می‌داند و آن را مرحله‌ای می‌داند که فرد نوع تجربه‌شده را

تشخیص می‌دهد. مرحله تشخیص در تبیین شیوه کسب «مفهوم کلی» نقشی اساسی دارد. در دیدگاه پرایس تشخیص نوع یک تجربه، صرفاً تشخیص شیوه به کار بردن کلمات نیست. در تشخیص، دو عنصر اصلی وجود دارد که عبارت‌اند از: توجه به یک ویژگی، و آن را آشنایافتن. روشن است که در اینجا حافظه دخالت دارد؛ اما دخالت حافظه صرفاً به گونه‌ای نیست که تشخیص یک نوع را به فرآیندی استدلالی تبدیل کند.

پرایس تشخیص را به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند؛ تشخیص اولیه در جایی است که فرد به‌طور مستقیم تشخیص می‌دهد تمام ویژگی‌های یک نوع در پدیدار حسی وجود دارد؛ اما در تشخیص ثانویه فرد تنها برخی از ویژگی‌های یک نوع را در پدیدار حسی می‌یابد. تشخیص اولیه، یک تشخیص غیر استنتاجی و خطاناپذیر است. خطاناپذیری آن به این دلیل است که این تشخیص، مصادیق معرفت‌های موجود در حافظه را مشخص می‌کند؛ اما تشخیص ثانویه خطاپذیر و متکی بر علامت‌ها است (Ibid: 46 & 75-77).

۷. مقایسه اجمالی دیدگاه پرایس با سایر دیدگاه‌ها

دیدگاه پرایس در معرفت‌شناسی معاصر مورد توجه قرار گرفته است. رودریک چیزم (Roderick Chisholm) تحت تأثیر پرایس، در تبیین باور به جهان خارج از مفهوم بدهت استفاده می‌کند. او تصریح می‌کند که به دنبال تعدیل دیدگاه پرایس است و قصد دارد در چارچوبی منطقی آن را تنظیم کند (Chisholm, 1989: 21). چیزم پیش‌فرض گرفتن شیء خارجی را نوعی توسعه‌دادن گواه حسی می‌داند و این توسعه‌دادن را بر اساس «گرایش به بدیهی‌سازی» تبیین می‌کند. از نظر او، به هنگام دیدن سیب قرمز، کاربرد عبارتهایی مانند اینکه «سیب قرمزی پیش روی من است.» یا «من سیب قرمزی را می‌بینم.» کاربردی نارسا و ناصواب است؛ زیرا ممکن است اصلاً چیزی در خارج نباشد. از نظر چیزم آنچه در فرآیند آگاهی پدیدار می‌شود، مانند قیدی برای عمل آگاهی من است.^۳

بنابراین، پیش از آنکه از وجود رنگ قرمز در خارج سخن بگوییم، باید از وجود «قید قرمزگونه» برای عمل آگاهی بحث کنیم. تفاوت این عبارت با عبارتی که به جهان خارج ارجاع می‌دهد، این است که این گزاره به دلیل آنکه ماهیت خودنمایان‌گری دارد، یقینی است. خودنمایان‌گری حالتی است که در امور روانی مربوط به انسان رخ می‌دهد و همین امر موجب موجه‌بودن آن می‌شود (Foley, 2010:)

276)؛ مثلاً علت اینکه من سردرد دارم، این است که من سردرد دارم. چیزیم تصریح می‌کند که این گزاره به دلیل آنکه خودنمایان است، دارای گواهی مستقیم است (Chisholm, 1982: 10). او پس از آنکه گزاره خودنمایانگر را فراتر از شک معقول و بدیهی تلقی می‌کند، این مطلب را نیز اضافه می‌کند که عضویت در مجموعه‌ای از اوصاف که یکدیگر را تأیید می‌کنند و هرکدام فراتر از شک معقول‌اند، نیز نمونه‌ای از بداهت است (Ibid: 21).

نمونه بداهت قرمزی پدیدار شده در ادراک حسی، فراتر از شک معقول است و این پدیدار قرمزی همراه با اوصاف هماهنگ دیگری مانند شکل و اندازه حس می‌شود که هرکدام از آنها نیز فراتر از شک معقول هستند و جمع این اوصاف این نتیجه را می‌دهد که تصویری از سیب قرمز دارم؛ اما با این حال، این اصل معرفتی هنوز اثبات نمی‌کند که علت این پدیدار، وجود شیء قرمز در خارج است (Ibid)؛ بنابراین، او بداهت در ادراک حسی را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم اول، درباره خود پدیدار و به نحو مستقیم است و اصل سابق آن را تبیین می‌کند و قسم دوم، بداهت غیر مستقیم که در رابطه با شیء خارجی و علت برای پدیدار است.

بداهت مستقیم به این معناست که ویژگی خودارائه‌کنندگی ادراک حسی تنها شامل پدیدار می‌شود و آن را با تأمل صرف می‌توان دریافت؛ اما بداهت غیر مستقیم ناشی از رابطه علی بین متعلق ادراک حسی و مشاهده‌کننده است و کسی با تأمل صرف نمی‌تواند مشخص کند که این رابطه وجود دارد (Ibid: 22-23). با این حال، پیوستگی، هماهنگی و سازگاری پدیدارها می‌تواند باور به وجود چنین رابطه‌ای را تقویت کند (Chisholm, 1982: 89). چیزیم معتقد است دیدگاه پرایس مبتنی بر پیش‌فرض گرفتن شیء خارجی که آن را «گواه فرضی»^۴ می‌نامند، نیز بر همین اساس است؛ به این معنا که فرد، وجود واقعیت خارجی را گواه فرضی بر پدیدار خود می‌گیرد (Ibid: 88).

چیزم همچنین مفهوم «گرایش به بدیهی‌سازی»^۵ را مطرح می‌کند که با شبه شهود در دیدگاه پرایس قابل مقایسه است. این مفهوم به این معناست که پدیدار حسی، گرایش به بدیهی‌ساختن این موضوع را دارد که اجسامی خارجی وجود دارند که به این شیوه بر ما پدیدار می‌شوند؛ اما از نظر چیزم گرایش به بدیهی‌سازی، رابطه منطقی خاصی است که بین دو گزاره به نحو ایجابی برقرار می‌شود؛ به این نحو که پذیرفتن یکی، مستلزم پذیرفتن دیگری است. با این حال، این گرایش در جایی معتبر است که

گواه بر خلاف آن، وجود نداشته باشد و اگر گواه خلاف وجود داشته باشد (مانند اینکه «من دارای اختلال حواس هستم.»)، نمی‌توان گواهی حسی را مبنایی برای بدیهی‌ساختن وجود درخت دانست (Chishlom, 1989: 51-55). در نهایت از نظر او، در ادراک حسی، برخلاف صرف حدس یا پیش‌گویی، پدیدارشدن به شیوه خاص، علامتی بر واقعیتی بیرونی است (Ibid: 68-69)؛ بنابراین، گرایش به بدیهی‌سازی، به این معناست که باور به جهان خارج که پرایس آن را عنصر نهایی یا واقعیت نهایی می‌نامید، صرفاً پیش‌فرض نیست. جان پالک نیز در بحث از رابطه میان پدیدارها و باور به شیء خارجی، به توجیه در بادی امر باور دارد. او معتقد است گزاره‌هایی که بیانگر کیفیت پدیدارشدن اشیاء بر ما هستند، در بادی امر دلایلی به شمار می‌آیند برای اینکه آنها در واقع چگونه‌اند. او نیز دلیل در بادی امر را نوعی استدلال نمی‌داند و دیدگاه خود را «توصیف‌گرایی» (descriptivism) می‌نامد. از نظر او رابطه میان پدیدار و واقعیت اشیاء از سنخ استدلال ایجابی یا قیاسی نیست و از سنخ دلیل در بادی امر است. پالک توصیف‌گرایی را مرتبط با بحث از معنا می‌داند. بخشی از مفهوم قرمزبودن این است که پدیدار قرمز تحقق یابد. اگر مهم‌ترین بخش مفهوم قرمزبودن این است که شیء در بردارنده موقعیت‌هایی باشد که در آن باور ما به اینکه «چیز قرمزی وجود دارد.» موجه باشد، آن‌گاه معنا با توجیه مرتبط خواهد بود؛ چون این موقعیت‌های توجیه‌گر هستند که معنای قرمز را تعیین می‌کنند.

در هر صورت، از نظر پالک ادراک حسی بخشی از تعریف اشیاء فیزیکی است؛ زیرا اشیاء فیزیکی، اشیائی هستند که ما آنها را حس می‌کنیم. ادراک حسی جایگاه توجیهی برای اشیاء فیزیکی دارد و این موقعیت توجیهی، تشکیل‌دهنده مفهوم اشیاء فیزیکی است. برای اینکه ادراک حسی دلیلی بر وجود اشیاء فیزیکی باشد، نیازی نیست حتماً ثابت شود که من در توهم یا خطا یا تحت تأثیر تابش نور و ... نیستم، بلکه همین که دلیلی برای تردید نداشته باشم، کافی است تا از ادراک حسی به این باور برسیم که اشیاء در واقع این‌گونه هستند (Pollock, 1974: 52-55).

البته در شناخت متعارف، ما به‌طور مستقیم به شیء خارجی توجه داریم و توجیهی به پدیدار نداریم. این‌گونه نیست که در هر موقعیتی نخست درباره پدیدار باورهایی پیدا کنم و سپس با توجه به اوصاف پدیدار به اوصاف خود چیزها باور پیدا کنم (Ibid)؛ لذا پالک معتقد است خود پدیدار و نه باورهای مربوط به پدیدار، مبنای باورهای من

درباره جهان خارج است؛ بنابراین، آنچه توجیه در بادی امر را می‌سازد، از سنخ باورها نیست و ماهیتی غیر گزاره‌ای دارد. از نگاه او، این امر که توجیه همیشه منحصرأ فرآیندی بین باورهاست و حتماً یک باور، باید باور دیگری را توجیه بکند، درست نیست و چیزی غیر از باور هم می‌تواند برای توجیه مناسب باشد (Ibid 56-58).

پالک معتقد است گزاره حاکمی از پدیدار، دلیلی ضمنی^۶ برای پذیرش گزاره مربوط به جهان خارج فراهم می‌کند. دلیل ضمنی نوعی توجیه است که نیازمند داشتن باور آگاهانه نیست، بلکه صرف بودن در موقعیتی خاص توجیه محسوب می‌شود. توصیف‌گرایی به این معناست که لازم نیست من در ابتدا باوری آگاهانه درباره پدیدار داشته باشم تا بتوانم این نتیجه را بگیرم که «X قرمز است»، بلکه صرف بودن در موقعیتی که بتوان به نحو موجه باور پیدا کرد که «X در نظر من قرمز به نظر می‌آید»، از لحاظ روانی دلیلی برای این باور است که «X قرمز است» (Ibid 59-60).

نظر نهایی پالک این است که آنچه موجب توجیه می‌شود، این است که ما چه ادراکی داریم. او بر این اساس مبنای‌گرایی اعتقادی^۷، یعنی دیدگاهی که اساس را از سنخ باور می‌داند، کنار می‌گذارد و درصدد تبیین دیدگاهی برمی‌آید که آن را «مبنای‌گرایی غیر اعتقادی» می‌نامد (Pollock, 1996: 61-62). برخی دیگر از طرفداران توجیه در بادی امر نیز از مبنای‌گرایی غیر اعتقادی حمایت می‌کنند؛ برای نمونه، رابرت آئودی نیز مبنای نهایی را از سنخ باور نمی‌داند و انطباق حاصل از حس را مبنایی معرفی می‌کند که گرایش به موجه‌ساختن باور مبتنی بر آن دارد (Audi, 1993: 308). همچنین با تأکید بر اینکه پدیدارها خودگواه هستند، استدلال شده است که باورهای مربوط به جهان خارج ممکن است حاصل سایر باورها نباشند و با تکیه بر امر دیگری غیر از باور، مانند حس کردن توجیه شوند (Huemer, 2001: 100).

۸. جایگاه معرفت پیشین در ادراک حسی

در تعریف رایجی که از «شناخت پیشین» وجود دارد، حکم یا توجیهی پیشین تلقی می‌شود که به هیچ وجه وابسته به تجربه نباشد (BonJour, 2010: 72). پرایس پیش فرض گرفتن شیء مادی را اصلی پیشین می‌داند. استدلال او این است که این اصل از طریق کلیت‌بخشی‌های تجربی، مبتنی بر مشاهده جهان مادی فراگرفته نشده است (Price, 1961: 169).

چیزم نیز اصل میل به گواه‌سازی را اصلی پیشین می‌داند و استدلال می‌کند پیشین‌بودن این اصل متکی بر اصل امکان به‌دست‌آوردن معرفت است. اصل مورد نظر

او این است که من در باورداشتن به اینکه می‌توانم نظام باورهای خود را بهبود بخشیم، موجه هستم. من می‌توانم روشن کنم که کدام‌یک از باورها موجه و کدام‌یک ناموجه هستند. من می‌توانم باورهای دارای توجیه کمتر را با باورهای دارای توجیه بیشتر جایگزین کنم؛ بنابراین، پیشین‌بودن در اینجا به این معناست که برای هر فردی که این شرایط آشکار و بدیهی باشد و چنین پیش‌فرض‌هایی را بپذیرد، نتیجه آن شرایط نیز می‌تواند موجه دانسته شود؛ چنان‌که ایمانی که در خود شخص است و معرفت‌شناس با آن آغاز می‌کند، موجه است (Chishlom, 1989: 71-72).

در اینجا بحث از پیشین‌بودن صرفاً بحث لفظی نیست؛ چون اگر صدق باور تجربی شبیه شهود باشد، با شواهد تجربی باطل نمی‌شود و باید ضروری‌الصدق باشد؛ چون در تمام جهان‌های ممکن، حتی در جهان دیو شریر دکارتی، برای فرد، معقول است که از پدیدارها در بادی امر باوری موجه به دست آورد. در اینجا معقول‌بودن، بر اساس رویکرد «وظیفه‌گرایی»^۸ به توجیه تعریف شده است که باور در چنین شرایطی را رفتاری هنجاری و مطابق با وظیفه معرفی می‌کند. ما بر اساس همین شهود است که می‌توانیم بین دلیل بی‌ربط و دلیل مربوط تمایز بگذاریم (Ibid: 100-104).

رابرت آئودی اصل مشابهی را بیان می‌کند که بر اساس آن، انطباق تجربی باعث می‌شود تا فرد، باوری تجربی درباره جهان کسب کند که دارای توجیه در بادی امر است. او این اصل را به این معنا پیشین می‌داند که بدون نیاز به تجربه، می‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا موجه‌بودن در بادی امر به نحو تجربی قابل آزمایش نیست و هر آزمون تجربی فرض بشود، متوقف بر پیش‌فرض موجه‌بودن ادراک حسی در بادی امر است (Audi, 1993: 308).

۹. ارزیابی دیدگاه پرایس

پاسخ نهایی پرایس به این مسئله که چگونه می‌توان باور به وجود اشیاء خارجی را با تکیه بر باور پدیداری توجیه کرد، این است که قوه پذیرش حسی در انسان، عنصری نهایی^۹ است و این واقعیتی نهایی است که ادراک حسی دارای ارجاع بیرونی است. از نظر او، پذیرش وجود اجسام خارجی نوعی اعتماد اولیه^{۱۰} است که ویژگی‌های استدلال را ندارد و از بسیاری از جهات شبیه شهود است (Ibid: 169).

منتقدان پرایس دیدگاه او را بسیار خوش‌بینانه و مبالغه‌آمیز دانسته‌اند؛ (Chisholm, 1982: 21) زیرا «اگر ما از لحاظ معرفت‌شناسی فرض بگیریم که باور پایه صرفاً در بادی

امر موجه است؛ پس ما توجیه را بدون هیچ توضیحی فقط فرض می‌گیریم» (Pollock, 1996: 59).

با اینکه پرایس، صادق به‌نظر رسیدن گزاره‌های جهان خارج را در هنگام ادراک حسی چیزی شبیه شهود تلقی می‌کند، اما این شهود با این فرض که همه باورهای مرتبط با جهان خارج خطا باشند، قابل جمع است و بنابراین، مبنایی معرفتی برای تقویت گزاره‌های مربوط به جهان خارج نیست. این مشکل به طور کلی، در بیان‌های دیگر توجیه در بادی امر نیز مطرح است؛ برای نمونه، به بیان چیزم مبنی بر گرایش به بدیهی‌سازی اشکال شده که صرف باور به نمودها بدون اینکه از امر دیگری استفاده شود، نمی‌تواند موجب صدق یا احتمال صدق باورهای مربوط به اشیاء فیزیکی شود (بونجور و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۵۸). لور نیز در اشکال به توجیه در بادی امر، آن را امری بی‌معنا می‌داند که منتهی به جزم‌گرایی می‌شود. او فردی را مثال می‌زند که معتقد است از راهی غیر طبیعی مانند دورآگاهی با دیگری ارتباط برقرار کرده است. این اعتقاد می‌تواند برای او در بادی امر موجه باشد و این واقعیت که چنین باورهایی در اغلب موارد اشتباه است، نمی‌تواند نشان دهد که این باورها در بادی امر موجه نیستند. لور (Lehrer) نتیجه می‌گیرد که هر ادعایی مبنی بر توجیه در بادی امر، آزمون‌ناپذیر و در برابر انتقادات آسیب‌ناپذیر است و در این صورت، هرگونه ادعایی مبنی بر موجه‌بودن یک باور در بادی امر، سطحی و بی‌مایه خواهد بود و می‌توان ادعا کرد تمام باورها، از جمله باورهای متضمن انکار آنها در بادی امر موجه هستند (لور، ۱۳۹۶: ۲۰۵-۲۰۶).

برای حل این مشکل، می‌توان به خطاناپذیری پدیدار توجه کرد که مبنای تشکیل باور دارای توجیه در بادی امر است؛ لذا برخی از معرفت‌شناسان معاصر، پدیدار تجربی را به دلیل نقشی که در معرفت دارد، به محرک نخستین ارسطو تشبیه کرده‌اند (Ross, 1970: 20). محرک نخستین ارسطو با اینکه نامتحرک است، منشأ هر حرکتی است. داده‌های تجربی نیز در شیوه‌ای که بر ما آشکار می‌شوند، گواه یا دلیلی بر باورهای تجربی هستند؛ ولی خود آنها نیازمند توجیه نیستند. این داده‌ها با اینکه معرفتی گزاره‌ای تلقی نمی‌شوند، معرفت‌زا هستند. حتی اگر بر اساس تعریف کانت از معرفت، این داده‌ها را مستحق عنوان معرفت ندانیم، باز نمی‌توانیم حضور آنها را در حوزه آگاهی نادیده بگیریم و حضور در حوزه آگاهی، نهایت آگاهی است.

شیوه دیگری که پرایس در آثار متقدم خود، برای باور به جهان خارج مطرح می‌کند، توجه به نظم و هماهنگی میان پدیدارهاست. وی ویژگی‌هایی مانند انسجام و سازگاری انطباعات حسی را ذکر می‌کند؛ به این شکل که وجود این هماهنگی و سازگاری موجب می‌شود قوه مخیله، شکاف‌ها و فاصله‌ها میان داده‌های حسی را پر کند و باور به وجود اشیاء خارجی را شکل دهد (Price, 1940: 66). این دیدگاه در معرفت‌شناسی معاصر، در قالب استدلال بهترین تبیین بیان شده است؛ برای نمونه، راسل بیان می‌کند که ساده‌ترین فرض برای نمودهای حسی، پذیرش وجود آنهاست (۱۳۶۷: ۳۷-۳۸). در این شکل از استدلال وجود ویژگی‌هایی همچون غیر ارادی بودن و نظم و هماهنگی پدیدارهای حسی، دلیلی بر اثبات جهان خارج است (بونجور و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵). در این مسیر، عقل و استدلال به کمک فهم شهودی از پدیدارها می‌آیند و نقش معرفتی که عقل بر عهده می‌گیرد، امکان صدق این باور را تقویت می‌کند. مشابه همین پیشنهاد در فلسفه اسلامی نیز مطرح است (← مطهری، ۱۳۷۸: ۳۸۵/۹).

در دفاع از دیدگاه پرایس باید بین سه مرحله از شناخت تجربی تمایز گذاشت. در هنگام ادراک تجربی، ذهن ما عادت کرده است که به محض تحقق پدیدارها به اجسام توجه کند. تا زمانی که درباره اجسام خارجی ابهامی پیش نیاید و فرد در هنگام ادراک مورد سؤال قرار نگیرد، او به گزاره‌هایی درباره ادراک پدیداری استناد نمی‌کند. فقط در هنگام شک و پرسش است که او با تکیه بر این گزاره‌ها درباره اجسام خارجی قضاوت می‌کند؛ اما تا زمانی که نشانه‌هایی از اجسام خارجی در تجربه‌های پدیداری وجود نداشته باشد، توجه به آنها بی‌فایده است.

نکته مهم این است که ذهن در دریافت این تجربه‌ها منفعل است و این انفعال را به نحو شهودی درک می‌کند. انفعال زمانی معنا دارد که فعل و فعالیت وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، انفعال ذهن، زمانی معنا دارد که چیزی خارج از حوزه آگاهی در تحقق این پدیدارها دخالت داشته باشد. اگر تأثیر بر قوای ذهنی را نوعی شناخت تلقی کنیم، تحقق پدیدارهای حسی با شناخت جهان خارج همراه است. در واقع با پذیرش اینکه ادراک حسی نوعی از شناخت است، باید در باور به جهان خارج، به اصل حقیقت شناخت توجه کرد. شاید بتوان بر اساس تعریف ملاصدرا از شناخت، مسئله توجیه در بادی امر را به خوبی مشخص کرد: «العلم معلوم بنفسه منکشف بذاته و غیره من المعلومات معلوم به» (۱۳۷۱: ۳۰۷)؛ این تعریف از شناخت، مشخص می‌کند «شناخت» حقیقتی

است که به خودی خود، آشکار است و این ویژگی برای شناخت، سبب می‌شود که سایر معلومات به وسیله شناخت آشکار و معلوم شوند و حقیقت شناخت مبتنی بر حکایتگری و کاشفیت آن باشد. در بحث از ادراک حسی نیز مسئله کاملاً بدین شکل است؛ پدیدار حسی از آنجا که نوعی شناخت به شمار می‌آید، به خودی خود معلوم است و از همین رو، سایر معلومات مانند معرفت به جهان خارج، از طریق پدیدار حسی اثبات می‌شوند.

هرچند در فلسفه غرب بر اساس رابطه علی، واقعی بودن متعلق ادراک حسی را می‌توان اثبات کرد و پرایس نیز بر همین اساس داده حسی را معلول واقعیت خارجی می‌داند (Price, 1961: 66-70)، اما از آنجا که اصل علیت در فلسفه غرب، در چارچوب علت مادی و روابط اشیاء فیزیکی با یکدیگر تعریف می‌شود، رابطه علی نمی‌تواند نقش معرفت‌زایی به شکل مناسب و کاملی داشته باشد؛ اما در فلسفه صدرایی با طرح رابطه علی در مرتبه وجود اشیاء و برطبق قاعده سنخیت میان علت و معلول و به شکل کامل‌تر، وابسته بودن معلول به علت در اصل وجود و ویژگی‌هایش، معلول نمود و ظهوری از علت خود به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۴/۱-۴۱۶). واضح است که در این معنا، رابطه علیت واجد نقش معرفت‌زایی نیز می‌شود و با تمسک به آن، می‌توان حکایتگری میان پدیدار حسی و واقعیت خارجی را اثبات کرد؛ زیرا علیت در اینجا فراتر از امری مادی و فیزیکی است و با اصل وجود پدیدار پیوند خورده است. با توجه به این نکته دقیق، می‌توان این استدلال را باور به جهان خارج از طریق ادراک حسی مطرح کرد:

نفی اضافه داده حسی به معلوم بالعرض (عین خارجی)، موجب انکار خود داده حسی می‌شود و این مستلزم تناقض است؛ چون معنای محسوس بالذات این است که چیزی خارج از ذهن شما تحقق یافته است ... در واقع ما از نهاد داده‌های حسی، محسوس بالعرض را به دست می‌آوریم (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۷۶).

بنابراین، می‌توان گفت که ادراک حسی در بادی امر، دلیلی موجه برای پذیرش وجود پدیدارها در جهان خارج است؛ اما نه به صورت اعتماد، گرایش یا وظیفه صرف، بلکه به شکلی عمیق‌تر، مبتنی بر حقیقت شناخت و واقع‌نمایی آن است و اعتماد و گرایش به پذیرش آنها، ناشی از این مسئله است که هر فرد به شکل معرفت‌حضوری و شهودی به این واقع‌نمایی آگاه است.

واضح است که بر اساس این تبیین، شرط سلامت حواس و امور دیگر، مانند زاویه دید مناسب و نور کافی، به رابطه علی بازگشت می‌کند که در آن پدیدار برای فرد

آشکار می‌شود و شرط دانستن این امور، از آن جهت است که فرد بتواند رابطه علی را به نحو مناسب و پذیرفتنی از لحاظ معرفتی برقرار کند؛ برای مثال، فرد در موارد توهم‌های حسی، به دلیل نداشتن اعتدال کافی، نمی‌تواند با واقعیت خارجی ارتباط مناسب برقرار کند و قوه مخیله فرد در صورت‌های ادراکی او دخل و تصرف می‌کند و یا نبود زاویه دید مناسب منجر می‌شود که فرد سکه دایره‌ای شکل را به صورت بیضوی ببیند. با این حال، توجه به جایگاه شهود در بحث از ادراک حسی، صرفاً به معنای بی‌نیازی از استدلال است و به این معنا نیست که امکان استدلال وجود ندارد؛ لذا با تمسک به استدلال تبیینی - فرضیه‌ای، می‌توان دیدگاه پرایس را تقویت کرد. با این روش می‌توان استدلال کرد که وجود اشیاء مادی بهترین تبیین برای تجربه‌های انسانی است. حتی برای تبیین نظم پدیدارها، بهترین تبیین این است که نظم پدیدارها ناشی از نظم حاکم بر جهان خارج است (Pollock, 1974: 54).

مفهوم نظم در بحث از بهترین تبیین، نقشی محوری دارد. توهم و رؤیا با اینکه واقعیتی پدیداری به شمار می‌روند، فاقد نظم پدیداری هستند. آتش در خواب ممکن است گاهی با حس سوختن همراه باشد و گاهی حس سوختن را ایجاد نکند؛ بنابراین، تصورات فاقد نظم را نمی‌توان واقعی دانست. همچنین پدیدارهای خیالی ممکن است در اختیار خود فرد باشند. یک فرد می‌تواند با اختیار خود سیبی را در خیال تصور کند و رنگ آن را به دلخواه تعیین کند؛ اما تصاویری از سیب که هنگام نگاه کردن به باغ به صورت غیر اختیاری در ذهن حاضر می‌شوند، هم دارای نظم پدیداری هستند و هم با اختیار خود نمی‌توانیم ویژگی‌های پدیداری آنها را تعیین کنیم. چنین تجربه‌هایی با رؤیا که فاقد نظم است و با توهم‌هایی که اختیاری هستند، تفاوت دارند و بهترین تبیین این است که وجود منشأ خارجی را برای آنها بپذیریم؛ البته ممکن است برخی از توهم‌ها غیر اختیاری باشند؛ اما چنین توهم‌هایی اغلب فاقد نظم هستند و مورد تأیید سایر حواس یا حواس سایر افراد نیستند. در مجموع، غیر اختیاری بودن حصول پدیدارهای حسی، شاهدی بر وجود مبدأ خارجی برای آنهاست (BonJour, 2010: 121).

توجه به حقیقت شناخت و تعریف آن، بر اساس معرفت حضوری، استدلال بهترین تبیین را نیز تقویت می‌کند؛ زیرا چنان‌که پدیدارهای حسی به‌خودی خود برای ما آشکار هستند، نظم و انسجامی که میان این پدیدارها وجود دارد، به شکل مستقیم و بدون واسطه برای ما معلوم است و از آنجا که ذات پدیدارها در شرایط عادی و سلامت

قوای حسی، به خودی خود، در رابطه علی حکایتگر از خارج هستند، نظم و انسجام آنها نیز حکایتگر و کاشف از نظم و انسجام در واقع است؛ زیرا چنان که بیان شد، در رابطه علی صدراپی، ویژگی‌های معلول نیز برگرفته از ویژگی‌های علت است؛ از همین رو، بر اساس این نظم و انسجام، در قالب بهترین تبیین می‌توان احتمال توهم یا خطای حسی را نفی کرد؛ بنابراین، وجود جهان خارج، فراتر از فرضیه صرف است و مستند به نوعی از معرفت حضوری است.

۱۰. نتیجه

در مجموع، سخن گفتن از توجیه یا مبنای غیر اعتقادی، مستلزم پذیرش نوعی از شناخت است که ماهیتی غیر گزاره‌ای دارد. پدیدارها وجودی ذهنی دارند که موضوع شناخت است و این شناخت به دلیل آنکه در چارچوب مفاهیم و گزاره‌ها نیست، در معرض خطا نیستند. آن دسته از ویژگی‌های پدیداری که با اختیار ذهن تغییرپذیر نیستند، می‌توانند ویژگی‌های امر خارج از ذهن را آشکار کنند و از جسم خارجی حکایت کنند. این حکایتگری به گونه‌ای است که ذهن از پدیدار به عنوان آینه‌ای برای آگاهی از خارج استفاده می‌کند.

پرایس داده‌های حسی را موضوع شهود تلقی می‌کند و پذیرش جهان خارج را حاصل چنین شهودی می‌داند. از نظر او باور به جهان خارج با بررسی شهودی ویژگی‌های پدیدار امکان پذیر است. مهم‌ترین ویژگی پدیدار حسی، انفعال ذهن در دریافت است که آن را به نشانه‌ای از یک موضوع خارج از آگاهی تبدیل می‌کند؛ بنابراین، انفعال در دریافت ادراک حسی با جنبه حکایتگری آن مرتبط است. در همین چارچوب، نظم، انسجام و هماهنگی پدیدارها با هم و غیر ارادی بودن آنها که با علم شهودی، شناختنی است، تبیینی مناسب برای باور به جهان خارج است و با تمسک به استدلال «بهترین تبیین» در چارچوب معرفت حضوری به پدیدارها، می‌توان استدلال پرایس را تکمیل کرد.

پی‌نوشت

1. stand on the side of the subject.
2. Thinking and Experience.
۳. چیزم این قید را در زبان انگلیسی به این شکل بیان می‌کند که «I am appeared to redly» ترجمه این عبارت به زبان فارسی دشوار است.
4. presumptive evidence.
5. tending to make evident.
6. implicit Reason.
7. doxastic foundationalism.
8. Deontologism.
9. Ultimate element.
10. Primitive Credulity.

منابع

- بونجور، لورنس و همکاران (۱۳۸۷)، *بازگشت به مبنای سنتی*، ترجمه رضا صادقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵)، *فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، تهران، نشر علم.
- راسل، برتراند (۱۳۶۷)، *مسائل فلسفی*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- لرر، کیث (۱۳۹۶)، *نظریه معرفت*، ترجمه مهدی عبداللهی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۷۱)، *التصور والتصدیق*، قم، بیدار.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی

- Alston, William P (1993), *The Reliability of Sense Perception*, New York, and London, Cornell University.
- Audi, Robert (1993), *The Structure of Justification*, Cambridge, Cambridge University.
- BonJour, Laurence (2010), *Epistemology Classic Problems and Contemporary Responses Second Edition*, New York, The Rowman & Littlefield.
- Chisholm, Roderick (1982), *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press
- _____ (1989), *Theory of knowledge Third Edition*, the United States of America, Prentice-Hall Inc,
- Foley, Richard (2010), *A Companion to Epistemology*, Singapore, Blackwell.
- Fumerton, Richard (1966), *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*, University of Nebraska Press Lincoln and London.
- Hume, David (1990), *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn, Oxford, Oxford University.
- Huemer, Michael (2001), *Skepticism and the Veil of Perception*, Maryland, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
- Lewis, C. I, (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Chicago, The Open Court Publishing Company
- Pollock, John (1974), *Knowledge and Justification*, Press, Princeton University Press
- _____ (1996), *Contemporary Theories of Knowledge*, Second Edition, the United States of America, Rowman & Littlefield Publishers.
- Price, H.H (1961), *Perception*, Methune & Co. Ltd.
- _____ (1953), *Thinking and Experience*, Cambridge, Harvard University.
- _____ (1969), *Belief*, London, George Allen & Unwin.
- _____ (1940), *Hume's Theory of the External World*, Oxford, Clarendon Press, Humphrey Milford.
- Reid, Thomas (1895), *Essays on the Active Powers of Man from The Works of Thomas Reid*, D.D. Sir William Hamilton, ed. Edinburgh, James T.
- Ross, Jacob Joshua (1970), *The Appeal to the Given: A Study in Epistemology*, Toronto, Methuen, journals, Cambridge.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.307492.1006538

Print ISSN: 2008-1553 – Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Avicenna on Philosophical Concepts: Primary or Secondary Intelligibles

Seyyed Ahmad Hosseini

Associate Professor in Islamic Philosophy and Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University

Maryam Tabrizi

Graduate of Master of Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Received: 3 August 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The present article tries to provide a new classification of intelligibles (primary and secondary intelligibles) in Avicenna's philosophical system and tries to show the real place of philosophical concepts like existence, unity, necessity and etc. in his thought based on this classification. In current scholarship the intelligibles are divided into primary and secondary intelligibles. The second intelligibles are divided into philosophical and logical. This division is widely accepted after Nasir al-Din Tusi. In current scholarship usually this theory is attributed to Avicenna as if he also divided the second intelligibles into philosophical and logical intelligibles. The present research tries to show that Avicenna does not consider the philosophical concepts as second intelligibles but more primary than any other primary concepts. According to him, among the concepts there must be primary concepts on which all other concepts rely. These concepts are present in the mind from childhood and in the level of the intellect in habitu (al-'aql bi'l malakah). So the first intelligibles, for Avicenna, are divided into two categories: the essential ones or the intelligibles from quiddities and the philosophical ones like existence, unity and necessity which are present for us primarily. The second intelligibles for Avicenna are just logical ones.

Keywords: Primary Intelligibles, Secondary Intelligibles, Philosophical Second Intelligibles, Logical Second Intelligibles, Avicenna.

دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی

سیداحمد حسینی*

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مریم تبریزی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

(از ص ۲۳ تا ۴۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۵/۱۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

مقاله حاضر به ارائه تقسیم‌بندی جدیدی از معقولات اولی و معقولات ثانی در نظام فلسفی ابن سینا می‌پردازد و می‌کوشد بر اساس این تقسیم‌بندی جدید، جایگاه واقعی مفاهیم فلسفی را در نظام فلسفی ابن سینا نشان دهد. در دیدگاه رایج که به ابن سینا هم نسبت داده می‌شود، معقولات به دو دسته کلی معقولات اولی و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند؛ که معقولات ثانی نیز خود به دو دسته معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی تقسیم می‌شوند. در این مقاله بر اساس استدلالاتی که همگی در آثار ابن سینا ریشه دارند، نشان داده می‌شود که او در نظام فلسفی عقل‌گرایانه خود، نه تنها مفاهیم فلسفی را معقول ثانی نمی‌داند، بلکه اولی‌تر از هر مفهوم اولی می‌داند. ابن سینا با پذیرش درک اولیات در مرتبه عقل بالملکه، نیاز به مفاهیم پایه و اولیه، درک مفهوم وجود توسط انسان معلق و نیاز به مفهوم وجود برای درک مفاهیم، نشان می‌دهد که مفاهیم فلسفی را معقول اول می‌داند؛ بنابراین، معقولات اولی از منظر ابن سینا به دو دسته تقسیم می‌شود: معقولات ماهوی و معقولات فلسفی؛ اما معقولات ثانی برای ابن سینا تنها مفاهیم منطقی را شامل می‌شوند. صراحت و ساختار مباحث ابن سینا به گونه‌ای است که اشکالاتی همچون بدیهی‌بودن مفاهیم فلسفی و نه اولی‌بودن آن‌ها و نیز اولی‌دانستن مفاهیم فلسفی توسط متأخران، خوانش ارائه‌شده در این مقاله را تضعیف نخواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: معقولات اولی، معقولات ثانی، معقولات ثانی فلسفی، معقولات ثانی منطقی، ابن

سینا.

۱. مقدمه

معقول نزد ابن سینا معنی و مفهومی مجرد از ماده است. ابن سینا درباره سازوکار دستیابی به برخی معقولات به تجرید اعتقاد دارد. در این موارد، در مرحله اول، شیء ادراک شده از ماده جدا می شود، سپس عوارض محسوسات جدا شده و در نهایت عقل، ماهیت را از همه اضافات جدا می سازد و معنای کلی آن را ادراک می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

هرچند ابن سینا در نظریه تجرید و انتزاع، تحت تاثیر ارسطو بوده است، ولی دیدگاه او با ارسطو تفاوت دارد؛ به این صورت که وی برخلاف ارسطو معتقد نیست که همه علوم برگرفته از محسوسات است. او معتقد بود که معارفی وجود دارد که خودبه خود برای عقل حاضر است. به نظر ابن سینا مفاهیم فلسفی مانند وجود، ضرورت، وحدت، کثرت، امکان، علت، معلول، تقدم و تأخر، از همین سنخ است.

در تقسیم بندی رایج که بعد از خواجه نصیر در تاریخ فلسفه اسلامی پذیرفته شد، معقولات به اولی و ثانی و معقولات ثانی به فلسفی و منطقی تقسیم می شود؛ این تقسیمی است که در تحقیقات موجود درباره تقسیم معقولات، به ابن سینا هم نسبت داده می شود؛ به طوری که گویی او نیز معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم کرده است و مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانی می شمرد (سالم، ۱۳۹۴: ۱۱؛ احمدی سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱-۶۶). گاهی هم گفته شده است که ابن سینا جایگاه خاصی برای معقولات ثانی فلسفی قائل نشده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۲)، و یا اینکه دیدگاه ابن سینا درباره معقولات ثانی فلسفی روشن نیست و به آسانی نمی توان گفت که اساساً وی مفاهیم فلسفی را به عنوان قسم سوم در کنار معقولات اولی و ثانی می پذیرد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴). گاهی هم این نقد پیش آمده است که ابن سینا چرا با آنکه از معقولات ثانی منطقی سخن گفته است، مفاهیم فلسفی را با عنوان معقولات ثانی فلسفی مطرح نکرده است؟ (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

در این مقاله می کوشیم دیدگاه واقعی ابن سینا را درباره جایگاه مفاهیم فلسفی تبیین کنیم و با استدلالاتی نشان دهیم که این دسته از مفاهیم برای ابن سینا معقول ثانی نیستند، بلکه معقول اولی و حتی اولی تر از هر مفهومی هستند. در ادامه، پس از آنکه دیدگاه رایج درباره اقسام معقولات توضیح داده شد، به پیشینه تحقیق خواهیم پرداخت که در آن عموماً همین دیدگاه رایج به ابن سینا نسبت داده می شود و تصور

شده است که ابن سینا نیز مفاهیم فلسفی را جزو معقولات ثانی فلسفی می‌دانسته و یا ابن سینا در تقسیم خود از معقولات به غفلت از مفاهیم فلسفی متهم شده است. در نهایت با ذکر دلایلی دیدگاه حقیقی ابن سینا را درباره اقسام معقولات و جایگاه معقولات فلسفی نشان خواهیم داد.

۲. دیدگاه رایج درباره اقسام معقولات

تقسیم معقولات به اولی و ثانی و تقسیم معقولات ثانی به فلسفی و منطقی، تقسیمی است که بعد از خواجه نصیر در تاریخ فلسفه اسلامی پذیرفته و تثبیت شد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۰-۱۲۱) و در حکمت متعالیه نیز وجود دارد (لاهیجی، بی تا: ۲۶۲/۲). در دوره معاصر، علامه طباطبایی، مطهری و مصباح یزدی نیز قایل به این تقسیم‌بندی مرسوم‌اند.

شایان توجه است که تقسیم معقولات به اولی و ثانی در آثار فارابی ریشه دارد. او می‌گوید نخستین معقولی که به وجود می‌آید، معقولی است که از امر محسوس گرفته شده است؛ و بر آن معقولات لواحقى عارض خواهد شد که بعضی از آن‌ها جنس و بعضی نوع است؛ به این لواحق «معقولات ثانیه» گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، درباره مفاهیم ماهوی دو جنبه می‌توان در نظر گرفت: یکی صورتهای ذهنی که موجود در نفس می‌شوند و دومی، لفظهایی که بر این مقولات و مفاهیم ماهوی دلالت می‌کند؛ این‌ها «مفاهیم منطقی» نامیده می‌شوند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد فارابی تنها مفاهیم منطقی را معقولات ثانی می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴-۶۶).

به‌همینار نخستین کسی بود که صریحاً مفاهیم فلسفی مانند شیء و ذات و وجود را در زمره معقولات ثانیه قرار داد (۱۳۷۵: ۲۸۳-۲۸۸). به تبع او شهاب‌الدین سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی این بحث را گسترش داده‌اند. سهروردی معتقد است حیثیت برخی از مفاهیم، حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است؛ نظیر مفهوم وجود و صفات حقیقی وجود، از قبیل وحدت و وجوب؛ این‌ها در خارج وجود ندارند و مفاهیم اعتباری‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۴-۳۴۷). خواجه نصیرالدین طوسی هم در تجرید/الاعتقاد به شمردن معقولات پرداخته و وجود و عدم، جهات آن، وجوب و امکان، امتناع و ماهیت و کلیت و جزئیت و ذاتیات و عرضیت و جنسیت و فعلیت و نوعیت و شیئیت و علیت و معلولیت و کثرت و وحدت، جوهر، عرض، اضافه، جنس و فصل و نوع را معقول ثانی دانسته است (۱۴۰۷: ۱۱۶).

از نظر ملاصدرا میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تمایز وجود دارد؛ معقولات ثانی فلسفی انتزاعیاتی چون نسب و اضافات و مفاهیم مصدری و لوازم ماهیات را دربرمی‌گیرد (۱۳۶۸: ۳۳۲/۱). او معقولات ثانی منطقی را مفاهیمی می‌داند که در خارج صورتی نداشته و موضوعاتشان در ذهن جای دارد. ملاصدرا درباره مفاهیم فلسفی می‌گوید این معقولات اوصاف ذهنی‌اند و صورتی در خارج برای آنها نیست؛ اما موجودات و اشیا بیرون از ذهن به آن متصف می‌شوند (همان: ۱۸۰).

علامه طباطبایی درباره مفاهیم فلسفی بر این حقیقت تأکید دارد که ذهن معانی را از حالت حرفی به اسمی می‌آورد و بنابراین، این دسته از معقولات را در مرتبه ثانی می‌سازد (۱۴۱۶: ۱۴۷). از نظر ایشان معقولات یا حقیقی و ماهوی‌اند یا اعتباری و غیرماهوی؛ معقولات اعتباری هم تقسیم می‌شود به اعتباری که اعم است و اعتباری که اخص است و اعتباری که اخص است به اجتماعی و عملی و اعتباری که اعم است نیز به منطقی و فلسفی تقسیم می‌یابند. معقولات ثانیه از مفاهیم اعتباری هستند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰/۱، ۱۹۴، ۲۱۷).

در این تقسیم‌بندی رایج، معقول اولی، همان مفاهیم ماهوی است که بر چیستی اشیا دلالت می‌کند. معقولات اولی نشانگر چیستی امور شخصی خارجی و حدود و رسوم و تمایزات اصلی آنهاست. بدین ترتیب، هریک از مفاهیم متعلق به معقولات اولی، به نوعی خاص از موجودات متعلق‌اند و از این‌رو، با متعددشدن معقولات اولی، وجود متعدد می‌شود. غالباً معقولات اولی در حس ریشه دارند؛ البته مواردی هست که در حس ریشه ندارد؛ یعنی اگر ماهیتی غیرمادی باشد، مثل عقول، به تجرید و انتزاع از ماده نیاز ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۳۰۱/۵-۳۱۸ و فنایی اشکوری، ۱۳۸۵: ۱۵).

معقولات ثانی معقولاتی هستند که خود از معقولات دیگری اخذ شده‌اند؛ اما معقولات اولی از معقولات دیگری اخذ نشده‌اند، هرچند ممکن است از محسوسات یا متخیلات گرفته شده باشند.

در این تقسیم‌بندی رایج، معقولات ثانی به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانیه فلسفی به رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از حدود ماهوی بازگویی نمی‌کنند. این معقولات ظاهراً بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نیستند و راه رسیدن آنها از این طریق نیست؛ از این‌رو، ادراک آنها تا رسیدن به آن توانایی تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی

آن‌ها، به عملکرد عقلی بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱-۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۶). این مفاهیم بیشتر جنبه وصفی دارند و احکام هستی را نمایان می‌سازند؛ از این‌رو، تقسیم خارجی موجودات را موجب نمی‌شوند و به نوع خاصی از آن‌ها اختصاص ندارند؛ پس نمی‌توان گفت تعدد این مفاهیم، موجب تعدد و اختلاف وجود خارجی می‌شود؛ مفاهیم فراگیری مثل وجود، وحدت، تشخص، شیء و عدم؛ و مفاهیم غیرفراگیری چون وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم و غیره (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۲۰/۱-۳۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۲۷۲-۲۷۸).

دسته سوم از معقولات، معقول ثانی منطقی است که برخلاف دو قسم دیگر، از امور خارجی بازگویی نمی‌کنند و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی، مصداق آن‌هاست. این معقولات دارای افراد جزئی و خارجی نیستند و چون سابقه حسی ندارند، ادراک آن‌ها نیازمند اعمال تفکر و تأمل عقلی است (فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۶ و مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱).

عروض و اتصاف معقولات اولی خارجی است. عروض معقولات ثانی فلسفی، ذهنی است، ولی اتصاف آن مثل معقولات اولی، خارجی است؛ و در مورد قسم سوم که معقولات ثانی منطقی است، عروض و اتصاف هر دو ذهنی‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۷۷/۱-۲۷۹ و مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۱-۱۷۷).

۳. انتساب دیدگاه رایج درباره معقولات به ابن سینا در تحقیقات موجود

به نظر می‌رسد این دیدگاه رایج که معقولات ثانی به منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود، به ابن سینا هم نسبت داده می‌شود. برخی محققان در ضمن آثار خود به دیدگاه‌های ابن سینا هم پرداخته‌اند؛ اما در گزارش دیدگاه ابن سینا در باب معقولات، گزارش کامل و جامعی ارائه نکرده‌اند، بلکه برای نمونه، تنها به بیان تصریحات وی درباره معقولات ثانی منطقی اکتفا کرده‌اند. در این آثار، تکلیف مفاهیم فلسفی روشن نشده است که آیا ابن سینا این‌ها را معقول اولی می‌داند یا ثانی و اگر ثانی می‌داند، فلسفی می‌داند یا منطقی. از نظر این دسته از گزارش‌ها، یا منبع روشنی درباره معقولات فلسفی از دیدگاه ابن سینا وجود ندارد و یا پاسخ این مسئله برایشان روشن نشده است. حتی برخی ابن سینا را به کم‌توجهی متهم و او را سرزنش می‌کنند که چرا درباره معقولات ثانی فلسفی سخن نگفته است.

فناپی اشکوری می‌گوید تفکیک میان معقولات اولی و ثانی از ابن سینا شروع می‌شود؛ ولی این تفکیک تا زمان خواجه فقط به معنای منطقی آن مورد نظر بوده است که خواجه آن را به معنای فلسفی هم به کار می‌برد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۸). اشکوری همچنین در نسبتی کلی، پذیرش معقولات ثانی فلسفی را به یکسان به همه فیلسوفان مسلمان نسبت می‌دهد و معتقد است فلاسفه اسلامی مفاهیم فلسفی را در مرتبه ثانی تعقل به حساب می‌آورند (همان: ۵۲). او در نسبت‌دادن این مطلب، میان ابن سینا و دیگر فلاسفه تفکیک قائل نمی‌شود. مسعود امید تصریح می‌کند که ابن سینا معقولات منطقی را معقول ثانی می‌دانسته است (۱۳۸۰: ۵۰)؛ اما او درباره معقولات فلسفی هیچ نظری نمی‌دهد که این دسته از معقولات در دیدگاه ابن سینا از چه جایگاهی برخوردار است. علی فتحی اشاره می‌کند که قبل از سهروردی و خواجه‌نصیرالدین فقط معقول ثانی منطقی مطرح بوده است (۱۳۸۷: ۲). از این عبارت چنین برمی‌آید که قبل از ایشان مفاهیم فلسفی هنوز به عنوان معقول ثانی به رسمیت شناخته نشده بودند و گویی هنوز کسی به این تشخیص نرسیده بود که مفاهیم فلسفی را باید در معقولات ثانی قرار داد. یدالله یزدان‌پناه می‌گوید بهتر است بگوییم ابن سینا نظری درباره معقولات ثانی ابراز نداشته است (۱۳۹۱: ۲۲۸). جلال حیدری در پایان‌نامه خود درباره تقسیم‌بندی معقولات به دو قسم اولی و ثانی اشاره و بیان می‌کند که ابن سینا بین معقولات ثانی تمایز قائل بوده است. با این حال، ادعا می‌کند که چون در آن زمان اصطلاح معقول ثانی فلسفی مطرح نشده بود، ابن سینا از این اصطلاح استفاده نکرده است (۱۳۷۵: ۲۰۱). حسین صفی‌الدین اشاره می‌کند که ابن سینا نخستین کسی است که از اصطلاح معقول اول و ثانی استفاده کرده است. وی در کتاب *الهیات شفا* بعد از اینکه موضوع علوم طبیعی و ریاضی را تعیین می‌کند، بر این اعتقاد است که موضوع علم منطقی معقولات ثانی است که از معقولات اولی گرفته می‌شود؛ به صورتی که با استناد به معقولات اولی، معنی مجهول دیگری معلوم می‌شود. او در ادامه می‌گوید ابن سینا به معقولات ثانی فلسفی اشاره نمی‌کند (صفی‌الدین، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۴). مسعود اسماعیلی با لحنی عتاب‌آلود ابن سینا را متهم می‌کند که چون برای معقولات ثانی فلسفی ارزش قائل نشده و در دسته‌بندی معقولات به آن‌ها اشاره نکرده، فیلسوفان بعدی را به اشتباه انداخته است (۱۳۸۹: ۲۲-۲۳). در این بین، حتی برخی افراد صریحاً این نظریه رایج را به ابن سینا نسبت داده‌اند که وی مفاهیم فلسفی را در ضمن معقولات ثانی دسته‌بندی کرده است. عباس احمدی

سعدی ادعا می‌کند که معقولات ثانیه فلسفی را نخستین بار ابن سینا به دایره اصطلاحات فلسفی مسلمانان وارد کرده است (۱۳۷۶: ۶). وی همچنین معتقد است علت اینکه ابن سینا از معقولات ثانیه منطقی نام برده، ولی از معقولات ثانی فلسفی سخنی نگفته، این است که در زمان وی این تقسیم‌بندی وجود نداشته است و برای او معقولات ثانی یکسان بوده و از این‌رو، مفاهیمی چون کلی و جزئی را در کنار وحدت و کثرت آورده است (احمدی سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹). همچنین مریم سالم در مورد نظر ابن سینا درباره مفهوم علیت گفته است که ابن سینا این مفهوم را از معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌کند (۱۳۹۴: ۵). رضا اکبریان و حسین زمانیها درباره معرفت معتقدند که ابن سینا مفاهیم وجودی را به عنوان معقولات ثانی فلسفی به شمار آورده است (۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

۴. دیدگاه ابن سینا درباره معقولات فلسفی

پس از بیان دیدگاه رایج درباره تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانیه و تقسیم معقولات ثانی به منطقی و فلسفی و پس از بیان گزارش‌هایی که نسبت اشتباه به ابن سینا در باب معقولات داده‌اند، در این قسمت می‌کوشیم با ارائه استدلال‌هایی دیدگاه حقیقی ابن سینا را درباره معقولات بیان کنیم. این استدلال‌ها نشان خواهند داد که دیدگاه ابن سینا درباره معقولات با نظریه رایج تفاوت جدی دارد؛ به طوری که ابن سینا اساساً مفاهیم فلسفی را معقول ثانی نمی‌داند. در این قسمت نشان می‌دهیم که ابن سینا همه معقولات را به دو دسته اولی و ثانی تقسیم می‌کند؛ اما از نظر او معقولات ثانی تنها در مفاهیم منطقی منحصرند و مفاهیم فلسفی در کنار مفاهیم ماهوی از معقولات اولی به شمار می‌روند.

اما پیش از بیان استدلال‌ها، تذکر دو مطلب اهمیت دارد: نخست آنکه باید به دقت میان مفهوم معقول اولی و مفهوم ماهوی تفکیک قائل شد و نباید در دام یکی‌انگاشتن معقول اولی و مفهوم ماهوی افتاد؛ دوم آنکه بحث از معقول اولی و ثانی به مسئله بدیهی و ضروری بودن مفاهیم مربوط نمی‌شود، بلکه بحثی درباره سازوکار و مراحل درک معقولات است. مراد ما از معقول اولی، آن مفهومی است که در مرحله نخست، تعقل می‌شود و مسبوق به هیچ معقول دیگری نیست و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده است؛ از این‌رو، مفاهیم فلسفی مسلماً از نظر ابن سینا از اقسام معقولات اولی قرار می‌گیرند؛ زیرا همان‌گونه که در ادامه توضیح داده خواهد شد، در مرتبه نخست، تعقل می‌شوند و مبنای تعقل سایر مفاهیم قرار می‌گیرند و اساساً شرط درک سایر معقولات‌اند.

۴-۱. دلیل اول: درک مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه

اولین و شاید مهم‌ترین دلیل ما بر معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی، درک این مفاهیم در مرتبه عقل بالملکه است. تذکر این مطلب اهمیت دارد که بر اساس تعریف، معقول اولی مفهومی است که در مرتبه نخست تعقل می‌شود و از معقولات دیگری اخذ نشده است؛ از این‌رو، درک مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه که اولین معقولات را درک می‌کند، اهمیت می‌یابد. ابن سینا تصریح می‌کند که عقل بالملکه اولیات را درک می‌کند. گویی ابن سینا اولیات را ذاتی نفس می‌داند که از قبل و پیش از ادراک هر مفهوم دیگری در او موجود است. او همچنین تأکید می‌کند که معقولات در مرتبه عقل بالملکه بی واسطه و بی کسباند (۱۳۶۳: ۹۹-۹۸). وی همچنین ضمن بحث از عقل هیولانی و بالملکه، از معقولات اولی یاد می‌کند و می‌گوید با استفاده از این معقولات به معقولات ثانی می‌رسیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵). وی معتقد است انسان تصورات کلی اولی را از عقل مفارق دریافت می‌کند و در این دریافت به قوه خیال هم نیاز ندارد (۱۳۷۱: ۸۸). بر اساس این استدلال هر آنچه در مرتبه عقل بالملکه قرار دارد، در مرتبه اول درک عقلی است و پیش از هر ادراک عقلی دیگری است. اکنون که ابن سینا تصریح می‌کند جایگاه معقولات اولی در عقل بالملکه است، معلوم می‌شود این مفاهیم پیش از ادراک سایر مفاهیم درک می‌شوند و به هیچ وجه نمی‌توانند ثانی باشند و حتماً معقول اولی هستند.

ابن سینا در هرکجا که مراتب عقلی را توضیح می‌دهد، بیان می‌کند که در مرتبه عقل بالملکه مایه و مواد تعقل، یعنی مفاهیم و گزاره‌های اولی ادراک می‌شوند. از همین‌جا معلوم می‌شود که این مفاهیم نمی‌توانند معقول ثانی باشند؛ زیرا خود، مقدمه همه ادراکات بعدی هستند؛ توضیح آنکه ابن سینا عقل نظری را شامل چهار مرتبه می‌داند که عبارت است از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل هیولانی مرتبه نخست تعقل است که هنوز هیچ‌گونه شکل و نقشی نگرفته است؛ اما مستعد پذیرش صورت‌های عقلی و معقول‌هاست؛ دومین مرتبه از مراتب عقل نظری، عقل بالملکه است که نفس ناطقه شروع به درک معقولات اولی می‌کند. معقولات اولی مفاهیم و گزاره‌هایی پایه هستند که با کمک این‌ها سایر تصورات و تصدیقات درک می‌شود؛ سومین مرتبه از مراتب عقل نظری، عقل بالفعل نامیده می‌شود. در این مرتبه از عقل، انسان با توجه به معقولات اولیه خود، به درک معقولات ثانی نائل می‌شود؛

چهارمین مرتبه عقل نظری، عقل بالمستفاد است که در این مرحله، نفس حقیقتاً معقولات را استفاده و مشاهده می‌کند.

اکنون اهمیت حضور اولیات در عقل بالملکه روشن می‌شود؛ چراکه معقولات در این عقل پیش از بالفعل شدن معقولات دیگر است. ابن سینا تصریح می‌کند که در عقل بالملکه معقولات اولی هستند (۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۵). ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که اولی بودن به معنای بدیهی بودن است، نه نخستین بودن؛ اما هرچند اولی بودن هیچ منافاتی با بدیهی بودن ندارد، همان‌گونه که بر اساس این استدلال مشاهده می‌شود، بر اساس تعقل در مرتبه عقل بالملکه تردیدی باقی نمی‌ماند که نام‌گذاری اولی و ثانی در اینجا براساس درجه و مرتبه معقولیت است و نه بدیهی یا نظری بودن.

۴-۲. دلیل دوم: درک وجود توسط انسان معلق

برهان انسان معلق را می‌توان در آثار متعددی از ابن سینا یافت. ابن برهان، هم‌زمان وجود نفس و معرفت بی واسطه نفس را به خود اثبات می‌کند. بر اساس این استدلال، اگر انسان فرض کند که ناگهانی خلق شود؛ به‌طوری که هیچ تجربه قبلی نداشته و در همان حال نیز هیچ حس و ادراکی نداشته باشد و حتی بدن خود را هم درک نکند، با این حال، وجودش را درمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۷ و ۱۳۷۵: ۸۰). می‌توان گفت چون انسان بی واسطه وجود خود را درک می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت وجود به خودی خود برای انسان حاضر است و بنابراین، جزو مفاهیم اولی است که بدون واسطه معقولات دیگری برای انسان درک می‌شود. ابن سینا همچنین اشاره می‌کند که علم انسان به خود، مانند اولیات همواره برای انسان حاصل است (۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲). از طرف دیگر، وقتی انسان چیزی را ادراک می‌کند، پیش از آن ادراک، خود را ادراک می‌کند (همان: ۴۴۱-۴۳۹)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وجود جزو مفاهیمی است که بدون واسطه و در مرحله اول درک می‌شود، نه در مرحله ثانی و با استفاده از سایر ادراکات و معقولات.

در اینجا شاید این اشکال مطرح شود که ممکن است لزوماً ادراک نفس توسط انسان معلق، یک درک مفهومی نباشد، بلکه ادراکی حضوری و بی واسطه باشد و لذا نمی‌توان بر اساس آن بر اولی بودن مفهوم وجود استدلال کرد. در پاسخ می‌توان گفت که در نظام فلسفی مشائی ابن سینا، اساساً ادراک حضوری و اشراقی جایگاهی ندارد و او صریحاً با این تعریف از علم مخالفت کرده است. برای وی معرفت، حضور صورت شیء نزد مدرک

است نه حضور خود شیء (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۲). برای ابن سینا معرفت یا حسی است یا خیالی و یا عقلی. او هیچ نوع معرفت دیگری خارج از این انواع را به رسمیت نمی‌شناسد. معرفت عقلی در مورد نفس و دربارهٔ عقلی الهی نیز اساساً مفهومی و ماهوی است و نه حضوری و مشاهده‌ای. تأکید او بر ماهوی بودن علم الهی به حدی است که متهم شده است به اینکه علم الهی را علمی حصولی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۳۰-۱۹۰).^۱

۴-۳. دلیل سوم: عدم امکان تصور هیچ مفهومی بدون تصور وجود

نزد ابن سینا مفهومی چون وجود، منشاء هر شرح و تعریفی است (۱۳۷۹: ۲۹)؛ یعنی تا وجود تصور نشود، نمی‌توان مفهوم دیگری را تصور کرد و در نتیجه، هیچ گزاره و استدلالی هم شکل نخواهد گرفت و در نهایت هیچ شناختی حاصل نمی‌شود. ابن سینا در این بحث به یک‌سری مفاهیم پیشینی اشاره دارد که قبل از هرگونه معقول اولایی وجود دارند و به خودی خود برای عقل روشن هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲۰-۲۲۱)؛ به بیان دیگر مفاهیم فلسفی، اولی و پیشینی هستند که به ارتسام اولیه در ذهن نقش بسته‌اند و در این ارتسام، به اشیا اعراف از آن‌ها نیاز نداریم. به نظر ابن سینا اولین امور در عمومیت (اعم المفاهیم) وجود و وحدت هستند (همان: ۱۵-۲۹) و به دلیل این اعم بودن، سزاوارترین اشیایی هستند که می‌توانند به خودی خود و بی واسطه (بدون نیاز به مفهوم دیگر) تصور شوند.

دربارهٔ سایر مفاهیم فلسفی هم می‌توان گفت که اینها لوازم وجودند و به تبع وجود برای عقل روشن‌اند. مفاهیم فلسفی برای ابن سینا نخستین‌اند و زمینهٔ تعقل و پیدایش بقیهٔ معقولات‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۵۷). از اینجا معلوم می‌شود که وی پیش از به‌فعلیت رسیدن عقل انسان و کسب معقولات ماهوی، به وجود یک‌سری معقولات پیشین اعتقاد دارد که به خودی خود برای عقل روشن‌اند. اگر این سخن درست باشد که بدون تصور وجود هیچ مفهومی تصور نمی‌شود، آن‌گاه حتماً باید وجود، معقول اولی باشد؛ چراکه پیش از هر مفهوم دیگری تصور می‌شود و نمی‌توان گفت که از مفهوم دیگری گرفته شده است.

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت، آن است که در اینجا مراد از این اولویت نمی‌تواند صرف بدهت باشد. بدیهی می‌تواند اولی نباشد؛ مانند مشهورات و مجربات که با آنکه بدیهی‌اند و برای تصدیق به نظر نیاز ندارند، ولی اولی نیستند و به مقدمات دیگری احتیاج دارند؛ اما آنچه بر اساس این استدلال معلوم می‌شود، آن است که به

مفاهیم اولیه‌ای احتیاج داریم که به لحاظ سازوکار ادراک، باید پیش از سایر مفاهیم و اولی باشند تا شرط ادراک آن مفاهیم واقع شوند؛ به عبارت دیگر، تقدم این مفاهیم بر سایر مفاهیم، تقدم شرط بر مشروط است.

۴-۴. دلیل چهارم: اصرار ابن سینا بر معقول ثانی بودن صرفاً مفاهیم منطقی با وجود

شناخت هر سه نوع معقول

تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی نزد ابن سینا موجود است و ابن سینا کاملاً با تفکیک میان مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی منطقی آشنایی دارد. این‌گونه نیست که تصور معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی برای ابن سینا ناشناخته باشد یا از لوازم سخنان او باشد. ابن سینا در بحث از شمارش مبادی قیاس‌ها به نحو عام، مفاهیم فلسفی را در کنار مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منطقی ذکر کرده است: «والموجود و الشیء و العلة و المبدأ و الکلی و الجزئی و النهایة و ما اشبه ذلك كلها خارجه عن الامور المحسوسة. بل حقائق النوعیات أيضا مثل حقیقة الانسان.» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۸)؛ پس ابن سینا به همه مفاهیم توجه دارد و در یک مجموعه همه را نام می‌برد. با این حال، او تنها مفاهیم منطقی را معقول ثانی می‌داند. او صریحاً بیان می‌کند که یک دسته مفاهیم وجود دارند که معقولات ثانی منطقی هستند و به معقولات اولی مستندند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰)؛ بنابراین، او وقتی از معقول ثانی منطقی بحث می‌کند، با التفات به مفاهیم فلسفی است. از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که از دید ابن سینا معقول ثانی فقط منطقی بوده است و مفاهیم فلسفی از نظر او معقول ثانی نیستند.

۴-۵. دلیل پنجم: نیاز به مفاهیم پایه و اولی

ابن سینا با اعتقاد به سنت علم‌شناسی ارسطویی معتقد است که در ساختار علوم فلسفی گزاره‌ها در یک نظام طولی به هم وابسته‌اند؛ به طوری که در تحلیل، همواره گزاره‌های کمتر روشن بر گزاره‌های روشن‌تر متکی و مبتنی‌اند و از آن‌ها استنتاج می‌شوند. بر اساس این فلسفه، علم مبناگرایانه که در کتاب *تحلیلات ثانیه* مطرح شده است، برای آنکه یک علم یقینی بماند و دچار تسلسل یا دور نشود همواره باید گزاره‌های پایه‌ای وجود داشته باشند که خود به گزاره‌های دیگری متکی نباشند؛ از این‌رو، این گزاره‌ها باید اولی باشند و خودبه‌خود برای عقل حاضر باشند. حال ابن سینا این اعتقاد ارسطویی درباره گزاره‌ها را در فصل پنجم از مقاله *نخست الهیات شفا* به مفاهیم هم سرایت می‌دهد. از نظر او همان‌طور که گزاره‌ها باید به یک سری گزاره‌های پایه ختم شوند، در مفاهیم هم

نیاز به مفاهیم پایه هست؛ در غیر این صورت، در معارف انسانی تسلسل پیش می‌آید و هیچ معرفتی حاصل نخواهد شد؛ بنابراین، ابن سینا در استدلال خود بر وجود چنین مفاهیم پایه‌ای از راه آنالوژی و مقایسه با گزاره‌های پایه وارد شده است و همان حکم گزاره‌های پایه را به مفاهیم پایه و اولی نیز سرایت داده است. او در فصل پنجم از مقاله نخست *الهیات شفا* برای این مفاهیم اولی، وجود، شیء و ضرورت را مثال می‌زند (ابن سیناپف ۱۴۰۴: ۲۹-۳۶). مفاهیمی پایه‌ای مثل موجود و شیء و ضروری و امثال آن، اولی‌التصور هستند؛ یعنی برای این مفاهیم نیاز به مفهومی اولی‌تر نیست، بلکه خود مبنای هر تصور بعدی هستند. او در ادامه از سایر مفاهیم فلسفی مانند امکان، امتناع، عدم، وحدت و کثرت هم یاد می‌کند.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، آن است که مراد از اولی‌بودن در اینجا صرفاً بدیهی‌بودن نیست؛ چراکه مشهورات و مجربات هم بدیهی‌اند، بلکه ابن سینا در این بحث به‌طور خاص به دنبال اولی‌بودن است؛ یعنی مفاهیم اولین و نخستینی که دیگر مفاهیم به آن ختم شود. اگر چنین مفاهیم اولی و پایه نباشد، هیچ معرفتی کسب نمی‌شود.

او در ادامه حتی در میان همین مفاهیم نخستین نیز یک سلسله مراتب را ترسیم می‌کند. مفاهیم موجود و واحد حتی از سایر مفاهیمی از این دست، اولی‌ترند؛ چراکه عام‌ترین مفاهیم‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۰۱-۸۰۲). همچنین وجود نسبت به ضرورت تقدم دارد؛ چراکه ضرورت یا وجوب همان تأکید وجود است. از نظر ابن سینا وجوب وجود همان تأکید وجوب است و لذا معنای آن به اندازه معنای وجود روشن است؛ بنابراین، مفاهیم امتناع که ضرورت عدم است و امکان که عدم ضرورت است، از وجود فهمیده می‌شوند. همچنین ابن سینا معتقد است که طبیعت وجوب، متقدم بر طبیعت امکان است و ما حقیقت واجب‌الوجود و خواص آن را پیش از امکان وجود می‌شناسیم (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۳۲-۲۳۳). به علاوه، وجود نسبت به عدم هم تقدم دارد؛ چراکه به یک معنا عدم هم از وجود فهمیده می‌شود.

ابن سینا همچنین در تعریف وحدت و کثرت می‌گوید: «ثم یكون تعریفنا الکثرة بالوحدة تعریفا عقلیاً، و هنالك توخذ الوحدة متصورة بذاتها و من أوائل التصور» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۵). سپس ما مفهوم کثرت را به کمک وحدت تعریف می‌کنیم؛ وحدتی که خود مفهوم اولی‌التصور است. پس برای کثرت تعریف حقیقی صورت نگرفته است، بلکه صرفاً

برای تنبیه و التفات مفهوم از دیگر مفاهیم اولی از وحدت استفاده می‌کنیم. مفهوم وحدت از مفاهیم اولی‌التصور و کاملاً عقلی است و بدون اکتساب حاصل می‌شود. درباره قوه و فعل می‌گوید که صحبت کردن درباره وجود ضروری و حقیقت امکان عیناً بحث از قوه و فعل است: «و حال الوجود، ای الوجود الضروري و شرائطه؛ و حال الامکان و حقیقتة و هو بعینه النظر فی القوة و الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵)؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به معقول اولی بودن وجود و ضروری و امکان، قوه و فعل هم در این دسته قرار دارد؛ زیرا ابن سینا صراحتاً در این جمله می‌گوید که بحث از این مفاهیم عین بحث از وجود و ضرورت و امکان است.

۴-۶. دلیل ششم: عبارات ابن سینا در کتاب *تعلیقات*

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* می‌گوید: اوائل برای طفل، بدون کمک گرفتن از حواس صورت حاصل می‌شود و رسیدن به اوائل بدون اراده و ناخودآگاه است (۱۳۹۱: ۳۱-۳۲). او همچنین در بندی دیگر درباره اوائل می‌گوید: اوائل در عقل انسان حاصل می‌شود و نحوه و منبع این حصول مشخص نیست.^۲ در بندی دیگر که درباره مراتب عقل است، ابن سینا به اوائل اشاره دارد که عقلی و غیر اکتسابی است؛ او می‌گوید: عقل انسان در ابتدا نسبت به معقولات بالقوه است، به جز در مورد اوائل که حتی کودک هم آن‌ها را دارد (همان: ۴۶). همچنین فکر و قوه عقلی با کمک گرفتن از اوائل، مجهولات را به معلومات تبدیل می‌کند (همان: ۴۴۳).

با توجه به این مباحث و مقدماتی که درباره اوائل و تعریف آن توسط ابن سینا گفته شد، می‌توان گفت این تأکید و تکرار در بحث از اوائل بر غیر اکتسابی بودن، می‌تواند این استنتاج را قوی‌تر کند که مفاهیمی که ابن سینا به آن‌ها اولی و اوائل بودن نسبت می‌دهد، معقول اولی است؛ چون این مفاهیم خود در مرتبه اولی هستند و از مفهوم دیگری اخذ نشده‌اند و به علاوه در تعریف معقول ثانی اکتسابی بودن و از معقول اولی حاصل شدن وجود دارد.

در نهایت تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که از نظر ابن سینا این مفاهیم اولی هستند و این غیر از بدیهی بودن است. اولیات یکی از اقسام بدیهیات است. اولی و بدیهی از نظر مفهومی تفاوت دارند و تنها به لحاظ مصداقی اشتراک دارند؛ یعنی می‌توان گفت در بدیهی بودن به اثبات یا تعریف نیاز نیست، ولی ممکن است در ادراک

به واسطه نیاز باشد؛ اما درباره اولیات علاوه بر بی‌نیازی از تعریف و اثبات، در ادراک هم به واسطه نیاز ندارد و در رتبه اولی تعقل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۱۶۱).

۵. پاسخ به چند نقد ممکن بر نظریه مختار

ممکن است درباره نظریه‌ای که در این مقاله مطرح شده است، چند اشکال مطرح شود. در ادامه و از باب دفع دخل مقدر این اشکالات را بیان می‌کنیم و به آن‌ها پاسخ می‌دهیم.

۵-۱. مراد از مفاهیم اولی، مفاهیم بدیهی است، نه معقولات اولی

اشکال نخستی که درباره نظریه مطرح شده در این مقاله در خصوص اولی بودن مفاهیم فلسفی مطرح می‌شود، آن است که مراد ابن سینا از عبارات یادشده اثبات بدیهی بودن مفاهیم فلسفی بوده است و نه اولی بودن آن؛ به عبارت دیگر، مراد از اولی در عبارات ابن سینا بدیهی است، نه نخستین. بدین ترتیب، نکاتی که از آثار ابن سینا آورده شده است، هیچ چیز جدیدی را ثابت نمی‌کند و سخن ابن سینا همان سخن اندیشمندان بعدی است که همگی مفاهیم فلسفی را در کنار سایر معقولات ثانی، مفاهیمی بدیهی و بی‌نیاز از بیان دانسته‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید توجه کرد که درباره مفاهیم فلسفی باید میان بدیهی و اولی تمایز قائل شد. هر مفهوم اولی بدیهی است، اما نه بالعکس. برخی مفاهیم بدیهی وجود دارند که اولی نیستند و مثلاً از مشهورات یا مجربات‌اند؛ لذا بدیهی بودن مفاهیم فلسفی به اولی بودن آن ضرری نمی‌زند. بدیهی چیزی است که به اثبات یا تعریف نیاز ندارد، هرچند ممکن است اولی نباشد و با واسطه ادراک شده باشد؛ مانند مشهورات یا مجربات؛ اما آنچه اولی است، در دریافت هم نیاز به واسطه ندارد و خودبه‌خود برای عقل حاضر است. در واقع اولی و بدیهی به لحاظ مفهومی کاملاً با هم تباین دارند و تنها به لحاظ مصداق است که با هم اشتراکاتی دارند؛ به این ترتیب که اولی اخص از بدیهی است. ابن سینا در *تعلیقات اولیات* را تعریف می‌کند و می‌گوید اولی توسط کسب حاصل نمی‌شود که بخواهد پس از آنکه حاصل نبود، حاصل شود^۳ (۱۳۹۱: ۲۱۱). نکته مهم آن است که او در بحث شعور نفس انسانی به خود این تعریف را مطرح می‌کند. از همین محل بحث معلوم می‌شود که در اینجا منظور ابن سینا از اولی در بحث از مفاهیم فلسفی، مفهومی غیر از صرف مفهوم بدیهی است. مفاهیم فلسفی که (همان‌گونه که پیش‌تر

نشان داده شد) در مرحله عقل بالملکه درک می‌شوند و یا توسط انسان معلق ادراک می‌شوند، به هیچ وجه نمی‌توانند ثانی باشند و حتماً اولی هستند.

۵-۲. عدم تطفن ابن سینا به لوازم سخنانش درباره مفاهیم فلسفی

اشکال دیگری که ممکن است در این باب مطرح شود، آن است که نظریه‌ای که در اینجا مطرح شده است تحلیلی از برخی آراء ابن سیناست و برداشتی از برخی سخنان اوست و یا اساساً از لوازم سخنان اوست که خود او هیچ تصریحی بدان نکرده است و ممکن است خود وی به معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی تطفن نداشته باشد. در پاسخ می‌توان گفت اتفاقاً بر اساس دلائلی که گذشت، معلوم می‌شود مسئله معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی برای ابن سینا بسیار روشن و پذیرفته شده است. بر اساس آنچه در دلیل چهارم گذشت، معلوم شد او به تمایز میان انواع معقولات واقف بود و بر اساس آنچه در دلائل پنجم و ششم گذشت که مبتنی بر تصریحات او در *الهیات شفا* و *تعلیقات* است و اتفاقاً با ساختار نظام فلسفی عقل‌گرایانه او نیز سازگار است، تردیدی باقی نمی‌ماند که او به اولی بودن این مفاهیم تطفن داشته است. اعتقاد او به اولی دانستن مفاهیم فلسفی چنان قوی است که وقتی می‌خواهد درباره شعور ذات به خود سخن بگوید، اولی بودن آن را به اولیات مثال می‌زند و به آن تشبیه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱۱). اتفاقاً معقول ثانی دانستن این مفاهیم به لحاظ تاریخی نظریه‌ای متأخرتر است که بعدها در آثار متفکران بعدی مطرح شده است و دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم چون فیلسوفان متأخر به نظریه‌ای معتقد شده‌اند، پس ابن سینا هم باید بدان معتقد بوده باشد؛ هرچند اگر با مبانی معرفت‌شناختی او ناسازگار باشد.

اساساً باید توجه داشت که ابن سینا فیلسوفی عقل‌گراست و به مفاهیم پیشینی عقلی اعتقاد دارد که مبانی معرفت‌شناختی او را شکل می‌دهند. از این جهت، ابن سینا در کنار سایر عقل‌گرایانی چون افلاطون و دکارت قرار می‌گیرد که به مفاهیم پیشینی عقلی اعتقاد دارند و در برابر تجربه‌گرایانی چون ارسطو و ملاصدرا قرار می‌گیرد که نفس را جسمانیة الحدوث می‌دانند و سرآغاز معرفت را تجربه حسی می‌شمارند. بر اساس تجربه‌گرایی هرکسی حسی را از دست بدهد، علمی را از دست می‌دهد و اگر همه حواس را از دست بدهد، همه علوم را از دست خواهد داد. درست است که ابن سینا با این گزاره موافق است که هرکسی حسی را از دست بدهد، علمی را از دست می‌دهد، اما او معتقد نیست که هرکسی همه حواس را از دست بدهد، همه علوم را از دست خواهد

داد؛ بلکه بر مبنای فلسفه عقل‌گرایانه خود معتقد است حتی اگر کسی همه حواس را هم از دست بدهد، مانند انسان معلق، باز هم معرفت خواهد داشت و این همان معرفت به مفاهیم و گزاره‌های پیشینی عقلی است.

۵-۳. اعتقاد متأخران به فلسفی‌بودن مفاهیم فلسفی

ممکن است اشکال دیگری به نظریه ما وارد شود و آن اینکه اعتقاد به اولی‌بودن مفاهیم فلسفی، خاص ابن سینا نیست، بلکه عموم متفکران فلسفه اسلامی و متأخران نیز به آن باور دارند. در پاسخ به این اشکال باید گفت درست است که متأخران به اولی‌بودن مفاهیم فلسفی اشاره کرده‌اند، اما به همان اندازه و یا بیشتر بر معقول‌ثانی‌بودن این مفاهیم تصریح کرده‌اند. حال چگونه این دو را با هم جمع کنیم؟ درباره این اشکال دو پاسخ به ذهن می‌رسد: نخست آنکه متأخران در بحث اولیات، خود را به گزاره‌های اولی مانند «اجتماع نقیضین محال است» محدود کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۳) و وقتی به سراغ مفاهیم فلسفی می‌روند، صراحتاً آن‌ها را معقول‌ثانی می‌دانند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی به طور دقیق سازوکار انتزاع مفهوم وجود از گزاره‌های حملی را تشریح می‌کند و سپس سازوکار انتزاع مفهوم عدم از مفهوم وجود را توضیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۷). برای پاسخ دوم، باید دوباره به تعریف معقول‌اولی توجه کنیم و باید به تفکیک دقیق میان بدیهی و اولی برگردیم. زمانی که متأخران از اولی‌بودن این مفاهیم سخن می‌گویند، منظورشان آن نیست که این مفاهیم معقول‌اولی هستند و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده‌اند و از ابتدا برای عقل حاضرند، بلکه منظور آن است که این‌ها از آن دسته بدیهیات‌اند که اولیات عقلی‌اند؛ یعنی پس از آنکه مراحل انتزاع را طی کردند و تصور شدند برای عقل روشن‌اند و نیازی به تعریف یا استدلال ندارند.

۵-۴. تعلق اولیات به حوزه گزاره‌ها و نه مفاهیم

اشکال دیگری که ممکن است بر برداشت ما از اولی‌بودن مفاهیم فلسفی وارد شود، آن است که همه مثال‌های ابن سینا درباره اولیات گزاره هستند و هیچ مثالی از حوزه مفاهیم وجود ندارد. این اشکال ناظر به استدلال نخست ما برای اثبات اولی‌بودن مفاهیم فلسفی است که در آنجا بر مبنای درک اولیات توسط عقل بالملکه استدلال کرده‌ایم. همان‌گونه که در استدلال نخست گذشت، ابن سینا در بیان مراتب عقل نظری وقتی به عقل بالملکه می‌رسد، می‌گوید این عقل، اولیات را درک می‌کند؛ اما زمانی که برای این اولیات مثال می‌زند، تنها چند گزاره را ذکر می‌کند؛ مانند اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است

و یا دو چیز که با یک چیز سوم مساوی‌اند، با هم مساوی‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵)، اما به مفاهیم هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.

در پاسخ به این اشکال به پاسخ پنجم خود ارجاع می‌دهیم که طی آن ابن سینا در فصل پنجم از مقاله نخست *الهیات شفا* از وجود گزاره‌های پایه به عنوان یک شاهد استفاده می‌کند تا ثابت کند که در میان مفاهیم هم باید مفاهیم پایه و اولی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، درست است که در برخی آثار صرفاً از گزاره‌های اولی یاد شده است، اما در *الهیات شفا* تصریح کرده است که مفاهیم پایه هم وجود دارد و اتفاقاً برای این دسته از مفاهیم، معقولات فلسفی را مثال می‌زند.

۶. نتیجه

هدف این تحقیق نشان‌دادن دیدگاه حقیقی ابن سینا درباره معقولات و اقسام آن بوده است. بر اساس آنچه با استدلال‌ات شش‌گانه در متن مقاله نشان داده شد، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ابن سینا معقولات به دو دسته اولی و ثانی تقسیم می‌شوند؛ اما برخلاف دیدگاه رایج، معقولات ثانی به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم نمی‌شوند. از نظر ابن سینا، معقولات اولی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، معقولات ماهوی هستند؛ مانند مفاهیم انسان و درخت؛ دسته دوم، معقولات فلسفی هستند؛ مانند مفاهیم وجود، وحدت و ضرورت. این دسته از معقولات اولی آن معقولاتی هستند که ضرورتاً در نفس انسان حاضرند و مبنای هر تعقلی هستند؛ بنابراین، مفاهیم فلسفی از نظر ابن سینا ثانی نیستند تا ابن سینا از آن‌ها با عنوان معقولات ثانی فلسفی یاد کند. تفاوت دیگر ابن سینا با فیلسوفان بعدی در آن است که او معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم نمی‌کند، بلکه آن را صرفاً منحصر در مفاهیم منطقی می‌داند. در تقسیم‌بندی رایج، مفاهیم فلسفی، معقول ثانی قلمداد می‌شوند؛ اما ابن سینا آن را معقول اولی می‌داند و حتی به یک معنا از هر معقولی و هر اندیشه‌ای مقدم می‌داند و آن را مبنای هر اندیشه‌ای می‌شمرد.

پی‌نوشت

۱. هر چند به نظر می‌رسد این اتهام وارد نباشد. درست است که هر علم حصولی مفهومی است؛ اما لزوماً هر علم مفهومی، علم حصولی نیست.
۲. الاوائل تحصل فی العقل الانسانی من غیر اکتساب و لا یدری من این تحصل فیه و کیف تحصل فیه (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۶).

۳. شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها لها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصلة لها (ابن سينا، ۱۳۹۱: ۲۱۱).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*، ج ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاه (الاهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۷۳)، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی صفری، تهران، فکر روز.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹)، *النجات*، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲)، *الاضحویة فی المعاد*، محقق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____ (۱۳۸۳)، *رسالة احوال نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۹۱)، *التعليقات*، با مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۷۶)، «تحقیق در معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و تطور آن در تاریخ فلسفه اسلامی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی، دانشگاه امام صادق (ع).
- _____ (۱۳۸۵)، «معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان»، *پژوهش های اعتقادی کلامی*، ش ۳، ۵۱-۶۳.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹)، «معقول ثانیه فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین»، *ذهن*، دوره ۱۰، ش ۴۰، ۱۷-۵۴.
- اکبریان، رضا و حسین زمانیه (۱۳۸۵)، «بررسی و تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۴۹، ۶۷-۸۴.
- امید، مسعود (۱۳۸۰)، «تقسیم بندی معقولات یا مفاهیم کلی و اوصاف آن ها نزد فیلسوفان مسلمان»، *معرفت*، ش ۴۲، ۵۰-۵۷.
- بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران.
- حیدری، جلال (۱۳۷۵)، «شناخت شناسی از دیدگاه ابن سینا»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما احمد بهشتی، دانشگاه امام صادق (ع).
- سالم، مریم (۱۳۹۴)، «اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال ۱۹، ش ۵۴، ۵-۲۲.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صفی‌الدین، حسین (۱۳۸۵)، «نحوه موجود و معقولات ثانیه در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، ش ۴ و ۵، ۸۹-۱۰۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، ج ۱، قم، اسلامی.
- _____ (۱۴۱۶ق)، نه‌ایه الحکمه، چ ۱۲، قم، اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تصحیح محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فتحی، علی (۱۳۸۷)، «بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی صفحه اسلامی با مقولات کانت»، آینه معرفت، ش ۱۶، ۸-۳۱.
- فناپی اشکوری، محمدرضا (۱۳۸۵)، «معقولات ثانیه تحلیلی از مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی»، کیهان اندیشه، ش ۶۲، ۴۶-۵۴.
- _____ (۱۳۸۷)، معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، اصفهان، مهدوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۵، چ ۵، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، ج ۱، چ ۳، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.311045.1006552

Online ISSN: 2716-9748 –Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

A Reflection on the Difference between the Hermeneutical Approaches of Gadamer and Heidegger to the Problem of Finitude of Truth

Ahmad Rajabi

Assistant Professor in Philosophy, University of Tehran

Received: 30 September 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

In this paper, I attempt to interpret Gadamer's critical approach to Heidegger's conception of tradition and language of metaphysics. This interpretation is based on finding the ground of this critique in their different understandings concerning the problem of the finitude of truth. That problem signifies the unavailability of the ground of the phenomenality of phenomena and the impossibility of founding of the ontological truth on the absolute presence in its immediacy or total mediation. According to a brief interpretation of the finitude of the event of truth in Heidegger's later thought with reference to the basic concept of "facticity", I attempt to reveal how Gadamer essentially modifies the Heideggerian central idea of abyss, i.e. the concealment of event of truth, and its unavailability for metaphysical concepts, and how he negates the transcending origin of Heidegger's later thinking concerning the metaphysics and thereby leads the finitude of truth back to traditionally metaphysical concepts. It will be illuminated firstly through Gadamer's interpretation of facticity as belonging to tradition in his theory of history of influence with reference to Hegel, i.e. the identification of truth with "the whole" and understanding of this whole as history; secondly through the interpretation of the finitude of truth as a permanent unfinished process of total unification in the dialogue between our understanding and the historical tradition with reference to the concepts of "perspective" and "horizon" in Husserl's phenomenology of perception.

Keywords: Hermeneutics, Finitude, Truth, Facticity, Event, Concealment.

تأملی بر تفاوت رهیافت هرمنوتیکی گادامر با هایدگر به مسئله تناهی حقیقت

احمد رجبی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۴۳ تا ۶۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۷/۹، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

در این نوشتار کوشیده‌ایم رویکرد انتقادی هرمنوتیک فلسفی گادامر به هایدگر را درباره سنت و زبان متافیزیک از طریق بنیادیابی آن در تلقی متفاوت این دو متفکر از مسئله تناهی حقیقت تفسیر کنیم. مقصود از تناهی حقیقت در اینجا، تأکید بر دسترس‌ناپذیری بنیاد پدیداری پدیدار و عدم امکان بنیان‌گذاری حقیقت هستی‌شناختی بر حضور مطلق در بی‌واسطگی یا وساطت تام است. در این نوشتار می‌کوشیم بر اساس تفسیری اجمالی از تناهی رویداد حقیقت در اندیشه متأخر هایدگر ذیل مفهوم رویدادگی، نشان دهیم که گادامر چگونه ایده محوری هایدگر، یعنی بی‌بنیادی و پوشیدگی رویداد حقیقت و به‌ویژه دسترس‌ناپذیری آن را برای مفاهیم متافیزیکی ذاتاً متحول ساخته است و با نفي آغازگاه فرارونده اندیشه هایدگر از متافیزیک، آن را چگونه به مفاهیم متافیزیکی بازمی‌گرداند؛ از این طریق که گادامر مفهوم رویدادگی هایدگری را با رجوع به فلسفه هگل، بر اندیشه این‌همانی میان حقیقت و کل، و نیز با تفسیر کل به مثابه تاریخ روح، ذیل نظریه تاریخ تأثیر و تأثر تفسیر می‌کند و با رجوع به بحث چشم‌انداز و افق در پدیدارشناسی ادراک حسی هوسرل، تناهی حقیقت را به منزله وحدت‌بخشی تام‌شونده همواره اتمام‌ناپذیر در گفت‌وگو میان فهم و سنت می‌فهمد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، تناهی، حقیقت، رویدادگی، رویداد، پوشیدگی.

۱. مقدمه

درباره تفاوت‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر با اندیشه فلسفی هایدگر (چه اندیشه متقدم او، یعنی «هستی‌شناسی بنیادین» و چه اندیشه متأخرش ذیل عنوان «تاریخ هستی») می‌توان از جهات گوناگون به بحث پرداخت؛ به‌ویژه با توجه به اظهار نظرهای متعدد گادامر در کتاب *حقیقت و روش* و بیش از آن در مقالاتی که او پس از تألیف آن کتاب درباره فلسفه هایدگر نگاشته است. درباره نقاط گسست میان این دو متفکر و چگونگی فاصله‌گیری گادامر از هایدگر و نیز درباره معنای احتمالی بی‌اعتنایی و سکوت هایدگر درباره هرمنوتیک فلسفی گادامر، بحث‌هایی صورت گرفته است؛^۱ اما آنچه در وهله نخست با رجوع به بیان خود گادامر بیش از هر چیز و چه بسا به عنوان تنها نکته صریح انتقادی نسبت به هایدگر جلب توجه می‌کند و او در بیان تفاوت رویکرد کلی فلسفی خود با هایدگر بر آن تأکید می‌ورزد، نگاهی است که گادامر به جایگاه سنت فلسفی و نسبت ما با آن و به تعبیر خود او به «زبان متافیزیک» دارد؛ به همین جهت، برای راهیابی به تفاوت میان تلقی این دو متفکر، از آنچه در این نوشتار آن را «تناهی رویداد حقیقت» می‌نامیم، باید نخست به نحو مقدماتی اشاراتی مختصر به ملاحظات انتقادی گادامر به زبان متافیزیک نزد هایدگر داشت. گادامر در مقاله‌ای با همین عنوان، هرگونه امکان فراروی و گذشت از متافیزیک را در امکان‌های همچنان گشوده خود مفهوم‌پردازی فلسفی می‌بیند و از این جهت به چیزی چون «رویداد» (Ereignis) یکباره چیزی چون خود هستی، یا به تعبیر خود او «انتظار امر یکباره تقدیر» (Gadamer, 1987b: 236)، آن‌گونه که محور بحث‌های اندیشه هایدگر متأخر است، قائل نیست و اساساً گذشت از متافیزیک به معنای تصور بیرون‌زدن از اندیشه مفهومی و سنت تاریخی مغرب‌زمینی متافیزیک را بی‌معنا می‌انگارد. اگر رویدادی به منزله رویداد حقیقت در کار باشد، از نظر گادامر، نه به نحو دسترس‌ناپذیر، یکباره و ناگهانی، و به تعبیری بی‌واسطه و با یک جهش فهم‌ناپذیر و غیرمفهومی به یک «بنیاد بی‌بنیاد»، بلکه از خلال همین گفت‌وگوی پیوسته با سنت فلسفی به دست خواهد آمد که خودش به منزله تاریخ تأثیر و تأثر (Wirkungsgeschichte)، بستر هرگونه بنیان‌گذاری عقلانی است؛ امکانی که در «سخن گفتن در گفت‌وگو، عدم تناهی درونی خویش را به اثبات می‌رساند» (Ibid:237). رویداد حقیقت به نظر گادامر، برخلاف بیان‌های گوناگون هایدگر درباره «تقدیر» رویداد هستی، امری است که «مقتضی زمان و زبان است و نتیجه وساطت، دیالکتیک و گفت‌وگوست» (Dostal, 2006: 256). گادامر تمنای فرارفتن از سنت فلسفی و زبان مفهوم‌پردازانه فلسفی

را بی‌ثمر می‌داند و شاید از همین حیث بتوان گفت هرمنوتیک فلسفی گادامر را باید «به منزله یک پاسخ منسجم به هایدگر فهمید که نقاط تأکید کاملاً جدیدی را وضع می‌کند» (Grondin, 2001: 7). در مقاله‌ای با عنوان «واسازی و هرمنوتیک»^۱، گادامر صریحاً تأکید می‌کند که «من نه می‌توانم از هایدگر و نه از هیچ‌کس دیگری پیروی کنم؛ آن‌گاه که از «زبان متافیزیک» یا «زبان درست» فلسفه و مانند آن سخن می‌گویند» (Gadamer, 1995b: 144) و «اینکه ما به عنوان فرزندان مغرب‌زمین ملزم به سخن‌گفتن به زبان مفهوم هستیم، سرنوشت تاریخی ما را نشان می‌دهد؛ چنان‌که خود هایدگر نیز با وجود تلاش‌های شاعرانه‌اش، همراه با هولدرلین، شعر و تفکر را بر «جداترین کوه‌ها» می‌دید» (Ibid: 147)؛ البته مقصود گادامر از ضرورت و اجتناب‌ناپذیری زبان مفهومی متافیزیک، این نیست که می‌توان بدون هیچ نگاه انتقادی به خاستگاه مفاهیم فلسفی در زیست‌جهان تاریخی آغازینشان، آن‌ها را به‌سادگی به کار بست. او درباره «ساخت‌گشایی» (Destruktion) مفاهیم و زبان متافیزیک توسط هایدگر چنین می‌نویسد: «وظیفه ساخت‌گشایی، باید اثرگذاری‌های مفهومی متصلب‌شده را به تجربه فکری آغازینش بازگرداند تا این مفاهیم را به سخن درآورد؛ چنین ساخت‌گشایی‌ای قطعاً در خدمت این هدف نیست که به یک آغازگاه و آرخه تاریک یا هرچه می‌خواهد باشد، بازگردیم» (Gadamer, 1995b: 145).

اکنون برای گشودن مسئله مقاله حاضر چنین می‌پرسیم: آیا فراتر از زیست‌جهان تاریخی، به عنوان بستر و خاستگاه مفاهیم بنیادین فلسفه، رفتن به سوی یک آغازگاه و آرخه تاریک که به تعبیر گادامر یک سوء فهم فاجعه‌بار درباره ساخت‌گشایی مفاهیم متافیزیک خواهد بود (Ibid) و می‌توان گفت که ما را به اندیشه گذشت از متافیزیک یا جست‌وجو و تلاش‌های شاعرانه هایدگر برای نوعی دیگر از تفکر که او در اندیشه متأخرش دیگر آن را فلسفه نمی‌داند و به همین دلیل از پایان فلسفه و وظیفه تفکر سخن می‌راند، بر اندیشه خود هایدگر درباره رویداد حقیقت از حیث «بی‌بنیادی» (Abgründigkeit) و دسترس‌ناپذیری‌اش برای اندیشه مفهومی مبتنی است یا چنان‌که از ظاهر بیان گادامر برمی‌آید، صرفاً نوعی سوء فهم اندیشه متأخر هایدگر توسط دیگران است که البته خود هایدگر نیز بعضاً به این سوء فهم دامن زده است؟^۳ مسئله نوشتار حاضر، در بیان نخست این است که رویکرد متفاوت گادامر و هایدگر به چیزی چون پایان فلسفه و به تبع آن، بحث از امکان فراروی از مفاهیم و زبان متافیزیک یا کشف امکان‌های درونی آن در گفت‌وگوی پیوسته با سنت، به چه نحو می‌تواند در تلقی و

تفسیر متفاوت این دو متفکر از بی‌بنیادی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت، یعنی تناهی آن پایه‌گذاری شود؟

گادامر و هایدگر در این بینش بنیادین پدیدارشناسانه اتفاق نظر دارند که حقیقت را باید در سطحی آغازین‌تر از نظریهٔ مطابقت در صدق گزاره یا درستی جست‌وجو کرد و باید آن را به خودنشانگری، آشکاری و گشودگی پدیدارها بازگرداند؛ و نیز هردو در این بینش هرمنوتیکی هم‌رأی‌اند که گشودگی و خودنشانگری پدیدارها، بر وحدتی برخاسته از شهود بی‌واسطه و تام آگاهی به منزلهٔ بداهت و یقین مطلق، چنان‌که هوسرل تعلیم می‌داد، یا بر وحدت برآمده از وساطت دیالکتیکی تام مطلق و فراگیر کل، چنان‌که هگل تعلیم می‌داد، بنیاد ندارد، بلکه خودنشانگری پدیدارها همواره به وساطت دسترس‌ناپذیر چیزی صورت می‌گیرد که نمی‌توان آن را بنیان‌گذاری کرد و از آن بنیاد دست‌نیافتنی وحدت، به جهان، زبان یا هستی تعبیر می‌شود که نمی‌توان آن را به یک بی‌واسطگی شهودی مطلق دکارتی-هوسرلی، یا به یک وساطت تام و مطلق هگلی فروکاست. جهان هرمنوتیکی، به معنای بستر معنا و افقی که به منزلهٔ رویداد، همواره از پیش و فراتر از ما و موجودات درون جهان، فهم، زندگی و نسبت‌گرفتن‌های ما با موجودات و بدین ترتیب، حقیقت پدیدارها را رقم می‌زند و ما هرگز تسلط و سلطه بر آن، یعنی بر رویداد حقیقت به معنای رویداد افق جهان نداریم، بلکه به تعبیری، معروض رویداد آن واقع می‌شویم و به تعبیر گادامر، در این رویداد سهم می‌گیریم و با آن به واسطهٔ زبان، گفت‌وگو می‌کنیم. حال، صورت‌بندی دقیق‌تر پرسش نوشتار حاضر چنین است: تناهی رویداد حقیقت، به معنای دسترس‌ناپذیری و عدم امکان بنیان‌گذاری رویداد حقیقت بر شهود بی‌واسطه یا امر مطلق و تام، و به تعبیری، دسترس‌ناپذیری، بی‌بنیادی (به تعبیر هایدگر) و «اکتناه‌ناپذیری» (Unergründlichkeit) رویداد حقیقت (به تعبیر گادامر)، چه تفسیر متفاوتی در اندیشهٔ گادامر نسبت به هایدگر پیدا می‌کند که باعث می‌شود گادامر رویکرد متفاوتی را دربارهٔ سنت فلسفه و زبان متافیزیک اتخاذ کند و در عین قول به تناهی رویداد حقیقت، از ارجاع به چیزی چون یک آغازگاه و آرخهٔ تاریک بپرهیزد و ما را از آن بر حذر بدارد؟

بدین ترتیب، اگر می‌خواهیم به بنیاد نقطهٔ گسست و تفاوت رویکرد فلسفی میان هایدگر و گادامر راه یابیم و در آن تأمل کنیم، باید از مباحث معمول که عموماً در پژوهش‌ها گفته می‌شود و نیز از ظاهر سخنان گادامر که اندیشهٔ خود را غالباً مؤید بینش‌های هایدگر می‌داند، فراتر رویم و خود را به بنیادی برسانیم که به تمامی تفاوت‌ها

ضرورت فلسفی می‌بخشد؛ مباحثی نظیر اهمیت گفت‌وگو و مفاهمه نزد گادامر، بازگشت او به زبان و سنت متافیزیک، رجوع او به سنت اومانیسیم، رجوعش به دیالکتیک نزد افلاطون و هگل، و به‌ویژه عدم پیگیری مباحث الهیاتی هایدگر درباره «امر قدسی» و «واپسین خدا» توسط گادامر و مانند آن. آنچه در این نوشتار می‌خواهیم پیگیری کنیم، بیانی از ضابطه این مسئله است که گادامر در طرح هرمنوتیک فلسفی خویش، چه فهم و تفسیری از بی‌بنیادی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت در اندیشه متأخر هایدگر دارد و با تفسیر خویش، چگونه اساساً مبنای مسئله تناهی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت را متحول ساخته و از سویی آن را به تلقی کل‌انگاران هگلی از تاریخ بشر نزدیک می‌کند و از سوی دیگر، به نحو ریشه‌ای‌تری، ضابطه اصلی فهم خویش را از تناهی، نه از هایدگر و هگل، بلکه از بحث چشم‌انداز (پرسپکتیو) در پدیدارشناسی ادراک حسی هوسرل اخذ می‌کند. طرح این مطلب، نیازمند این است که نخست با بیانی بسیار اجمالی (به دلیل چارچوب مقاله) ملاحظه کنیم هایدگر چگونه بی‌بنیادی و تناهی رویداد حقیقت را به معنای آشکارنشده‌ی بودن و پوشیدگی ذاتی آن، به منزله موضوع تفکر طرح می‌کند؛ به نحوی که آن را بیرون از هرگونه راهیابی مفهومی و زبان متافیزیک می‌داند و چگونه هستی‌شناسی پدیدارشناختی هایدگر، در اندیشه متأخرش به چنین نقطه‌ای می‌رسد؛ بدین معنا که بنیاد حقیقت و پدیداری پدیدار، در امر بی‌بنیاد و ذاتاً پدیدارنشده، بنیان‌گذاری می‌شود.

۲. تناهی رویداد حقیقت به منزله پوشیدگی ذاتی و بی‌بنیادی آن

تناهی رویداد حقیقت در دیدگاه هایدگر متأخر بدین معناست که از حقیقت به منزله رویداد یا خود هستی، اساساً نمی‌توان فهمی مبتنی بر مفاهیم فلسفی داشت؛ زیرا اولاً، نحوه وساطت این رویداد در بنیاد ظهور و حقیقت پدیدارها و موجودات برای فهم ما، با شیوه‌های سنت متافیزیکی قابل تبیین و بنیان‌گذاری مفهومی نیست؛ ثانیاً، فراتر از محدودیت مفاهیم ما، بنیاد ظهور موجودات و به تبع آن، وجود موجودات، مبتنی بر امریست که ذاتاً پوشیده و آشکارنشده است و قابل بنیان‌گذاری نیست و جز اینکه روی می‌دهد، یعنی در محض «رویدادگی» اش، چیزی درباره آن نمی‌توان گفت. این رویداد، چون خود بنیاد هر بنیادگذاری محسوب می‌شود بی‌بنیاد است: «مقصود از تناهی هستی، چیزی به کلی دیگر است؛ بی‌بنیادی آنچه در میانه است» (Heidegger, GA 66, 1997: 88).

هایدگر در اندیشهٔ پس از گشت فکری‌اش خود را ناچار می‌بیند که با توجه به کشف رویدادی که به مفهوم فلسفی در نمی‌آید و ذاتاً آشکار نمی‌شود، از پایان فلسفه سخن بگوید؛ چنان‌که وی در نوشتار مشهور «پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر» بیان کرده است که «پایان فلسفه، جایگاهی است که در آن، کلیت تاریخ فلسفه، در نهایی‌ترین امکانش جمع و متمرکز شده است» (GA 14, 2007b: 70-71) و این نقطهٔ جمع یا تحقق و کمال از نظر او واپسین امکان فلسفه در انحلال فلسفه در علوم تکنیکی شده است و در عین حال، نخستین امکان برای تفکر است؛ به منزلهٔ چیزی که برای فلسفه بما هی فلسفه، نمی‌توانسته است به خودی خود تجربه شود (Ibid: 73). اگر بپرسیم چه چیزی را فلسفه بماهی فلسفه اساساً نمی‌تواند تجربه کند و از چه جهت زبان متافیزیک قادر به بیان آن حقیقت دسترس‌ناپذیر نیست و دسترس‌ناپذیری آن در چه بنیاد دارد، رجوع به پاسخ هایدگر در همین نوشتار، مبنای فهم پدیدارشناسانهٔ او را از حقیقت به منزلهٔ چگونگی امکان خودنشانگری و ظهور پدیدارها آشکار می‌سازد. به بیان هایدگر «دقیقاً در آنجایی که فلسفه موضوع خویش را به دانش مطلق و به بدهت دارای نهایی‌ترین اعتبار درمی‌آورد، چیزی خود را پنهان می‌سازد که اندیشیدن به آن، دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد» (Ibid: 79). مدعای هایدگر چنین است که والاترین مرتبهٔ حقیقت فلسفی از حیث اتقان و اعتبارش، خود در گرو چیزی است که از دسترس مفهوم فلسفی پنهان می‌شود. چیزی که خود را پنهان می‌سازد، آن روشنایی‌ای است که به واسطهٔ آن، ظهور هرچه ظاهر می‌شود، در آن روی می‌دهد؛^۴ «تنها به واسطهٔ این روشنایی و از خلال آن است که آنچه ظاهر است، می‌تواند خود را نشان دهد؛ یعنی به ظهور برسد. اما خود این روشنایی نیز به نوبهٔ خود، مبتنی بر امری گشوده و آزاد است که می‌تواند روشنایی را اینجا و آنجا، و در هر وقتی روشنایی ببخشد» (Ibid). هایدگر این روشنایی‌بخشی و این گشودگی نخستین را به مثابهٔ بنیادین‌ترین سطح رویداد حقیقت، «روشن‌گاه» (Lichtung) می‌نامد و دربارهٔ این اصطلاح چنین توضیح می‌دهد: «ما این گشودگی را که مجال دادن به [هرگونه] ظهور و نشانگری ممکن را به دست می‌دهد، «Lichtung» می‌نامیم. [...] «Lichten» بدین معناست: چیزی را سبک، یعنی چیزی را آزاد و باز و گشوده ساختن؛ مثلاً جنگل را در جایی از درختان باز ساختن» (Ibid: 80). هایدگر تأکید می‌کند که با اندیشهٔ فلسفی در مرتبهٔ حقیقت هستی‌شناختی، «صرفاً آن چیزی که ناپوشیدگی به مثابهٔ روشن‌گاه در اختیار می‌گذارد، تجربه و اندیشیده می‌شود، نه اینکه خود این روشن‌گاه به خودی خود چیست» (Ibid: 88). هایدگر در پاسخ به

چیستی و چگونگی بودن این روشن‌گاه، بیان می‌کند که «این، پنهان می‌ماند»، و اینکه پنهانی و خود را پوشیده‌ساختن، از روی اهمال اندیشه انسانی نیست (Ibid)، بلکه به تعبیری، پوشیدگی ذاتی و آشکارنشده‌بودن علی‌الاطلاق است و تنها چیزی که درباره آن می‌توان به بیان آورد، محض در کاربودن آن به منزله رویداد و به تعبیر هایدگر متقدم، «رویدادگی» (Faktizität) آن است.

هایدگر به خوبی می‌داند که با چنین بیانی و با کشف چنین بنیاد بی‌بنیادی برای مطلق ظهور، خود را به یک «آرخه تاریک»، به تعبیر گادامر، و به تعبیر خودش به یک «بی‌بنیادی» می‌رساند و به همین دلیل، خودش دفع دخل مقدر می‌کند: «آیا همه این‌ها یک عرفان بی‌مبنا و حتی یک اسطوره‌شناسی نکوهیده، و در هر صورت، ناعقلانی بودن فاسدی نیست که به انکار عقل بینجامد؟» (Ibid) و در پاسخ می‌گوید: بنیاد «عقل» و بنیاد خود «بنیاد»، همچنان ناندیشیده و پرسش‌برانگیز باقی می‌ماند، مادام که به روشن‌گاه توجه نشود و بدین ترتیب، اندیشیدن به پوشیدگی ذاتی روشن‌گاه، بیرون از تمایز میان عقلانی و ناعقلانی قرار می‌گیرد (Ibid: 89) و با اشاره تلویحی به وحدت تام هگل و وحدت بی‌واسطه هوسرل تأکید می‌کند که رسیدن به چنین مرتبه‌ای از حقیقت، نه با «وساطت دیالکتیکی» و نه با «شهود دهنده اصیل» ممکن می‌شود (Ibid)، بلکه تنها راه رسیدن به آن، به بیان هایدگر در نوشتار «اصل این‌همانی»، یک جهش است: «این جهش، ناگهانی و یکباره بودن ورود بدون پل به درون آن تعلق داشتنی است که نخست رابطه متقابل میان انسان و وجود، و بدین ترتیب، مقارنت این دو را اعطاء کرده است» (Heidegger, GA 11, 2006: 41). مقصود هایدگر از «مقارنت» (Konstellation)، مرتبه‌ای دست‌نیافتنی از وحدتی است که با جهش به درون خاستگاه ذات این‌همانی، بنیاد هرگونه وحدت و این‌همانی را ممکن می‌سازد (Ibid: 48) و بدین ترتیب، همچون خاستگاه و آغازگاه، مقدم بر فهم متافیزیکی حقیقت است که همواره به نحوی از انحاء ذیل مفاهیم مطابقت، وحدت و حضور میان عالم و معلوم شکل گرفته است و به وحدت این‌همانی و اصل این‌همانی ارجاع دارد و به نظر هایدگر نهایی‌ترین تبیین‌های فلسفی‌اش را ذیل دو مفهوم بنیادین «بی‌واسطگی» هوسرل و «وساطت تام» هگل یافته است.

بدین ترتیب، آنچه ذاتاً از فلسفه به معنای زبان متافیزیک و دسترس‌پذیری مفاهیم متافیزیکی بیرون است، روی دادن آن چیزی است که خود را پنهان می‌سازد و در عین حال به منزله خاستگاه، به هر ظهوری مجال می‌دهد که ظاهر شود. بنیاد ظهور

پدیدارها، به معنای رویدادِ پدیداری و آشکاری علی‌الاطلاق، فارغ از خود پدیدارها و مقدم بر آن‌ها، به تعبیر هایدگر در نوشتار «زمان و وجود»، «اندیشیدن به وجود بدون موجود» (Heidegger, GA 14, 2007a: 5)، علی‌الاصول از هرگونه ظهور و دسترس‌پذیری مفهومی و بنیان‌گذاری بیرون می‌ماند^۵ و اندیشیدن به چنین بنیاد بی‌بنیادی، خود عین مطالبه‌گذشت از متافیزیک است. توجه به این بنیاد بی‌بنیاد و جهش بدون پل به درون آن، گویی ما را به تعبیر گادامر با یک آرخه‌تاریک مواجه می‌سازد که درباره‌ی آن دیگر نمی‌توان به زبان مفهومی و زبان متافیزیک سخن گفت و به تعبیر گادامر، هایدگر را به اضطراب زبانی می‌اندازد تا برای بیان این رویداد، از زبانی تصویری و نیمه‌شاعرانه استفاده کند. «در پایان، اضطراب زبانی‌ای که نزد هایدگر احساس می‌کنیم و خود هایدگر آن را احساس می‌کند، صرفاً متعلق به متفکری نیست که در جست‌وجوی اندیشه به امر نامعمول و نااندیشیده‌ای است، بلکه روندی است که چه‌بسا از دیرباز آمده و همه‌ی ما را فراگرفته است» (Gadamer, 1987a: 194).

برای فهم دقیق‌تر مقصود هایدگر از روشن‌گاه به منزله‌ی رویداد حقیقت و تناهی آن، می‌توان با ارجاع به رساله‌ی مشهور «منشأ اثر هنری» که گادامر نیز به آن توجه و از آن تأثیرپذیری ویژه‌ای داشته است و درآمد مفصلی نیز بر آن نگاشته است، اجمالاً به بیان روشنی از مراتب چندگانه‌ی حقیقت، معنای آن‌ها و نحوه‌ی ترتبشان بر یکدیگر در اندیشه‌ی متأخر هایدگر دست یافت و متوجه شد که هایدگر چگونه از مفهوم متداول و سنتی حقیقت می‌آغازد و سرانجام خود را به مرتبه‌ی نهایی رویداد حقیقت، یعنی روشن‌گاه در پوشیدگی و امتناع‌ورزی‌اش از هرگونه ظهور، به منزله‌ی همان آرخه‌تاریک می‌رساند، و چگونه با اضطراب زبانی و با زبان تصویری می‌کوشد آن را به بیان درآورد. در اینجا قصد ورود تفصیلی به مباحث دامنه‌دار هایدگر در تفسیر نظریه‌ی سنتی حقیقت را نداریم. با استناد به متن مذکور و تفسیر آن، می‌توان چنین گفت که روشن‌گاه به منزله‌ی رویداد حقیقت، واپسین مرتبه از حقیقت، و به تعبیری آغازین‌ترین مرتبه را نشان می‌دهد. نخستین مرتبه از معنای حقیقت، چنان‌که در سنت فلسفی ذیل نظریه‌ی مطابقت طرح شده است، صدق گزاره و حکمی است که فعل تألیف و وحدتی را نشان می‌دهد که ناظر به واقعیت موضوع گزاره است. «حقیقت، امروزه و از دیرباز به معنای مطابقت شناخت با موضوع است» (Heidegger, GA 5, 2003: 38). مسئله‌ی اصلی درباره‌ی این مرتبه از حقیقت این است که همواره به نحوی دسترس‌پذیری واقعیت موضوع برای ما مفروض گرفته شده است.

تاکنون [در بحث از حقیقت به مثابه درستی] این گونه خاطر خود را آسوده ساخته‌اند که اذعان کنند به اینکه ما برای اثبات و فهم درستی (حقیقت) یک گزاره، طبیعتاً باید به چیزی بازگردیم که از پیش برایمان آشکار باشد. در واقع نمی‌توان از این پیش‌فرض طفره رفت. مادام که این گونه سخن بگوییم و بپنداریم، حقیقت را صرفاً به منزله درستی می‌فهمیم که البته همچنان به یک پیش‌فرض هم نیاز دارد که خودمان، خدا می‌داند چگونه و چرا، آن را برایش در نظر می‌گیریم (Ibid).

بدین ترتیب، حقیقت به منزله صدق گزاره و مطابقت شناخت ما با موضوع، بالضروره بحث درباره حقیقت را به پرسش از نحوه ظهور و دسترس‌پذیری خود موضوع منتقل می‌کند. اگر مسیر پرسش از حقیقت را پی بگیریم، به پرسش از چگونگی دسترسی به واقعیت موجود یا چگونگی ظهور موجود از حیث ظهورش خواهیم رسید و بدین نحو، پرسش از حقیقت، از پرسش از موجود و آنچه ظاهر و پدیدار می‌شود، به پرسش از خود رویداد ظهور و وجود و واقعیت موجود گره می‌خورد و تمایز هستی‌شناختی میان موجود و وجود موجود سربرمی‌آورد. مسئله حقیقت بر این امر منطبق می‌شود که حقیقت موجود مبتنی بر تبیینی است که ما مقدم بر موجودات، از چگونگی وجود و واقعیت موجود، یا به تعبیر هایدگر از حقیقت هستی‌شناختی داشته باشیم. برای اینکه موجودی بر ما پدیدار شود، باید مقدم بر آن، وساطت، تضایف و قلمرو مشترکی میان موجود و ما به منزله گشودگی وجود در کار باشد. هایدگر در اندیشه متقدم خود پیش از گشت، این وساطت را در فهم وجود دازاین می‌جوید؛ فهم وجود، مبتنی بر رابطه متقابلی است که دازاین با جهان دارد. بر اساس بیان هایدگر در نوشتار «در باب ذات بنیاد»، از سویی دازاین در فراروی یا تعالی از موجودات جهان، آن‌ها را ذیل طرح‌افکنی جامعی از معنای وجود می‌فهمد؛ و از سوی دیگر، دازاین عین دربرگرفتنی توسط جهان و افکنندگی به جهان است و هرگز نمی‌تواند خود را مقدم بر افق جهان و وساطت جهان، به ظهور بی‌واسطه و شهودی موجودات برساند و بر نحوه ظهور و معناداری موجودات، ذیل افکنندگی به تفسیرشدگی پیشین جهان تسلطی ندارد، بلکه در برابر آن‌ها ناتوانی دارد. بنیاد فهم وجود به منزله حقیقت هستی‌شناختی، گویی بنیادی بی‌بنیاد یا «پرتگاه» (Abgrund) است؛ بدین معنا که بیرون از توانایی ما برای بنیان‌گذاری تام باقی می‌ماند و به رویدادی ارجاع دارد که همواره بر ما مقدم است؛ رویدادی که به منزله بی‌بنیادی دازاین، «چیزی نیست که خود را بر یک تحلیل دیالکتیکی یا روان‌شناختی بگشاید» (Heidegger, GA 9, 2004: 174). هایدگر در اندیشه متقدم خویش، این رویداد مقدم را در وجود دازاین به خودی خود، یعنی ساختار افکنندگی آن به جهان به معنای رویدادگی

یا همان واقعیت انضمامی خاص دازاین بازمی‌گرداند و بر همین مینا، یعنی بر مبنای تقدم جهان و افکنندگی بر هرگونه طرح‌افکنی دازاین در فهم وجود موجودات، از تناهی دازاین سخن می‌گوید (Ibid: 175).

اکنون می‌توان چنین گفت که همین معنا از تناهی و بی‌بنیادی فهم دازاین از وجود، در اندیشه متأخر هایدگر بر مرتبه بنیادین‌تری از حقیقت، یعنی بر مرتبه‌ای از نحوی «هستی‌شناسی ناشناخته‌شده» مبتنی می‌شود (Keiling & Mircovic, 2020: 193) که هایدگر آن را رویداد خود حقیقت یا رویداد خود هستی مقدم بر دازاین تلقی می‌کند و در رساله منشأ اثر هنری درباره آن چنین می‌نویسد: «این ما نیستیم که این ناپوشیدگی موجود را پیش‌فرض می‌گیریم، بلکه این ناپوشیدگی موجود، یعنی وجود است که ما را در چنین حقیقت‌یافتنی قرار می‌دهد که ما در تصورکردنمان همواره ذیل آن و در درون آن قرار می‌گیریم» (GA 5: 2003, 39). این بدان معناست که گشودگی جهان بر ما، بر نحوه گشودگی طرح‌افکنی و افکنندگی ما تقدم دارد. دقیقاً در این مرتبه از حقیقت است که هایدگر مفهوم روشن‌گاه را پیش می‌کشد: «فراتر از موجود، اما نه جدا از موجود، بلکه مقدم بر آن، همچنان چیز دیگری روی می‌دهد. در میانه موجود در کل، یک جایگاه گشوده حقیقت می‌یابد. روشن‌گاهی در کار است» (Ibid: 39-40). در متون متأخر هایدگر، جایگاه روشن‌گاه چنین به صورت تصویری به بیان درمی‌آید که «موجود بماهو موجود تنها می‌تواند در صورتی باشد که در روشنایی‌یافتگی این روشن‌گاه درایستاده و برون‌ایستاده باشد. تنها این روشن‌گاه است که راهیابی به موجود را به ما اعطاء می‌کند» (Ibid: 40) و در عین اینکه ناپوشیدگی هر موجودی از حیث وجودش، ذیل روشن‌گاه صورت می‌گیرد، خود عین پوشیدگی ذاتی است و به تعبیر هایدگر از هرگونه ظهور امتناع می‌ورزد: این روشن‌گاه که موجود در آن در آشکاری و ناپوشیدگی‌اش ایستاده است، در خود، هم‌زمان، پوشیدگی است، و نهایتاً اینکه بر سراسر ذات حقیقت، یعنی ناپوشیدگی، یک امتناع ورزیدن حکم‌فرماست (Ibid: 40-41).

بر اساس اندیشه متقدم هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین، انسان با موجودات، ذیل حضور آن‌ها مواجه می‌شود؛ چنان‌که در سنت فلسفی نیز حقیقت گزاره را در مطابقت آن با حضور حقیقت بی‌واسطه موجود، در شهود حسی یا شهود و حضور موجود از هر سنخ دیگر جست‌وجو کرده‌اند؛ بدین معنی که موجودات ذیل افق زمانمند حضور آشکار می‌شوند. کشف فلسفی هایدگر متقدم در این است که خود این حضور، از آنجایی که تعینی زمانمند است، مبتنی بر معنای کشف‌ناشده‌ای از زمان، به معنای زمانمندی

دغدغه وجود متناهی دازاین انسانی است که ساختارش در رفت و برگشت و حرکت متقابل میان «طرح‌افکنی» و «افکنندگی» تعیین می‌یابد؛ یعنی افق حضور و مواجهه با موجودات در حرکت درهم‌تنیده از آینده متناهی دازاین به سوی بودگی امکان‌های وجودی‌اش، هر بار برایش ذیل افق جهان شکل می‌گیرد که همواره موجودات را در پرتو تفسیرشدگی خاصی برای دازاین معنادار می‌سازد. واقع‌بودگی و رویدادگی کل این ساختار زمانمندی دازاین، یعنی آینده متناهی دسترس‌ناپذیر و افکنندگی دسترس‌ناپذیر به جهان، بر سازنده تناهی ذاتی فهم دازاین از وجود موجودات ذیل مفهوم حضور است و کل این رویدادگی، یعنی محض این «واقعیت» (Faktum) که دازاین این‌گونه است و این‌گونه باید باشد، به منزله یک رویداد و رویدادگی نخستین، از دسترس دازاین بیرون است. اگر همین مسئله را در اندیشه متأخر هایدگر پی بگیریم، خواهیم دید که مقصود هایدگر از دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت و روشن‌گاه، همچنان همان واقعیت و فکت نخستین، به معنای رویدادگی و ضرورت پنهانی است که مقدم بر همه موجودات، و این بار حتی مقدم بر خود دازاین، باعث می‌شود ذیل آن، وجود موجودات به منزله حضور آشکار شود. این رویدادگی، به معنای مطلق پدیداری پدیدار، در دل وجود موجود به منزله خودنشانگری جای می‌گیرد و به همین جهت، هایدگر این رویداد را در تمایز از وجود موجود، خود وجود می‌نامد. آنچه هایدگر متأخر روشن‌گاه می‌نامد، در نظرش اقتضاء ذاتی پدیداری پدیدارهاست؛ یعنی آنچه پدیدار می‌شود (موجود) و آنچه پدیدار بر آن پدیدار می‌شود (فهم وجود دازاین یا به تعبیر هایدگر متأخر، وجود موجود یا موجودیت موجود)، هر دو در گرو صحنی مشترک، گشوده و پویا، به منزله افقی هستند که ذیل آن، پدیداری پدیدار ممکن می‌شود. این افق، ذاتاً متمایز از پدیدار و از فهم وجود است، در عین اینکه جدا از آن‌ها در رابطه متقابلشان نیز نیست؛ بدین معنا که به واسطه این افق، اساساً تمایز هستی‌شناختی میان موجود و فهم وجود موجود شکل می‌گیرد. به تعبیر هایدگر در رساله *این‌همانی و تمایز*، «میان‌ه‌ای» در کار است: «این میان‌ه‌ای که تمایز [هستی‌شناختی] باید به تعبیری در آن قرار داده شود، از کجا می‌آید؟» (Heidegger, GA 11, 2006: 69). میان‌ه‌ای که خودش ظاهرشدنی و تمایز‌یافتنی نیست و نمی‌توان آن را بر چیزی بنیان‌گذاری کرد؛ اما دو سوی تمایز، یعنی موجود و وجود موجود را از یکدیگر متمایز می‌کند. متافیزیک، «موجود را بر پایه آنچه تمایز یافته [وجود موجود] تصور می‌کند، بدون اینکه به خود تمایز به مثابه تمایز توجه داشته باشد» (Ibid: 76). به تعبیر او در رساله *پایان فلسفه*، کل متافیزیک به این پرسش که از چه حیث حضور به

مثابه حضور باید باشد، نمی‌پردازد؛ هایدگر این پرسش را پرسش از این می‌داند که «از چه حیث تمایز هستی‌شناختی هست و می‌تواند باشد؟» (Heidegger, GA 14, 2007b: 86-87). اکنون می‌توان اجمالاً مقصود هایدگر را از تناهی هستی به مثابه بی‌بنیادی آنچه در میانه است، به فهم درآورد. ضابطه اصلی هایدگر این است که وساطت افق ظهور، خود مقدم بر هرگونه ظاهرشدن است و به تعبیری، اینکه وجود موجودات ذیل حضور آشکار می‌شود، خود حاضر نیست و از حضور می‌گریزد و در روی‌دادنش، عین پوشیدگی است.

۳. تفسیر گادامر از تناهی حقیقت به منزله کل اتمام‌ناپذیر

اکنون باید دید گادامر چگونه آموزه پوشیدگی ذاتی و بی‌بنیادی حقیقت هایدگری را در هرمنوتیک فلسفی‌اش متحول می‌سازد. گادامر کل «راه فکر» هایدگر را به منزله راه واحدی می‌فهمد که «می‌توان از همان آغازش، هدف‌گیری این فکر را پیش چشم داشت و آن، غلبه بر سوژکتیویته اندیشه مدرن است» (Gadamer, 1995a: 71). مهم‌ترین کشف هایدگر برای این هدف‌گیری به نظر گادامر، کشف چیزی چون رویدادگی در دسترس‌ناپذیری و فهم‌ناپذیری آن است. گادامر در مقالات متعددش درباره هایدگر به کرات بیان می‌کند که مهم‌ترین تأثیری که از اندیشه متقدم هایدگر پذیرفته است، برای او ذیل عنوان «هرمنوتیک رویدادگی» تبدیل به جهت‌گیری فکری خاص وی در هرمنوتیک فلسفی شده است. در مقاله «هرمنوتیک و تمایز هستی‌شناختی»، گادامر تأکید بسیار مهمی در فهم خود از هایدگر و موضوع اندیشه هرمنوتیکی به طور کلی، بر مبنای مفهوم رویدادگی دارد. گادامر نخست بیان می‌کند که چالش هرمنوتیک همواره به نحوی در این بوده است که با امر نافهمیدنی مواجه باشد: «هرمنوتیک، بر چیزی نافهمیدنی متمرکز می‌شود؛ چنین چیزی همواره به نحوی برای هرمنوتیک صادق بوده است» (Ibid: 63)؛ اما اهمیت چرخش هستی‌شناختی‌ای که هایدگر به هرمنوتیک داده، در این است که ما را با واقعیتی مواجه می‌سازد که امر علی‌الاطلاق نافهمیدنی است، یعنی واقعیت «دا» بودن (Ibid: 63). بدین ترتیب، فاکتیسیتته و رویدادگی‌دازاین، یعنی زندگی و وجود انسانی به معنای مطلق گشوده‌بودن فهمنده به روی جهان و موجودات، بنیادی است که برخلاف «نوس» ارسطو و «علم مطلق» هگل، مطلقاً فهم‌ناپذیر است؛ بدین معنا که نمی‌توان در اندیشه به پس آن رفت و مقدم بر آن، چیزی را به منزله بنیاد و کنه آن یافت و رویدادگی زندگی انسانی را در این‌گونه بودنش، یعنی در واقعیت و رویدادگی‌اش، بر آن بنیان‌گذاری کرد. برای توصیف و تبیین این معنا و جایگاه برای رویدادگی

هایدگری است که گادامر به اصطلاحی از شلینگ متوسل می‌شود و می‌توان آن را «امر سبقت‌ناپذیر در اندیشه» (das Unvordenkliche) ترجمه کرد.

شلینگ در مقام فیلسوف، چنین مرزی را با اصطلاح «das Unvordenkliche» مشخص کرده است. این واژه آلمانی بسیار زیبایی است و جادویش مبتنی بر این است که در آن، بارقه‌ای واقعی از این حرکت از پیش حس می‌شود که همواره می‌خواهد پیشاپیش بیندیشد و از پیش به چیزی بیندیشد؛ اما هر بار به چیزی می‌رسد که نمی‌تواند از طریق تصور کردن و از پیش‌اندیشیدن به پس آن راه یابد (Ibid: 64).

این توضیح گادامر را می‌توان دقیقاً در تفسیر رویدادگی دازاین از حیث تناهی و دسترس‌ناپذیری‌اش دانست.^۶ هرگونه تلاش برای بنیادپایی و بنیادگذاری درباره‌ی معمای دا، یعنی مطلق‌گشودگی و امکان‌ظهور علی‌الاطلاق، همواره تقدم خود را در رویدادگی‌اش از پیش مفروض می‌گیرد و نمی‌توان بر آن سبقت جست. گادامر این معنا از رویدادگی را همان چیزی می‌داند که در اندیشه‌ی هایدگر و با تعبیر خود هایدگر پیوسته «خود را پس می‌کشد» (Ibid)؛ یعنی به منزله‌ی بنیادِ ظهور، از هرگونه ظهور امتناع می‌ورزد و بدین معنا بی‌بنیاد است. آنچه در اندیشه‌ی هایدگر، ذیل عنوان پوشیدگی ذاتی و تناهی رویداد حقیقت ملاحظه کردیم، در تفسیر گادامر، نخست به سبقت‌ناپذیری واقعیتِ زندگی انسانی، به معنای رویدادگی دای دازاین بازمی‌گردد. در حقیقت و روش، گادامر تحت عنوان «طرح هایدگر برای یک پدیدارشناسی هرمنوتیکی»، همین معنا را با تأکید بیشتری بیان می‌کند: «هرگونه نسبت گرفتن آزاد با وجود خویش، نمی‌تواند به پس رویدادگی این وجود بازگردد؛ نقطه‌ی تأکید هرمنوتیک رویدادگی [...] در اینجا است» (Gadamer, 1990: 268-269). به نظر می‌رسد مقصود گادامر از تناهی در هرمنوتیک فلسفی چنین باشد؛ چنان‌که در مقاله‌ی پیش‌گفته می‌نویسد که دازاین در عین طرح‌افکنی خویش بر حسب آینده‌اش همواره به تناهی خویش واقف است و در توضیحش چنین می‌گوید که «بدین ترتیب، بودن در دا، دابودن [گشوده‌بودن] میان دو تاریکی است؛ یعنی آینده و خاستگاه. این را هرمنوتیک رویدادگی به ما می‌آموزد» (Gadamer, 1995c: 64-65). گادامر این فهم از تناهی، یعنی دسترس‌ناپذیری آینده و گذشته‌ی خویش را برای دازاین در تقابل ریشه‌ای با خودشفافی روح مطلق هگل می‌داند و بدین ترتیب، اصل دسترس‌ناپذیری و تناهی رویداد حقیقت در اندیشه‌ی هرمنوتیکی را در برابر ادعای دستیابی به وحدت تام و مطلق حقیقت و بنیان‌گذاری فلسفی آن، با صراحت و با استناد به هایدگر اعلام می‌کند.

رهیافت هرمنوتیکی گادامر به رویدادگی و تناهی و هم‌زمان فاصله‌گیری او از هایدگر در جایی روشن می‌شود که فهم او را از حقیقت، در بحث از «تعلق به سنت» و «تاریخ تأثیر و تأثر» پی بگیریم که عملاً جایگزین رویداد و «تاریخ هستی» (Seinsgeschichte) در اندیشه متأخر هایدگر می‌شود؛ سنت و تاریخ به معنایی که «فهم را راهبری می‌کند، در آن اثر می‌گذارد و بدین ترتیب، افق‌های فهم را از پیش ترسیم می‌کند» (Grondin, 2001: 386). برای فهم رهیافت خاص گادامر به بحث تناهی، نقل یکی از عبارات کلیدی او در حقیقت و روش در جمع‌بندی نقدی که به فلسفه هگل می‌کند، بسیار راهگشاست. گادامر در تقابل با ادعای امکان دسترسی تام به حقیقت و حضور تام حقیقت نزد عقل و آگاهی انسان که ناقض اکتناه‌ناپذیری رویدادگی وجود انسانی خواهد بود، به تجربه تاریخی انسان استناد می‌کند که بر اساس آن، انسان همواره به محدودیت خویش در برابر شیوه ظهور موضوع فهمش بر حسب افق از پیش ترسیم‌شده تعلقش به موقعیت تاریخی خاصش واقف می‌شود. «این مبنایی است که تبیین می‌کند به چه دلیل انسان به تجربه تاریخی نیاز دارد که نشان دهد آگاهی انسانی، یک عقل نامتناهی نیست که همه چیز برایش به نحو هم‌زمان و یکسان حاضر باشد» (Gadamer, 1990: 238). گادامر مبنای تفکر خویش درباره تناهی دسترس‌پذیری حقیقت، به معنای رد بی‌واسطگی دسترس‌پذیری حقیقت و تام و مطلق‌شدن وحدت میان عالم و معلوم را چنین بیان می‌کند: «این‌همانی مطلق میان آگاهی و متعلق آن، برای آگاهی متناهی-تاریخی علی‌الاصول دست‌نیافتنی است. آگاهی متناهی-تاریخی، همواره در پیوستگی مناسبات تاریخی، گرفتار باقی می‌ماند» (Ibid). بدین ترتیب، گادامر بنیاد تناهی و رویدادگی دازاین انسانی را در تعلق به تاریخ و زندگی تاریخی انسانی و به تعبیری هوسرلی، در تعلق به زیست‌جهان تاریخی می‌بیند و با استناد به بحث زیست‌جهان در اندیشه متأخر هوسرل، بیان می‌کند که بنیاد رویدادگی و تناهی انسان در فهم حقیقت، اکتناه‌ناپذیری زندگی به منزله تعلق به جریان سنت و تاریخ انسانی است (Ibid: 244) که برای انسان همواره یک افق پیش‌داده باقی می‌ماند که نمی‌توان به پس آن رفت و مقدم بر آن، بنیادی برای تبیینش یافت. زیست‌جهان تاریخی، مبنا و محتوای رویدادگی را بر حسب خصلت سبقت‌ناپذیری در اندیشه آشکار می‌کند. گادامر در تفسیر مفهوم زیست‌جهان هوسرل چنین بیان می‌کند:

مفهوم زیست‌جهان، در برابر هرگونه ابژکتیویسم قرار می‌گیرد. زیست‌جهان، ذاتاً مفهومی تاریخی است که مقصود از آن، کل قلمرو هستی، به معنای جهان موجود نیست [...]

مقصود از زیست‌جهان، چیز دیگری است و آن کلیتی را مراد می‌کند که ما به منزلهٔ موجوداتی که زندگی تاریخی داریم، در درون آن زندگی می‌کنیم (Ibid: 251).

بدین ترتیب، گادامر «پیش‌دادگی» (Vorgegebenheit) افقِ مقدمِ زیست‌جهان، یعنی تقدم آن بر هرگونه دادگی پدیدارها و موجودات، به منزلهٔ وساطت در ظهور پدیدارها را به زندگی تاریخی بازمی‌گرداند (Ibid: 250)؛ بدین معنا که پدیدارها و ظهور و دادگی آن‌ها، همواره و ذاتاً بر پایهٔ یک بنیادِ مقدم و وساطتِ آن باقی می‌ماند؛ این وساطت چیزی نیست جز زندگی تاریخی انسانی؛ وساطتی که خودش در رتبهٔ پدیدارها ظاهر و داده نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ امری پیش‌داده، مقدم بر ظهور است و در تقدمش، نمی‌توان مقدم بر آن بنیادی یافت؛ زیرا بر خود ما و اندیشهٔ ما تقدم دارد و دقیقاً به همین دلیل، غیرقابل بنیادیابی و بنیادگذاری، یا اکتنا‌ناپذیر و به بیان هایدگر، بی‌بنیاد است. بر این اساس، می‌توان گفت گادامر، بی‌بنیادی، پوشیدگی ذاتی و تناهی حقیقت را به منزلهٔ زیست‌جهان تاریخی، یعنی درهم‌تنیدگی تجربهٔ تاریخی انسان تفسیر می‌کند. فهم گادامر از تناهی، مبتنی بر ساختار نامتناهی زیست‌جهان تاریخی، به معنای اتمام‌ناپذیری پیشروی زندگی و تجربهٔ تاریخی انسان است. در اندیشهٔ گادامر، معنای این سخن که حقیقت، به نحو متناهی روی می‌دهد، این است که ما به تاریخ، به معنای زیست‌جهان تاریخی و سنت تاریخی نامتناهی، اتمام‌ناپذیر و همواره پیش‌رونده تعلق داریم و درون آن به سر می‌بریم و به همین رو، مواجههٔ ما با پدیدارها، همواره محدود و مقید و با وساطت نحوهٔ معناداری‌ای است که افق جهان تاریخی از پیش برایمان ترسیم کرده است. نامتناهی‌بودن گذشته و به‌ویژه گشودگی آیندهٔ تاریخی، با توجه به تاریخ‌مندی تجربه، متضمن تناهی در هربار مواجهه با حقیقت است (Ibid: 252).

بدین ترتیب، مقصود گادامر از تناهی این است که بر اساس امتداد نامتناهی افق سنت تاریخی برای هربار تجربهٔ متناهی انسان و مواجهه‌اش با پدیدارها در زیست تاریخی‌اش، تمامیت زیست‌جهان تاریخی به منزلهٔ یک کل، هرگز به دست نخواهد آمد. تلقی گادامر از اینکه بنیاد پدیداری پدیدارها، به منزلهٔ رویداد حقیقت، به تعبیر هایدگر، خود را پس می‌کشد و از دسترس مواجهه ذاتاً پنهان می‌ماند، و سرانجام تلقی گادامر از تناهی رویداد حقیقت، با بیانی ساده، عبارت از این است که ما خود در درون حرکت پیوسته و پیش‌روندهٔ رویداد سنت تاریخی بشر قرار داریم و هرگز نمی‌توانیم کل سنت تاریخی را به منزلهٔ وحدت کل به دست آوریم. می‌توان دریافت که این فهم و تفسیر گادامر از مسئلهٔ تناهی و ایدهٔ دسترس‌ناپذیری و رویدادگی بنیاد ظهور پدیدارها، هم‌زمان هم در تقابل با هگل و هم در عین حال، مبتنی بر اندیشهٔ هگلی است. گادامر

بنیاد ظهور حقیقت را به منزله تاریخ و تجربه تاریخی انسان، بر اساس مفهوم «روح ابژکتیو» هگل با وساطت دیلتای پذیرفته و قبول کرده است که حقیقت، بر اساس آموزه هگلی، عبارت از کل و تمامیت است؛ اما برخلاف هگل، این کل و تمامیت تاریخ روح یا سنت تاریخی انسانی را برای آگاهی انسانی دست‌یافتنی نمی‌داند؛ زیرا ما همواره مقید به چشم‌انداز خاص موقعیت تاریخی خویش باقی می‌مانیم و نمی‌توانیم فراتر از آن، کل را به مثابه یک وحدت تام یا تمامیت به چنگ آوریم. می‌توان چنین ادعا کرد که گادامر تغییر و چرخش مهمی در معنای هایدگری تناهی رویداد حقیقت ایجاد می‌کند؛ بدین معنا که آن را از معنای پوشیدگی ذاتی و آشکارنشده بودن بنیاد ظهور پدیدارها بیرون می‌آورد و آن را به معنای اتمام‌ناپذیری کل و تمامیت پیوسته پدیدارها تحویل می‌برد.

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، حقیقت ذیل آموزه دیالکتیکی هگل، کل و تمامیت است؛ منتها تمامیتی که هرگز به دست نخواهد آمد و به یک سنتز تام نخواهد رسید، بلکه به نحو اتمام‌ناپذیر، همواره گشوده است و به پیش می‌رود. دقیقاً بر همین مبناست که گادامر فاصله روشن و معناداری از هایدگر می‌گیرد و تأکیدهای مکرر هایدگر بر لزوم جهش برای اندیشیدن به بنیاد آشکارنشده ظهور و به‌ویژه تأکید هایدگر بر تبیین‌ناپذیری و بی‌کفایتی وساطت دیالکتیکی برای تصور رویداد بی‌بنیاد حقیقت را به کلی کنار می‌گذارد و کاملاً برعکس، می‌کوشد رویداد حقیقت را از طریق بازتفسیر دیالکتیک در الگوی دیالوگ با سنت تاریخی، به نحو مفهومی تبیین کند. بر همین مبناست که در آغاز این نوشتار با استناد به گادامر بیان شد که او چیزی چون فراروی از زبان متافیزیک و سنت مفهومی آن، و در نتیجه مطالبه گذشت از متافیزیک و پایان فلسفه را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند بپذیرد. گادامر پوشیدگی ذاتی بنیاد ظهور را صرفاً در همین اتمام‌ناپذیری زیست‌جهان تاریخی می‌جوید و فراتر از آن، اندیشیدن و ارجاع به یک آرخه تاریک را بی‌معنا و یک سوء فهم می‌انگارد؛ سوء فهمی که بر اساس آن، گویی چیزی چون رویداد و تقدیر یکباره و ناگهانی هستی، فراتر از افق انسانی ما در کار و اثرگذار است.^۷ بنیاد عقل، از نظر گادامر، روشن‌گاه هایدگری و رابطه متقابل میان تقدیر و خطاب هستی و انسان نیست، بلکه بنیادش، رابطه متقابل و دیالوگ فهم ما با سنت تاریخی خویش است. از نظر گادامر ظهور حقیقت، هر بار متناهی است و دقیقاً به همین دلیل، نامتناهی و همواره گشوده است؛ متناهی بر حسب چشم‌انداز تاریخی خاص ما و گشوده به روی چشم‌اندازهای دیگری که دیالوگ ما با سنت تاریخی در آینده تاریخی همواره گشوده، و نحوه فهم هر باره ما از گذشته تاریخی نامتناهی در اختیار خواهد

گذاشت. «بدین‌سان، اندیشه راه به سوی تلقی‌های همواره نو را می‌پیماید و در اصل، در هیچ‌کدام به اتمام کامل نمی‌رسد. اتمام‌ناپذیری، آن روی سکه را نیز دارد؛ اینکه به نحو ایجابی، عدم تناهی حقیقی روح را برمی‌سازد که همواره در فرآیندِ روحیِ جدیدی از خود فراتر می‌رود و دقیقاً در همین امر، آزادی‌اش برای طرح‌افکنی‌های همواره نو را می‌یابد» (Ibid: 429-430). مقصود گادامر از دیالوگ به منزله «دیالکتیک پرسش و پاسخ» با رجعت به دیالکتیک افلاطونی و با حذف سنتز وحدت تام دیالکتیکِ هگلی، همین اتمام‌ناپذیری رابطه متقابل و دور هرمنوتیکی است که به صورت رابطه شکل‌دهی و اثرگذاری متقابل، یعنی به شیوه توأمان تأثیر و تأثر، رابطه میان ما در مواجهه با پدیدارها از سویی، و سنت تاریخی و زیست‌جهان تاریخی ما را از سوی دیگر برمی‌سازد. تبیین‌پذیری دیالکتیکی این رابطه متقابل، همان چیزی است که گادامر آن را «اصل تاریخ تأثیر و تأثر» می‌نامد؛ این اصل برای گادامر، بیان‌کننده بازی متقابل حرکت سنت و حرکت مفسر به درون یکدیگر است که آن را «سهم‌گرفتن در رویداد سنت» می‌نامد (Ibid: 298) و خود این حرکت متقابل را به منزله میانه‌ای تفسیر می‌کند که جایگاه حقیقی هرمنوتیک است (Ibid: 300). بدین ترتیب، «میانه» در اندیشه هایدگر، که عبارت از رابطه متقابل در روشن‌گاه میان موجود و وجود، بیرون از هرگونه وساطت دیالکتیکی بود، در اینجا تبیینی دیالکتیکی، ذیل رابطه جزء با کل و تمامیت، و ذیل ایده اتمام‌ناپذیری کل پیدا می‌کند. دور هرمنوتیکی و رابطه متقابل در تاریخ تأثیر و تأثر، حرکت پیوسته دیالکتیکی میان اثرگذاری کل بر جزء و اثرگذاری جزء بر کل است.^۸

تلقی و تفسیر متفاوت گادامر از تناهی حقیقت به منزله اتمام‌ناپذیری تمامیت و «کل» سنت تاریخی بر حسب «جزء» به منزله «وضعیت» یا موقعیت متناهی ما و چشم‌اندازی که هر بار درباره سنت اتخاذ می‌کنیم، بیش از هایدگر و هگل، عملاً تأثیرپذیرفته از ضابطه اصلی بحث هوسرل درباره پدیدارشناسی ادراک حسی است. گادامر ذیل بحث از «تاریخ تأثیر و تأثر» در حقیقت و روش، درباره وضعیت هرمنوتیکی که موقعیت درباره گفت‌وگو با افق سنت است، در خصوص مفهوم «افق» به هوسرل ارجاع می‌دهد. او درباره رابطه متقابل میان چشم‌انداز وضعیت هرمنوتیکی ما و افق سنت تاریخی می‌نویسد:

هرگونه زمان حال متناهی، محدودیت‌های خود را دارد. ما مفهوم وضعیت را اینگونه تعریف می‌کنیم که وضعیت، جایگاهی را نشان می‌دهد که امکان‌های دید را محدود می‌سازد. از این رو، ذاتاً مفهوم افق نیز به مفهوم وضعیت تعلق می‌گیرد. افق، آن دایره

دیدنی است که همه آن چیزی را فرامی‌گیرد که از یک نقطه و جایگاه، قابل دیدن است (Ibid: 307).

او سپس تصریح می‌کند این معنا از چشم‌اندازی که بر حسب موقعیت خود ذیل افق در اختیار داریم، از زمان نیچه و هوسرل به منظور بیان بسته‌بودن اندیشه به تعیین متناهی‌اش به کار می‌رود (Ibid). از آنجا که این افق، افق حرکت پیش‌رونده و نامتناهی سنت تاریخی است و بدین معنا روی می‌دهد، گادامر تأکید می‌کند که رابطه متقابل میان ما و افق نیز رابطه‌ای ایستا نیست، بلکه افق نیز با ما در حرکت و در حال پیشروی است. افق سنت، فراگیر گذشته و آینده ماست و با ما در حرکت پیوسته است. «افق، چیزی است که ما درون آن در حال حرکت هستیم و چیزی است که با ما حرکت می‌کند» (Ibid: 309).

همین معنا از اتمام‌ناپذیری افق در حال حرکت را با آگاهی ما، هوسرل در بحث از ادراک حسی به تفصیل تحلیل و تبیین کرده است که مجال پرداختن به آن نیست و صرفاً بر این نکته تأکید می‌شود که ضابطه و کشف بنیادین هوسرل در بحث ادراک حسی، دقیقاً در این ویژگی خلاصه می‌شود که ادراک حسی، هم‌زمان، همواره تام‌شونده و هرگز تام‌نشونده است؛ بدین معنا که همواره و در هر مرحله و وضعیتش، رو به سوی یک کل و احراز وحدت و این‌همانی متعلق خود دارد؛ اما در عین حال، از آنجا که ذاتاً ذیل افق متناهی چشم‌انداز (پرسپکتیو) حسی، یعنی به واسطه «اینجای مطلق» وضعیت و موقعیت بدن که خود نیز به نحو ضمنی و توأمان با محسوس پدیدار می‌شود، با محسوسات مواجه می‌شود (Husserl, 1973: 1/78)، ادراک حسی، به واسطه محدودیت و تعلق به تنای بدن، هرگز تام نمی‌شود و ظهور محسوس، هرگز به این‌همانی و وحدت مطلق نمی‌رسد، بلکه در مسیر تام‌شوندگی اتمام‌ناپذیرش مدام ذیل چشم‌اندازها و بر حسب «حرکات بدنی-حسی» (Kinästhesen) به پیش می‌رود؛ بی‌آنکه هرگز به موقعیت فراموقعیت یک ناظر مطلق بدون افق برسد. هوسرل همین ضابطه ادراک حسی را حتی به متعلقات شهودی فراتر از ادراک حسی، نظیر متعلق یادآوری نیز تعمیم می‌دهد؛ چنان‌که مثلاً شیء یادآوری‌شده نیز در جهت‌های تغییریابنده ظاهر می‌شود؛ یعنی در چشم‌اندازها (Ibid). هوسرل بر مبنای ظهور و دادگی ذیل افق و چشم‌انداز، بر ناتمامی ذاتی و مدام پدیدارها و وحدت‌یابی پیوسته و اتمام‌ناپذیر آنها تأکید می‌کند و دقیقاً همین امر را مبنای گشودگی مدام ظهور پدیدار و وحدت‌بخشی به آنها می‌داند. افق‌ها، امکان‌مندی‌های (Potentialitäten) از پیش ترسیم شده‌اند. اندیشیده به مثابه اندیشیده (به معنای داده پدیداری و نوئماتیک ما) هرگز به منزله یک داده تام به تصور در نمی‌آید.

این گشوده نگه داشتن، مقدم بر تعین بخشی‌های دقیق‌تر واقعی به متعلق حسی، که شاید هرگز رخ ندهند، مؤلفه‌ای است که هربار در آگاهی منطوی است؛ به منزله مؤلفه‌ای که معنای افق را برمی‌سازد (Ibid: 82-83).

۴. نتیجه

ارجاعات اجمالی یادشده به پدیدارشناسی هوسرل، در مقام نتیجه‌گیری این نوشتار درباره اینکه چگونه تلقی متفاوت از تناهی حقیقت، مبدأ رویکرد متفاوت به سنت متافیزیک می‌شود، به روشنی این ضابطه مهم را نشان می‌دهد که بحث از تناهی ظهور پدیدارها بر حسب چشم‌انداز و افق، با عدم تناهی به معنای ناتمامی و اتمام‌ناپذیری مدام و گشوده‌بودن امکان ظهور پدیدارها به بی‌نهایت انحاء دیگر در پدیدارشناسی هوسرل، راهنمای گادامر برای درکی متفاوت با هایدگر از بحث تناهی ظهور و رویداد حقیقت بوده است. در اندیشه هایدگر، تناهی حقیقت، بر اساس پنهانی و پوشیدگی ذاتی بنیاد و افقی است که به منزله آنچه ذاتاً مقدم بر پدیدارها و موجودات و عین خفاست، گشودگی، روشنایی و امکان مواجهه را اساساً ممکن می‌سازد. نزد هایدگر، زیست‌جهان تاریخی و سنت تاریخی، ذیل تحول هرباره در فهم بنیادینی از وجود و بنیادگذاری موجودات بر آن معنادار می‌شود که خود ذیل رویداد هستی و حقیقت، به مثابه روشن‌گاه، ممکن شده است. هایدگر تقدم چنین بنیاد بی‌بنیادی را در نوشتار *زمان و وجود*، وجود بدون موجود می‌نامد، که قرار است به منزله رویداد، نخست، وجود موجود را آشکار و معنادار سازد و بنیاد نهد؛ اما گادامر از چنین قلمرو مقدم و پنهانی عقب می‌نشیند و ترجیح می‌دهد از خوریسموس هایدگری (Gadamer, 1987d: 210) به منزله آرخه تاریخ و امر دست‌نیافتنی برای اندیشه مفهومی و سنت فلسفی و جهش به درون آن بپرهیزد و بکوشد با همان داشته‌های مفهومی متافیزیکی، یعنی بازیابی دیالکتیک هگلی-افلاطونی و بحث چشم‌انداز ادراک حسی هوسرل، تناهی حقیقت را نه به منزله رویداد پوشیدگی، بلکه به منزله اتمام‌ناپذیری و گشودگی حقیقت به مثابه کل، تمامیت و وحدت همواره تام‌شونده و ناتمام زیست‌جهان تجربه تاریخی انسان که در دیالوگ میان فهم ما و سنت تاریخی در جریان است، بفهمد. می‌توان چنین گفت که گادامر با نوعی رازدایی، یا به تعبیر مشهور هابرماس، با «شهری کردن یا به بیانی دقیق‌تر با سکولارکردن» اندیشه هایدگر (Marino; 2010, 299)، بنیاد رادیکال و دسترس‌ناپذیر اندیشه تناهی هایدگری و مطالبه آن را برای فراروی از متافیزیک از آن سلب می‌کند و بدین ترتیب، آن را دوباره بر زمین سنت و زبان متافیزیک می‌نشانند. به همین جهت

است که مطالبه گذشت از متافیزیک برای هرمنوتیک گادامر بیهوده و اساساً ناممکن و نامطلوب است و از این جهت پاسخی در تقابل با هایدگر برای بازگشت به سنت فلسفی محسوب می‌شود.

پی‌نوشت

۱. جملات مختصر و مشهور هایدگر درباره گادامر از اتو پوگلر نقل شده است. هایدگر در نامه‌ای به او در سال ۱۹۷۳ چنین می‌گوید که «فلسفه هرمنوتیکی، موضوع و کار گادامر است؛ این فلسفه، نقطه تعادل خوبی در برابر فلسفه تحلیلی و زبانی محسوب می‌شود.» (Pöggeler, 1983: 395) همچنین از پوگلر نقل شده است که هایدگر در نامه‌ای به او چنین گفته است که «در هایدلبرگ گادامر هست که باور دارد که همه چیز را می‌تواند در هرمنوتیک رفع و حفظ کند.» (Zaborowski, 2006: 357).

2. Dekonstruktion und Hermeneutik.

۳. گادامر در ادامه چنین می‌نویسد: «هدف ساخت‌گشایی این است که مفهوم را از حیث درهم‌تنیدگی‌اش در زبان زنده از نو به سخن درآورد. این وظیفه‌ای هرمنوتیکی است؛ چنین وظیفه‌ای هیچ ارتباطی با سخن‌گفتنی تاریک از یک آغازگاه و امر آغازین ندارد. [...] در چنین کاری بازگشت به یک آغازگاه رازآلود وجود ندارد (هرچند خود هایدگر نیز ممکن است گاهی به شیوه‌ای رازآلود از صدای هستی سخن گفته باشد)» (Gadamer, 1995b: 146).

۴. می‌توان در پژوهش مستقلی نشان داد که بحث هایدگر متأخر درباره پوشیدگی روشن‌گاه، چگونه در امتداد پیگیرانه اندیشه پدیدارشناختی متقدم هایدگر است؛ چنان‌که او در درآمد کتاب وجود و زمان، در فصل مربوط به «مفهوم مقدماتی پدیدارشناسی» با تأکید بیان می‌کند که موضوع حقیقی پدیدارشناسی «آشکارا آن چیزی است که خود را اولاً و غالباً اتفاقاً نشان نمی‌دهد؛ یعنی چیزی که در برابر آنچه خود را اولاً و غالباً نشان می‌دهد، پنهان است؛ اما در عین حال چیزی است که ذاتاً به آنچه خود را اولاً و غالباً نشان می‌دهد، تعلق دارد؛ آن هم بدین نحو که معنا و بنیاد آن را برمی‌سازد.» (Heidegger, 2001, 35).

۵. گونتر فیگال در تفسیر خویش از موضوع پدیدارشناسی و هرمنوتیک، با تکیه بر گادامر، این فهم هایدگر از بنیاد ظهور را بدین معنا که «گشودگی امر گشوده»، مقدم بر خود «امر گشوده»، یعنی پدیدارها باشد و اینکه در این تقدم، «گشودگی علی‌الاطلاق»، فارغ از آنچه گشوده و ظاهر است، خودش ظاهرنشده‌ای باشد، «رابطه‌گرفتن مسکوت‌گذاشته‌شده هایدگر با افلاطون» می‌داند؛ گویی در اینجا نیز با نوعی «خوربسموس» در تمایز هستی‌شناختی مواجه هستیم؛ بدین معنا که در اندیشه متأخر هایدگر، وجود موجود، دیگر موجودیت موجود نیست (Figal, 2009: 193). نقدی که فیگال به این فهم از پدیدارشناسی وارد می‌کند، مشابه نقد کلاسیک ارسطو به خوربسموس افلاطونی است: «باید تردید کرد که آیا تلاش هایدگر برای اینکه به این گشودگی به خودی خود به طور محض بیندیشد، می‌تواند توفیقی یابد یا نه. از این طریق که فقط بر اندیشه گشودگی تمرکز کنیم، هیچ چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه حتی خود پدیدارها را نیز - که می‌خواستیم به امکان آنها بیندیشیم - از دست خواهیم داد.» (Ibid: 206).

۶. این تأکید ما برخلاف تفسیری است که فیگال از «هرمنوتیک رویدادگی» نزد گادامر و هایدگر دارد؛ او این تفسیر گادامر را از فاکتیسیتته هایدگر کاملاً در تقابل با مقصود هایدگر می‌داند؛ زیرا معتقد است هایدگر در پی «فهم دازاین» بوده است و نه تأکید بر «فهم‌ناپذیری» آن، و این گادامر است که «با شیوه دیپلماتیک فلسفی، مقصود هایدگر را به کلی تفسیر متفاوتی می‌کند». (Figal, 2006: 13-14).

۷. بر همین مبناست که گادامر جهت‌گیری‌های الهیاتی هایدگر را نیز در اندیشه خودش اخذ نمی‌کند، در عین اینکه تأکید دارد که عمیق‌ترین انگیزه برای راه فکر هایدگر از آغاز تا پایان، بُعد دینی بوده است (Gadamer, 1987c: 310) و هر جا از رویداد و تقدیر هستی سخن می‌گوید، هم‌زمان به امکان نسبت‌گرفتن میان انسان و خدا و امکان سخن‌گفتن از این رابطه می‌اندیشد، با این وقوف و دغدغه که راه‌های تاکنونی اندیشه برای این منظور کفایت نمی‌کنند (Ibid: 319).

۸. فیگال در مقاله‌ای تحت عنوان «گادامر به منزله پدیدارشناس»، به فاصله‌گیری گادامر از پوشیدگی ذاتی روشن‌گاه در اندیشه هایدگر اشاره روشنی می‌کند: «در حالی که هایدگر، خودنشانگری و به ظهوردرآمدن را به منزله فرآمدن از دل پوشیدگی می‌فهمد و خود این پوشیدگی را ذات پنهان پرده‌برداری می‌داند، گادامر بر آشکاری چیزی تأکید می‌کند که به ظهور درآمده است [...]» (Figal, 2009: 282). مقصود گادامر خود دسترس‌پذیری نیست که به خودی خود آشکارنشده است و خود را در پس امر دسترس‌پذیر به درون پوشیدگی پس می‌کشد (Ibid).

منابع

- Dostal, Robert J. (2006), "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology", in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. by Robert J. Dostal, 247-266, Cambridge, Cambridge University Press
- Figal, Günter (2009), *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Figal, Günter (2006), *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987a), "Martin Heidegger 75 Jahre" (1964), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 186-196, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987b), "Die Sprache der Metaphysik" (1968), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 229-237, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987c), "Die religiöse Dimension" (1981), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 308-319, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1978d), „Was ist Metaphysik?“ (1978), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 209-212, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995a), "Die Kehre des Weges" (1985), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 71-76, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995b), "Dekonstruktion und Hermeneutik" (1988), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 138-147, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995c), "Hermeneutik und ontologische Differenz", (1989), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 58-70, Tübingen, Mohr Siebeck.

- Grondin, Jean (2001), *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit* (1927), 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- _____ (2003), “Der Ursprung des Kunstwerkes”, (1935/36), in: *Holzwege*, GA 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- _____ (2004), “Vom Wesen des Grundes”, (1929) in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2006), “Der Satz der Identität” (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2007a), “Zeit und Sein”, (1962), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- _____ (2007b), “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (1997), *Besinnung*, GA 66, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Keiling, Tobias & Mirkovic, Nikola (2020), “Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer”, in: *Handbuch Ontologie*, hrsg. Jan Urbich & Jörg Zimmer, 187-196, Berlin, Metzler.
- Marino, Stefano (2010), “Gadamer on Heidegger: Is the History of Being ‘Just’ Another Philosophy of History?” *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41, 3, 287-303.
- Pöggeler, Otto (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- Zaborowski, Holger (2006), “Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Husserl, Heidegger und Gadamer”, in: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, hrsg. von Markus Enders, Jan Szaif, 337-368, Berlin, Walter de Gruyter.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.299718.1006506

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Classical and Historical Tradition in Gadamer's Hermeneutics

Fatemeh Rajabi

PhD student in Art Research, Shahed University

Mohammadali Rajabi

Assistant Professor in Art Research, Shahed University

Shahram Pazouki

Professor in Religions and Mysticism, Iranian Institute of Philosophy

Received: 30 September 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The Classical and the Presence of Truth in Gadamer's Hermeneutics. This paper is concentrated on the brief investigation in Gadamer's book Truth and Method about the meaning of the attribute "classical" which is applied to works of literature and art. Explicating this investigation as an example which shows obviously the manner of presence and existence of what is called "the historical" in the middle of its temporality and its claim for a supratemporal truth, we try to illuminate the meaning of a concept which Gadamer called - with reference to Heidegger - "historicity" and "historical Being" and applies it to the classical works of art. In this paper we attempt to explain how Gadamer's investigation on the attribute "classical" can show concretely that his understanding of the historicity of truth, of the claim of works of art for truth and the truth in the historical tradition is not on the one hand involved in assumption of a metaphysical sphere and a naive and abstract rationality which is not related to the reality of the historical tradition and its specific authority, on the other hand is not entangled by historicism and historical relativism, but rather can claim the consistent presence of truth through the history.

Keywords: Artwork, The Classical, Gadamer Tradition, Authority, Historicity, Truth.

امر کلاسیک و سنت تاریخی در هرمنوتیک گادامر

فاطمه رجبی

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه شاهد

محمدعلی رجبی*

استادیار گروه پژوهش هنر دانشگاه شاهد

شهرام یازوکی

استاد گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(از ص ۶۷ تا ۸۷)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱/۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

در این مقاله بر بحث استطرادی گادامر درباره چپستی وصف «کلاسیک» برای آثار هنری و ادبی تمرکز می‌شود و با شرح آن، به عنوان نمونه‌ای که نحوه حضور و وجود امر تاریخی را در میانه زمانی بودن و داعیه حقیقت فرازمانی آن، به نحو بارزی نشان می‌دهد، کوشش می‌شود تا معنا و چگونگی تحقق آنچه گادامر با استناد به هایدگر، وجود «تاریخ‌مند» یا نحوه وجود «تاریخ‌مندی» می‌نامد، به روشنی و وضوح درآوریم. گادامر برای آثار کلاسیک، هم‌زمان دو وجه «تاریخی» و «فرا تاریخی» قائل است؛ بدین معنی که این آثار با وجود تحقق در گذشته، حضور و استمرار فرازمانی در تمامی اعصار دارند. از این حیث، گادامر تداوم امر کلاسیک را بیش از همه، مثالی آشکار از پیوستگی سنت می‌داند که همواره از گذشته با زمان حال پیوند دارد. در خلال این بحث روشن خواهد شد که فهم گادامر از تاریخ‌مندی حقیقت، همچنین فهم او از نحوه داعیه‌داری حقیقت برای اثر هنری، و نیز نحوه نسبت دادن حقیقت به سنت تاریخی، به چه معنا از یک سو گرفتار فرض متافیزیکی یک عرصه فراتاریخی و ادعای ساده‌انگارانه عقلانیت بی‌نسبت با واقعیت سنت تاریخی و حجیت خاص آن نمی‌شود و از سوی دیگر، به دام نسبی‌انگاری تاریخی و اصالت تاریخ نمی‌افتد و می‌تواند حضور پایدار حقیقت را در تاریخ نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: اثر هنری، گادامر، امر کلاسیک، سنت، حجیت، تاریخ‌مندی، حقیقت.

۱. مقدمه

بحث گادامر درباره هنر و زیبایی‌شناسی در اثر اصلی او، کتاب حقیقت و روش، به طور عمده و مبسوطی در بخش اول آن، ذیل عنوان «واگشایی پرسش از حقیقت بر حسب تجربه هنر» آمده است و در آنجا پس از تتبعات تاریخی مفصل، گادامر از رهگذر نقد زیباشناسی کانت و با واردکردن مفهوم «بازی»، به بحث درباره تجربه فراگرفته‌شدن توسط حقیقت (Ergriffen von der Wahrheit)، در ابداع و در مواجهه با اثر هنری می‌پردازد. ما در این نوشتار قصد نداریم به این بحث گادامر بپردازیم و به جای آن، بر نقطه ثقل دیگری در این موضوع تمرکز می‌کنیم. می‌توان این نظرگاه را پرسش از چگونگی حضور و وجود، یا به تعبیری ساده‌تر و در عین حال دقیق‌تر، پرسش از چگونگی دوام و پایداری اثر هنری در زمان و از خلال دوران و سنت تاریخی‌ای دانست که اثر به آن تعلق دارد: اثر هنری‌ای که متصف به وصف «کلاسیک» یا «سنتی» (traditional) می‌شود، چنان‌که با پیگیری متن گادامر خواهیم دید، واجد ویژگی منحصر به فرد و ممتازی است که گویی می‌خواهد به چیزی فراتر از خود دلالت کند؛ بدین معنا که به نحوی از انحاء کمالی را در خود نشان می‌دهد که الگوی آثار پس از خود نیز محسوب می‌شود و نشانگر دورانی از شکوفایی هنری است که در نسبت با دوران‌های پیش و پس از خود به واسطه همین وصف کلاسیک، جایگاهی ممتاز را از آن خود ساخته است. پرسش گادامر در وهله نخست، ناظر به این است که چنین جایگاهی را چگونه باید به فهم درآورد. دشواری اصلی در فهم این جایگاه، تقابل و دوگانگی توأمانی است که در این وصف و موصوف آن قرار دارد؛ بدین معنا که آنچه کلاسیک خوانده می‌شود، یا به تعبیر گادامر «امر کلاسیک» (das Klassische)، هم‌زمان هم بیانگر یک دوران تاریخی خاص است و مفهومی «توصیفی» (deskriptiv) است و هم فراتر از آن و در نسبت با آن، بیانگر وجهی «دستوری» (normativ)، یعنی همان کمال و برتری الگووار نسبت به سایر آثار و دوران‌ها نیز هست. بحث گادامر درباره امر کلاسیک در چارچوب کلی اندیشه و کتاب او از این حیث استطرادی محسوب می‌شود که تلاش او برای پاسخ به چگونگی حضور و پایداری اثر هنری کلاسیک، از یک سو نیازمند بحث درباره مفاهیمی بنیادین‌تر است و از سوی دیگر بحث درباره این مبانی را می‌توان با بحث از امر کلاسیک به نحو بارز و انضمامی فهم‌پذیر ساخت. مهم‌ترین و بنیادین‌ترین این مبانی، فهم و تلقی گادامر از رابطه تاریخ و سنت تاریخی با حقیقت است و چنان‌که خواهیم دید، نحوه وجود امر کلاسیک به‌روشنی، درک گادامر از این رابطه را آشکار می‌سازد.

همچنین می‌توان ادعا کرد که این شیوه طرح مسئله، فراتر از چارچوب اندیشه گادامر، می‌تواند بر بحث درباره چگونگی حضور و اثرگذاری اثر هنری کلاسیک و هنر سنتی در دوران ما و نحوه مواجهه ما با آن، به طور کلی نیز پرتوی بیفکند.

برای ورود به مسئله، مقاله را با تمرکز و پیگیری متن‌محور چند مفهوم خاص از فصلی که بحث از امر کلاسیک در کتاب حقیقت و روش در آن آمده است، پیش می‌بریم.

۲. مرجعیت و سنت

گادامر در فصل دوم از کتاب حقیقت و روش با عنوان «تعمیم پرسش از حقیقت بر فهم در علوم انسانی»، ابتدا با ذکر مقدمات تاریخی هرمنوتیک از دوران روشنگری کانت تا هرمنوتیک رماتیک شلایرماخر و سپس هرمنوتیک تاریخی دیلتای، تعارضات درونی هرمنوتیک و بنیان معرفت‌شناختی آن را به نحو مبسوط مورد بررسی و انتقاد قرار می‌دهد. در بخش دوم از همین فصل، گادامر در بیان خطوط بنیادین تجربه هرمنوتیک به مسئله تاریخ‌مندبودن فهم به عنوان یک قاعده هرمنوتیک می‌پردازد و پیش‌فهم‌ها را شرط هرگونه فهمی می‌داند. گادامر برای توضیح منشأ پیش‌فهم‌ها، به مسئله سنت می‌پردازد و در همین بخش به موضوع اعاده حیثیت به سنت اشاره و امر کلاسیک را به عنوان مثالی از حضور و اعتبار سنت مطرح می‌کند. برای روشن‌شدن این موضوع، بیان مباحث مقدماتی ضروری می‌نماید.

گادامر برای ورود به مبحث «سنت» (Tradition)، ابتدا می‌کوشد مسئله «مرجعیت» (Autorität) را شرح دهد و آن را از تفکری که بر این مفهوم حاکم شده، آزاد کند. به اعتقاد وی، تفکر عصر روشنگری^۱ متأثر از اندیشه روشمند دکارتی، سعی بر استفاده قاعده‌مند از عقل منطقی و ریاضی دارد تا آن را از هرگونه خطایی مصون نگه دارد.^۲ بر این اساس، تعقل و تحقیق خارج از ضوابط دقیق عقلانیت ریاضی، منبع اصلی خطا در استفاده از عقل است؛ بر مبنای تقابل بین «مرجعیت و عقل» در اندیشه روشنگری، باورهایی که برآمده از هرگونه مرجعیت یا حجیت یک چیز یا یک انسان در امری است، طرد می‌شود؛ زیرا در این حالت، اعتبار مرجعیت عام بر جای اعتبار حکم عقل و تشخیص منطقی فردی می‌نشیند و در عمل، منبع پیش‌داوری‌های ما می‌شود؛ از این‌رو باید از آن‌ها اجتناب کرد (Gadamer, 1990: 282). اما از دیدگاه گادامر، اعتقاد به اینکه اعتبار مرجعیت، جای داوری شخصی را می‌گیرد، خاستگاهی برای پیش‌داوری‌های دوران روشنگری و پس از آن شد. روشنگری با این تلقی اشتباه، هرگونه مرجعیتی را به کلی مردود دانست و باعث تحریف این مفهوم نیز شد؛ درحالی‌که به زعم گادامر، مرجعیت می‌تواند منشأیی برای

حقیقت باشد. بدین ترتیب، بر پایه فهم روشنگرانه از عقل و آزادی، مفهوم مرجعیت در مقابل عقل و آزادی قرار گرفت و با اطاعت کورکورانه یکسان انگاشته شد (Ibid: 282-284).

به اعتقاد گادامر، چنین چیزی به هیچ وجه در ذات مفهوم مرجعیت نهفته نیست. بدون شک، مرجع بودن ابتدا به انسان‌ها نسبت داده می‌شود؛ اما حجیت اشخاص به معنی سرسپردگی آن‌ها و کنار گذاشتن عقل نیست، بلکه از فعل به رسمیت شناختن (تصدیق) و شناخت (تصور) ناشی می‌شود؛ شناخت یا تصور به اینکه دیگری در داوری و دریافت خود، از داوری فرد دیگر برتری دارد؛ چنین اعتباری اعطاشدنی نیست، بلکه به دست آوردنی است؛ یعنی هر کس مدعی داشتن مرجعیت است، می‌باید آن را به دست آورد. مرجعیت، مبتنی بر تصدیق از جانب دیگران و بنابراین، فعل عقل است؛ چنین معنایی از این مفهوم، با اطاعت کورکورانه ارتباطی ندارد و با شناخت مرتبط می‌شود؛ البته از ویژگی‌های مرجع اعتبار بودن، امر کردن و اطاعت کردن است؛ اما در این حالت نیز، اطاعت از مافوق در هر مقامی، بر مبنای آزادی و عقل صورت می‌پذیرد؛ زیرا این شناخت و تصدیق از جانب اطاعت‌کننده وجود دارد، چون او توان اشراف بهتری دارد و بیشتر در جریان امور است و بهتر می‌داند؛ بنابراین، به رسمیت شناختن مرجعیت اشخاص، همواره با این اندیشه مرتبط است که آنچه مرجع می‌گوید، استبدادی غیرعقلانی نیست، بلکه از طرف مقابل درک و پذیرفته می‌شود. ماهیت مرجعیتی که یک مربی، یک مافوق و یک متخصص مدعی آن‌اند، بر همین اساس است و اعتبار چنین مرجعیتی نیز وابسته به علقه‌ای است که افراد پذیرنده نسبت به آن پیدا می‌کنند؛ بنابراین، در نظر گادامر، مفهوم مرجعیت با پیش‌داوری‌هایی منفی مرتبط شده است که می‌باید از افراط‌گرایی روشنگری آزاد شود (Ibid: 284-285).

نحوی از مرجعیت که به طور خاص از سوی متفکران رمانتیک در مقابل رویکرد منفی و انتقادات روشنگری مورد توجه و حمایت قرار گرفت، سنت است؛ «سنت آن چیزی است که به واسطه خاستگاه و نحوه انتقال (فرادهش) آن در طی اعصار، تقدس و حجیتی بی‌نام یافته است» (Ibid: 285)؛ برای مثال، اعتبار آداب و رسوم مردم هر سرزمین، به دلیل خاستگاه آن است که در سنت آن سرزمین ریشه دارد. آداب و رسوم، آزادانه پذیرفته می‌شوند؛ اما هیچ‌گاه بر مبنای دریافتی آزاد خلق نمی‌شوند و اعتبارشان توجیه نمی‌شود. آنچه گادامر سنت می‌نامد، همین معتبر بودن بدون توجیه است. از

دیدگاه او، تضادی بین سنت و عقل وجود ندارد. در حقیقت، سنت به صورت پیوسته مؤلفه‌ای از خود آزادی و تاریخ است. او در این باره می‌گوید:

«حتی اصیل‌ترین و تمام‌عیارترین سنت‌ها نیز به طور طبیعی با کمک قدرت ماندگاری آنچه روزگاری [معتبراً] بوده است، تحقق نمی‌یابند، بلکه به طور مدام نیازمند تصدیق، اخذ و پرورش هستند اِتا باقی بمانند. سنت در ذات خود، به معنای حفظ کردن و محقق‌ساختن خویش است؛ یعنی همان چیزی که در تمام تحولات تاریخی رخ می‌دهد [چیزی از گذشته حفظ می‌شود و امری جدید در حال، محقق می‌گردد] ... نوآوری و طرح‌ریزی وانمود می‌کند که تنها فعل عقل است، درحالی‌که نمودی بیش نیست، حتی زمانی که زندگی طوفان‌وار دگرگون می‌شود؛ مانند دوران انقلاب‌های تاریخی، آنچه قدیم است، در تحولات ظاهری همه چیزها حفظ می‌شود؛ بسیار بیشتر از آنچه ما می‌دانستیم؛ و لذا با آنچه جدید است، پیوند می‌خورد و اعتباری نو می‌یابد».

(Ibid: 286)

همان‌گونه که ملاحظه شد، گادامر هیچ رخدادی را خارج از محدوده سنت نمی‌داند و هرگونه دگرگونی و تحول عمیقی را بخشی از خود سنت و برخاسته از آن می‌شمارد. از نظر او، رشته سنت هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، حتی هنگامی که وقایع تاریخی، مانند انقلاب‌ها، بر جدایی ظاهری از سنت دلالت کنند. او سنت را با عقلانیت و حیات بشر یکسان می‌داند که در دل خود، اقتضاء واکنش‌های مختلف را داشته است؛ از این‌رو، انقطاع سنت به معنای از بین رفتن بشریت است که ناممکن است.

سنت از نظر گادامر، تنها مربوط به گذشته نیست، بلکه در حال، تداوم می‌یابد؛ این همان معقولیت سنت است که استمرار دارد و با عقل ابزاری که خود را قادر بر تبیین امور، بدون وابستگی به سنت می‌داند، فاصله دارد. معقولیت سنت، آزادانه از سوی انسان پذیرفته می‌شود؛ برای مثال، هرکس از اشکال مرسوم و متداول سلام کردن استفاده کند، به طور ضمنی و ایجابی، معقولیت آن را مبنا قرار داده است؛ اما هرگاه این اشکال منسوخ شوند، خودبه‌خود ناپدید می‌شوند یا به صورت تصنعی جلوه می‌کنند؛ بنابراین، معقولیت آنچه در طی اعصار خود را اثبات می‌کند (سنت)، نزد گادامر اساسی‌تر از هرگونه تبیین دیگری است؛ زیرا این امر اثبات‌شده، منوط است به اینکه عقل آن را به رسمیت بشناسد. از این‌رو، حجیت سنت، بر آزادی و عقل استوار است (Grondin, 2000: 153).

از دیدگاه گادامر، اگر قدرت مرجعیت سنت را غیرعقلانی و مستبدانه بدانیم، اشتباه است. تنها بر پایه اندیشه دکارتی می‌توان چنین ادعایی را مطرح ساخت. آنچه خود را در تمام تحولات تاریخی اثبات و حفظ می‌کند، همان چیزی است که آگاهی تاریخی، انسان را مجاب کرده است تا آن را انتقال دهد؛ به همین دلیل، گادامر دائماً از اعتبار

سنت که در آزادی، به دست آمده است، سخن می‌گوید. منظور او سنتی نیست که قابل اختیار و تصاحب آگاهانه باشد، بلکه همان معقولیت سنت است که استمرار دارد؛ زیرا سنت خود را مدام تثبیت می‌کند و مبنای هر طرح معقول و تبیینی می‌شود؛ بنابراین، هر تبیین و بنیانی مستلزم چنین سنتی است.

از دیدگاه گادامر، مادامی یک سنت حجیت دارد که خود را مدام به پیش می‌برد و نو می‌کند. سنت‌هایی که ناتوان از تغییر هستند، با خطر منسوخ شدن مواجه‌اند. همان‌گونه که برخی سنت‌های دینی و هنری نشان می‌دهند، فقط «بازشناسی خویش» (Sichwiedererkennen)، یعنی آگاهی به داشته خود و امکان نوبه‌نوشدن در هر زمان حالی، موجب زنده‌بودن و استمرارشان شده است. سنتی که مرجعیتش مورد تردید قرار گیرد، در گذر زمان از بین می‌رود و صرفاً بر مبنای عرف و پسند مردم باقی می‌ماند. ویژگی این سنت، بی‌ارتباطی با زمان حال است. گادامر علاقه‌ای به این سنت نشان نمی‌دهد. سنتی که او برجسته می‌کند، حال ما را ممکن و زنده می‌سازد و امر دسترس‌ناپذیر در آن، افق آگاهی و بیداری ما را پرورش می‌دهد (Ibid:155). این معنای سنت، در کلمه آلمانی «Überlieferung» قابل مشاهده است؛ به عبارتی، حرکت و تحول، ذاتی این کلمه است. این لغت به طور ضمنی، هم بر انتقال و هم بر دست‌به‌دست‌کردن چیزی دلالت می‌کند. از نظر گادامر، سنت‌ها، پرسش‌ها، مسائل و موضوعات را از عصری به عصر دیگر منتقل می‌کنند.

«اهمیت آثار معتبر به این جهت نیست که آنها نمونه‌های بی‌همتای زبانی ویژه یا سبک خاصی هستند، بلکه به این جهت است که به نحوی نمونه‌وار، مسائل و دشواری‌هایی پیش می‌آورند. سنت‌ها می‌توانند خویش‌اندیشی (Selbstbesinnung) را با طرح‌افکنی‌های (Entwurf) تاریخی خودشان محک بزنند آکه آیا تطابق و تناسب دارند یا نه...؛ لذا التزام به سنت، التزام به میدانی از مباحثه است. سنت به عنوان منبع و انگیزشی برای اندیشیدن و خلاقیت عرضه می‌شود. درحالی‌که ثبات‌داشتن و عدم امکان تغییر، برداشت رایج و محافظه‌کارانه از سنت است، ثبات‌ناپذیری و طرح پرسش‌های جدید، انگیزه‌های مفهوم بحث‌برانگیزتر گادامر از سنت است» (دیوی، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۹).

۳. امر کلاسیک و معنای تاریخ‌مندی آن

ترکیب «امر کلاسیک» و مشتقات آن، برگرفته از لغت لاتینی «classicus» به معنای اعضای بالاترین طبقه پرداخت‌کننده مالیات است که به معنای اصطلاحی‌اش در قرن دوم میلادی، ابتدا در ادبیات و سپس در سایر هنرها تعمیم یافت. امر کلاسیک در

مفهوم گسترده‌تر و متداول، آنچه «درجه اول و الگووار و جهت‌دهنده» است، معنا می‌دهد. هنرمند یا نویسنده کلاسیک به کسی اطلاق می‌شود که آثارش نقطه اوج یک سبک است. کلاسیک، کلاسیک‌گرایی و هنرمند کلاسیک، از مفاهیم اساسی زیبایی‌شناسی و ادبیات مغرب زمین محسوب می‌شوند.

امر کلاسیک در قرن هجدهم، معنایی تاریخی پیدا کرد و به طور خاص، به آثار ادبی و هنری دوران باستان تعلق گرفت. از آن پس، ادبیات باستان همان ادبیات کلاسیک بود و در تاریخ همواره نقشی الگووار برای آثار ادبی ملی و مدرن غرب داشت. فریدریش شلگل (Friedrich Schlegel)، نویسنده و منتقد و فیلسوف آلمانی (۱۷۷۲-۱۸۲۹)، درباره هنر کلاسیک باستان معتقد بود که کلاسیک چیزی است که باید به صورت دوره‌ای تحصیل شود. هگل نخستین تعریف فلسفی از امر کلاسیک را در همین قالب بیان کرد: «قابل ذکر نیست که تحقق تاریخی امر کلاسیک را می‌باید بین یونانیان جست‌وجو کنیم». هگل از اطلاق صفت کلاسیک به آثار گوته و شیلر که اوج ادبیات ملی آلمان محسوب می‌شوند، پرهیز کرد (Alleman, 2007: 853-854).

در گذشته معنای هنجاری و ارزشی (normativ) امر کلاسیک بیشتر مطرح بود. نویسندگان و هنرمندان کلاسیک بر قله‌هایی دست‌نیافتنی قرار داشتند و الگوهایی بودند که می‌باید صرفاً از آنان تقلید کرد؛ از این جهت، در دوره جدید، فاصله‌ای تاریخی با امر کلاسیک لحاظ و سعی بر آن شد تا از دیدگاه ابژکتیو علوم طبیعی به آثار کلاسیک نگرینسته شود. این موضوع باعث شد بسیاری از محققان قائل به اصالت تاریخی، به دوره‌های دیگری با نام‌های دوره باستان، دوره یونانی‌مآبی و ... اعتبار بخشند تا از سایه سنگین عصر کلاسیک رهایی یابند؛ بدین ترتیب، امر کلاسیک معنای هنجاری و دستوری خود را از دست داد و از دوره‌ای خاص به معنای توصیفی (deskriptiv) فروکاهش یافت (Grondin, 2000: 155).

در عصر روشنگری فرانسه، صفت کلاسیک درباره نویسندگان جدیدتر نیز به کار گرفته شد و از اوایل قرن هجدهم به طور خاص، دوران شکوفایی قرن هجدهم، کلاسیک خوانده شد. این جریان با وجود مخالفت‌هایی از جانب کسانی مثل هردر^۳ و گوته^۴، در خلال دوران روشنگری آلمان، به زبان آلمانی قرن هجدهم نیز نفوذ پیدا کرد. هم‌زمان با جریان مذکور، شیلر، شاعر و فیلسوف و مورخ آلمانی (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، با تفاوت قائل شدن بین ادبیات اصیل و ادبیات احساسی، الگویی فکری را پایه‌ریزی کرد که فریدریش شلگل آن را بسط داد تا تضاد کلی و مفهومی هنر کلاسیک (باستان) با هنر رمانتیک (پس از

باستان یا مدرن) را بیان کند. در قرن‌های بعدی، بحث دربارهٔ این تضاد به ایتالیا و فرانسه نیز رسید. با قطبی کردن مفهوم کلاسیک، برای نخستین بار این مفهوم، کاربردی نظام‌مند در هنر پیدا کرد و با اندک تغییراتی تا زمان حال نیز باقی ماند؛ اگرچه مفاهیم متضاد آن تغییر کردند. تاریخ هنر به تمایز اصطلاحی بین کلاسیک (فقط دورهٔ باستان) و کلاسیک‌گرایی (کلاسیسیسم، جریان‌هایی که خود را با الگوی باستان تطبیق می‌دادند) پایبند ماند. این تفکیک اصطلاحی در ادبیات، زیبایی‌شناسی و موسیقی کمتر پذیرفته شد و «کلاسیسیسم» معنای جانبی منفی و تحقیرآمیز پیدا کرد (Allemann, 2007: 854 & Vosskamp, 2000: 290).

از اواخر قرن هجدهم و اوایل نوزدهم، با پیدایش مکتب اصالت تاریخی، مشخصهٔ امر کلاسیک، فهم آن از معنای متضادش بود. مقابل هم قراردادن دوران باستان و مدرن، نشئت‌گرفته از فاصلهٔ تاریخی زمان حالِ ناظر با دوران کلاسیک باستان بود. این دوگانگی تا قرن بیستم تداوم یافت و بر مباحث ادبی و نظریات زیبایی‌شناسی سایه افکند. برخی از این تقابل‌ها عبارت‌اند از: کلاسیک مقابل منریسم (Mannerism)، کلاسیک مقابل باروک، اصیل مقابل احساسی، کلاسیک مقابل رمانتیک.

دشواری‌های ارائهٔ تعریفی مشخص از امر کلاسیک با تلاش‌های فردریش شلگل آشکار شد. او به هنر مدرن ضد کلاسیک نیز وجه خاصی از کلاسیک بودن را نسبت داد. هدف اصلی شلگل در مکتبی که بعدها «رمانتیک پیشین» (Frühromantik) نام گرفت، ادغام کلاسیک باستان با رمانتیک مدرن بود. گوته نیز با وجود برخی از جهت‌گیری‌هایش به سمت قواعد کلاسیک، در این مورد با مکتب رمانتیک پیشین هم‌عقیده بود؛ اما هگل با این مسئله مخالف بود و طرح کلاسیسیسمی را که گوته برای هنرهای تجسمی ارائه کرده بود، مردود دانست. از دیدگاه هگل، اساساً امر کلاسیک، تمامیتی است از اتحاد بین محتوا و امر مفهومی، با شکل و فرم متناسب با محتوا؛ این تمامیت در اثر هنری کلاسیک، مفهوم زیبایی (امر مفهومی) را با واقعیت و شکل اثر به وحدت می‌رساند. درون زیبایی اثر کلاسیک، امر روحی است که صورت مادی، طبیعی و بیرونی اثر را به صورت ایده‌آل شکل می‌دهد. وحدت بین فرم و محتوا در اثر هنری و از روی اثر هنری شناخته می‌شود و به بیان درمی‌آید (Allemann, 2007: 855).

دیالکتیک و تضاد درونی امر کلاسیک، حتی در خود مفهوم آن نیز وجود دارد و بخشی از جلوهٔ تاریخی این مفهوم است. تنها در صورتی می‌توان فهم درستی از این تضاد داشت که متن تاریخی و فرهنگی آثار کلاسیک شناخته شود؛ خاستگاهی که آثار

کلاسیک در آن ریشه دارند. این متن‌ها، کاربرد مستمر امر کلاسیک را به شکل ساختاری تکرارشونده در خود نشان می‌دهند؛ چنین کاربرد دامن‌داری، بر نیاز به یک نوع جهت‌گیری دلالت دارد که به فرهنگ هر دوران اطمینان و هویت می‌بخشد. نیاز به جهت، عملکرد هنجاری (normativ) هر فرهنگی را ممکن می‌سازد که با امر کلاسیک مربوط است. نیاز مداوم به امر کلاسیک، از وحدت دو وجه ظاهراً متناقض هنجاری با وجه تاریخ‌مند حکایت می‌کند؛ زیرا امر کلاسیک هم‌زمان آرمانی و تاریخی است یا به عبارتی تاریخی آرمانی است؛ یعنی همواره با آنچه در تاریخ، الگو و معیار قرار گرفته، مربوط است (Vosskamp, 2000: 290).

پیش از پرداختن به وجوه هنجاری و تاریخی امر کلاسیک از دیدگاه گادامر، قابل ذکر است که هدف او از طرح این بحث، احیای ارزش‌های یک دوره خاص از گذشته نیست، بلکه امر کلاسیک، نمونه یا مثالی آشکار برای سنتی است که از گذشته با زمان حال پیوند دارد. امر کلاسیک، شاخصه و مثال برجسته از حقیقت کلی و همیشگی حضور مستمر سنت در فهم انسان است. فهم همواره در پی سوابق ذهنی ما و در متن درگیری پیشین ما با موضوع فهم رخ می‌دهد و از این‌رو، بر مبنای تاریخ ما استوار است. فهم، همیشه اثر سنت و تاریخ ماست. رخداد سنت نزد گادامر به معنای رخ دادن فهم در افق معنایی است که در هر دوره تاریخی حاکم است و پدیدارهای تاریخی هر دوره در نسبت با آن قابل فهم می‌شود. این استمرار سنت و معیار قرارگرفتن آن برای فهم هر پدیده‌ای، در حقیقتی که سنت از آن برخوردار است، ریشه دارد. بارزترین نمونه از حضور و ظهور حقیقت، در امر کلاسیک روی می‌دهد.

بسیاری از منتقدان، رویکرد گادامر به مسئله کلاسیک را با «کلاسیک‌گرایی» اشتباه گرفته‌اند؛ همان‌گونه که توجه او را به مسئله سنت، بر «سنت‌گرا» بودن او حمل کردند. درحالی‌که گادامر به بقای امر کلاسیک اعتقاد دارد، نه احیای آن که از ویژگی‌های مدرنیته است؛ زیرا مدرنیته، امر کلاسیک را تنها به شکلی تاریخی متصور می‌شود که متعلق به دورانی گذشته است و امروز زنده نیست و در صورت ضرورت می‌باید احیا شود؛ درحالی‌که گادامر آن را در طول زمان زنده و پایدار می‌داند که البته، متناسب با هر دوره، تحول یافته است. شاید یکی از دلایل کلاسیک‌گرا یا کلاسیسیست‌خواندن گادامر، رجوع او به حوزه تخصصی خود، یعنی باستان‌شناسی و زبان‌شناسی کلاسیک برای شرح معنای امر کلاسیک باشد. به اعتقاد منتقدان و فیلسوفانی چون فریدریش شلگل،

رشته زبان‌شناسی (فیلولوژی)، ویژگی و اصول شاخص کلاسیک را دربردارد و الگویی برای بررسی هرگونه ادبیات ملی یا مدرن محسوب می‌شود (Ibid: 289).

گادامر برای ورود به مسئله کلاسیک و هنجاری یا توصیفی بودن آن، در مقابل پیروان مکتب اصالت تاریخی، می‌پرسد که آیا امر کلاسیک می‌تواند مفهوم صرفاً تاریخی-توصیفی داشته باشد؟ قابل ذکر است که هدف او، اعاده حیثیت به مفهوم صرفاً هنجاری امر کلاسیک نیست؛ بلکه می‌خواهد یادآوری کند که عنصر هنجاری هیچ‌گاه از آگاهی تاریخی پاک نمی‌شود، حتی مسئله اعتباربخشی به دوران‌های دیگر در قالب دوران ماقبل کلاسیک و مابعد کلاسیک، نشان می‌دهد امر کلاسیک اعتبار خود را همچنان حفظ کرده است و کمابیش در زمینه خود، مفهوم الگو و معیاربودن را مستتر دارد، حتی زمانی که در مورد آن تردید شود. در فهم انسان نیز همواره مفهوم الگوواربودن چیزی معتبر وجود دارد.

گادامر از این رویداد، با عنوان پیدایش «آگاهی هرمنوتیکی» (Das hermeneutische Bewusstsein) نام می‌برد که موجب می‌شود خویش‌اندیشی در پژوهش جریان یابد. چگونه ممکن است مفهومی ارزشی، همچون امر کلاسیک، حقانیت خود را از لحاظ علمی نیز حفظ کند؟ به اعتقاد او، درک این موضوع، تأمل هرمنوتیکی ظریف‌تری را می‌طلبد؛ زیرا یکی از اصول بدیهی مکتب اصالت تاریخی، این است که هرگونه معنای ارزشی مربوط به گذشته، نهایتاً با عقل تاریخی حاکم بر پژوهش تاریخی نابود می‌شود. از دیدگاه گادامر، مفهوم «کلاسیک باستان» و کلاسیک، در دوران کلاسیسیسم آلمان، وجه هنجاری-ارزشی را با تاریخی-توصیفی در خود جمع کرد. این وساطت بین معنای ارزشی و تاریخی مفهوم کلاسیک، به هردر و تأثیری که او در ادبیات و فلسفه گذاشت، بازمی‌گردد. هگل نیز به این وساطت معتقد بود؛ گرچه به آن لحن فلسفه تاریخ بخشید. هنر کلاسیک نزد هگل، هنری ممتاز، اما مربوط به گذشته است؛ از این‌رو، در زمانه مدرن، صرفاً به صورت مشروط، الگووار است و شاهدهی بر تعلق داشتن هنر به گذشته به طور کلی است. بدین ترتیب، هگل تاریخی کردن مفهوم کلاسیک را به صورت روش‌مند توجیه کرد و سرآغاز جریانی شد که در نهایت امر کلاسیک را به مفهوم توصیفی یک سبک (کلاسیک باستان) تبدیل ساخت (Gadamer, 1990: 291).

در حقیقت، عنصر هنجاری در مفهوم کلاسیک هیچ‌گاه از بین نرفته است. از نظر

گادامر:

امر کلاسیک از این رو مقوله‌ای حقیقتاً تاریخی است که بیش از مفهوم اتوصیفی^۱، برای یک دوران یا سبک تاریخی است؛ اما از سوی دیگر نمی‌خواهد یک اندیشه ارزشی فراتاریخی باشد. امر کلاسیک، بیان یک کیفیت نیست که پدیده‌های مشخص تاریخی به آن نسبت داده شوند؛ بلکه نحو ممتازی از خود تاریخی بودن است و ترجیح تاریخی آن چیزی است که خود را حفظ و محقق می‌کند و در آزمون‌های همواره نوبه‌نو، به امری حقیقی، مجال بودن می‌دهد (Ibid).

گادامر معتقد است اندیشه اصالت تاریخی، سعی بر تلقین آن دارد که حکم ارزشی (در مقابل حکم علمی، عینی و بی‌طرفانه) که به واسطه آن چیزی به منزله کلاسیک، متمایز می‌شود، فاقد اعتبار و توجیه علمی است؛ اما برعکس، حکم ارزشی که همواره به طور ضمنی در مفهوم کلاسیک وجود دارد، با چنین نقدی مشروعیت جدید و حقیقی خود را به دست می‌آورد: «آنچه کلاسیک است، در برابر نقد تاریخی مقاومت می‌ورزد؛ زیرا سیطره تاریخی‌اش، یعنی نیروی الزام‌آور اعتبارش که خود را در سنت منتقل و ادر طی اعصار حفظ و محقق می‌کند، مقدم بر هرگونه تأمل [اصالت] تاریخی است و در جریان این تأمل نیز دوام می‌یابد» (Ibid).

امر کلاسیک در واقع چیزی بیش از مفهوم توصیفی برای یک سبک یا دوران تاریخی، مثل کلاسیک باستان است که مکتب اصالت تاریخی آن را به عنوان «ابژه» در اختیار گیرد. امر کلاسیک واقعیتی تاریخی است. مکتب اصالت تاریخی نیز که گمان می‌کند قادر بر ابژه‌ساختن امر کلاسیک برای شناخت آن است، خود ذیل واقعیت تاریخی کلاسیک جای دارد و نمی‌تواند از جایگاهی خارج از سنت به آن بنگرد. گادامر در شرح ویژگی هنجاری مفهوم کلاسیک می‌گوید:

امر کلاسیک، نمودی از اماندگاری در تفاوت‌های زمانه متغیر و ذوق تحول‌پذیر آن است و به نحو بی‌واسطه در دسترس است... امر کلاسیک آگاهی به ماندگار بودن معنایی زوال‌ناپذیر است؛ معنایی مستقل از شرایط زمانی. این نحوی از حضور (حال بودن) بی‌زمان است که برای هر حضور، به معنی هم‌زمانی است (Ibid: 293).

وابسته نبودن امر کلاسیک به تغییرات هر زمان، به معنای فرازمانی و فراتاریخی بودن حقیقت آن نیست. گادامر با تأکید بر دسترسی بی‌واسطه و نیز استمرار بی‌واسطه و نامحدود قدرت بیان یک اثر کلاسیک، بر این باور است که امر کلاسیک گرچه در هر زمان حضور دارد، به نحو یکسان در زمان‌های مختلف تأثیرگذار نیست؛ بدین معنی که با توجه به قابلیت‌های هر دوران، تأثیرات خاص خود را به ظهور می‌رساند و بدین ترتیب، خود را در تاریخ حفظ و محقق می‌سازد. برخلاف تصور رایج که کلاسیک بودن را با ایستایی و تغییرناپذیری یکسان می‌پندارد، گادامر تغییر و تحولات هر زمان را در امر کلاسیک

مشاهده‌پذیر می‌داند؛ زیرا امر کلاسیک انسان را در دگرگونی‌های تاریخی و در هر زمان به نحو بی‌واسطه و به گونه‌ای جدید و از نو مخاطب خود می‌سازد (Vetter, 2007: 127). گادامر برای شرح این مسئله که چگونه امر کلاسیک دو معنای هنجاری و توصیفی را در خود جمع دارد، به کاربرد این لغت در دوران باستان و عصر جدید (از رنسانس تا زمان حال) اشاره می‌کند که در وهله نخست، همواره معنای هنجاری و الگوواربودن را حفظ کرده است. از نظر گادامر، فهم امر کلاسیک، متضمن نوعی آگاهی به دورافتادگی از گذشته است. اتفاقی نیست که دوران‌های متأخر به مفهوم امر کلاسیک و سبک کلاسیک شکل داده‌اند؛ بنابراین، از آنجا که با نگاهی به عقب، این الگو و معیار به عظمتی یگانه و بی‌بدیل در گذشته نسبت داده می‌شود که آن را برآورده ساخته و تجسم بخشیده است، لحنی زمانی به خود می‌گیرد که امر کلاسیک را به شکل تاریخی بیان می‌کند. با پیدایش مکتب کلاسیسیسم در آلمان، از امر کلاسیک، مفهوم توصیفی-تاریخی برای یک دوره و زمان انتزاع شد؛ بدین منظور، تا سبکی که از لحاظ محتوایی با عنوان «سبک ایده‌آل» مشخص شده است، هم‌زمان از لحاظ توصیفی-تاریخی نیز نامی برای یک دوره تاریخی شود که این ایده‌آل را برآورده ساخته است. از این پس، کلاسیک باستان فقط یک دوره تاریخی نیست، بلکه تحقق سبکی ایده‌آل است (Gadamer, 1990: 293).

اما از دیدگاه گادامر، مسئله‌ای دیگری نیز وجود دارد؛ نویسندگانی که با عنوان کلاسیک اعتبار یافته‌اند، نمایندگان سبک‌های ادبی مشخصی هستند. آثار آنان نمود تحقق کامل معیار این سبک‌هاست؛ یعنی آنچه در نقد ادبی با نگاه به گذشته با عنوان ایده‌آل یاد می‌شود. اگر به این سبک‌های ادبی از لحاظ تاریخی نگریسته شود، یا به عبارتی به تاریخ این سبک‌ها توجه شود، در این صورت، امر کلاسیک مفهومی برای مرحله‌ای از سبک می‌شود؛ یعنی نقطه اوجی که در قیاس با ماقبل و مابعدش، بیانگر تاریخ یک سبک است. از آنجا که نقاط اوج تاریخ سبک‌های ادبی عمدتاً به محدوده زمانی یکسان و کوتاه مدتی تعلق دارند، امر کلاسیک در چارچوب کل تحولات تاریخی کلاسیک باستان چنین مرحله‌ای را مشخص می‌کند؛ بدین ترتیب، امر کلاسیک مفهوم یک دوران را می‌یابد که با مفهوم سبک ادغام شده است (Ibid: 294)؛ بنابراین، امر کلاسیک می‌تواند به عنوان مفهوم سبک ایده‌آل، در هر سیر و روند تاریخی، به حیات خود استمرار دهد و معنای هنجاری و الگووار خود را حفظ کند؛ اما از سوی دیگر، در تمام فرهنگ‌ها، دوره‌های شکوفایی و نقاط اوجی وجود دارد که آثار خاص خود را در

حوزه‌های مختلف جلوه‌گر ساخته است؛ از این‌رو است که مفهوم ارزشی کلی کلاسیک، از طریق تحقق تاریخی خود، مجدداً به مفهوم کلی سبک تاریخی تبدیل می‌شود. وجه مشترک هر دوره جدید تاریخی از نظر گادامر:

آگاهی از تعلق بی‌واسطه و الزام‌آور نسبت به الگوی خود است؛ الگویی که به عنوان امر گذشته دسترس‌ناپذیر و در عین حال حاضر است؛ بنابراین، در امر کلاسیک، ویژگی کلی وجود تاریخ‌مند و حقیقت آن به اوج خود می‌رسد؛ یعنی محفوظ‌ماندن در ویرانه زمان. اگرچه ماهیت کلی سنت این است که شناخت تاریخی را تنها به واسطه آنچه از دل گذشته به مثابه امر ناگذشته حفظ شده باشد، ممکن می‌داند، اما امر کلاسیک آن چیزی است که به اعتقاد هگل به خود معنا می‌دهد و بدین ترتیب، خود را تفسیر نیز می‌کند (Ibid).

بدین ترتیب، روشن می‌شود که چگونه امر کلاسیک، نحوه حضور و ظهور حقیقتی را به روشنی نشان می‌دهد که هم اعتبارش فراتر از زمان پدیدآمدنش است و اعتبار خود، به منزله الگوی کمال را برای زمان‌های پس از خود نیز حفظ می‌کند، و هم در عین حال، این اعتبار فرازمانی، فی‌نفسه امری در نسبت با تاریخ و اساساً تاریخی است؛ این همان معنایی است که گادامر از وجود تاریخ‌مند و تاریخ‌مندی مراد می‌کند. این بدان معناست که کلاسیک آن چیزی است که خود را طی زمان حفظ می‌کند؛ زیرا همواره به خود معنا می‌دهد و با هر معنا خود را تفسیر می‌کند. می‌توان گفت کلاسیک بیان امری مفقود و مربوط به گذشته و سپری شده نیست؛ یعنی گواهی صرف از چیزی نیست که می‌باید معنا و تفسیر شود، بلکه به گونه‌ای با هر زمان حاضری سخن می‌گوید؛ چنان‌که گویی آن زمان خود به سخن آمده است. امر کلاسیک آن چیزی است که در درون استمرار و پیوستگی تاریخی زنده مانده است و بنابراین، انفصال ممکن گذشته و آینده را به حداقل می‌رساند. «آنچه کلاسیک نام می‌گیرد، نیاز به غلبه بر یک فاصله تاریخی ندارد؛ زیرا خود در وساطتی مدام این غلبه را تحقق می‌بخشد. آنچه کلاسیک است، یقیناً بی‌زمان است؛ اما این بی‌زمانی نحوی از وجود تاریخ‌مند است» (Ibid: 294-295).

به زعم گادامر، آثار کلاسیک مثال‌های برجسته‌ای هستند که استمرار بی وقفه سنت را نشان می‌دهند. الیوت^۵ این استمرار را بر حسب رشد و بلوغ یک تمدن می‌داند: اثر کلاسیک تنها زمانی ممکن است پدید آید که تمدنی در دوران بلوغ یا کمال خویش به سر می‌برد؛ زمانی که زبان و ادبیاتی دوران بلوغ یا کمال خویش را می‌گذراند و یک شاعر قادر نیست آن زبان را به کمال برساند، مگر اینکه آثار اسلافش آن را برای هنرنمایی فرجامین او آماده کرده باشند. بنابراین ادبیات بلوغ یافته و به کمال رسیده، تاریخی در پس پشت خود دارد (به نقل از واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۲۰۹).

از سوی دیگر، اثر کلاسیک تاریخ پشت سر خود را دنبال نمی‌کند، بلکه تاریخ فراروی خود را طرح می‌ریزد. ظهور اثر کلاسیک صرفاً واقع‌ای تاریخی نیست، بلکه دوران‌ساز نیز هست. اثر کلاسیک تاریخ را می‌سازد و بنابراین، صرفاً موضوع پژوهش تاریخی نیست، بلکه شرط و لازمه آن نیز هست (همان).

گادامر بر مبنای فهم خویش از وجود تاریخ‌مند اثر کلاسیک، به نقد دیدگاه مبتنی بر اصالت تاریخ می‌پردازد. اندیشه اصالت تاریخ، الگوهای کلاسیک را مانند یک پدیده تاریخی صرف می‌بیند که تنها با شناخت دوران پیدایش آنها فهمیده می‌شوند؛ درحالی‌که در فهم این آثار، همواره چیزی بیشتر از بازسازی تاریخی جهان گذشته که اثر به آن تعلق دارد، در میان است. فهم ما نمی‌تواند فارغ از تاریخ و سنتش، خود را در دوره‌ای تاریخی تصور کند؛ زیرا همواره چیزی متأثر از سنت به فهم درمی‌آید و بنابراین، تاریخ‌مند است. همچنین فهم ما به طور هم‌زمان، نوعی آگاهی از تعلق داشتن خویش به جهان حال را نیز دربردارد؛ بنابراین، اثر یا موضوع تاریخی نیز به جهان ما تعلق دارد. مفهوم کلاسیک بیانگر همین است که تداوم بیان بی‌واسطه یک اثر اساساً نامحدود است و به دوره‌ای خاص منحصر نمی‌شود.

از نظر گادامر، بحث درباره مفهوم کلاسیک، قصد ندارد اهمیت مستقلی برای این مفهوم قائل شود؛ بلکه می‌خواهد از رهگذر این بحث، این پرسش کلی‌تر را مطرح سازد: آیا در نهایت، هرگونه فهم و نسبت‌گرفتن با امری تاریخی، بر پایه چنین وساطت تاریخی‌ای میان گذشته و حال، چنان‌که مفهوم امر کلاسیک را شکل داده است، استوار است؟ مدعای نهایی گادامر این است که وجود تاریخ‌مند و نحوه وساطت آن میان حال و گذشته، و بدین ترتیب، نحوه حضور هر باره امر تاریخی در هر زمان حال، بنیاد مواجهه با حقیقت و فهم را شکل می‌دهد. فهم به‌تنهایی نباید به‌مثابه فعل سوپژکتیویته پنداشته شود، بلکه فهم، جای‌گرفتن در رویداد سنتی و تاریخی است که در آن گذشته و حال مدام در تعامل با یکدیگرند. به اعتقاد گادامر، این همان چیزی است که باید در نظریه هرمنوتیک اعتبار خود را بیابد.

۴. تاریخ‌مندی و تاریخ تأثیر و تأثر

در کتاب حقیقت و روش، مبحث «تاریخ تأثیر و تأثر»، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مفهومی محوری برای اندیشه گادامر به شمار می‌رود. گادامر از این مفهوم با عنوان

«Prinzip» یا اصل حاکم و قانون تعبیر می‌کند و نتایج این اصل بر سایر مطالب کتاب، از جمله بر مفهوم امر کلاسیک سایه می‌افکند.

در نظر گادامر، مقصود از تاریخ تأثیر و تأثر، تأثیرات پذیرفته‌شده از آثار بر جای مانده تاریخی نیست، بلکه تاریخ تأثیر و تأثر به معنی سنتی است که در هر فهمی اثربخش است، یا به عبارتی واقعیت تاریخ است. فهم در ذات خود، جریان مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر است؛ زیرا فهم هیچ‌گاه رفتار سوژه در نسبت با یک موضوع نیست، بلکه در نسبت با تاریخ، تأثیر و تأثر چیزی فهمیده می‌شود؛ از این‌رو، پیوسته رد پای تاریخ را همراه خود دارد، حتی اگر بر آگاهی فهمنده پوشیده بماند. متأثر بودن از گذشته، نباید به عنوان ایرادی تلقی شود که سعی در زدودن آن برای فهم یک موضوع داشته باشیم؛ بلکه تأثر از گذشته، زمینه فهم صحیح را فراهم می‌کند (Lang, 1981: 15). ما همواره در سنت واقع شده‌ایم و بر اساس آن می‌اندیشیم؛ از این‌رو، نمی‌توانیم از تاریخ‌مند بودن خود جدا شویم. این مسئله که ما همواره در برابر موقعیت‌ها و امکاناتی که سنت در اختیارمان قرار می‌دهد، واقع شده‌ایم، بدین معنی است که ما متأثر از سنت هستیم. اینکه وقایع با انتخاب‌های ما رقم می‌خورد و سنت با ما ادامه پیدا می‌کند و جهت می‌یابد، یعنی ما مؤثر در سنت هستیم. وجود تاریخ‌مند انسان، خود را در فهم آشکار کرده است، فهمی که همزمان، هم متأثر از سنت تاریخی و هم تأثیرگذار در آن است. فهم حقیقت، فعلی گسسته از بستر سنت تاریخی و از جانب سوژه نیست، بلکه جای‌گرفتن در مسیر سنت است که در آن گذشته و حال پیوسته با یکدیگر در تعامل‌اند؛ چنان‌که در مثال بارز نحوه حضور اثر کلاسیک دیده شد. گذشته در حال قرار می‌گیرد و حال برای آینده به گذشته تبدیل می‌شود (Gadamer, 1990: 281 & 295).

گادامر تأکید می‌کند که هدف از طرح مسئله تاریخ تأثیر و تأثر، نحوه درست فهمیدن خویش و پذیرش این موضوع است که در هر فهمی آگاهانه یا ناآگاهانه، تاریخ تأثیر و تأثر جریان دارد. قدرتی که این مفهوم از آن برخوردار است، موکول به پذیرش این اصل توسط سوژه نیست؛ زیرا حتی هنگامی که ما تاریخ‌مندی خود را انکار می‌کنیم، سیطره تاریخ بر آگاهی متناهی انسانی متحقق می‌شود. آگاهی مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر، مؤلفه‌ای از جریان تحقق خود فهم است.

آگاهی تاریخی مورد نظر اندیشه قائل به اصالت تاریخ که ادعای موضع بی‌طرفانه و شناخت ابژکتیو و ورای تمام اقتباس‌های تاریخی را دارد، فراموش می‌کند که خود در بستر تاریخ واقع شده است و نمی‌تواند از جایگاهی مطلق به ماقبل خود بنگرد. گادامر

مفهوم تاریخ تأثیر و تأثر را دقیقاً در مقابل چنین نگرش آگاهی تاریخی مطرح می‌کند. از دیدگاه گادامر، این مفهوم صرفاً تاریخ تأثرات و پذیرش‌ها از گذشته را شامل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت به یک ابژه شناسایی محدود می‌شود. همان‌گونه که از واژه «Wirkung» مشخص است، در این مفهوم علاوه بر معنای تأثر از تاریخ، معنای تأثیر گذاشتن نیز وجود دارد؛ یعنی تاریخی که هم متأثر است و هم مؤثر. همان‌گونه که هر اثر یا رویداد، ساخته تاریخ و برآمده از تأثرات و اخذهای تاریخی است، سازنده تاریخ و تأثیرگذار بر آثار یا رویدادهای پس از خود نیز هست؛ بنابراین، گادامر درباره آگاهی تاریخی، اصطلاح «آگاهی مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر» را به کار می‌برد (Grondin, 2000: 145).

گادامر با قاطعیت ادعا می‌کند که دست‌یافتن به آگاهی مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر، به صورت مشروط ممکن است. از دیدگاه او، نباید این آگاهی را به عنوان جرح و تعدیلی در خودآگاهی (خودآگاهی هگلی) ببینیم، بلکه آگاهی به تاریخ‌مند بودن خود، امری است که آگاهی اندیشه اصالت تاریخی از آن اساساً برخوردار نبوده است. این آگاهی به جای تسلط‌یافتن بر تاریخ به منظور رهایی از آن، به بیداری و هوشیاری دعوت می‌کند؛ زیرا واقف به قرارگرفتن خود بر محملی به نام سنت است که از یک‌سو متأثر از آن است و از سوی دیگر در این سنت طرح‌افکنی می‌کند و بر آن تأثیر می‌گذارد. بیدارشدن آگاهی مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر، بدین معنی است که صرف واقع‌شدن در تاریخ تأثیر و تأثر، موجب فهم درست ما نمی‌شود، بلکه بیداربودن آگاهی درونمان درباره این تاریخ، بر فهم ما تأثیرگذار خواهد بود.

وجه مهمی که باید از نظر گادامر درباره آگاهی مبتنی بر تاریخ تأثیر و تأثر به آن توجه شود، این است که وقتی به ساختار فهم خود وقوف می‌یابیم و بر فهم خود تأمل (Reflexion) می‌کنیم، نوعی تواضع در ما ایجاد می‌شود؛ زیرا به مرزهای آگاهی خود در شناخت و نحوه فهم و نسبت‌گرفتن با وجود پی می‌بریم. به اعتقاد گادامر، این آگاهی محدود مبنای تجربه هرمنوتیکی است و به گشودگی در مقابل اندیشه و سخن دیگران می‌انجامد و بر این اساس گفت‌وگو شکل می‌گیرد (Gadamer, 1990: 147-149).

آگاهی، که گادامر آن را محدود می‌سازد، آگاهی‌ای است که سنت فلسفی آن را با عنوان شفافیت محض می‌شناسد: جهان به واسطه آگاهی ما آشکار و دسترس‌پذیر می‌شود. همچنین آگاهی از آگاهی، یعنی بازتاب آگاهی روی خودش و به عبارت دیگر، تأمل بازتابی (Reflexion)، باید در وضوح مطلق انجام شود. هرمنوتیک گادامر یادآوری می‌کند که ما در جایگاه خدایان نیستیم. اگر آگاهی برای خدایان چیزی مثل خودآشکارگی

است، نزد انسان‌ها به معنی بیداربودن است. حتی در کاربرد زبانی و نه ضرورتاً فلسفی، این لغت به زبان آلمانی نیز مفهوم آن مشخص است: آگاهی یا «Bewusstsein» در واقع یعنی «bewusst sein»: آگاه‌بودن، به‌هوش‌بودن، بیداربودن. در این بیداری، معنی حقیقی و فراموش‌شده آگاهی نهفته شده است. «آگاه‌بودن، یعنی چشمان را باز کردن و جهان را پذیرا بودن؛ آن هم در پرتوی نوری که منبع آن ما نیستیم. در این صورت، آگاهی سلطه‌گر نیست، بلکه خود تحت سیطره معنایی است که ما را بیدار نگاه می‌دارد. این آگاهی می‌داند که بر دوش سنت قرار گرفته و از این‌رو آگاهی، تاریخ تأثیر و تأثرات است» (Grondin, 2000: 152).

۵. افق و مواجهه هرمنوتیکی با سنت

مفهوم «افق» (Horizont)، یکی از مفاهیم مهمی است که گادامر در فصل مربوط به امر کلاسیک، به آن پرداخته است. افق، به معنای تمامی عقاید و پیش‌داوری‌هایی است که به واسطه سنت منتقل شده‌اند و مرزهای زمان حال ما را مشخص می‌کنند و هم‌زمان، شناخت و عمل ما را ممکن می‌سازند. فهم و تفسیر، همواره از درون افقی خاص روی می‌دهد که موقعیت تاریخی ما به آن تعیین می‌بخشد؛ اما بدین معنا نیست که فهم، درون افق موقعیت خود محبوس باشد، بلکه همواره در معرض تأثیرات تاریخ و سنت است و از این‌رو، ایستا و نامتغیر نیست. همان‌گونه که پیش‌داوری‌های ما در فرآیند فهم، از لحاظ فراخور یا نافراخور بودن با موضوع، به پرسش گرفته می‌شوند، افق فهم خاص ما هم در مواجهه با دیگری، در معرض تغییر قرار می‌گیرد. در کاربرد مفهوم افق، از اصطلاحات تنگی افق، بسط ممکن افق و بازگشایی افق‌های جدید سخن گفته می‌شود. انسانی که افق ندارد و به دور نمی‌نگرد، بیش از حد به آنچه در دایره محدود دید خود قرار دارد، دل خوش می‌کند؛ و برعکس، افق داشتن، یعنی محدود‌نبودن به آنچه نزدیک‌تر است و توانایی دیدن و فهم آنچه فراتر است (ملپاس، ۱۳۹۴: ۳۷). گادامر چنین معتقد است:

همان‌گونه که فرد همیشه از پیش با دیگران مفاهمه دارد و از این‌رو، هیچ‌گاه فرد تنها نیست، همین‌طور افق بسته‌ای که تنها یک فرهنگ را دربرگیرد، تصور انتزاعی بیش نیست. ویژگی متحرک بودن وجود انسانی (دازاین)، ناوابستگی مطلق به یک جایگاه است و از این‌رو، هیچ‌گاه افق بسته‌ای ندارد. افق چیزی است که ما در آن گام برمی‌داریم و آن هم با ما گام برمی‌دارد. برای کسی که حرکت می‌کند، افق‌ها جابه‌جا می‌شوند؛ از این‌رو، افق گذشته نیز پیوسته از پیش در حرکت است؛ افقی که زندگی انسان از آن حیات می‌گیرد و به صورت سنت حضور می‌یابد. آگاهی تاریخی نیست که

افق احاطه‌کننده را به حرکت می‌اندازد، بلکه این حرکت در آگاهی تاریخی، صرفاً به خود واقف می‌شود (Gadamer, 1990: 309).

بنابراین از دیدگاه گادامر، گذشته‌ای که آگاهی تاریخی ما رو به جانب آن دارد، در ساختن این افق متحرک دخیل است؛ افقی که حیات زندگی انسانی به آن وابسته است. بدون شک، لازمه فهم سنت، دارابودن افق تاریخی است؛ اما مسئله آن نیست که افق تاریخی به واسطه قرارداد خود در یک موقعیت تاریخی به دست می‌آید، بلکه برعکس، باید همیشه از افقی برخوردار بود تا بتوان در موقعیتی قرار گرفت. خود را در موقعیتی قراردادن به معنی صرف نظر کردن از خویش نیست، بلکه به معنای همراه ساختن خود با آن موقعیت است. در چنین حالتی نه فردیت یک شخص در دیگری مستغرق می‌شود و نه دیگری تحت سلطه معیارهای یک فرد قرار می‌گیرد. قرارگیری در موقعیت، به معنای ارتقاء به سمت کلیت بالاتری است که بر جزئیت خود و دیگری غلبه می‌کند. مفهوم افق، دوراندیشی‌ای را که فهمنده می‌بایست داشته باشد، بیان می‌کند. دست‌یافتن به افق، به معنی چشم‌پوشی از پیرامونمان نیست، بلکه آن را در تمامیت، بزرگ‌تر و ابعاد صحیح‌تر دیدن است. گادامر تأکید می‌کند که آگاهی حقیقتاً تاریخی، همواره زمان حال خود را نیز مدنظر دارد؛ بدین نحو که همانند تاریخ‌مند بودن دیگری، خود را نیز در مناسباتی درست و تاریخ‌مند با تاریخ می‌بیند. دست‌یافتن به افق تاریخی آسان نیست؛ زیرا ما دائماً متأثر از چیزی هستیم که به ما نزدیک‌تر است؛ بنابراین، با موضعی جهت‌گیرانه به گذشته می‌نگریم؛ از این‌رو، از نظر گادامر، وظیفه همیشگی ما این است که از انطباق عجولانه گذشته با انتظارات معنایی خود بپرهیزیم؛ زیرا ما نیز بخشی از تاریخی هستیم که در حال نیز جریان دارد. تنها در این صورت است که صدای حقیقی سنت شنیده می‌شود (Ibid: 310).

گادامر برای روشن‌تر ساختن مقصود خود، ابتدا از افق زمان حال سخن می‌گوید. به اعتقاد او پیش‌داوری‌ها، افق حال را می‌سازند؛ بدین معنی که آن‌ها چیزی را به نمایش می‌گذارند که فراتر از آن را نمی‌توان دید؛ البته، نباید به اشتباه، افق حال را شامل عقاید و ارزش‌هایی دانست که آن را محدود می‌کند. از آنجا که ما پیش‌داوری‌های خود را پیوسته ارزیابی می‌کنیم، افق حال نیز همواره در مواجهه با دیگری از نو ساخته می‌شود. از جمله این سنجش‌ها، مواجهه ما با گذشته و فهم سنتی است که از آن برخاسته‌ایم. افق زمان حال هرگز به خودی خود و بدون گذشته شکل نمی‌گیرد و مانند افق‌های تاریخی که باید آنها را به دست آورد، برای خود وجود مستقلی ندارد. به اعتقاد گادامر،

فهم، پیش از هر چیز، فرآیند «ذوب شدن افق‌هایی» (Horizontverschmelzung) است که به نظر می‌رسد مستقل از هم وجود دارند. ذوب شدن افق‌ها در یکدیگر، چیزی نیست جز همان ارتقاء به سمت کلیت بالاتر که شاخصه اصلی تجربه هرمنوتیکی است (Gama, 2006: 74-75). گادامر تأکید می‌کند که «در حکمروایی سنت، همواره چنین ذوب‌شدنی رخ می‌دهد؛ زیرا آنجا قدیم و جدید هر بار از نو در اعتباری زنده با یکدیگر سازگار می‌شوند، بی‌آنکه اساساً یکی از دیگری آشکارا متمایز گردد» (Gadamer, 1990: 311).

به اعتقاد گادامر، هرگونه مواجهه با سنت، خودبه‌خود نوعی کشمکش بین متن یا اثر با زمان حال را تجربه می‌کند. وظیفه هرمنوتیک آن است که این کشاکش را در مشابه‌سازی ساده‌انگارانه گذشته و حال نپوشاند، بلکه آن را آگاهانه آشکار سازد. از این جهت، طرح افقی تاریخی که از افق حال متمایز باشد، ضرورت مواجهه هرمنوتیکی با سنت محسوب می‌شود. از سویی دیگر، سنت از گذشته در زمان حال سخن می‌گوید؛ از این‌رو، افق‌های از هم متمایز شده به هم متصل می‌شوند و وحدت می‌یابند.

گادامر در ادامه این مطلب می‌گوید: طرح افق تاریخی، تنها مؤلفه‌ای مرحله‌ای از فرآیند انجام فهم است و افق تاریخی، به معنی آگاهی از گذشته نیست، بلکه افق فهم زمان حال، افق تاریخی را دربرمی‌گیرد. در جریان تحقق فهم، ذوب شدن حقیقی افق‌ها روی می‌دهد که هم‌زمان با طرح افق تاریخی، رفع آن را نیز محقق می‌سازد.

۶. نتیجه

بحث درباره امر کلاسیک و نحوه حضور آن، برای مخاطبی که هر بار از نو با اثری مواجه می‌شود که متصف به وصف کلاسیک است، ما را به الگویی از فهم و ارتباط آن با حقیقت آشکار شده در اثر پیش می‌برد که بسی، فراتر از بحث خاص درباره آثار هنری و ادبی کلاسیک، می‌تواند نشانگر نحوه ظهور حقیقت در هرگونه فهمی باشد که هر بار در هر مواجهه با هر موضوع فهمی، از پیش متأثر از سنت تاریخی خویش است؛ بی‌آنکه در این تأثیرپذیری، گرفتار دیدگاه اصالت تاریخ شویم و حقیقت فرازمانی موضوع فهم را نادیده بگیریم، و از سوی دیگر، بی‌آنکه تاریخ‌مندی ذاتی خود و آگاهی و فهم خویش و نیز موضوع فهم را نیز فراموش کنیم. بحث درباره نحوه حضور امر کلاسیک، اساساً روشن ساخت که چگونه آنچه گادامر تاریخ‌مندی حقیقت و تاریخ‌مندی فهم می‌خواند، به نحو انضمامی و با توجه به جایگاه اثر هنری کلاسیک و جایگاه بنیادین مفهوم سنت و تاریخ تأثیر و تأثر معنا می‌یابد.

پی‌نوشت

۱. «دوره روشنگری» به نحوه تفکری در قرن هفدهم میلادی اطلاق می‌گردد که در مقابل هر گونه مرجعیتی اعم از مرجعیت کلیسا و سنت، قرار می‌گیرد و «عقل» بشر را تنها معیار معتبر شناخت در امور مربوط به انسان، خدا، طبیعت، جامعه و حکومت می‌داند.
۲. دکارت تا آن حد به عقلی که اوج آن به ریاضیات می‌رسد، معتقد بود که در سیر علوم و معارف بشری، «جبر» فراگیر تمام معقولات خواهد شد و روش و زبان جبر، جایگزین شیوه‌های تحقیق خواهد گشت.
۳. Johann Gottfried Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، فیلسوف، متأله و ادیب آلمانی.
۴. Johann Wolfgang von Goethe (۱۷۴۹-۱۸۳۲)، ادیب و شاعر آلمانی.
۵. Thomas Stearns Eliot (۱۸۸۸-۱۹۶۵) شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد ادبی آمریکایی-بریتانیایی.

منابع

- دیوی، نیکولاس (۱۳۹۴)، «سنت»، گادامر و زیبایی‌شناسی او، ترجمه وحید غلامی پورفرد، دانشنامه فلسفه استنفورد، ص ۱۰۵-۱۱۰، تهران، ققنوس.
- ملپاس، جف (۱۳۹۴)، «رویداد سنت»، گادامر و زیبایی‌شناسی او، ترجمه وحید غلامی پورفرد، دانشنامه فلسفه استنفورد، ص ۳۶-۳۹، تهران، ققنوس.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Allemann, B (2007), "Das Klassische", In *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter, 853-855, Basel: Schwabe AG. Verlag.
- Gadamer, Hans Georg (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Gama, Luis Eduardo (2006), *Erfahrung, Erinnerung und Text*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Grondin, Jean (2000), *Einfuehrung zu Gadamer*, Tuebingen, Mohrsiebeck.
- Lang, Peter Christian (1981), *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik*. Birnbach: Pan-Verlag R.
- Vetter, Helmut (2007), *Philosophische Hermeneutik, Unterwegs zu Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main, Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Voskamp, Wilhelm (2000), "Klassik als Aporie", In *Ästhetische Grundbegriffe*, Einbandgestaltung von Willy Ioffelhardt, 289-291, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.302082.1006515

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Aristotle; Philosophy and Unity of the Science System

Hamed Roshanirad

PhD student in Philosophy, University of Tehran

Mahdi Ghavam Safari

Associate Professor in Philosophy, University of Tehran

Received: 19 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

Mathematical, physical, and theological sciences are separate and segregated sciences, but concurrently have a kind of unity. This is not so-called generic unity, but as a consequence of the specific unity of the meaning of being, is a special structure called *Analogical unity* i.e unity according to priority and latency. This structure, on the one hand, is a factor for distinguishing scientific disciplines and preventing their mix-up, on the other hand, it warrants the integrity and unity of philosophy. Therefore "Philosophy" applies firstly upon theology, then upon physics, and according to priority and latency applies upon other sciences which themselves have parts that are arranged according to the same rule and construct the network of the system of sciences. In this article, we investigate how Aristotle accomplish this special unity. In the introductory books of *metaphysics*, Aristotle first, in the *great Alfa*, characterizes the wisdom or Sofia as knowledge of the first causes and principles, then in *Beta* in the first *Aporia*, shows the perplexity between the unity and multiplicity of wisdom, and in the next step in *Gamma* for eliminating this bewilderment establishes his specific theory, that is to say, the unifying structure in the multiplicity of wisdom. Therefore ought not to consider so-called general metaphysics as unit separate science but as second-order science, only establishes under the multiplicity of philosophical sciences.

Keywords: Aristotle; Wisdom, System of Sciences, Analogical Unity.

ارسطو؛ فلسفه و وحدت نظام علوم

حامد روشنی‌راد*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

مهدی قوام‌صفری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۸۹ تا ۱۱۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۳۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

علوم ریاضی، طبیعی و الهی، علمی متمایز، اما هم‌زمان واجد نوعی وحدت‌اند؛ این نه وحدت جنسی، بلکه به تبع وحدت خاص معنای وجود، ساختاری ویژه است که وحدت بالنسبه یا وحدت به تقدم و تأخر نامیده می‌شود. این ساختار از طرفی عامل تمییز صناعات علمی و ممانعت از خلط آن‌هاست و از طرفی، ضامن تمامیت و یکپارچگی فلسفه است. بر اساس این فهم از وحدت، «فلسفه» نخست بر الهیات اطلاق می‌شود، سپس بر طبیعیات و سپس، در نسبت با الهیات به تقدم و تأخر، بر سایر علوم اطلاق می‌شود؛ هر دانش نیز واجد بخش‌هایی است که با همین قاعده ترتیب یافته‌اند و شبکه نظام علوم را قوام می‌دهند. در این مقاله به شیوه دستیابی ارسطو به این وحدت ویژه خواهیم پرداخت. ارسطو در کتب مقدّماتی متافیزیک، نخست در *الفای بزرگ*، حکمت را به شناخت علل و مبادی نخستین تعریف می‌کند، در آپوریای اول کتاب *بنا* مبتنی بر این تعریف، سرگشتگی میان وحدت و کثرت حکمت را نشان می‌دهد؛ در گام بعد، در کتاب *گاما*، برای رفع این سرگشتگی، نظریه خاص خود، یعنی ساختار واحد در کثیر حکمت را با توسل به این وحدت ویژه تثبیت می‌کند؛ بنابراین، آنچه «متافیزیک اعم» نامیده می‌شود، در حقیقت نه دانشی واحد و جدا از سایر علوم، بلکه به مثابه دانشی مرتبه دوم و مقوم نظام علوم، تنها در ضمن کثرت علوم تحقق خواهد داشت.

واژه‌های کلیدی: ارسطو، حکمت، نظام علوم، وحدت بالنسبه.

۱. مقدمه

ابن‌سینا در مؤخرهٔ سفسطهٔ شفا، افلاطون را سرزنش می‌کند که هنگام پرداختن به صناعتِ سفسطه در محاورهٔ سوفسطایی، مسائل منطق را با طبیعیات و الهیات خلط کرده است: «و این به دلیل ضعف تمییز است که پیش از ظهور این مرد بزرگ ارسطو فیلسوفان بدان مبتلا بودند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۱۴/۴). علم، با ارسطو برای نخستین بار در تاریخ بشر، به ساختاری دست یافت که در آن هر دانش، علی‌رغم تمایز و استقلال در روش و موضوع، به دلیل اشغال جایگاهی ویژه در «نظام علوم»، در نسبتی نزدیک با کلیتِ علوم قرار گرفت و این به دلیل وحدتِ ویژه‌ای است که بر ساختارِ نظامِ علوم حاکم است. اهمیتِ ارسطو صرفاً در این نیست که علوم را متمایز کرده، بلکه تبیینِ وحدتِ نوینی است که برای علوم اثبات کرده است. «برای هر جنس یک ادراک و لذا یک دانش موجود است» (متا؛ ۴. ۲. ۱۰۰۳. ۲۰). اگر همهٔ موجودات از یک جنس باشند، آنگاه طبق قاعدهٔ ارسطو، دانشی واحد به کلِ واقعیت تعلق خواهد گرفت و همهٔ علوم انواعی تحت آن خواهند بود؛ در غیر این صورت، دانش واحد به کلِ واقعیت ناممکن است و صرفاً با تجمیعِ علوم پراکنده هم‌عرض، شاید بتوان به کلِ واقعیت، معرفتی حاصل کرد. به نظر ارسطو موجودات دارای یک جنس واحد نیستند^۱ و ساختارِ واقعیت نه یکپارچه، بلکه بریده‌بریده یا منطقه‌منطقه است و موجودات متقرر در این مناطق، ظاهراً جز «نام موجود» جهت مشترکی ندارند؛^۲ اما شگفت است که با وجود این، از نظر ارسطو «دانشی هست که به موجود چونان موجود [ὄν ἢ ὄν] و لواحق ذاتی آن نظر دارد، و این هیچ‌یک از اصطلاحاً دانش‌های جزئی نیست؛ زیرا هیچ دانش جزئی به کلیتِ موجود چونان موجود نمی‌پردازد» (متا؛ ۴. ۱. ۱۰۰۳. الف ۱۷-۱۹).

ارسطو در تحلیل ساختارِ منطقی «موجود» به این حقیقت توجه کرد که بر مناطق گسستهٔ وجود، نوعی تقدّم و تأخر حاکم است؛ اگر مثلاً گفتیم «سیب هست» و گفتیم «سیب قرمز است»، گرچه الفاظ «هست و است»، معنای یکسانی ندارند، زیرا هستی در یکی، یعنی جوهر، و در دیگری، یعنی عرض؛ و این‌ها دو حقیقت و معنای متمایزند، اما شگفت است که سرخیِ سیب حقیقتی قائم بر سیب و متأخر از آن است. آن‌گاه که میان دو چیز هیچ مابه‌الاشتراک معنوی نباشد، چگونه ممکن است یکی مقدّم بر دیگری باشد؟ زیرا براساس تعریفِ ارسطو در *دلتا*، «مقدّم [πρώτος] به چیزهایی گفته می‌شود که به یک مبدأ واحد نزدیک‌تر باشند، که یا بر اساس طبیعت تعیین شده، یا به نحو اضافی و نسبی یا توسط کسانی اعتبار شده باشد» (متا؛ ۵. ۱۱. ۱۰۱۸. ۹-۱۲). دیروز بر

امروز مقدم است؛ زیرا هر دو در نسبت‌داشتن با یک مبدأ مانند پریروز مشترک‌اند؛ چنین اشتراکی شرط تقدم و تأخر است. از اینجاست که ارسطو نتیجه می‌گیرد موجود باید دارای معنایی واحد باشد، حتی اگر مفهوماً به آن دسترسی نداشته باشیم و نتوانیم آن را بنامیم یا بدان اشاره کنیم. دانشی که قصد نظر در این معنای واحد را دارد، نخست باید جست‌وجو کند که کدام منطقه بر همه مناطق مقدم است و موجود نخستین کدام است؟ چنین موجودی هرچند خود همان وجود نیست، اما برای آن نوعی علامت یا مظهر است که می‌تواند بدان نحوی تنبیه و تذکار دهد. با یافتن این موجود نخستین و تأسیس دانشی مختص آن، به معنای «موجودبودن موجود» نحوی تقرب حاصل خواهد شد. ارسطو این منطقه را نخست به مثابه «علل و مبادی نخستین»^۳ خصلت‌نمایی می‌کند. چون علت مقدم بر معلول است؛ پس برترین علت مقدم‌ترین است، سپس به مثابه «جوهر»^۴ چون همه اعراض و حالات و سلوب در نسبت با جوهر موجودند؛ پس قلمرو جوهر مقدم‌ترین است. سپس این منطقه را «فعلیت محض»^۵ تعیین می‌کند: فعلیت بر قوه مقدم است؛ لذا فعلیت محض و مبرا از هرگونه استعداد، مقدم‌ترین است. هرکدام از این سه منطقه خود را به مثابه علامت و معنایی قابل اشاره عقلی برای «موجود چونان موجود» پدیدار می‌کند. ارسطو سپس فعلیت محض را در مقام «جوهر مفارق» با ساحت دوم این‌همان می‌کند،^۶ سپس این جوهر بالفعل مفارق را در مقام «محرک نامتحرک کیهانی» چونان غایت و علت حرکت کیهانی، با قلمرو «علل نخستین» این‌همان می‌کند؛^۷ بدین ترتیب، با اتحاد هر سه منطقه در هویتی واحد به نام جوهر بالفعل مفارق محرک کیهان، از طرفی حدود قلمرو الوهیت به مثابه شریف‌ترین ساحت و الهیات به مثابه کامل‌ترین معرفت^۸ تعیین می‌شود، از طرف دیگر، با تأسیس این «فلسفه اولی» امکان تحقق «فلسفه کلی»، یعنی معرفتی پدیدارشناسانه به انواع موجودات در نظام علمی فراهم می‌شود که مبتنی بر همین قاعده فلسفی انتظام یافته‌اند. همه انواع علوم تا زمانی که در چنین نظامی تقویم یافته باشند، مصداق فلسفه هستند و نام سوفیا بر آن‌ها قابل اطلاق است؛ هرچند موضوع آن‌ها موجوداتی جزئی باشد: «طبیعیات نیز نوعی حکمت [سوفیا] است؛ اما نه حکمت نخستین» (متا، ۴، ۳. ۱۰۵^۹). و این به صرف اشتراک لفظ یا به دلیل تسامح لغوی نیست، بلکه ماهیت علوم ارسطویی چنین است که علم سافل چون در نظام ویژه مذکور ترتیب یافته است، به نحوی ساختاری به مبادی بنیادین مکشوف در علوم عالی دسترسی دارد و در افق آن به شناسایی موضوعات جزئی خود می‌پردازد.^۹ این عامل شناخت حقیقی و اصیل موضوعات

در هر دانش‌رشته جزئی است و باعث می‌شود این علوم حقیقتاً مصداق فلسفه و عالمان آن‌ها حقیقتاً مصداق «فیلسوف» باشند؛ اگرچه نه مصداق فیلسوف اول. ارسطو برای توضیح این ساختار، مثالی روشن‌گر می‌آورد: «فیلسوف مانند ریاضی‌دان است؛ زیرا ریاضیات نیز دارای بخش‌هایی است و از این بخش‌ها یکی اول است [حساب] و یکی دوم [هندسه] و سپس علوم دیگر [هیئت و موسیقی]. همگی به ترتیب در افق ریاضیات واقع می‌شوند» (متا؛ ۳، ۲، ۱۰۰۴ الف ۱۰-۵)؛ یعنی فلسفه نیز دارای بخش‌هایی است که یکی از آن‌ها اول است (الهیات)، دیگری دوم (طبیعیات) و دیگری سوم (ریاضیات) و به ترتیب، سایر علوم همگی در بستر یا افق فلسفه قرار می‌گیرند. فیلسوف مانند ریاضی‌دانی که ارسطو مثال می‌زند؛ البته درباره همه انواع موجود، دارای شناخت و بصیرت است؛ اما در مرتبه نخست ثئولوگ است، در مرتبه دوم، مانند فلاسفه ملطی، طبیعی‌دان یا فوسیولوگ است و در مرتبه سوم، همچون حکیمان فیثاغوری، ریاضی‌دان است.

پس به تبع تقدّم و تأخّر در مراتب هستی، حکمت دارای ساختاری ذومراتب است که در این مقاله به تحلیل آن و برای این تحلیل، به مراحل دست‌یابی ارسطو به آن، در متافیزیک می‌پردازیم. نخستین وظیفه ما تفسیر کتب مقدماتی، یعنی A ، α ، B و Γ ، ذیل آپوریای اول است. *آلفای کوچک*، روش‌شناسی پژوهش است؛ طبق این روش، در سه گام پیوسته نخست در A حکمت به شناخت علل و مبادی، تعریف و نشان داده می‌شود. حکیمان گذشته نیز به دنبال یک یا برخی از علل بودند. در گام دوم، در آپوریای اول از B این مسئله طرح می‌شود که علمی واحد به همه علل اربعه می‌پردازد یا هر علت به دانشی جدا نیازمند است؟ و پاسخ آن جدلی می‌ماند؛ یعنی هم وحدت حکمت نقض می‌شود، هم کثرت آن. در گام سوم، در کتاب Γ به این پرسش مبتنی بر وحدت بالنسبه پاسخ داده می‌شود. اگرچه مفسران وحدت، این چهار کتاب را از قدیم می‌شناختند (Jaeger, 1962: 162)، اما تاکنون چنین روایتی از متافیزیک ارائه نشده است که وحدت و کثرت علوم را به مسئله بنیادین کتب مقدماتی بدل کند. متافیزیک از این زاویه تا اینجا یک طرح پیوسته را دنبال می‌کند؛ تبیین ماهیت مابعدالطبیعی وحدت حاکم بر علوم و تثبیت فلسفه اولی به مثابه بنیان این وحدت. ما ابتدا در فصل نخست به قصد ترسیم چشم‌اندازی از کلیت بحث، اجمالاً آپوریای اول و رابطه آن با کتاب *آلفای بزرگ* و پاسخ اجمالی ارسطو را در *گاما* بیان می‌کنیم؛ سپس در فصل دوم، به روش ارسطویی که در *آلفای کوچک* بیان شده است، نگاهی می‌اندازیم؛ آن‌گاه در بخش‌های سوم تا پنجم، به تفصیل مطلب خواهیم پرداخت.

۲. آپوریای اول و آلفای بزرگ

نخستین بار در تاریخ فلسفه در چهار کتاب نخست متافیزیک، موسوم به کتب مقدماتی، ارسطو به امکان و وحدت مابعدالطبیعه پرداخته است. وحدت فلسفه کلی در چهار مسئله اول کتاب بتا و اختصاصاً در مسئله اولی [πρώτη ἀπορία] تجلی یافته است؛ که طبق این تفسیر، مهم‌ترین دشواری از مجموعه چهارده مسئله بتاست: «نخستین آپوریا، درباره موضوعی است که در ملاحظات تمهیدی مطرح کردیم: آیا پژوهش درباره علت‌ها متعلق به یک علم است یا بیش از یک علم؟» (متا؛ ۳. ۲. ۵. ۹۹۵).

همان‌طور که به درستی گفته شده است، «مقصود از ملاحظات تمهیدی در این فقره، مباحثی است که در کتاب آلفای بزرگ آمده است» (Crubellier, 2009: 47). ارسطو با این اشاره نشان می‌دهد موضوع آلفای بزرگ نیز همین است. در آلفا ارسطو با این تعریف از حکمت، کار خود را آغاز می‌کند: «حکمت [ἡ σοφία] معرفتی است درباره مبادی و علل» (متا؛ ۱. ۱. ۹۸۲ الف ۱)؛ پس مقصود از پژوهش علت‌ها حکمت است که در آلفای بزرگ با مشخصاتی شش‌گانه تعریف شده است (همان؛ ۲. ۹۸۲، الف ۳۰-۵) و در ادامه، با ارجاع به کتاب پیرامون طبیعت، این آموزه یادآوری می‌شود که علت به چهار گونه گفته می‌شود (همان؛ ۱. ۳. ۹۸۳ الف ۲۶). ارسطو سپس به متفکران باستان می‌پردازد که پیش از ما درباره موجودات پژوهش کرده‌اند؛ زیرا ایشان نیز از بعضی مبادی و علت‌ها سخن می‌گویند (همان؛ ۶-۴). با بررسی عقاید این متفکران، مشخص می‌شود اولاً، علت منحصر در همین چهار نوع است و هیچ‌یک از ایشان به نوع دیگری نپرداخته است (همان؛ ۷. ۹۸۸ الف ۲۱)؛ ثانیاً، آشکار می‌شود هیچ‌یک درباره همه انواع علل سخن نگفته است: «هرچند از یک لحاظ از همه آن‌ها سخنی به میان آمده، اما از لحاظ دیگر، هیچ سخنی از آن‌ها گفته نشده» (همان؛ ۱۰. ۹۹۳ الف ۱۳).

فهم علت اینکه به چه معنا هیچ سخنی از علت‌ها گفته نشده و هم‌زمان از همه آن‌ها سخن گفته شده است، مهم است؛ زیرا طبق تحلیل ارسطو، متفکران طبیعت‌شناس [φυσιολογος] از علل اربعه تنها دو علت را آن هم به نحوی مبهم ادراک کرده‌اند؛ علت مادی و منشأ حرکت (متا؛ ۴. ۹۸۵ الف ۱۱-۱۰) و فیثاغوریان، یعنی نخستین کسانی که به ریاضیات [μαθηματική] پرداختند و آن را پیش برده، در آن پرورش یافتند (همان؛ ۵. ۹۸۵ الف ۲۵-۲۲)، به علت صوری پرداختند؛ یعنی به گفته ارسطو بحث و تعریف چیستی [τί ἐστιν] را آغاز کردند (همان؛ ۵. ۹۸۷ الف ۲۰) و نهایتاً برخی متفکران دیگر که به واسطه خود حقیقت مجبور شدند اصل بعد را جست‌وجو کنند (همان؛ ۳. ۹۸۴ الف ۱۰) در پی علت

غایی یا آنچه علتِ زیبا یا نیک‌بودنِ اشیاست (همان؛ ۱۱) به جست‌وجو پرداختند؛ و ارسطو حدس می‌زند نخستین کسی که در جست‌وجوی چنین چیزی برآمد، هسیودوس بود (همان؛ ۴. ۹۸۴^۳ - ۲۳)؛ که اشاره‌ای است به دانشِ تئولوژی که ارسطو در صورت‌بندیِ دیگری از انواع حکمت در *اپسیلون*، آن را در کنار طبیعیات (φυσική) و ریاضیات (μαθηματική) تحت نام الهیات (θεολογική) در شمار فلسفه‌های نظری طبقه‌بندی می‌کند^{۱۱} (همان؛ ۶. ۱۰۲۶^۱ الف ۱۹).

بدین ترتیب، متفکرانِ گذشته هر یک به بخشی از فلسفه کلی دست یافته‌اند؛ گرچه فلسفه باستان نیز در جست‌وجوی مبادی و عللِ موجود چونان موجود بوده، اما به دلیل اینکه درباره همه چیز با لکنت سخن گفته است، زیرا هنوز جوان و در آغاز بوده است، (متا؛ ۱. ۱۰. ۹۹۳^{الف} - ۱۵ - ۱۳) گویی هر بار به بخشی از کلیت حقیقت، و هر بار به پاره‌ای از نظام علوم دست یافته است؛ اما از آنجا که دانش حقیقی تنها در کلیت این نظام ممکن است، گویی تاکنون اساساً هیچ سخنی از سنخ حکمت گفته نشده؛ حکمت تاکنون چونان نظامی واحد تحقق نداشته است؛ علوم فلسفی به مثابه بخش‌های مختلف حکمت تنها در صورت تحقق فلسفه کلی و با اندراج تحت آن، به مثابه نظامی یکپارچه است که به موضوعات جزئی خود، دانش حقیقی خواهند داشت.

با این تعریف و مبتنی بر این شیوه طرح مسئله، بلافاصله در *بتا* این پرسش مطرح می‌شود که پس آیا حکمت دانشی واحد است یا کثیر؟ ارسطو نشان می‌دهد این یک مسئله جدلی‌الطرفین است؛ یعنی هم وحدت و هم کثرت حکمت، ممتنع است، و تا آنجا که وحدت و کثرت مفاهیمی متقابل‌اند، هر دو ضروری است. این نخستین سرگشتگی است که اگر معرفت به مبادی و علت‌ها، نه در علمی واحد ممکن است، نه در علوم بسیار، چگونه باید علم شناخت مبادی را خصلت‌نمایی کنیم؟ ابتکار دوران‌ساز ارسطو در کتاب *گاما* عرضه می‌شود؛ همان‌گونه که وجود دارای معانی متکثر است که همگی در نسبت با یک معنای مرکزی، یعنی جوهر معنادار می‌شوند و جواهر متعدّد نیز در نسبت با جوهر بالفعل، حکمت نیز دارای معانی متعدّد، شامل طبیعی و ریاضی و الهی است؛ اما این کثرت محض و تفرقی عرضی نیست؛ زیرا همه این علوم در نسبت با یک معرفت کانونی، یعنی «حکمت الهی» معانی و مبادی خود را به دست می‌آورند؛ پس از این جهت، حکمت دارای حیثیتی واحد است. پیش از تفصیل گام‌هایی که در این فصل به‌اجمال بیان شد، به دلیل ضرورت نشان‌دادن وجه روش‌شناسانه این گام‌های سه‌گانه، باید نگاهی به کتاب *آلفای کوچک* انداخته شود.

۲-۱. روش‌شناسی ارسطویی: آلفای کوچک

برای اینکه به روش بنیادین ارسطو در شیوه اندیشه به طور عام اشاره‌ای کنیم، نخست فقره معروف کتاب هفتم *اخلاق نیکوماخوسی* را نقل می‌کنیم که ارسطو طی آن درباره روش‌شناسی عمومی خود سخن می‌گوید. سپس به فقراتی از *آلفای کوچک* اشاره می‌کنیم که مهم‌ترین مبحث روش‌شناسی ارسطو در *متافیزیک* است. ارسطو در فقره نخست می‌گوید:

در اینجا نیز باید به همان شیوه عمل کنیم که در سایر موارد عمل کرده‌ایم؛ یعنی نمودها را اساس کار قرار دهیم. نخست، به بحث درباره دشواری‌ها پرداخته و بدین‌گونه اگر ممکن باشد، همه عقاید رایج [ἔνδοξα] را که در خصوص این مسئله داریم، اثبات کنیم و اگر این ممکن نیست، حقیقت بیشترین و معتبرترین آن‌ها را اثبات کنیم؛ زیرا اگر معماها حل شوند و عقاید رایج محفوظ بماند، مسئله را به نحو کافی ثابت کرده‌ایم (ا. ن. ۱.۷. ۱۱۴۵^۳ - ۵-۸).

سه تعبیر «فاینومنا»، «اندوکسا» و «لگومنا» که هر سه به معنای «گفته‌ها یا عقاید مشترک یا رایج» است، به گفته نوسام می‌توانند به جای یکدیگر آورده شوند (نوسام، ۱۳۷۴: ۳۶). از نظر ارسطو یک پژوهش فلسفی زمانی محقق خواهد شد که دو کار انجام شود: نخست، همه عقاید رایج درباره مسئله یا دست کم اکثریت آن‌ها و معتبرترین آن‌ها اثبات و حفظ شود؛ دوم، ضمن حفظ این عقاید، آپوریاها و معماهای مربوط حل شود. این روشی است که ارسطو در همه موارد بدان پایبند است؛ اما باید پرسید بر چه اساس عقاید رایج و همگانی اساس کار است؟ چرا اگر آپوریاها برطرف شود و عقاید رایج به صورت خالی از ناسازگاری بر جا بماند، می‌توانیم بگوییم به حقیقت دست یافته‌ایم؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به منبع اصلی روش‌شناسی ارسطو، یعنی *آلفای کوچک* رجوع کنیم که در نسخ کهن *متافیزیک*، قبل از *آلفای بزرگ* و به عنوان نخستین کتاب *متافیزیک* آورده می‌شده است.^{۱۲} این کتاب این‌گونه آغاز می‌شود:

نظر در حقیقت [αλήθεια] از یک جهت دشوار است و از جهت دیگر آسان؛ دلیل آن این است که هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور کافی به آن دست یابد، در عین حال، همگان نیز یکسره خطا نمی‌کنند؛ بلکه هرکس درباره طبیعت [Φύσις] چیز درستی می‌گوید؛ در عین حال، به‌تنهایی، یا هیچ یا اندکی از حقیقت را درمی‌یابد؛ اما از اجتماع همه آن‌ها مقداری قابل ملاحظه پدیدار می‌شود؛ پس حقیقت مانند در خانه است که بنا بر مثل مشهور «کسی برای یافتن در خطا نمی‌کند»، از این جهت آسان است؛ اما این واقعیت که می‌توانیم، نه بخشی از حقیقت، بلکه همه آن را دریابیم، نشانه دشواری آن است (متا. ۱.۲. ۹۹۳^{الف} - ۳۰ - ۹۹۳^۳ - ۸).

تمایز میان «جهت آسان» و «جهت دشوار» شبیه تمایزی است که در کتاب اول *تحلیلات ثانویه* (۱. ۲. ۷۲ الف^۳-۸) میان «معلوم عندنا» و «معلوم عندالطبیعه» برقرار شده است. حقیقت عندالطبیعه برای قوای ادراکی ما امری مبهم و تاریک است؛ اما به گفته ارسطو، علت این ابهام در قوای ادراکی ماست، نه در خود حقیقت. اموری که طبق طبیعت روشن‌ترین امور هستند؛ در برابر قوای ادراک ما تاریک به نظر می‌رسند؛^{۱۳} و این مایه حیرت است؛ زیرا قوای ادراک که ابزار و رسانه حقیقت هستند، باید اموری که مطابق طبیعت روشن‌ترند، بهتر دریابند؛ اما برعکس، آنچه را کمتر حقیقی و لذا بیشتر دروغین است، بهتر می‌شناسیم و با این حال، قوای ادراک ما همچنان رسانه حقیقت است، نه رسانه دروغ. ارسطو این دشواری را با تفاوت‌نهادن میان «ادراک در تنهایی» و «ادراک جمعی» حل می‌کند: «هرکس به تنهایی یا هیچ یا اندکی از حقیقت را درمی‌یابد؛ اما از اجتماع همه آن مقداری قابل توجه فراهم می‌شود» (همان). قوای ادراکی من اگر منفرداً، یعنی منتزع از سنت، تاریخ، مدینه و پژوهندگان کهن که درباره حقیقت پژوهش کرده‌اند، لحاظ شود، البته بیشتر رسانه دروغ است؛ اما اگر به عنوان جزئی از این کل لحاظ شود، از این جهت به حقیقت نزدیک است و با اموری که طبق طبیعت روشن‌ترین هستند، مانوس‌تر خواهد بود. به دلیل همین ماهیت اشتراکی حقیقت است که ارسطو در ادامه این فقره، در *آلفای کوچک* می‌گوید: «به همین دلیل عادلانه است که سپاس‌گزاری کنیم؛ نه فقط از کسانی که با عقاید ایشان شریک هستیم، بلکه نیز از کسانی که عقایدی سطحی ابراز داشتند؛ زیرا ایشان نیز سهمی دارند و توانایی فکری ما را از پیش پرورش داده‌اند» (همان؛ ۱۵-۱۰).

مبنای فلسفی اساس‌قراردادن عقاید رایج (ἔνδοξα) همین است. بر اساس همین ماهیت اشتراکی حقیقت است که در ادامه، در کتاب *آلفای بزرگ*، ارسطو به حکیمان پیشین می‌پردازد و در *بتا* نیز، درباره منابع دشواری‌های گردآمده در این کتاب به‌درستی چنین گفته شده است: «در هر آپوریا در یکی از طرفین دیالما، عقیده یکی از متفکران گذشته عرضه می‌شود، و در هر آپوریایی که ارسطو مطرح می‌کند، جدالی با یکی از متفکران مد نظر است» (Politis, 2005: 75). در چهار دشواری نخست، آنچه در یکی از طرفین مطرح می‌شود، آموزه‌ای از عقاید *افلاطون* درباره دانش دیالکتیک است. دانش *دیالکتیک* در نظر افلاطون علم کلی است که همه علوم دیگر تحت آن‌اند: «همه علوم مقدماتی تمهیدی برای آن نغمه اصلی است که غایت هر تعلیم است؛ به گمانم بدانی کسی که در همه این علوم به کمال استادی رسیده باشد را هنوز نمی‌توان استاد دانش

دیالکتیک نامید» (افلاطون، جمهوری؛ ۷، ۵۳۱، d) و در طرف دیگر آپوریا، به گفته بعضی مفسران، در حقیقت تجربه‌گرایان، یعنی طبیعت‌شناسان مد نظرند (Reale; 1980: 145-165). ارسطو وحدت همه علوم را به شیوه افلاطونی صحیح نمی‌داند؛^{۱۴} اما این بدان معنا نیست که باید آن را به آسانی کنار گذاشت، بلکه صرفاً به عنوان یکی از طرفین آپوریا در مقابل عقیده رایج دیگری که با آن در تضاد است، در بتا وضع می‌شود، و در طی پژوهش به شیوه‌ای عمل شود که هر دو طرف آپوریا حفظ شود، و اگر حفظ همه آنها ممکن نبود، اکثریت عقاید رایج حفظ شود.

۲-۲. امتناع وحدت فلسفه کلی

ارسطو در آپوریای اول، در طرف نخست، وحدت حکمت را وضع و دو دلیل را به عنوان عامل امتناع آن بیان می‌کند. پس در این بند به شرح دو دلیل ارسطو برای امتناع این وحدت و در بند چهارم به طرف دوم آپوریا، یعنی نشان‌دادن ضرورت وحدت فلسفه می‌پردازیم.

الف) نخستین دلیل امتناع این وحدت این است که علم واحد ضرورتاً به امور متضاد می‌پردازد که تحت جنس واحد واقع می‌شوند؛ اما از آنجا که مبادی نخستین متضاد نیستند، جنس واحد ندارند؛ لذا نمی‌توان علمی واحد را متکفل شناخت همه مبادی و علل نخستین دانست. نخستین استدلال ارسطو در کتاب بتا علیه وحدت حکمت این است: «چگونه یک علم می‌تواند مبادی را بشناسد، اگر [مبادی] متضاد نباشند؟» (متا؛ ۳.

۲. ۹۹۵-۵). همین استدلال را ارسطو در کتاب کاتیا بدین شیوه بیان می‌کند:

انسان ممکن است دچار این سرگشتگی شود که آیا حکمت را باید علمی واحد در نظر گرفت یا علمی کثیر؟ زیرا اگر حکمت، دانشی واحد است، این اعتراض برمی‌خیزد که «علم واحد همواره به اضداد می‌پردازد»، اما «مبادی اضداد نیستند»؛ اما اگر حکمت علمی واحد نیست، چه علمی را باید حکمت انگاشت؟ (متا؛ ۱۱، ۱، ۱۰۵۹ الف ۲۴-۲۱).

این نخستین عامل امتناع وحدت فلسفه است. برای این پرسش که چرا علم واحد ضرورتاً باید به اضداد بپردازد؟ یعنی برای فهم ملازمه «مبادی متضاد» و «امکان علم واحد»، باید به تحلیلات ثانویه و کتاب مقولات رجوع کنیم. طبق آموزه کتاب مقولات امور متضاد جنس واحدی دارند (مقولات؛ ۱۴، الف ۱۶-۱۵) و در فصل ۲۸ کتاب *آلفای* تحلیلات ثانویه آمده است: «یک علم هنگامی واحد است که درباره جنسی واحد باشد» (تحلیلات. ث. ۱، ۲۸. ۸۷ الف ۳۸ - ۸۷ ب ۳)؛ پس آشکار است هر علم واحد باید به امور متضاد بپردازد.

(ب) اما دومین دشواری از نظر ارسطو این است:

بسیاری امور هستند که همه این مبادی در آنها حضور ندارند؛ زیرا چگونه اصل حرکت یا طبیعت خیر می‌تواند برای امور تغییرناپذیر موجود باشد؟ زیرا هر چیزی که فی‌نفسه و مطابق طبیعت خود خیر است، یک غایت است و به این اعتبار، علتی است که چیزهای دیگر به خاطر آن هستند و هم [به خاطر آن] پدید می‌آیند و نیز غایت یا مقصد، در واقع غایت نوعی کنش است و همه کنش‌ها مستلزم تغییرند؛ پس این اصل نمی‌تواند در چیزهای نامتحرک یا در خیر فی‌نفسه وجود داشته باشد (مت؛ ۳، ۲، ۹۹۶ الف، ۳۰ - ۲۱).

راس (Ross) این استدلال را بدین صورت تلخیص کرده است: «اگر وظیفه یک علم است که همه انواع علت را بشناسد، چگونه این امر ممکن است در حالی که امور بسیاری فاقد همه انواع علل [اربعه] هستند؟ مثلاً امور نامتغیر فاقد علت فاعلی و غایی هستند» (1936: 221). ارسطو برای این‌گونه امور معرفت چیزهای ریاضی را مثال می‌زند که هرگز در این حوزه با توسل به علت غایی چیزی را اثبات یا ابطال نمی‌کند: «به همین سبب است که در ریاضیات چیزی به وسیله این علت توضیح داده نمی‌شود، در آنجا برهانی هم از این نوع یافته نمی‌شود که بگویید به این دلیل نیک‌تر یا بدتر است» (مت؛ ۳، ۲، ۹۹۶ الف ۲۴ - ۲۳).

اوئنز (Owens) از مفسران ارسطو که فلسفه کلی به مثابه وجودشناسی را همان مجردشناسی می‌داند، در تفسیر خاص خود از آپوریای اول، برای تفسیر این استدلال ابتدا می‌پرسد: «چرا باید چنین فرض کرد که علمی که به یک نوع از علت دسترسی دارد، باید ضرورتاً به همه انواع علل دسترسی داشته باشد؟» (1978: 221). پاسخی که با توجه به رویکرد کلی خویش به متافیزیک در کتاب نظریه وجود در متافیزیک ارسطویی^{۱۵} برای این استدلال عرضه می‌کند، جالب توجه است؛ او پس از کنار نهادن تفاسیر راس^{۱۶} و کول^{۱۷} که هر دو در تفسیر این آپوریا متأثر از توماس آکوئیناس^{۱۸} هستند، می‌گوید:

اگر بعضی موجودات فاقد همه علت‌ها هستند، چرا علم واحد به همه علت‌ها ناممکن است؟ تنها پاسخ این است که این علت‌ها باید متعلق به موجود باشند؛ از آن جهت که موجود است. علی که جست‌وجو می‌کنیم چنین فرض شده که متعلق به موجود به‌ماهو موجود هستند؛ بنابراین اگر یکی از علت‌ها به موجود خاصی تعلق نداشته باشد، آن علت به موجود به‌ماهو موجود نیز تعلق نخواهد داشت. این امور در موجودات دیگر صرفاً به نحو بالعرض یافته خواهد شد (Owens, 1978: 221).

از نظر اوئنز اگر بعضی موجودات فاقد بعضی علت‌ها باشند، علت موجود چونان موجود نیستند، در حالی که علمی که ما در جست‌وجوی آن هستیم، نزد ارسطو علم موجود چونان موجود است. این تفسیر اوئنز طبیعتاً این نتیجه را خواهد داشت که اصل

حرکت به موجود چونان موجود تعلق ندارد؛ لذا تبعاً علم به موجود چونان موجود با علم به موجودات نامتحرک یکسان است که می‌دانیم این رأی / وئنز در تفسیر *متافیزیک* است. تفسیر / وئنز از آپوریای اول چنین تلخیص شده است: «خلاصه آپوریای اول چنین است: دو علت از چهار علت به موجودات نامتحرک تعلق ندارد؛ بنابراین علم واحد که آشکارا علم به موجودات نامتحرک است، نمی‌تواند به همه انواع علل بپردازد» (Ibid: 222).

اما اگر مراحل اندیشه / ارسطو به درستی از کتاب *آلفای بزرگ* و کوچک تا بتا و گاما دنبال شود و به‌ویژه چنان که گفته شد، این چهار کتاب با محوریت چهار آپوریای اول بازخوانی شود، آنگاه خواهیم دید / وئنز در واقع پرسش ارسطو را وارونه مطرح کرده است. نظریه «موجود چونان موجود» پاسخی است که ارسطو به این مسئله می‌دهد؛ در بتا هنوز سخن از موجود چونان موجود یا علم به «موجودات مفارق» مطرح نیست. ارسطو صرفاً در اینجا می‌پرسد آیا علم واحد به همه انواع علل ممکن است؟ و از آنجا که پاسخ منفی است، در کتاب *گاما* راهکار ارسطو برای برون‌رفت از این آپوریا در قالب نظریه موجود چونان موجود عرضه می‌شود. در اینجا نه سخن از ماهیت فلسفه اولی است، نه کلیت آن و نه از موضوع آن، بلکه سخن از شرایط امکان علمی واحد به همه مبادی و علل است؛ و پاسخ ارسطو در این موقف، صرفاً این است که این علم، به این دو دلیل ممتنع است و ضرورتاً علم به مبادی و علل متکثر است؛ و گفتیم حمله‌ای به رویکرد افلاطون است. اگر قرار باشد علمی واحد به همه علل بپردازد، چون اموری هست مانند اشیاء ریاضی و الهی که فاقد برخی علل است، بسیاری از امور از دایره این علم بیرون خواهند ماند؛ و اگر این دانش، نه کثیر، بلکه واحد است، این نتیجه حاصل می‌شود که بسیاری از موجودات (در این مورد خاص موجودات ریاضی و مفارق) از دایره این علم بیرون‌اند و چون علمی غیر از این در کار نیست که به علل امور بپردازد، این امور از دایره علم کلی بیرون‌اند؛ اما این بی‌معناست؛ زیرا چیزی از علم کلی بیرون نیست.

هر آپوریا شامل یک نهاد است و یک برابر نهاد. ارسطو علیه هر دو طرف، استدلال می‌کند. سپس در *گاما* نظریه خاص خود را درباره وجودشناسی و وحدت بالنسبه، به عنوان نوعی هم‌نهاد یا وضع مجامع برای طرفین این آپوریا مطرح می‌کند؛ بنابراین، در این قسمت متن، مقصود ارسطو این است که نشان دهد علوم و صناعات شناسنده مبادی و علل، متکثر و متعدد است و ناممکن است علمی واحد به همه آن‌ها تعلق گیرد. این رشد در تفسیر *مابعدالطبیعه* به درستی در تفسیر این فقره ارسطو و در تلخیص آن می‌گوید: «اگر برخی از موجودات دارای برخی از انواع علل و فاقد برخی دیگر باشند،

پس لازم است علل به جهت اختلافشان در مبادی، مختلف باشند، و انواع براهین مستعمل در یک صنعت، غیر از انواع براهین مستعمل در صنعت دیگر باشد؛ و چون چنین است، پس صناعات و علوم متکثر هستند» (۱۳۷۷: ۱۸۸/۱).

۲-۳. ضرورت وحدت فلسفه کلی

اگرچه در جمع جبری آراء فیلسوفان گذشته درباره همه علت‌ها بحث شده است، اما آنچه مد نظر ارسطو است؛ یعنی معرفتی واحد به همه علت‌ها، نزد ایشان محقق نشده است: «هرچند از یک لحاظ از همه آنها [=علت‌ها] سخنی به میان آمده، اما از لحاظ دیگر هیچ سخنی از آنها گفته نشده است» (متا؛ ۱۰۰۱. ۹۹۳^{الف} ۱۳). ارسطو در *بنا* در بخش نخست آپوریای اول نشان داد معرفت به همه علل اربعه در علمی واحد، ممتنع است. در بخش دوم آپوریا نشان می‌دهد که گرچه حکمت به مثابه پژوهش علمی، متکثر است؛ زیرا هم شناخت علت فاعلی را می‌توان حکمت گفت، و هم شناخت علت غایی و هم صوری، اما در صورت پذیرش این کثرت، باز هم ضرورتاً، یکی از آنها باید دانش مورد جست‌وجوی ما باشد و علوم دیگر مبتنی بر آن باشند. بیان ارسطو در این فقرة متافیزیک واضح است:

اگر دانش‌های بسیاری درباره علت‌ها یافت شوند و برای هر اصل دانشی علی حده باشد، کدامیک از آن را می‌توان «دانشی که ما در جست‌وجوی آنیم» نامید؟ و از شاغلان این دانش‌ها چه کسی را می‌توان در موضوع مورد تفحص ما ورزیده‌ترین و آگاه‌ترین کس دانست؟ زیرا ممکن است که برای یک چیز همه انواع علت‌ها وجود داشته باشند؛ مثلاً در مورد «خانه»، مبدأ حرکت از یک سو «صناعت» و از سوی دیگر «معمار» است. و به خاطر آن [=علت غایی] همان کارکرد خانه است و ماده، خاک و سنگ، و صورت تعریف یا حد است؛ بنابراین، آنچه پیش از این معین کردیم و گفتیم که کدامیک از دانش‌ها را می‌توان حکمت نامید، [یعنی مطالب *آلفای بزرگ* درباره حکمت] دلیلی در دست است که هریک از آنها را چنین بنامیم؛ زیرا تا آنجا که حکمت فائق‌ترین و راهنماترین است و دانش‌های دیگر به حق مانند کنیزکان نمی‌توانند با آن معارضه کنند، پس علم به غایت و خیر همان حکمت است؛ اما تا آنجا که آن را چونان «دانش علت‌های نخستین و شناختنی‌ترین چیزها» تعریف کردیم، می‌توان شناخت جوهر را حکمت دانست؛ اما پیدایش‌ها و کنش‌ها و انواع دگرگونی [زمانی شناخته می‌شوند] که مبدأ حرکت را بشناسیم؛ بنابراین، شناخت هریک از این علت‌ها به دانشی جداگانه متعلق است (متا؛ ۳، ۲، ۹۹۶^ب ۲۵-۱).

آنچه ارسطو با عنوان «دانشی که ما در جست‌وجوی آنیم»، تحلیل کرده است، همان حکمت است؛ با مشخصات شش‌گانه که اولاً، در *آلفای بزرگ* و ثانیاً، مطابق ارجاع خود

ارسطو در ابتدای *آلفای بزرگ به اخلاق نیکوماخوسی* (متا؛ ۱، ۱، ۹۸۱، ۳، ۲۵) به کتاب ششم / ن. بیان شده است. حکمت آن گونه که ارسطو در این دو متن خصلت‌نمایی می‌کند، ضرورتاً دارای خصلت «تفضیلی» است؛ یعنی واجد ساختار «برترین در میان کثیر» است و این امری است که وحدت حکمت را ضرورت می‌بخشد: «حکمت آشکارا باید کامل‌ترین صورت معرفت^{۱۹} باشد» (ا. ن؛ ۶، ۷، ۱۱۴۱^{الف} ۱۵). اگر علوم کثیر باشند، نمی‌توان به راحتی همه آن‌ها را در عرض یکدیگر حکمت دانست، بلکه باید یکی از آن‌ها که برترین است، حکمت نخستین باشد و علوم دیگر در نسبت با آن حکمت نامیده شوند؛ پس ارسطو نخست، وحدت تام حکمت را ممتنع اعلام می‌کند، سپس در بخش دوم آپوریا کثرت عرضی انواع حکمت را نشان می‌دهد و به‌طور ضمنی محال بودن آن را نشان می‌دهد و می‌گوید در این صورت باید یکی از آن‌ها حکمت باشد؛ بدین ترتیب، راه برای ایده کثرت طولی علوم و نیز وحدت در عین کثرت علوم فلسفی باز می‌شود. از اینجاست که بلافاصله وارد کتاب *گاما* می‌شویم.

۲-۴. وحدت به نسبت: شرط امکان وحدت علوم

اکنون که دلایل امتناع و نیز دلایل ضرورت باور به دانشی واحد و اشرف بر همه علوم آشکار شد، باید از امکان آن بحث شود. نخست باید به شرح «وحدت بالنسبه» بپردازیم. ارسطو درباره «وحدت آنالوژیک» در بافت زیست‌شناسی (*تاریخ جانوران*؛ ۲، ۶، ۶۵۳^ب ۳۳-۷) اخلاقی (ا. ن؛ ۱، ۶، ۱۰۹^ب ۲۵-۹) و در بافت هنری (فن شعر؛ ۱۴۵۷^ب ۱۳) گفته است؛ گاه این سه را آنالوژی علمی و در مقابل آن، سخن از آنالوژی فلسفی گفته‌اند؛^{۲۰} اما شیوه اسناد با «*πρὸς ἕν*» در متافیزیک وحدتی متفاوت با آنالوژی است و استفاده از اصطلاح آنالوژی را ناشی از تأثیر مترجمان قرون وسطا و دور شدن از زبان ارسطو دانسته‌اند^{۲۱} (Owens, 1987: 123-125)؛ به همین دلیل ما نیز این ساختار ویژه را وحدت بالنسبه ترجمه و برای جلوگیری از خلط معنایی، از کاربرد تعابیر وحدت تشکیکی یا وحدت آنالوژیک خودداری کردیم. در شرح این ساختار ارسطو در *گاما* می‌گوید:

موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود؛^{۲۲} اما همه آن‌ها در نسبت با یک معنای واحد *[πρὸς ἕν]* و یک طبیعت خاص، نه از جهت نامی واحد،^{۲۳} بلکه به همان شیوه که آنچه گفته می‌شود «سالم» است، مرتبط است به [معنای مرکزی] «سلامت»؛^{۲۴} حال [۱.] یا اینکه سلامت را حفظ می‌کند؛ [۲.] یا نشانه سلامت است؛ [۳.] یا استعداد سلامت را دارد» (متا؛ ۴، ۲، ۲۰۰۳^{الف} ۳۳-۲۶).

اهمیت این آموزه در اندیشه ارسطویی، هم از تفاسیر متعدد آن در تاریخ فلسفه آشکار است و هم از جایگاه مقدم آن در تعلیم اول. بند نخست مقولات، یعنی نخستین

بند از نخستین کتاب از نخستین صناعت، با تعریف سه مفهوم آغاز می‌شود که همچون رواقی درخشان بر مدخل آثار ارسطویی است: هومونوما،^{۲۵} سونونوما^{۲۶} و پارونوما^{۲۷} که در ترجمه اسحاق به ترتیب، «المتفقه اسماؤها»، «المتواطئة اسماؤها» و «المشتقة اسماؤها» آمده است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۳). این مقدم‌ترین و لذا ضروری‌ترین چیزی است که متعلم فلسفه ارسطویی باید بداند؛ از میان آن‌ها نیز تقدم با مشترک لفظی است: زمانی که دو چیز با تعاریف متفاوت نامی واحد دارند، سونونوما یا آنچه «مشترک معنوی» خوانده می‌شود، زمانی است که دو چیز علاوه بر نام، تعریف واحدی نیز دارند؛ مثلاً «حیوان» برای اسب و انسان مشترک معنوی است؛ زیرا علاوه بر نام تعریف حیوان (جسم حساس متحرک بالأراده) بر هر دو اطلاق می‌شود. اما مثلاً اگر تصویر اسبی را «اسب» نامیدیم، این اشتراک لفظی است؛ زیرا بر نقش اسب، تعریف اسب حمل نمی‌شود؛ پس وحدت دو چیز تا اینجا بر دو گونه است: وحدت در نام، وحدت در نام و تعریف. حالت سوم گرچه دقیقاً همان وحدت بالنسبه نیست، اما گذشته از شباهت ساختاری، برخی از مفسران باستان وحدت بالنسبه و وحدت بالأشتقاق را یکی می‌دانستند (Simplicius, 2003: 50). این وحدت، زمانی است که دو چیز نه در نام تماماً مشترک‌اند و نه در تعریف؛ بلکه در نام و تعریف هر دو، بخشی مشترک است و بخشی مختص؛ مثلاً سالم [ὑγιαίνδον] و سلامت [ὑγιαία] هم در لفظ آنچه «ریشه یا حروف اصلی» می‌نامیم، مشترک‌اند و هم اگر ماهیت سالم و سلامت تعریف شود، یکی در تعریف دیگری اخذ می‌شود؛ پس در تعریف هم نوعی مابه‌الاشتراک دارند و لذا این دو بالأشتقاق واحدند. اما در وحدت بالنسبه آنچه ارسطو مثال می‌زند، با این اندکی تفاوت دارد، اینجا مقصود وحدت معانی مختلف «سالم» است؛ سالم به اشتراک لفظ بر سه چیز حمل می‌شود: سقراط، دارو و سرخی‌چهره، اما این تماماً هم اشتراک لفظ نیست؛ زیرا اگر هریک را تعریف کنیم، امر واحدی در همه تکرار می‌شود؛ تعریف سالم در اولی «مستعد سلامت» است، در دومی «حافظ سلامت» و در سومی سالم، یعنی «نشانه سلامت»؛ پس هر سه در نسبت با معنایی مرکزی، یعنی سلامت مشترک‌اند. این همان وحدت بالنسبه است و سلامت همان معنای مرکزی و «طبیعت خاص» [τινὰ φύσιν] است. ارسطو می‌گوید: «بدین سان «موجود» نیز به معانی بسیار گفته می‌شود؛ اما همه آن‌ها مرتبط به یک اصل واحد [πρὸς ἓν] است» (متا؛ ۴، ۲، ۳، ۲۰۳ الف ۳۳)؛ یعنی کمیت، کیفیت، سلب‌ها و فقدان‌ها، همگی، در تعریفشان مفهوم جوهر اخذ می‌شود؛ لذا باید گفت معانی مختلف موجود، دارای وحدت بالنسبه‌اند، همگی «بالنسبه الی الجوهر» موجودند. به این معنا، جوهر مقدم است و موجود، نخست به

جوهر گفته می‌شود، سپس به سایر مقولات. این شیوه خاصی از اعمال وحدت بر امور کثیر است و دقیقاً در وضعیتی بینابین وحدت محض و کثرت محض قرار دارد.

اکنون می‌گوییم برخی از علوم به کمیت می‌پردازد؛ مانند ریاضیات و برخی به کیفیت؛ مانند طب و اخلاق که به ترتیب به کیفیات عارض بر بدن و نفس می‌پردازند؛ برخی به جوهر به معنای جسمانی (طبیعیات) برخی به جوهر به معنای مفارق (الهیات). ارسطو در ادامه گاما می‌گوید: «تعداد بخش‌های فلسفه، به تعداد جواهر است؛ پس باید در میان آن‌ها ضرورتاً یکی فلسفه نخستین باشد» (متا؛ ۴. ۲^{الف} ۱۰۰۴-۱۰-۵)؛ یعنی تقدّم و تأخّر در موجودات جهان، عامل تقدّم و تأخّر در انواع حکمت است. مقصود ما از فلسفه کلی، همین مفهوم در این فقرة ارسطوست که می‌گوید دارای بخش‌های متعدد است؛ و بخش‌های آن همان علوم متعدّد است.^{۲۸} از میان این علوم، یکی نخستین است، یکی دومین، یکی سومین و الی آخر. اکنون اگر پرسیده شود، مابعدالطبیعه نزد ارسطو علمی واحد است یا کثیر؟ پاسخ می‌دهیم البته به مثابه فلسفه اولی، علمی واحد است و موضوع آن جوهر مجرد است؛ اما به مثابه فلسفه کلی، علمی کثیر است که همگی در نظامی واحد، تحت فلسفه کلی، نظام یافته‌اند که شامل الهیات و طبیعیات و ریاضیات است و همگی در نسبت با الهیات و از این حیث، مصداق حکمت‌اند. همه علوم از حیث موضوع و روش متفاوت‌اند؛ اما تا آنجا که مبادی همه در الهیات اثبات می‌شود، نظامی واحد را تشکیل می‌دهند که همان فلسفه کلی است. از نظر ارسطو چنان‌که در تحلیل آپوریای اول دیدیم، حکمت به مثابه فلسفه کلی، در یک دانش واحد و مجزا قابل تحقق نیست، بلکه صرفاً در ضمن علوم کثیر محقق می‌شود و نخست در فلسفه نخستین.

در پژوهشی نظر به تمایز وحدت آنالوژیک ارسطو و وحدت تشکیکی ابن‌سینا، و اینکه حمل تشکیکی از اقسام اشتراک معنوی است، اما وحدت آنالوژیک چنین نیست، نشان داده شده است که نزد ارسطو، موضوع مابعدالطبیعه، جنسی واحد، یعنی جوهر مجرد است (← زالی، ۱۳۹۶: ۸۲)؛ اما با صورت‌بندی ابن‌سینا از تشکیک که توسط ملاصدرا در اوج هستی‌شناسی اسلامی به تکامل می‌رسد (همان)، فلسفه بدون تقلیل به علمی ماهوی در عرض ریاضی و فیزیک، دارای وحدت موضوعی است؛ یعنی مابعدالطبیعه به مثابه وجودشناسی نزد ارسطو دانشی واحد نیست، اما نزد ابن‌سینا و ملاصدرا واحد است. این تحلیل تا آنجا که مفروض می‌گیرد «نزد ارسطو مابعدالطبیعه به مثابه وجودشناسی علمی واحد نیست»، بلکه صرفاً به عنوان مجردشناسی واحد است، تحلیلی درست و موافق تحلیل ماست: گفتیم فلسفه اولی دانشی واحد است، اما فلسفه کلی

صرفاً نظامی واحد است و هرچند ارسطو در *گاما* از آن به دانشی واحد یاد کرده است، اما این دانش واحد صرفاً در ضمن علوم کثیر محقق می‌شود؛ اما پژوهش مذکور آنجا که این را امری می‌داند که باید بر آن غلبه یافت و ارسطو خود نتوانسته، بلکه ابن‌سینا و ملاصدرا این وحدت را محقق کرده‌اند، از این جهت تحلیلی درست نیست؛ زیرا اولاً، ابن‌سینا نیز علی‌رغم اختلافات، به همین بینش ارسطو به نظام علوم پایبند است (که نشان‌دادن آن به مجالی دیگر نیازمند است)؛ ثانیاً، از نظر ارسطو تحقق فلسفه کلی چونان یک دانش‌رشته به نحوی مستقل و متمایز از سایر دانش‌رشته‌ها، نه‌تنها ممکن نیست، بلکه مطلوب هم نیست؛ این همان وحدتی است که ارسطو به افلاطون منسوب می‌داند و منتقد آن است. چنان‌که دیدیم، در طرف مقابل، رأی حکیمانی قرار دارد که به کثیربودن حکمت در قالب «علوم مختلف به علل مختلف» قائل‌اند و باید آپوریا به نحوی حل شود که این عقیده رایج نیز تثبیت شود. پایبندی به روش *اندوکسیک* ما را منع می‌کند از اینکه بگوییم حکمت به مثابه علم به مبادی موجود چونان موجود، دانشی واحد است.

ارسطو می‌گوید: «نظر در همه انواع موجود چونان موجود، کار دانشی است که جنساً یکی است؛ اما بررسی انواع موجود، وظیفه انواع این دانش است» (متا، ۴. ۲. ۱۰۰۳ الف ۲۳-۲۰). اگرچه دانشی واحد به انواع موجود چونان موجود تعلق می‌گیرد (و این ضامن حفظ طرف اول آپوریاست)، اما از آنجا که این معنایی جنسی از دانش است و هر معنای جنسی صرفاً در ضمن معنای نوعی تحقق می‌یابد، پس این دانش واحد تنها در ضمن انواع این دانش تحقق پیدا می‌کند (و این ضامن حفظ طرف دیگر آپوریاست)؛ یعنی ذیل طبیعی و ریاضی و الهی که به انواع موجود می‌پردازند: «بررسی انواع موجود، وظیفه انواع این دانش است»^{۲۹}؛ پس فلسفه دارای یک معنای واحد است که «الهیات اعم» نامیده می‌شود، و چند معنای نوعی، یعنی الهیاتِ اخص و طبیعیات و ریاضیات؛ معنای اول، تنها در ذیل معنای دوم محقق می‌شود؛ زیرا جنس، تنها ذیل انواع محقق می‌شود. و نخست در ذیل الهیات اخص محقق می‌شود، سپس ذیل باقی علوم. با این تفسیر، متافیزیک اعم با نظام واحد علوم یکسان دانسته شد که مستقل از دانش‌ها تحقق ندارد، بلکه دانشی است در طول و حال در همه علوم، نه در کنار علوم.^{۳۰} گرچه ریاضی‌دان چونان ریاضی‌دان، از مبادی خود آگاه نیست، اما ریاضی‌دان چونان حکیم، یعنی ریاضیات آنگاه که در نظام واحد علوم تعلیم و تقویم شده، ضرورتاً به این مبادی آگاه است و می‌دانیم جهل حقیقی ریاضی‌دان به این مبادی، برابر است با جهل او به موضوع

دانش خود؛^{۳۱} پس ریاضی‌دان تنها هنگامی که به این مبادی شناخت حاصل کرد، از دانش حقیقی به موضوعات خود برخوردار شده است. در غیر این صورت، یعنی با صرف فرض مبادی به صورت «مقدمات مصادری»، اساساً دانشی در طبیعیات و ریاضیات حاصل نخواهد شد و چنین ریاضی‌دان و طبیعی‌دانی سزاوار نیست حکیم نامیده شود؛ اما طبیعی‌دان یا ریاضی‌دانی که این مبادی را می‌شناسد، می‌تواند حکیم نامیده شود و معنای وحدت علوم حکمی، همین شناخت موضوعات سافل در افق آگاهی به مبادی مکشوف در علوم عالی است.

۳. نتیجه

معنای وحدت علوم فلسفی را به کمک بازخوانی شیوه دست‌یافتن به آن توسط ارسطو با تفسیر کتب مقدماتی متافیزیک ذیل آپوریای اول کتاب بتا نشان دادیم. نظامی که ارسطو برای تمییز علوم تعیین می‌کند، گرچه نظامی واحد است، اما در خود، این ظرفیت و امکان را دارد که فروپاشیده و به مجموعه علمی متکثر تبدیل شود و در این فرآیند آنچه به مثابه رشته این نظام تعیین شده است، یعنی متافیزیک، خود به علمی مجزا و منفک از همه علوم، یا به علمی در عرض علوم مرتبه اول تبدیل شود. درباره وحدت علوم در اندیشه ارسطو باید تأکید کرد مطابق نظام آکسیوماتیک علوم ارسطویی، هر علم تنها با ارتقاء به طراز علم اعلی است که می‌تواند ادعا کند دارنده معرفت است؛ یعنی صرفاً در طراز فلسفه نخستین است که معرفت علمی به موضوعات جزئی در هر علم (و لذا حکمت به معنای عام) ممکن خواهد شد و پیش از آن سخن گفتن از معرفت و دانش تسامح است؛ به همین معناست که می‌گوییم همه علوم به جهت نسبتی که با فلسفه اولی دارند، مصادیق حکمت هستند و از این حیث دارای وحدت بالنسبه هستند؛ یعنی به رغم تمایز در نام و در تعریف یا ماهیت و در روش و در موضوع، واجد مابه‌الاشتراکی هستند که در همه آنها حضور دارد و در تعریف آنها اخذ می‌شود؛ این مابه‌الاشتراک نسبتی است که با الهیات دارند و مبتنی بر آن، تقدّم و تأخّر پیدا می‌کنند.

پی‌نوشت

۱. این مضمون در مواضع مختلف آثار ارسطو آمده است؛ هایدگر در هستی و زمان می‌گوید: «ارسطو با فهم ویژه خود از امتناع وحدت جنسی وجود و توسل به ایده خاصی به نام وحدت آنالوژیک، تا زمان هگل سرنوشت آنالوژی غربی را معین کرده است» (Heidegger, 1967: 3) و اختصاصاً به بتا از متافیزیک ارجاع می‌دهد. ابتدا به (۹۹۸ ب ۲۲) و بعد از آن به (۱۰۰۱ الف ۲۱). ارسطو در فقره نخست به وضوح می‌گوید: «موجود جنس نیست» [οὐτε τὸ ὄν γένος].

۲. اوئن در مقاله‌ای به نام «منطق و متافیزیک در برخی آثار اولیه ارسطو» نوعی سیر دست‌یابی ارسطو به این اندیشه را نشان می‌دهد: ارسطو در ابتدا در برخی آثار منطقی صرفاً به نظریه اشتراک لفظی وجود قائل بود؛ و این چیزی است که او را از اندیشه افلاطونی رها می‌کرد، اما سپس در اخلاق/ئودموسی و بعد نهایتاً در گاما^۲ به اندیشه متکامل خود در این زمینه دست یافت (Owen, 1960).

۳. اختصاصاً در متا. آلفای بزرگ (۳۹۸۱) علامت اختصاری متا. برای متافیزیک استفاده شده است.

۴. اختصاصاً در متا. گاما (۳۱۰۰۳) و در زتا (۳۱۰۲۸)

۵. بیش از همه در متا. ثتا (۳۱۰۴۹ - ۱۰۵۱ الف) و لامبدا (۳۱۰۷۳) این ترتیب صرفاً بر اساس ترتیب کتب متافیزیک است.

۶- در متا. ایسیلون فصل ۱ (الف ۱۰۲۶)

۷- به طور دقیق در متا. لامبدا ۵ (الف ۱۰۷۱ - ۳۰ الف ۱۰۷۱)

8. ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν

۹. این مفهومی است که در تحلیلات ثانویه که نظام علوم را به نحو آکسیوماتیک تشریح می‌کند، به عنوان «مبادی علوم» مطرح می‌شوند. هر علم مبادی خود، اعم از تعریف موضوع و تعیین مفاهیم اساسی و مبادی براهین خود را از علوم اعلی و نهایتاً همه علوم این مبادی را از فلسفه اولی اخذ می‌کنند. (تحلیلات، ث. ۳۸۷ و نیز ۳۷۵ و ۱۶ الف ۱۰۷۶).

۱۰. مفهوم دیاپورسای (διηπορήσαι) در ترکیب «διηπορήσαμεν πεφορομασμίνοις» به سادگی ملاحظات تمهیدی یا مقدماتی ترجمه می‌شود؛ و در ترجمه راس «prefatory remarks» آمده است (Ross, 1975: 227). کروبولیه متذکر شده است «در باره اصطلاح دیاپورسای نوعی دشواری وجود دارد؛ زیرا این یعنی بیان یک مسئله فلسفی در حالتی تکنیکال به همان شیوه‌ای که در کتاب بتا شاهد آن هستیم؛ اما در کتاب آلفای بزرگ ما چه چیزی را می‌توانیم پیدا کنیم که به این طرح ارجاع داشته باشد؟» (Crubellier, 2009: 47). پاسخ این پرسش را در ادامه مقاله روشن خواهیم ساخت.

۱۱. مشابه همین سیر تاریخی که ارسطو درباره ظهور تاریخی این سه دانش به دست می‌دهد، ابن سینا در الهیات شفا، جایی که نظر خود را درباره روند تکامل تاریخی فلسفه بیان کرده است، می‌گوید: «و کان السابق الی جمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثم أخذوا يتنبهون للتعليمی ثم للألهی» (۱۴۲۸: ۳۱۹).

۱۲. این همان ترتیبی است که ابن رشد نیز در تفسیر مابعدالطبیعه رعایت کرده است و نخست آلفای کوچک را شرح می‌دهد (← ابن رشد، ۱۳۷۷: ج ۱). علی‌رغم این اهمیت درباره این کتاب، حتی درباره اصالت آن در میان مفسران غربی اختلاف است (← Reale, 1980: 43-61).

۱۳. ارسطو در ادامه، این تمثیل معروف را بیان می‌کند: «زیرا وضعیت عقل در نفس ما در برابر اموری که طبق طبیعت آشکارترین امور هستند، مانند وضعیت چشمان خفاش در برابر روشنایی روز است» (متا؛ ۲، ۹۹۳ ب ۸-۱۱). ابن رشد در تفسیر مابعدالطبیعه، در اینجا حقیقت عندالطبیعه را به معنای «جوهر مفارق» در نظر گرفته است (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۸).

۱۴. بارنز درباره نخستین تأثیر افلاطون در این حوزه بر اندیشه ارسطو می‌گوید: «افلاطون درباره وحدت علوم به تفکر پرداخته بود؛ او معرفت انسان را چونان نظامی می‌دید که بالقوه یکپارچه است و دانش، صرفاً انباشت اتفاقی واقعیات نیست، بلکه نوعی نظام‌واره از واقعیات است در یک تبیین سازگار درباره

جهان. ارسطو نیز متفکری نظام‌پرداز بود و با نگاه افلاطون به یکپارچگی علوم موافق بود؛ اما درباره چگونگی حاصل شدن این یکپارچگی و کیفیت اثبات آن با افلاطون توافق نداشت» (Barnes, 2000: 5.)
48.

15. The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics.

16. W. D. Ross. *Aristotle. Metaph.*, 1,227.

17. G. Colle, *Arist. Metaphysics. 1923*, II et III, pp. 211-212.

18. Thomas Aquinas, in *Metaphysics, 1950*. III, 4,372.

19. ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν.

۲۰. در مقاله «Aristotle's Logic of Analogy» ماری هس با احصای همه کاربردها و استفاده‌های مختلف ارسطو از وحدت آنالوژیک، این تمایز را میان «Metaphysical Analogy» و «Scientific Analogy» مطرح کرده است و نمونه‌های آن در آثار مختلف علمی و فلسفی و منطقی ارسطو ذکر می‌کند (Hesse, 2005: 328-340).

۲۱. ارسطو از واژه «نسبت به» (Pros hen) استفاده می‌کرد؛ اما توماس آکوئیناس و دیگران آن را به «تشابه نسبت» (Analogia proportionis) یا «تشابه حمل» (Analogia attributionis) ترجمه کردند (ایلخانی، ۱۳۷۸: ۸۰)؛ اما در ارسطو آنالوژی ضرورتاً بین چهار حد است؛ مانند این مثال در کتاب مواضع: «آرامش دریا همانند بی‌صدایی هواست» (مواضع؛ ۱۰۸: ۲۳-۲۷)؛ یعنی نسبت الف/ب مانند نسبت ج/د است؛ اما اگر بگوییم «عرض نسبت به جوهر موجود است»، چون دو حد در میان است، آنالوژی نیست و ارسطو در این موارد از اصطلاح «نسبت به» یا «πρὸς ἓν» استفاده می‌کند.

۲۲. اصطلاح ارسطو اینجا همان اصطلاح معروف «λέγεται πολλαχῶς» است. ارسطو اثر خویش را درباره معانی متکثر (pollechos legomena) تألیف کرد که معانی متکثر آن‌ها به شکل دایره‌المعارف کوتاهی از مفاهیم عرضه می‌شود. این کتاب که دائماً ارسطو آن‌ها را بازبینی کرده، همان کتاب پنجم (Δ) از مابعدالطبیعه است (During, 1966: 593).

۲۳. بحث تفسیری گسترده درباره مفهوم هومونومی در ارسطو از قدیم وجود داشته است. میان معاصران، برخی «روس هن» و «لگتای پولاخوس» را اشتراک لفظ گرفته‌اند (←Ward, Julie 2008, & Owens, J. 1978)؛ بعضی هم جزو اشتراک معنوی (مانند فیلسوفان اسلامی)؛ برخی هم گفته‌اند این شیوه سومی است (←Owen, G. E. L. 1960)؛ برخی هم گفته‌اند اساساً ارسطو در تبیین نهایی این مطلب ناکام مانده است (←Shields: 2002). وارد برای توجیه این عبارت که ارسطو می‌گوید نه به شیوه هم‌نام «ὁμωνύμως οὐχ» میان دو گونه هومونومی «core-related homonym» و «هومونومی اتفاقی» تمایز نهاده و آنچه ارسطو آن را نفی می‌کند «هم‌نام اتفاقی» می‌داند، نه مطلق اشتراک لفظ (Ward: 2008: 108). در هر حال، به نظر می‌رسد از نظر ارسطو این شیوه سومی در کنار اشتراک لفظ و اشتراک معنوی است؛ همان‌گونه که در آغاز مقولات، پارانوما را نوعی سوم می‌داند.

24. ἀλλ' ὡπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν (healthy) ἅπαν πρὸς ὑγίειαν (health).

25. ὁμωνύμα

26. Συνώνυμα

27. Παρώνυμα

۲۸. ارسطو فلسفه نخستین را نیز وجهی کلی می‌داند و می‌گوید این فلسفه «کلی است به این دلیل که نخستین است» (متا. ۶. ۱. ۲۶ الف ۳۰)؛ زیرا تنها علتی نخستین است که علت همه موجود باشد و

اگر علت بخشی باشد، ضرورتاً نخستین و اعلی نیست. این غیر از معنایی است که ما از فلسفه کلی در نظر داریم.

۲۹. ابن سینا در *برهان شفا* با تمایز میان «جزء دانش» و «تحت دانش» می‌گوید: «نباید علم به اشیائی که تحت موجود هستند، جزئی از علم به موجود باشند؛ زیرا اشیاء برای موجود ذاتی نیستند؛ زیرا نه موجود در حد آن‌ها اخذ می‌شود، نه برعکس؛ پس واجب است علوم جزئی اجزاء فلسفه نباشند، اما چون موجود و واحد دربردارنده همه موضوعات است، باید همه علوم تحت فلسفه باشند» (۱۴۰۵: ۱۶۵). پس اینکه به تبع ارسطو سخن از جنس و نوع گفته شد، علوم نه به عنوان «اجزاء فلسفه»، بلکه به معنای «تحت فلسفه» باید اعتبار شود؛ این تحت فلسفه بودن، امری است که نقل برهان را از آن به علوم جزئی ممکن می‌کند.

۳۰. محقق به نام «یوو» نشان می‌دهد مابعدالطبیعه نزد ارسطو دانش مرتبه دوم (second-order) و در حقیقت «دانش دانش» (science of science) است، نه دانشی مرتبه اول (first-order)؛ مانند طبیعی و ریاضی (Yu, 2002: 231). این نتیجه‌گیری با آنچه در اینجا به دست آمد، یکسان است؛ اما از این حیث که متافیزیک همچنان گویی به مثابه دانشی مفارق و مستقل در نظر گرفته می‌شود، غیر از نتیجه ماست.

۳۱. به بیان ابن‌سینا «مقدمات در علم اسفل به عنوان اصول موضوعه و مصادراتی که از طریق علت‌هایشان معلوم نشده‌اند، مسلم اخذ می‌شوند؛ و روشن است که تا زمانی از مقدمات یقین حاصل نشود، نمی‌توان حقیقتاً از نتایج یقینی حاصل کرد. و یقین صرفاً با مقدمات علم اعلی حاصل می‌شود» (۱۴۰۵: ۱۷۰)؛ بنابراین صرفاً در سطح علم اعلی است که دانش حقیقی به همه موضوعات حاصل می‌شود.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۵)، *الشفا*، جلد: ۴ و ۱۰، تصحیح: ابراهیم مدکور و ابوالعلا عغیفی، مکتبه آیه‌الله المرعشی قم.
- _____ (۱۴۲۸)، *الهیات من کتاب الشفا*، حسن حسن‌زاده آملی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، بیروت-کویت.
- ابن رشد (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، تهران، حکمت (افست).
- ایلخانی، محمد (۱۳۷۸)، «نظریه تشابه analogia در یونان»، *فلسفه*، ۷۰-۹۱.
- زالی، مصطفی (۱۳۹۶)، *تشکیک و خارجیت وجود؛ تأملی بر رویکرد ابن سینایی در نحوه احراز وحدت موضوع مابعدالطبیعه*، جاویدان خرد، ش ۳۱، ص ۶۷-۹۰.
- نوسبام، مارتا (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- Aristotle. (1984), *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University.
- Barnes, J. (2000), *Aristotle: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University.
- Crubellier, M. a (2009), *Aristotle: Metaphysics Beta*, New York, Oxford University Press.

- During (1966), *Aristoteles, Darstellung und interpretation sense Denkes*, Heidelberg.
- Reale, Giovanni (1980), *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, Editor & translator John R. Catan, Suny Press.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen. *Being and time*. 1996 Trans, Joan Stambaugh, New York, State University of New York.
- Hesse, M. (2005), "Aristotel's Logic of Analogy", *The Philosophical quarterly*, 328-340.
- Jaeger, W.W. (1962), *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, london, Oxford, Clarendon Press.
- Owen, G. E. L. (1960), "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", in *I. During and G. E. L. Owen* (edd.)
- Owens, J. (1978), *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Politis, V. (2005), *Aristotle and the Metaphysics*, london, Routledge.
- Plato (1963), *The Collected Dialogues*, Edith Hamileon and Huntington. Princeton university pres.
- Ross, S. W. (1936), *Aristotle's Physics; A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Shields, C. J. (2002). *Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford University.
- Simplicius, Chase, M., & Simplicius (2003), *On Aristotle's "Categories 1-4"*, Cornell University Press.
- Ward, Julie K (2008) *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yu, Jiyuan (2002), "What is the Focal Meaning of Being in Aristotle", *Apeiron*, 34 (3), 205- 232.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.308481.1006542

Print ISSN: 2008-1553 – Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Explanation of Distinguishing Knowledge from Mental Existence Based on Javadi-Amoli's View

Narges Zargar

PhD graduate in Comparative Philosophy, Punjab University, India

Received: 23 August 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The main problem of this research is to explain distinguishing knowledge from the mental existence from Javadi-Amoli's view. The findings of this paper are: Knowledge is originally a type of immediate knowledge, earned by intuition, but mental existence of a real object is a mediate knowledge that is produced in light of the radiation of knowledge. Although actually the radiation of knowledge is emanated by God, knowledge as well as the mental existence of a real object depend on the human soul as an action depends on the agent performing it. There are prime *object known by essence*, i.e. original radiation of knowledge, which is united with object of knowledge; and grade two of *object known by essence*, i.e. a mental picture of object in the real world. When human soul reaches a suitable level to receive the radiation of knowledge, in light of this illumination, human soul can produce a gleam of existence along with a mental picture, correspondent to the real object. Then, mediate knowledge is based on immediate knowledge. Producing mediate knowledge, human being faces two problems to cause the error: first, the more powerful human soul more powerful and clear radiation of knowledge to be bestowed, but the less power of human soul the weak radiation of knowledge is bestowed; second, the necessity of transformation of immediate knowledge into mediate knowledge, so, it is a possibility of mistake during making this transformation. Thus, she cannot be dogmatic about the truth and correctness of her mediate knowledge.

Keywords: Knowledge, Mental Existence, Mental Picture, Prime Object Known by Essence, Grade Two of Object Known by Essence, a Possibility of Mistake.

تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی

نرگس زرگر*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه پنجاب هند

(از ص ۱۱۱ تا ۱۲۹)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۶/۲، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

جستار حاضر در پی ارائه تبیین روشنی از تفکیک علم و وجود ذهنی، از منظر جوادی آملی، به منظور حل برخی مشکلات شناخت‌شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه است. یافته‌های مقاله را می‌توان چنین برشمرد: ۱. ضمن اینکه علم همواره حضوری است، حصولی بودن علم مربوط به وجود ذهنی است. وجود ذهنی وجودی ظلی دارد و در پرتو علم موجود می‌شود، چراکه حصول حقیقت علم افاضه است از سوی خداوند. علم و وجود ذهنی هر دو قیام صدوری به نفس دارند؛ ۲. ماهیت معلوم بالذات درجه اول، خود علم است؛ اما ماهیت معلوم بالذات درجه دوم، ماهیت شیء معلوم و موجود به وجود ذهنی است؛ ۳. هنگامی که نفس به آن مرتبه می‌رسد که نور علم در آن می‌تابد، نور قوی، همان وجود علم است و در پرتو آن نور، نفس یک علم ظلی همراه با صورت ذهنی، متناسب با ماهیت شیء خارجی در ذهن صادر می‌کند؛ ۴. حصول علم حصولی مبتنی بر علم حضوری است؛ نفس در این هنگام با دو دشواری مواجه است: نخست، توان نفسانی انسان (که به تناسب آن)، نور علم به چه درجه‌ای از قوت به او افاضه شده است؛ دوم، ضرورت تبدیل علم حضوری خویش از موجود خارجی به علم حصولی؛ ۵. پس، احتمال خطا در علم حصولی، برخلاف علم حضوری، وجود دارد؛ از این‌رو، فاعل شناسا ادعای قطع و جزم بی‌اساس ندارد.

واژه‌های کلیدی: علم، وجود ذهنی، صورت ذهنی، معلوم بالذات درجه اول، معلوم بالذات درجه دوم، احتمال خطا.

۱. مقدمه

جوادی آملی می‌نویسد: حکمت متعالیه برای اولین بار درباره سه مسئله وجود ذهنی، علم و کیف نفسانی به‌طور مجزا بحث کرده و همچنین، آشکارا میان علم و وجود ذهنی تفکیک قائل شده است (۱۳۹۵: ۳۳۴). او معتقد است تفکیک علم و وجود ذهنی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بسیاری از پیچیدگی‌های مسایل علم با این تفکیک و تمایز حل‌شدنی است؛ تا جایی که او تفکیک میان آن دو را نظیر تفکیک میان وجود و ماهیت سرنوشت‌ساز دانسته و حل بسیاری از شبهات را از طریق تمایز علم و وجود ذهنی قابل حل می‌داند (همان: ۲۹۹-۳۰۰)؛ بنابراین، از نظر ایشان بحث تمایز میان وجود علم و وجود ذهنی، با توجه به اهمیت بسیار آن، باید به‌طور مکرر بیان و تبیین شود.

از این‌رو، مقاله حاضر بر آن است تا به روش توصیفی-تحلیلی، مسئله تمایز علم از وجود ذهنی را بنا بر تفسیر جوادی آملی تبیین کند. چه‌بسا در این راستا، راه حلی برای برخی مشکلات شناخت‌شناسی حکمت متعالیه عرضه شود.

در اینجا، با ارائه گزارش مختصری از چند مقاله، به پیشینه مسئله اصلی پژوهش، با ارائه گزارش مختصری از چند مقاله اشاره می‌شود: نخست، مقاله «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن» با وجود آنکه در آغاز تبیین دقیقی از تفاوت علم و وجود ذهنی ارائه داده است؛ اما در ادامه، در بعضی موارد دچار مبهم‌گویی یا خلط مبحث شده است؛ برای مثال، درباره این موضوع که چگونه وجود ذهنی در سایه نور علم پدید می‌آید، بدون ارائه تبیینی از ملاصدرا، بدون رفع ابهام از آن گذشته است. نویسنده این مقاله در جای دیگری نیز دچار مشکل خلط مبحث علم و وجود ذهنی شده است؛ از جمله در صفحه ۱۰ به مفهوم حاصل‌شده در ذهن نام معلوم می‌دهد و وجود آن مفهوم را علم می‌نامد. همچنین، در صفحه ۱۶ معلوم بالذات را وجود علم، و صورت ذهنی را همان معلوم بالعرض می‌داند، و قائل است به اینکه با علم انسان به یک ماهیت، وجود علم و به تبع آن معلوم که همان صورت ذهنی است، در نفس حاضر می‌شود. سپس با نتیجه‌گیری نادرست علم را همواره حضوری می‌داند. نویسنده این مقاله زمانی که از موضع حکمت متعالیه در مقابل مشائیان دفاع می‌کند، چنین استدلال می‌نماید: ملاصدرا بر اساس اصالت و تشکیک وجود و تمایز علم از وجود ذهنی، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی وجود علم و وجود معلوم که دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجودند، می‌داند. در واقع از نظر ملاصدرا، تطابق ذهن و عین به

تطابق عوالم هستی باز می‌گردد (شجاری، ۱۳۸۷)؛ بنابراین، در این مقاله معلوم بالعرض که موجود خارجی است، صورت ذهنی دانسته شده است؛ و در نتیجه، تمایزی میان علم و وجود ذهنی دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر بنا بر توضیح مقاله یادشده، معلوم که با علم متحد است، صورت ذهنی باشد، چگونه علم همواره حضوری است؟ همچنین، این مقاله در مبحث عینیت و تطابق عین و ذهن، نظر مشائیان را که تفاوتی میان علم و وجود ذهنی قائل نبودند، رد کرده است؛ زیرا کاشفیت علم و حکایت آن را از معلوم، وحدت ماهوی ذهن و عین می‌دانستند، در حالی که بر اساس حکمت متعالیه نیز به همین عینیت و تطابق ذهن و عین قائل است؛ با این تفاوت که این تطابق به تطابق عوالم هستی بازگشت دارد (همان: ۱۷).

مقاله دوم، «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا» (سعیدی مهر، ۱۳۹۳) است که تفسیر ملاصدرا را از وجود ذهنی با توجه به تفکیک علم و وجود ذهنی، «تفسیر تجزیه‌گرا» می‌نامد که جوادی آملی ارائه داده است. نویسنده مقاله، افزون بر بررسی نظریه ملاصدرا، دو نظریه مشابه آن را نیز که پیش از ملاصدرا مطرح بوده‌اند، مورد توجه قرار می‌دهد. این مقاله بر آن است که هرچند این نظریه منتسب به ملاصدراست، اما به هیچ‌یک از عبارات او به‌صراحت نمی‌توان استناد کرد. سپس مقاله چنین ادامه می‌دهد: یکی از ارکان این نظریه آن است که وجود ذهنی ظل وجود علم در نفس ایجاد می‌شود و نه ظل وجود خارجی معلوم؛ که این تفسیر عجیب به نظر می‌رسد و این‌گونه پرسش‌ها را طرح می‌کند که وجود ظلّی چه نوع وجودی است؟ یا اینکه آیا در وجود ظلّی نوعی قیاس و تبعیت از شیء خارجی دیده نمی‌شود؟ و این نگاه قیاسی چه ارتباطی با دیدگاه جوادی آملی در این رابطه دارد؟ این مقاله قائل است به اینکه بنا بر نظریه تجزیه‌گرا، برخلاف تفسیر رایج، معلوم بالذات همان وجود علم بوده و معلوم بالعرض صورت ذهنی موجود به وجود ذهنی است. واقعیت خارجی را نیز به دو واسطه می‌توان معلوم بالعرض دانست. نتیجه‌گیری مقاله نام‌برده این است که دیدگاه ملاصدرا و دو دیدگاه دیگر با اشکالات و ابهامات بسیاری روبه‌روست و تا زمانی که این اشکالات مرتفع نشوند، دیدگاه‌های یادشده نمی‌توانند چالشی در مقابل تفسیر متعارف به شمار آیند (همان: ۱۱۵ و ۱۱۹). در این مقاله نیز معلوم بالعرض صورت ذهنی دانسته شده، که سبب عدم تفکیک علم از وجود ذهنی است.

پژوهش سوم، مقاله «معضلات معرفت‌شناختی الگوی ماهوی علم در حکمت متعالیه» (جواریشکیان، ۱۳۹۶) است که اشکالات متعددی بر نظریه علم در حکمت متعالیه وارد می‌داند؛ از جمله درباره اتحاد ماهیات اشیاء با نفس، این پرسش‌ها را طرح می‌کند: «بنا بر تلقی وجودی از علم، [...] آیا ماهیت عاقل با ماهیت معقوله یگانه می‌شود؟ یا وجود عاقل با وجود ذهنی ماهیت معقوله یکی می‌شود؟ اگر اتحاد را ماهوی بدانیم، چطور قابل فرض است که مثلاً ماهیت معقوله اسب با ماهیت عاقل که انسان است یکی شود؟!» (همان: ۶۹). این مقاله در ادامه، راه حل تمایز وجود ذهنی و علم را از جهات مختلف مخدوش می‌داند؛ یکی از استدلال‌ها چنین است: بنا بر تمایز، اینان صورت ذهنی را معلوم بالعرض دانسته و علم حاصل از آن را در صقع نفس، معلوم بالذات تلقی کرده‌اند؛ و حال آنکه این نظر باطل است و یکی از دلایل این است: صورت ذهنی که دلالت بر ماهیتی دارد، خود امری وجودی به وجود ذهنی است؛ بنابراین نمی‌توان گفت صورت ذهنی معلوم، صرفاً ماهیت معلوم است و وجود معلوم همان علمی است که در حاق نفس حاصل می‌شود. نقد دیگر این مقاله که متوجه فلسفه اسلامی است، مشکل نظریه مطابقت است به این بیان: «وقتی میان عالم و معلوم نسبت حضوری مستقیم و بدون واسطه نباشد و ادراک شیء خارجی فقط از طریق وسائط ذهنی و مفهومی انجام پذیرد، هیچ راهی برای احراز مطابقت ادراک ذهنی با واقع خارجی باقی نمی‌ماند» (همان: ۷۴). چنان‌که دیده شد، در این مقاله نیز مباحث وجود ذهنی به بحث علم نسبت داده شده‌اند.

پژوهش آخر در این زمینه، مقاله «نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرایی» (یزدانی، ۱۳۹۸) است. نویسنده مقاله یادشده، تفسیر جوادی آملی را از نظریه ملاصدرا مطابق متن و عبارات او نمی‌داند؛ به گونه‌ای که در یک مقایسه بین دو دیدگاه مطرح می‌کند که ملاصدرا وجود ذهنی را ظلّ موجودات خارجی می‌داند، در حالی که تفسیر نظریه، وجود ذهنی را در ظلّ وجود علم در نظر می‌گیرد (همان: ۱۹۸). افزون بر آن، بر اساس دیدگاه ملاصدرا معلوم بالذات در علم حصولی، وجود ذهنی و صور حاضر نزد نفس است و معلوم بالعرض موجود خارجی است؛ اما دیدگاه تفسیری بر آن است که در علم حصولی وجود علم معلوم بالذات و وجود ذهنی معلوم بالعرض است (همان: ۲۰۲). خلط مبحث علم و وجود ذهنی نیز اشکال اساسی این مقاله است.

با توجه به پیشینه مطرح‌شده، نگارنده معتقد است دیدگاه جوادی آملی درباره تمایز علم و وجود ذهنی تاکنون به‌روشنی تبیین نشده است. به همین منظور، مقاله پیش رو نخست، حقیقت علم را از وجود ذهنی متمایز می‌سازد؛ و پس از آن، فرآیند ادراک را به

طور کلی یادآوری می‌کند؛ سپس به تبیین جداگانه فرآیند کسب حقیقت علم و صورت ذهنی می‌پردازد. در بخش پایانی مقاله نیز به دو پرسش پاسخ داده می‌شود: ۱. فرآیند دقیق حصول علم حصولی چیست؟ ۲. آیا می‌توان قائل شد که حکایت‌گری صورت ذهنی از ماهیت‌های خارجی به وحدت و عینیت است یا خیر؟

۲. حقیقت علم و تمایز آن از وجود ذهنی

جوادی آملی در شرح /سفار می‌نویسد: علم عبارت است از وجود شیء مجرد (۱۳۹۵: ۱۰۵). وی معتقد است حکمت متعالیه آشکارا میان علم و وجود ذهنی که همان وجود ظلّی است و در پرتو علم موجود می‌شود، تفکیک قائل شده است (همان: ۳۳۴)؛ به بیان دیگر، وجود علم؛ وجود عینی، خارجی و مؤثر است که جای آن در حوزه نفس قرار دارد و معنای وجود عینی نیازمند توضیح نیست؛ اما وجود ذهنی، وجود ظلّی معلوم است که آن هم در نفس مستقر است و معنای وجود ظلّی به تبیین نیاز دارد. مسائل اتحاد علم و عالم و معلوم به قلمرو مباحث علم بازگشت دارد و نه وجود ذهنی (همان: ۳۰۹).

وی قائل است به اینکه در بسیاری از کتاب‌های ملاصدرا و نیز در کتاب *نهایة الحکمه* علامه طباطبایی جایگاه مباحث علم و مباحث وجود ذهنی به خوبی متمایز نشده‌اند. ملاصدرا گاه علم حصولی را از مباحث وجود ذهنی قلمداد می‌کند؛ حال آنکه به نظر ایشان این مسئله باید چنین تبیین شود: «علم اعم از حصولی و حضوری در جایگاهی غیر از وجود ذهنی قرار می‌گیرد و علم، وجودی مجرد و ملکوتی است و وجود ذهنی امر دیگری است که در سایه وجود علم امکان حضور پیدا می‌کند. علم، وجود خارجی است و وجود ذهنی، وجود ذهنی است» (همان: ۱۹۱-۱۹۲).

جوادی آملی معتقد است خلط مبحث علم با وجود ذهنی سبب بروز خطاهایی می‌شود؛ از جمله آن‌ها، خطای تقسیم علم به تصور و تصدیق است و این تقسیم را مربوط به علم نمی‌داند؛ بلکه او بر آن است که صورت علمی که موجود به وجود ذهنی است، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛ زیرا علم به عنوان یک امر عینی و خارجی، از چیزی حکایت نمی‌کند تا آنکه به تصور و تصدیق تقسیم شود؛ اما صورت ذهنی معلوم که در سایه وجود علم، و موجود به وجود ذهنی پدید می‌آید، در مقایسه با خارج قابل تقسیم به تصور و تصدیق است. همچنین او درباره خلط حقیقت علم با وجود ذهنی یا با معلوم می‌گوید: صورت ذهنی در حقیقت معلومی است که در پرتو علم و به وجود ذهنی وجود می‌یابد (همان: ۳۸۴).

در ادامه، وی تأثیر دیگر تمایز علم از معلوم و وجود ذهنی را تشخیص خطایی می‌داند که در تقسیم علم به حصولی و حضوری رخ می‌دهد؛ چراکه علم یک وجود خارجی است، پس همواره حضوری است و در نفس موجود است و مسئله اتحاد عالم و معلوم نیز ناظر به همان است؛ اما حصولی بودن علم در مقابل علم حضوری نبوده و از مسائل مربوط به علم نیست، بلکه مربوط به وجود ذهنی است (همان: ۳۸۴).

البته در همین‌جا، اشکال خلط مبحث به جوادی آملی نیز وارد است؛ جایی که در صفحه ۱۹۱ از منبع یادشده، علم اعم از حصولی و حضوری را در جایگاهی غیر از وجود ذهنی قرار می‌دهد؛ از سوی دیگر، صفحه ۳۸۴ در همان منبع، تقسیم علم به حضوری و حصولی را خطا دانسته، مدعی می‌شود که علم همواره حضوری است، و حصولی بودن علم را مربوط به بحث وجود ذهنی می‌داند؛ البته با توجه به قرینه‌های دیگر، اشکال، متوجه تألیف کتاب است و از نظر ایشان قول دوم صحیح است.

وی همچنین درباره حقیقت علم می‌نویسد: علم، امر وجودی است و نه امر سلبی و عدمی؛ بنابراین، علم به وجود تعریف می‌شود و ماهیت نیست؛ و از آنجا که علم وجودی مجرد است، حجاب‌ها نیز از آن برداشته شده است (همان: ۱۰۵). او می‌افزاید: علم وجود بالفعل است و نه وجود بالقوه؛ بلکه علم وجود بالفعل خالصی است که غیرمشوب با عدم است. افزون بر آن، علم امری مشکک است؛ زیرا آنچه آمیخته با عدم نباشد، تشکیک‌بردار است (همان: ۱۷۱-۱۷۲). او توضیح می‌دهد که بر اساس حکمت متعالیه علم ماهیت ندارد و ماهیت علم، عین آن است؛ پس علم مفهوم دارد. منظور از مفهوم علم آن است که حقیقت علم را حکایت می‌کند. از آنجا که علم ماهیت ندارد و از سنخ وجود است، تعریف به حد و رسم نمی‌شود؛ اما تعریف تنبیهی برای علم امکان‌پذیر است (همان: ۲۲-۲۴).

در تعریف تنبیهی علم آمده است: علم جز حضور نیست و حجاب و غیبت (عدم حضور) در علم نیست؛ در واقع این وجود مجرد نور و ظهور است و جز انکشاف نیست و علم غیر از ظهور و انکشاف نیست و وجود فی‌نفسه آن به عین ذات خود معقولیت آن است؛ چه دیگری آن را تعقل نماید یا تعقل نکند (همان: ۳۲۷). بنا بر تعریف، ماهیت علم عین وجود و واقعیت آن است؛ و این وجود نیز وجودی است مجرد. ظاهراً منظور از تعبیر «نور» درباره علم، همان ویژگی ظهور و انکشاف آن است.

کاشف بودن علم به این معناست که علم هرگز بدون معلوم نخواهد بود و پیوسته وجود معلوم همراه با وجود علم است؛ پس می‌توان معلوم را به وجود علم ثابت کرد. به بیان ایشان، اگر معلوم تحقق خارجی داشته باشد و علم به عین آن تعلق بگیرد، علم حضوری است و معلوم وجود عینی دارد؛ و در صورتی که معلوم در خارج موجود نباشد و یا معلوم در خارج موجود باشد، اما علم صورتی انتزاع شده از آن باشد، در هر دو حال، نحوه دیگری از وجود، یعنی به نحو وجود ذهنی، برای معلوم ثابت می‌شود (همان: ۳۸).

چنان که بازگفته شد، علم یک وجود عینی و خارجی است که ماهیت ندارد و تمام آثار وجود عینی علم بر آن مترتب است؛ اما وجود ذهنی که در ظل وجود علم پدید می‌آید، ضمن اینکه عوارض شیء خارجی را دارد، ولی هیچ‌کدام از آثار شیء خارجی بر آن بار نمی‌شود (همان: ۲۶۱-۲۶۲). وی همچنین می‌گوید: با آنکه وجود ذهنی ضعیف‌ترین مرتبه وجودی است، آثار فراوانی بر آن مترتب است؛ مانند بسیاری از مسائل نجوم و ریاضی که در این مرتبه وجودی هستند. حال اگر نور علم، قوی بتابد، معلوم با وجود خارجی برای نفس نمایان می‌شود؛ یعنی نفس نسبت به وجود عینی معلوم علم حضوری می‌یابد (همان: ۱۷).

بنابراین، اگر تابش نور علم برای انسان قوی باشد، معلوم به صورت امر خارجی و عینی ظاهر و به علم حضوری ادراک می‌شود؛ به بیان دیگر، حقیقت علم از سنخ وجود است و نه ماهیت و مفهوم؛ و حقیقت وجود نیز امری مشکک است. حال اگر وجود نوری علم ضعیف بود، فقط ماهیت و مفهوم شیء مورد ادراک را روشن می‌کند و اگر نور علم قوی بود، وجود عینی شیء مورد ادراک را آشکار می‌نماید. به هر حال، برای شناخت دقیق حقیقت علم، باید از خلط علم با معلوم که موجود به وجود ذهنی است، و یا علم با وجود ذهنی، به شدت پرهیز کرد (همان: ۵۵۳).

از آنجا که نزد وی، وجود ذهنی در ظل وجود علم حاصل می‌شود، در مبحث علم افزون بر وجود و ماهیت عالم، و وجود و ماهیت شیء خارجی، چهار امر دیگر قابل تصور است: وجود علم، مفهوم علم، ظل علم، و معنایی که با آن ظل همراه است (همان: ۱۵).

البته حقیقت علم و صورت ذهنی معلوم این وجه مشابهت را دارند که هر دو قیام صدوری به نفس دارند. به این ترتیب، رابطه نفس با علم و همچنین، رابطه نفس با صورت ذهنی معلوم از نوع رابطه فاعل با فعل خود است و نه رابطه قابل با مقبول (همان: ۸۸).

همان‌طور که علم مجرد است، وجود ذهنی و صورت علمیه معلوم نیز که بهره‌ای از هستی دارند و در پرتو وجود علم موجودند، سهمی ظلّی از تجرد دارند (همان: ۳۹۱)؛ بنابراین، وجود نوری علم به دلیل تجردی که دارد، وجودی است خودآگاه و در حدّ ذات خود هم علم است و هم عالم و هم معلوم. این وجود نوری برای خود روشن است و متعلّق خود را در نفس روشن می‌کند. همچنین علم در سایه خود، معلوم ظلّی یا صورت علمی را نیز که به وجود ذهنی موجود است، نمایش می‌دهد (همان: ۵۳۶ و ۲۷۱).

بر اساس مکتب ملاصدرا، هر شیء مجردی عالم است (۱۹۸۱: ۴۴۷/۳) و تجرد دارای چهار مرتبه حس، خیال، وهم و عقل است. علم نیز بر همین اساس دارای چهار مرحله تشکیکی است؛ از این‌رو، موجود مجرد تام، دارای علم عقلی است و موجود مجرد برزخی، دارای علمی با مرتبه برزخی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸۰/۲۰).

خلاصه آنچه در این بخش گفته شد، این است که علم امری وجودی و مجرد است که وجودی عینی و خارجی دارد؛ پس همواره حضوری است. علم ماهیت نیست، بلکه وجود است و وجود بالفعل است و به‌طور تام بالفعل است و بالقوگی ندارد. ماهیت علم عین وجود آن است. همچنین علم کاشفیت دارد؛ یعنی پیوسته همراه با معلوم است. از سوی دیگر، وجود ذهنی وجودی ظلّی دارد و در پرتو علم موجود می‌شود؛ بنابراین، همان‌گونه که وجود علم و مفهوم علم مطرح است، ظلّ علم و معنایی همراه با آن ظلّ نیز قابل طرح است. علم حصولی نیز مربوط به بحث وجود ذهنی است. همچنین باید گفت علم و وجود ذهنی، هر دو در حوزه نفس مستقرند؛ و نیز هر دو، قیام صدوری به نفس دارند. همان‌گونه که علم وجود است و مجرد، وجود ذهنی نیز به تناسب بهره‌ای که از هستی دارد، سهمی ظلّی از تجرد دارد.

۳. فرآیند ادراک

بر اساس حکمت متعالیه تمام مراتب ادراک مجردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳). ادراک حسی زمانی محقق می‌شود که از جرم مجرد شود. شیئی مورد ادراک خیالی قرار می‌گیرد که از جرم ماده و نیز حضور ماده مجرد شود. هنگام ادراک وهمی افزون بر تجرد از جرم ماده، از عوارض مادی نیز تجرد صورت می‌گیرد؛ اما اضافه به امر جزئی می‌شود. ادراک عقلی از تمام این امور مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۴۹/۱۸-۲۵۶)؛ از این‌رو، نفس ابتدا هیچ نمی‌داند و هیچ‌گونه صورت ادراکی ندارد. اولین مرتبه ادراک،

مرحله احساس است و بعد به مرحله خیال و وهم می‌رسد، آنگاه به مرحله عقل راه می‌یابد.

نزد حکما عقل چهار مرتبه و مقام دارد؛ یا به بیان دیگر، مرحله ادراک عقلی، خود شامل چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است؛ عقل هیولانی، یعنی قوه عقلی که خالی از تمام ادراکات است؛ عقل بالملکه، که خالی از همه ادراکات نیست و تنها ادراکات اولیه را می‌شناسد؛ عقل بالفعل، مرحله‌ای که علوم غیر اولی و معارف نظری برای قوه نفس بالفعل حاضر و مشهود نیست، بلکه در مخزن موجود است؛ و عقل مستفاد، که در این مرحله معارف نظری بالفعل نزد نفس حاضر و مورد شهود آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵۱۷ و ۱۳۹۶: ۳۳۵-۳۳۶).

چنان‌که در حکمت متعالیه آشکار است، شیء تا مجرد نشود، مورد ادراک قرار نمی‌گیرد، صورت ادراکی علمی شیء خارجی و مادی که در ذهن موجود است، مادی نیست و دارای مجرد برزخی است. شیئی که در خارج و طبیعت است، مادی و دارای صورت مادی است؛ اما صورت ادراکی علمی غیر از صورت مادی است، صورت علمی به ادراک حس می‌رسد؛ پس معلوم بالذات است، اما صورت مادی معلوم بالعرض است. کیفیات محسوس در خارج موجودند و با حواس پنج‌گانه حس می‌شوند و محسوس و معلوم بالعرض‌اند؛ اما محسوس و معلوم بالذات از کیفیات نفسانی است که قائم به نفس انسان و امری مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۸۵-۱۸۷).

هنگامی که صورتی علمی برای شیء مجرد، یعنی برای نفس انسان حاضر باشد، دو شرط تحقق علم وجود دارد: شرط نخست، حضور صورتی مجرد که می‌تواند معلوم شود و شرط دوم، وجود موجودی مجرد که می‌تواند عالم شود؛ در این صورت، ضرورتاً علم تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹۴/۲۰). حکیمان کارها را به قوای نفس مانند قوه عقل، خیال و وهم نسبت می‌دهند، اگرچه در حقیقت، نفس کارها را انجام می‌دهد؛ زیرا قوای ادراکی شئون نفس‌اند و نیز نفس در وحدت خود شامل تمام قواست (همان: ۳۰۴/۱۸).

در این پژوهش، منظور از ادراک؛ تمام مراتب ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. در اینجا ضرورت دارد فرآیند هرکدام از علم و وجود ذهنی جداگانه تبیین شود.

۳-۱. تبیین فرآیند کسب حقیقت علم

نزد حکمت متعالیه، علم نوری است که به افاضه خداوند در نفس آدمی تحقق می‌یابد؛ بنابراین، در تمام مراحل ادراک، اعم از ادراک حسی و غیر آن، به قدرت الهی، افاضه و انشاء صورت‌مماثل صادر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۸۶)؛ در نتیجه، معلم حقیقی برای مطلق علم و ادراک، ذات خداوند است که با فیض خود علم به هر آنچه را شرایطش مهیا شده باشد، در نفس عالم ایجاد می‌کند. در اینجا، منظور از «افاضه و انشاء صورت‌مماثل» قطعاً نمی‌تواند صورت علمی موجود به وجود ذهنی مراد باشد؛ زیرا روشن است که علم حقیقی به وجود عینی تعلق می‌گیرد و به صورت علم حضوری نصیب انسان می‌شود.

بنابراین، در هنگام ادراک، فعالیت‌های مختلف انسان ادراک نیستند، بلکه علل معدّ برای ادراک نفس‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۳۸۸/۱۸)؛ اگرچه این امور اختیاری‌اند، اما وقتی به مرحله فهم و ادراک برسند، دیگر خارج از اختیار انسان است؛ پس فهمیدن و حصول معرفت، غیراختیاری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۰). طبیعی است فعالیت‌های انسان که در مرحله مقدماتی برای حصول حقیقت علم انجام می‌شود، اختیاری است؛ اما بنا بر تفسیر جوادی آملی از حکمت متعالیه که علم را غیر از وجود ذهنی و علم حصولی می‌داند، حصول علم حقیقی که ضمناً حضوری است، غیر اختیاری است. آن‌گاه ایشان ادامه می‌دهد که پس از حضور معدّات متناسب با هر علمی، زمینه فیض‌یابی نفس فراهم می‌شود؛ اما مرحله مهم برای تحقق علم این است که خداوند آن را به مثابه نوری در قلب هر کس که مشیت او اقتضا نماید، جاری می‌کند^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵۲-۵۳). از دیگر سو، حکمت متعالیه قائل است به اینکه علم قیام صدوری به نفس دارد. جوادی آملی چنین توضیح می‌دهد که «نفس مظهر افاضه علم از مبدأ است» (همان: ۸۸)؛ پس صدوری بودن علم شامل حقیقت علم می‌شود؛ به این معنا که تا نفس معدّات متناسب با هر علمی را از روی اختیار فراهم نکند، علم حقیقی از سوی خداوند به او افاضه نمی‌شود.

از این‌رو، حقیقت علم در نفس حلول نمی‌کند، بلکه نفس با علم متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۲۸/۱۸). نفس آدمی با حرکت جوهری خود با وجود علم که وجودی ثابت و مجرد است، متحد می‌شود. نفس با حرکت کمالی خود به خدمت علم می‌رسد و در اثر اتحاد با آن، به وجودی برتر تبدیل می‌شود. در اینجا، اصل اتحاد عالم و معلوم این‌گونه معنا می‌یابد که «علم در موطن خود عالم و معلوم است و تغییر و تحولی در

علم رخ نمی‌دهد، عالم برای تحصیل علم راه تجرد را طی می‌کند و برای دیدن مجرد، مجرد می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۷۶)؛ پس نفس با وجود نوری علم که برای خود، و ذاتاً روشن است و امری حقیقی است، متحد می‌شود. معنای تجرید در حکمت متعالیه نیز به معنای فرآمدن شیء از محدوده طبیعت و گذر از عالم مثال و دست‌یافتن به عالم عقل است.

زمانی که علم در نفس انسان به وجود حقیقی خود موجود می‌شود، انسان عالم می‌شود و تمام آثار علم برای او حاصل خواهد شد؛ زیرا نفس با این وجود نوری، یعنی علم که ذاتاً عالم و معلوم نیز هست، متحد می‌شود (همان: ۸۷).

به منظور تبیین محل اختلاف علم و وجود ذهنی، جوادی آملی بر آن است که در فرآیند ادراک، هشت امر مطرح است: ۱. وجود عالم (وجود انسان)؛ ۲. ماهیت عالم، که در علم انسانی انسان است و دارای نفس مجرد است؛ ۳. وجود معلوم بالذات، که در قوه عاقله موجود است؛ ۴. ماهیت معلوم بالذات که گاهی منظور همان وجود علم است که ذاتاً معلوم است؛ و گاه دیگر، همان ماهیت معلومی است که موجود به وجود ظلّی و ذهنی است؛ ۵. وجود معلوم بالعرض، که همان وجود شیء خارجی است که علم نسبت به آن حاصل می‌شود؛ ۶. ماهیت معلوم بالعرض، که ماهیت همان معلوم خارجی است؛ ۷. معنای علم، که منظور مفهوم علم است و نه ماهیت؛ چراکه حقیقت علم ماهیت ندارد، و از وجود نوری علم انتزاع می‌شود؛ ۸. وجود نوری علم که ظاهر و مظهر بوده، در نفس مستقر است و هنگام تابش معلوم را روشنی بخشیده، معلوم می‌کند (همان: ۱۳ و ۳۳۳-۳۳۴).

۳-۲. تبیین فرآیند کسب صورت ذهنی

چنان‌که گفته شد، شارح اسفار ضمن بیان فرآیند ادراک، هشت امر را مطرح می‌کند. او در حقیقت، ماهیت معلوم بالذات را به درجه اول و دوم تقسیم می‌کند؛ به این ترتیب: معلوم بالذات درجه اول، خود وجود علم بوده که ذاتاً معلوم است و با علم متحد است؛ معلوم بالذات درجه دوم، ماهیت شیء معلوم در ذهن است که موجود به وجود ذهنی و ظلّی است (همان).

علم حقیقی برای خود روشن است و متعلق خود، یعنی معلوم بالذات درجه اول که معلوم حقیقی است را در نفس روشن می‌کند. علم همچنان در سایه خود معلوم ظلّی یا

صورت ذهنی را که به وجود ذهنی موجود است، در فضای نفس نمایش می‌دهد (همان: ۵۳۶ و ۲۷۱).

بنابراین، علم با تابش خود، معلوم، یعنی معلوم بالذات درجه دوم که همان صورت ذهنی است را نیز روشن می‌کند؛ پس معلوم به وجود ظلّی موجود می‌شود، اما هیچ‌یک از آثار مربوط به معلوم، یعنی معلوم بالذات درجه اول که ذاتاً معلوم است و با علم متحد است، برای آن حاصل نمی‌شود (همان: ۸۷). نور علم وقتی به نفس می‌تابد، فضای ذهن را روشن می‌کند و معلوم را با وجود ذهنی و ظلّی آشکار می‌کند. این معلوم یا صورت علمی که در پرتو تابش علم روشن می‌شود، معلوم بالذات است در برابر معلوم بالعرض که موجود خارجی است. صورت علمی نام‌برده شده که به وجود ذهنی در نفس موجود است، هیچ ارتباطی با حقیقت علم ندارد؛ زیرا صورت ذهنی، صورت یا ماهیت شیء خارجی است و یا مفهومی است که از آن شیء خارجی انتزاع شده است و کاملاً با نفس بیگانه است؛ اما با اشراق وجود نوری علم به نفس، قلمرو مخصوص خویش را نور می‌دهد؛ پس به واسطه نفس انسان عالم، آن صورت علمی روشن و آن ماهیت یا مفهوم موجود به وجود ذهنی می‌شود (همان: ۵۴۶-۵۴۸)؛ بنابراین، معلوم که با وجود ذهنی آشکار می‌شود، ماهیت شیء خارجی است و یا مفهومی است که از آن شیء خارجی انتزاع شده و کاملاً با نفس بیگانه است؛ از این‌رو، نفس با وجود نوری علم که امری حقیقی است، متحد می‌شود؛ اما علم حصولی در مقایسه با معلوم بالعرض که وجودی خارج از نفس انسان عالم دارد، حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۲۷۱).

صورت ذهنی معلوم نیز همچون حقیقت علم، قیام صدوری به نفس دارد؛ جوادی آملی در توضیح قیام صدوری این صورت ذهنی می‌نویسد: «نفس مصدر علم و آفریننده آن است» (۱۳۹۵: ۸۸)؛ پس آفریننده صورت ذهنی که موجود به وجود ظلّی است، نفس انسان است.

همچنین، وی در باب اتحاد علم حقیقی با عالم می‌نویسد: صورت علمی در نفس حلول نمی‌کند، بلکه اتحاد نفس با آن‌ها در آغاز امر به این نحو است که صورت علمی در پیش روی نفس تمثّل می‌یابد و آن‌گاه که علم ملکه شود، نفس با علم متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۸/۴۲۸). از این سخنان می‌توان این‌گونه برداشت کرد که اتحاد علم با معلوم و عالم که همان نفس انسانی است، فقط در مورد حقیقت علم و معلوم بالذات درجه اول تحقق‌پذیر است.

صورت ذهنی هنگامی که با خارج سنجیده شود، نام دانش حصولی به خود می‌گیرد. سخن از علم حصولی، یعنی سنجش با معلوم بالعرض، و انطباق با عالم خارج از ذهن؛ البته، این صورت ذهنی در حکایت‌گری از جهان خارج نمی‌تواند وجود شیء در جهان خارج را مورد علم و آگاهی قرار دهد؛ زیرا ادراک وجود خارجی تنها از طریق دریافت شهودی حاصل می‌شود. علم و ادراک حصولی، نسبت به ماهیت وجود خارجی و یا ماهیت آثار آن وجود، و نه وجود شیء حاصل می‌گردد. همچنین، این علم و ادراک حصولی از طریق ماهیتی که نفس نسبت به آن ادراک حضوری دارد، یعنی از طریق ماهیت معلوم بالذات درجه اول، حاصل می‌شود. حکایت‌گری صورت ذهنی از ماهیت‌های خارجی نیز به وحدت و عینیت است؛ از این‌رو، هنگامی که ماهیتی مانند درخت ادراک شود، در صورتی که این ادراک صحیح و منطبق با واقع باشد، ماهیت ذهنی و خارجی یک حقیقت بیش نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲۵-۳۲۷). ضروری است در ادامه این دو نکته شرح بیشتری داده شود: یکی اینکه چگونه علم حصولی از طریق ماهیتی که نفس نسبت به آن ادراک حضوری دارد، یعنی از طریق ماهیت معلوم بالذات درجه اول، حاصل می‌شود؟ یا به بیان دیگر، فرآیند دقیق حصول علم حصولی چیست؟ نکته دوم آنکه بر اساس آنچه نگارنده شرح و پیشنهاد می‌دهد، آیا همچنان می‌توان قائل شد که حکایت‌گری صورت ذهنی از ماهیت‌های خارجی به وحدت و عینیت است یا خیر؟

۴. حاصل تمایز علم از وجود ذهنی

حاصل آنکه بر اساس تبیین مطرح‌شده، دو پرسش یادشده چنین پاسخ داده می‌شوند. در پاسخ به چگونگی فرآیند دقیق حصول علم حصولی، می‌توان چنین توضیح داد^۳: آن‌گاه که نور علم بر نفس عالم می‌تابد و نفس را روشن می‌کند، در پرتو آن نور، معلوم (معلوم بالذات درجه دوم) با وجود ذهنی، هم‌زمان با ادراک ماهیت خارجی پدید می‌آید؛ گویی نفس در یک شأن، نور علم حقیقی به او افاضه می‌شود و در شأن و مرتبه‌ای دیگر، در پرتو آن نور در ارتباط با جهان خارج، یک صورت علمی متناسب با ماهیت شیء خارجی را موجود به وجود ذهنی صادر می‌کند؛ به بیان دیگر، هنگامی که نفس به آن مرتبه می‌رسد که نور علم در آن می‌تابد، نور قوی همان وجود علم است و در اثر آن نور، نفس نور ضعیفی صادر می‌کند؛ یعنی همان وجود ذهنی یا علم ظلّی است که می‌تواند ماهیت خارجی را ادراک کند؛ بنابراین، به همان اندازه که نور ضعیف که در سایه علم حقیقی حاصل شده است، اجازه می‌دهد، انسان می‌تواند ماهیت خارجی را ادراک کند.

شرح و تبیین نگارنده را برخی عبارتهای جوادی آملی نیز تأیید می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: «همین نور [علم] به واسطه نفس انسان عالم بر صورت علمیه می‌تابد و آن ماهیت یا مفهوم را با وجود ذهنی روشن می‌کند» (۱۳۹۵: ۵۴۸). همچنین در جایی که ایشان به تفسیر عرفانی وحدت امر الهی می‌پردازد، مسئله وجود ذهنی و علم را این‌گونه تبیین می‌کند: انسان به عنوان خلیفه‌الله، فیض واحد الهی را ارائه می‌دهد و این فیض واحد در صحنه نفس واحد با وجودی قوی علم را روشن می‌نماید و با وجودی ضعیف معلوم را ارائه می‌کند. وجود قوی و ضعیف، هر دو قائم به حق هستند، در علم نفس به معلوم این‌گونه نیست که نفس به وساطت علم به معلوم اشراف داشته باشد (همان: ۸۹).

فهم نگارنده از عبارت آخر چنین است که نه تنها در فرآیند کسب حقیقت علم که عالم و علم و معلوم متحد است و نفس به علم حضوری به معلوم بالذات درجه اول اشراف پیدا می‌کند، بلکه نفس به‌طور مستقیم به معلوم بالذات درجه دوم یا همان صورت ذهنی معلوم، علم پیدا می‌کند؛ به این معنا که می‌توان گفت دو فرآیند هم‌زمان در نفس برای حصول علم در جریان است: یکی همان حضور نفس که به خدمت علم می‌رسد و با وجود علم متحد می‌شود؛ دوم در پرتو همان نور علم، نفس به صدور وجودی ظلّی و ذهنی همراه با ماهیتی ذهنی دست می‌زند که بنا بر دریافت و شناخت او از ماهیت خارجی و مطابق با ماهیتی است که از جهان خارج ادراک می‌کند. حاصل آنکه ادراک، وجود علم و معلوم بالذات درجه اول در نفس به علم حضوری است؛ اما نفس برای شناخت و ادراک ماهیت خارجی (و نه ادراک وجود خارجی، زیرا آن ادراک حضوری و شهودی است)، علم حضوری را به علم حصولی (یعنی صورت علمیه موجود به وجود ذهنی) تبدیل می‌کند؛ به بیان دیگر، علم حضوری نفس نسبت به وجود خارجی، نورانیتی دارد که نفس در پرتو آن، علمی ظلّی همراه با صورت علمیه‌ای از موجود خارجی بر اساس شناخت و دریافت حضوری‌اش صادر کرده، می‌سازد. در واقع، حصول این علم حصولی مبتنی بر علم حضوری نفس است؛ اما نفس انسان در این هنگام با دو دشواری مواجه است: نخست، توان نفسانی او (که به تناسب آن) نور علم به چه درجه‌ای از قوت به او افافه شده است؛ و دوم آنکه ضروری است علم حضوری خویش را از موجود خارجی به علم حصولی تبدیل کند؛ پس در اینجا است که برخلاف علم حضوری، خطای احتمالی در علم حصولی راه دارد؛ بنابراین، احتمال خطا که برای عالم رخ می‌دهد، به قدرت نور

علمی بستگی دارد که به صورت حضوری دریافت کرده است؛ و نیز به توان نفس در هنگام تبدیل علم حضوری به علم حصولی بستگی دارد.

در پاسخ به پرسش دوم (آیا همچنان می‌توان قائل شد که حکایت‌گری صورت ذهنی از ماهیت‌های خارجی به وحدت و عینیت است یا خیر؟) نیز می‌توان گفت نفس انسان به قدر وسع خویش در بهره‌گیری از نور علم توانسته است صورت معلوم موجود به وجود ذهنی مطابق با ماهیت موجود خارجی صادر کند و به همین دلیل، احتمال خطا در علوم حصولی راه دارد؛ زیرا اگر برای نفس انسانی دیگر و یا در شرایط دیگر، نور علم قوی‌تر بود و در نتیجه معلوم بالذات درجه دوم بیشتر دیده و شناخته می‌شد، چه بسا علم ظلی و صورت ذهنی صادرشده از آن نفس، در تطبیق با ماهیت موجود خارجی احتمال صدق بیشتر و احتمال کذب کمتری وجود داشت. در تأیید این برداشت، جوادی آملی در جایی چنین می‌آورد که اگر علم و معرفت صادق بود، ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی منطبق است و چنین نیست که در تمام معرفت‌ها و مطلق علم، یعنی تمام علوم حصولی، این انطباق صورت پذیرد (۱۳۷۸: ۸۸)؛ پس نفس در مرحله علم حصولی دست به آفرینندگی می‌زند و علم از او صادر می‌شود، هرچند که صدور او مبتنی بر توان او در بهره‌گیری از علم حضوری است؛ از این‌رو، چنین نیست که انسان تنها از طریق علم حضوری به معرفت جهان خارج دست یابد و برخلاف استدلال برخی (← شیروانی، ۱۳۸۰: ۳۱)، راه معرفت از طریق علم حصولی به قدر توان آدمی، به روی انسان بسته نیست.

بنابراین، در پاسخ به پرسش و نکته دوم می‌توان به این نتیجه اساسی دست یافت که با تمایز علم از وجود ذهنی، میان صورت ذهنی و ماهیت شیء خارجی عینیت ماهوی وجود ندارد، بلکه نفس می‌کوشد هم‌زمان با تابش نور حقیقت علم و در ظل آن، مطابق با آن ماهیت خارجی، علم ظلی را همراه با ماهیت ذهنی بسازد. البته بر اساس این تبیین، در امر مطابقت، برخلاف نظر برخی (← حاج حسینی، ۱۳۸۳: ۱۱۹)، مغایرتی میان ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی مشاهده نمی‌شود؛ چراکه در پرتو علم حضوری، مشاهده ماهیت خارجی صورت گرفته است و نمی‌توان به گسست و تغایر بین دو ماهیت حکم کرد، بلکه نفس به قدر وسعش در بهره‌گیری از نور حقیقت علم، آن وجود ظلی را همراه با ماهیت ذهنی از روی ماهیت خارجی ساخته است؛ از این‌رو، با تفکیک ماهیت معلوم بالذات درجه اول از ماهیت معلوم بالذات درجه دوم، می‌توان همواره به انطباق معلوم بالذات درجه اول با معلوم بالعرض حکم کرد؛ اما انطباق معلوم بالذات درجه دوم

با معلوم بالعرض همواره قطعی نیست؛ البته در صورت عدم تطابق معلوم بالذات درجه دوم با معلوم بالعرض، چنین هم نیست که صورت ذهنی، یک تخیل خالی از واقعیت باشد؛ برخلاف آن چه برخی گفته‌اند: «اگر مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض احراز نشود، صورت ذهنی چیزی جز یک تخیل خالی از واقعیت نخواهد بود» (حاج حسینی، ۱۳۸۰: ۷).

چنان که پیش از این گفته شد، کسب علم حصولی مبتنی بر علم حضوری نفس است؛ اما از آنجا که نفس انسان، علم حضوری خویش را از موجود خارجی به علم حصولی (صورت علمی که موجود به وجود ذهنی است) تبدیل می‌کند، برخلاف علم حضوری، احتمال خطا در علم حصولی راه دارد؛ و این خطا در هنگام مشاهده ماهیت خارجی و نیز تبدیل علم حضوری به علم حصولی رخ می‌دهد.

از این‌رو، تا ندانیم معرفت ما صادق است، حکم صددرصد یقینی به انطباق صورت ذهنی بر موجود خارجی نادرست است؛ در نتیجه، فاعل شناسا مبتنی بر چنین تبیینی از تمایز علم و وجود ذهنی، ادعای قطع و جزم بی‌اساس ندارد. همان‌گونه که عالم تمام معرفت‌های اکتسابی خویش را نمی‌تواند صادق بداند، متناظر با آن نیز، نمی‌تواند ماهیت ذهنی را مطابق با ماهیت خارجی بداند. اگرچه او دستیابی به حقیقت را ممکن می‌داند، اما هرگز با جزمیت خویش، ماهیت ذهنی خود را پیوسته با واقع مطابق نمی‌داند تا راه توسعه علم را بر خود و دیگران سد کند.

۵. نتیجه

علم همواره حضوری است؛ از سوی دیگر، وجود ذهنی وجودی ظلّی دارد و در پرتو علم موجود می‌شود. علم و وجود ذهنی، هر دو در حوزه نفس مستقرند؛ و نیز هر دو قیام صدور به نفس دارند. در عین حال، حصول حقیقت علم، افاضه است از سوی خداوند؛ به این معنا که ذات خداوند با فیض خود علم به هر آنچه را شرایطش مهیا شده باشد، در نفس عالم ایجاد می‌کند.

جوادی آملی ماهیت معلوم بالذات را به دو درجه تقسیم می‌کند: معلوم بالذات درجه یک، خود وجود علم بوده که ذاتاً معلوم است و با علم متحد است؛ معلوم بالذات درجه دو، ماهیت شیء معلوم در ذهن یا همان صورت علمی است که به وسیله علم معلوم می‌شود و موجود به وجود ذهنی است.

نور علم هنگامی که بر نفس عالم می‌تابد و نفس را روشن می‌کند، در پرتو آن نور، معلوم (معلوم بالذات درجه دوم) با وجود ذهنی، هم‌زمان با ادراک ماهیت خارجی پدید می‌آید؛ گویی نفس در یک شأن نور علم حقیقی به او افاضه می‌شود و در شأن و مرتبه‌ای دیگر، در پرتو آن نور در ارتباط با جهان خارج، یک علم ظلّی همراه با صورت ذهنی، متناسب با ماهیت شیء خارجی در ذهن صادر می‌کند.

بنابراین، حصول علم حصولی مبتنی بر علم حضوری نفس است؛ اما نفس انسان در این هنگام با دو دشواری مواجه است: نخست، توان نفسانی او (که به تناسب آن)، نور علم به چه درجه‌ای از قوت به او افاضه شده است؛ و دوم آنکه ضروری است علم حضوری خویش را از موجود خارجی به علم حصولی تبدیل کند؛ و احتمال خطا که برای عالم رخ می‌دهد، به قدرت نور علمی بستگی دارد که به صورت حضوری دریافت کرده است؛ و نیز، به توان نفس در هنگام تبدیل علم حضوری به علم حصولی بستگی دارد.

با تمایز علم از وجود ذهنی، میان صورت ذهنی و ماهیت شیء خارجی عینیت ماهوی وجود ندارد، بلکه نفس می‌کوشد هم‌زمان با تابش نور حقیقت علم، مطابق با آن ماهیت خارجی، ماهیتی موجود به وجود ذهنی را بسازد. با تفکیک ماهیت معلوم بالذات درجه اول از ماهیت معلوم بالذات درجه دوم، می‌توان همواره به انطباق معلوم بالذات درجه اول با معلوم بالعرض حکم کرد؛ اما انطباق معلوم بالذات درجه دوم با معلوم بالعرض همواره قطعی نیست.

از این‌رو، فاعل شناسا مبتنی بر چنین تبیینی از تمایز علم و وجود ذهنی، ادعای قطع و جزم بی‌اساس ندارد. همان‌گونه که عالم تمام معرفت‌های اکتسابی خویش را نمی‌تواند صادق بداند، متناظر با آن نیز هرگز با جزمیت خویش ماهیت ذهنی را پیوسته مطابق با ماهیت خارجی نمی‌داند.

پی‌نوشت

۱. حدیث «العلم نورٌ یَقْدِفُهُ اللهُ فی قَلْبِ مَنْ یَشَاءُ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰: ۱۶).
۲. به نظر می‌رسد اشتباهی در توضیح رخ داده است و منظور از ماهیت عالم در تمام علوم، ماهیت انسان است.
۳. توضیحات این بخش، فهم نگارنده است از مطالبی که در مقاله «تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی» از استاد جوادی آملی نقل شده است.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، ج ۴، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۹۵)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، ج ۱۷، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۹۶)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، ج ۱۸، ۱۹ و ۲۰، قم، اسراء.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۹۶)، «عضلات معرفت‌شناختی الگوی ماهوی علم در حکمت متعالیه»، *جستارهایی در فلسفه و کلام، پاییز و زمستان*، ش ۹۹، ص ۵۷-۸۲.
- حاج‌حسینی، مرتضی (۱۳۸۰)، «ابتکارات صدرالمتألهین و برخی فیلسوفان متأخر در حل معمای شناخت»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی، پاییز و زمستان*، ش ۹ و ۱۰، ص ۳-۱۸.
- _____ (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، *نامه مفید*، ش ۴۱، ص ۱۰۹-۱۲۲.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۳)، «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا»، *حکمت صدرایی، پاییز و زمستان*، ش اول، ص ۱۰۹-۱۲۳.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷)، «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن»، *آینه معرفت، بهار*، ص ۱-۲۶.
- شیروانی، علی (۱۳۸۰)، «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، ش ۲۴، ص ۲۷-۳۳.
- ملاصدرا (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، الطبعة الثالثة، ج ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مصباح‌الشریعه (۱۴۰۰ ق)، منسوب به جعفر بن محمد الصادق (علیه السلام)، بیروت، علمی.
- یزدانی، محمد، اعظم قاسمی و غلامرضا زکیانی (۱۳۹۸)، «نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرایی»، *جاویدان خرد، بهار و تابستان*، ش ۳۵، ص ۱۸۷-۲۱۱.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2019.281476.1006445

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Problem of the Impossibility of Knowledge of the Divine Essence in Islamic Mysticism and its Resolution

Rouhollah Souri

Assistant Professor in Philosophy, Kharazmi University

Received: 22 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

In the view of the mystics, the Divine Essence is the “Unconditional Existence that is the Subject of Division of Existence.” This Being is incapable of being understood due to its limitlessness and undetermined nature. The result of the incapability of the understanding of the Divine Essence is that it no ruling is capable of being passed regarding it. This is something that the mystics have explicitly stated. The impossibility of the understanding of the Divine Essence and the incapability of passing any judgment regarding it results in many problems. For example, the Divine Essence will be incapable of being worshipped. Secondly, this contradicts the religious texts that speak of the possibility of understanding God. Thirdly, it opposes some rules that we pass regarding Him, such as “His being existent.” In order to free themselves from this problem, some mystics have admitted that it is possible to understand the Divine Essence in a somewhat ambiguous and concise manner. They have said that the demonstrations that are mentioned to prove that knowledge of the Divine Essence is impossible are specifically concerned with the complete and elaborate knowledge of God. These mystics present three important interpretations for the aforementioned “concise” knowledge. All of these mystics seek to justify the direct knowledge of the Divine Essence in such a manner that the thing that knowledge is directly concerned with is nothing but the Divine Essence. However, based upon the limitlessness of the Divine Essence, the direct understanding of God seems to be impossible, even if it be in a concise manner. This research paper divides understanding into direct and indirect knowledge. The analysis of the All-Pervasive Being and the Station of Simplicity and the discovery that these things need a reality beyond them is a type of indirect understanding of the Divine Essence that is capable of being expressed in the forms of concepts. The thing that this knowledge is related to is not the Divine Essence. So, it is not negated by the demonstrations that conclude that the Divine Essence is incapable of being understood. This knowledge is related to what the All-Pervasive Being and the Station of Simplicity externally depict, i.e. the Divine Essence that lies beyond them. This external depiction of the Divine Essence resembles a type of indirect knowledge of that Essence.

KeyWords: knowledge of the Divine Essence, concise knowledge of the Essence, indirect knowledge of the Essence, external depiction by the Station of Simplicity, concepts that indicate.

تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن

روح‌الله سوری*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

(از ص ۱۳۱ تا ۱۵۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۳/۲، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

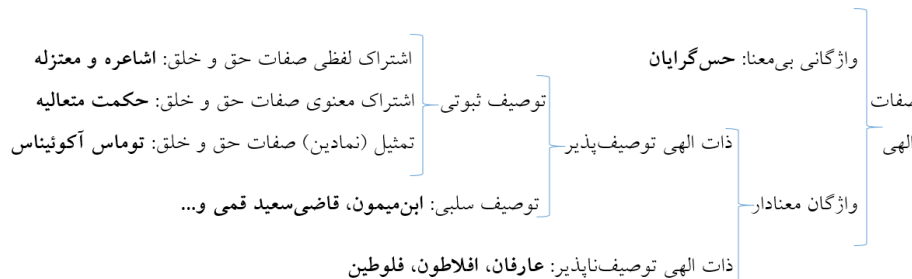
چکیده

ذات الهی از نگاه عارفان «وجود لابشرط مقسمی» است که به سبب عدم تناهی و عدم تعینش، هیچ‌گونه ادراکی نمی‌پذیرد. پیامد ادراک‌ناپذیری ذات، حکم‌ناپذیری اوست که از سوی عارفان تصریح شده است. نفی ادراک و حکم از ذات الهی با مشکلات مهمی روبه‌روست؛ مانند ۱. پرستش‌ناپذیری ذات؛ ۲. تقابل با متون دینی گویای ادراک؛ ۳. تقابل با بایستگی برخی احکام مانند «موجودبودن». برخی عارفان برای رهایی از مشکلات یادشده ادراک اجمالی ذات را پذیرفته و برهان‌های ادراک‌ناپذیری را به ادراک تفصیلی منصرف ساختند. ادراک اجمالی از نگاه ایشان سه تفسیر مهم دارد که همگی می‌کوشند ادراک بی‌واسطه ذات را به گونه‌ای که متعلق ادراک، مستقیماً خود ذات باشد، توجیه کنند؛ اما برپایه عدم تناهی ذات، ادراک بی‌واسطه آن، حتی به گونه اجمالی نیز نارواست. این پژوهش با تقسیم ادراک به «بی‌واسطه» و «باواسطه»، چنین معتقد است: تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت، و کشف نیاز آن‌ها به حقیقتی ورای خویش، گونه‌ای ادراک باواسطه از ذات به دست می‌دهد که در قالب مفهوم‌های اشاره‌کننده گزارش می‌شود. متعلق این ادراک، خود ذات نیست؛ تا از سوی برهان‌های ادراک‌ناپذیری نفی شود. متعلق این ادراک، برون‌نمایی‌ای است که فیض منبسط و مقام احدیت، نسبت به ماورای خویش (ذات الهی) دارند؛ این برون‌نمایی به مثابه ادراک باواسطه ذات قلمداد می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ادراک ذات الهی، علم اجمالی به ذات، ادراک با واسطه ذات، برون‌نمایی احدیت، مفهوم‌های اشاره‌کننده.

۱. مقدمه

ادراک ذات الهی مسئله‌ای اختلافی در علوم عقلی است. بیشتر متکلمان و فیلسوفان، ادراک و توصیف ذات را می‌پذیرند؛ گرچه در گستره و چگونگی آن اختلاف دارند. اما خوانش ویژه‌ای که عارفان از ذات الهی دارند، ادراک و توصیف آن را دشوار می‌سازد. برخی پژوهشگران دیدگاه‌های گوناگون را درباره‌ی توصیف ذات، در شش گروه شمارش کرده‌اند (← علیزمانی، ۱۳۸۷ و قدردارن قراملکی، ۱۳۹۲) که چنین دسته‌بندی می‌شود:



نمودار ۱. دیدگاه‌های گوناگون در توصیف ذات الهی

نکته سرنوشت‌ساز در پذیرش یا نفی ادراک ذات، خوانشی است که اندیشمندان از ذات الهی پیدا می‌کنند؛ متکلمان و فیلسوفان، ذات الهی را «وجود بشرط لا»، صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» و عارفان «وجود لابشرط مقسمی» می‌دانند. ادراک ذات بر پایه‌ی هریک از دیدگاه‌های یادشده، سرنوشت جداگانه‌ای دارد؛ برای نمونه، حکمت متعالیه ذات الهی را برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی می‌داند که به جهت سلب قیده‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» نامیده می‌شود. این خوانش از ذات، کمال‌های مراتب پایین را به گونه‌ای برتر و بدون نقص‌هایشان داراست، و به واسطه‌ی همین کمال‌های مشترک، قابل ادراک و توصیف خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۷۵ و طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۸۳). بر پایه‌ی تشکیک وجود، واژگان کمالی نه برای مصداقی خاص، که برای روح معنا وضع شده‌اند؛ روح یگانه‌ای که در همه مصادیق به گونه تشکیکی سریان دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱-۳۳/۱ و طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۱-۹).

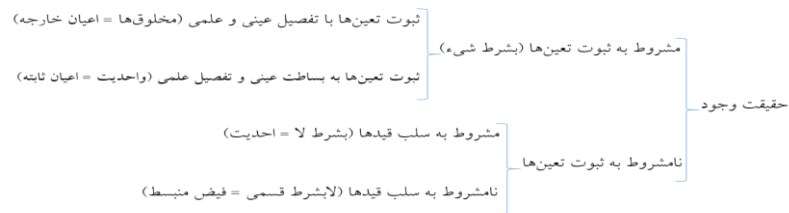
ذات الهی از دیدگاه عارفان وجود لابشرط مقسمی است؛ وجود نامحدود و بی‌تعینی که ورای نظام تشکیکی و محیط به اوست. این خوانش از ذات، برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی نیست تا به وسیله کمال‌های مشترک با آن‌ها، ادراک و توصیف شود. او در گونه خود یگانه و بی‌همتاست. عدم تناهی، عدم تعین و بی‌همتایی از مهم‌ترین برهان‌هایی است که برخی عارفان را به ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی کشانده است. بر این اساس،

آدمی در نهایی‌ترین ادراک خویش، تنها تعین نخستین ذات (مقام احدیت) را خواهد یافت و از ادراک خود ذات ناتوان است. نتیجه منطقی ادراک‌ناپذیری مطلق، توصیف‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات الهی است. بر این اساس، ذات الهی مجهول مطلق، دست‌نیافتنی و در نتیجه پرستش‌ناپذیر خواهد بود. دیدگاه یادشده با اشکال‌های مهمی روبه‌روست؛ زیرا ذات الهی از سوی خود عارفان با اوصافی چون «لابشرط مقسمی»، «نامتعین» و «نامتناهی» خوانده می‌شود. افزون بر اینکه ایشان، ساحت ذات را فراتر از «وجود بشرط لا» دانسته و به‌گونه‌ای ضمنی، به ورای احدیت (وجود لابشرط مقسمی) اشاره می‌کنند. این سخنان متناقض‌نما، شگفتی دوستان و اعتراض دشمنان را برانگیخته است.

این تنگناها گروه دیگری از عارفان را به تفصیل در مسئله ادراک ذات کشانده است؛ چنان‌که ادراک تفصیلی ذات را ناممکن و ادراک اجمالی آن را روا می‌شمارند. ایشان ادراک اجمالی ذات را تا جایی که صدور احکامی چون «نامتناهی»، «نامتعین» و مسئله پرستش را روا سازد، می‌پذیرند؛ اما تبیین ادراک اجمالی، به‌گونه‌ای که با صراحت سخن عارفان و برهان‌های ایشان، مبنی بر ادراک‌ناپذیری مطلق سازگار باشد، کار دشواری است که تاکنون به انجام نرسیده است. پژوهش پیش رو ضمن تبیین مراد عارفان از ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی و تنگناهای این دیدگاه، می‌کوشد تفسیر شایسته‌ای از ادراک اجمالی ذات به دست داده، تنگناهای فراروی این دیدگاه را کنار نهد.

۲. تقسیم‌های وجود و خوانش عارفان از ذات الهی

هرگونه داوری درباره دیدگاه عارفان، در گرو تصور خوانش ایشان از ذات الهی است؛ از این رو، بحث کوتاهی درباره «تقسیم‌های وجود» و خوانش عارفان از ذات الهی، ضروری می‌نماید. نمودار پایین تقسیم‌های وجود و فرآیند پیدایش آن‌ها را به دست می‌دهد:



نمودار ۲. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۱/۲)

أ) وجود بشرط شیء (آفریده‌ها): حقیقت هستی به شرط ثبوت تفصیلی تعین‌های ویژه، که کثرت را به تفصیلی عینی پدیدار می‌سازد. ب) وجود بشرط شیء (مقام واحدیت): حقیقت هستی به شرط ثبوت جمعی (بسیط) تعین‌های ویژه، که کثرت را به تفصیلی

علمی (غیر عینی) پدیدار می‌کند. (ج) وجود بشرط لا (مقام احدیت): هستی به شرط سلب همه تعین‌های ویژه، که هیچ‌گونه کثرتی (عینی و علمی) بروز نمی‌دهد. تحقق کمال‌های بی‌شمار در آفرینش با حیث تقییدی شأنی، در واحدیت با حیث تقییدی اندماجی و در احدیت به‌گونه استهلاکی است. (د) وجود لابشرط قسمی (فیض منبسط): ساحتی از هستی که ثبوت و سلب تعین‌های ویژه از آن سلب شده است؛ به‌گونه‌ای که هویت او به خود این سلب فراگیر، که گونه‌ای اطلاق است، مقید می‌شود؛ بنابراین، او به اطلاق و سریان در ساحت‌های پیشین مقید است و هویتی ورای این سریان ندارد. (ه) وجود لابشرط مقسمی (غیب‌الغیوب): حقیقت هستی که مقسم قسم‌های بالا و رها از قیدهای آن‌هاست. او حتی به اطلاق و سریان نیز مقید نیست و در نتیجه هویتی ورای سریان دارد. او نیز لابشرط و مطلق است؛ اما اطلاق فراتر از لابشرط قسمی که «وجود لابشرط مقسمی» نامیده می‌شود. اطلاق او تا جایی است که حتی واژه اطلاق نیز او را به بند نمی‌کشد. اطلاق در اینجا تنها عنوانی اشاره‌کننده است، نه مفهومی حکایتگر (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۸).

ذات الهی از نگاه متکلمان و فیلسوفان، وجودی بی‌نیاز از علت (واجب) است. بی‌نیازی او به سبب رهایی از مجموعه قیدها و نقص‌هایی است که نیاز معلول به علت را رقم می‌زنند. سلب همه این قیدها از ساحت ذات، نامیدن او به «وجود بشرط لا» را روا می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۲ و ۲۸۴ و ۱۴۵/۶ و سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۱۱/۳)؛ زیرا سلب قیدها، تعین ویژه چنین ساحتی است. اما عارفان بر پایه شهودهای نهایی خویش، ساحت ذات را ورای «وجود بشرط لا» یافته‌اند. ذات الهی از نگاه عارفان، وجود نامحدودی است که به سبب عدم تناهی، هیچ تعینی را بر نمی‌تابد و حتی در تعین اطلاق نیز نمی‌گنجد (فونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۸ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۸). نامحدودی و نامتعینی ذات، چنان که خواهد آمد مانعی استوار، برای ادراک ذات الهی است.

۳. تبیین دیدگاه ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی

۳-۱. بررسی سخنان عارفان درباره ادراک‌ناپذیری مطلق

عارفان در جاهای گوناگون به ادراک‌ناپذیری ذات الهی تصریح و پیامدهایی چون حکم‌ناپذیری را بر آن بار کرده‌اند. صراحت و اطلاق برخی از این سخنان تا جایی است که مطلق ادراک را از ذات الهی نفی می‌کند؛ برای نمونه، محیی‌الدین عربی می‌گوید: تجلی ذات به اندازه گیرنده تجلی است و گیرنده، چیزی جز صورت خویش در آینه حق را نمی‌یابد. این نهایت ادراک آدمی بوده و بیش از آن دست نیافتنی است. برترین

چیزی که از ذات الهی می‌توان دریافت، سکوت، حیرت و ناتوانی است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲/۱ و بی‌تا، ۱۲۶/۱). او توحید (خداشناسی) را از اموری می‌داند که اثبات آن به نفی‌اش می‌انجامد و اموری این‌چنین، شایسته سکوت و توقفاند (بی‌تا: ۲۹۰/۲). وی آگاهی از اسم مُستأثر را ویژه خداوند و نهان از آفریده‌ها می‌شمارد (همان: ۳۲۱/۳). صدرالدین قونوی نیز اسم مستأثر را فاقد ظهور و حکمی در عالم می‌انگارد (۲۰۱۰: ۱۴) و ذات حق را از جهت اطلاقش به هیچ حکم و وصفی متصف نمی‌داند (۱۳۷۱: ۶ و ۱۰). همچنین احاطه علمی به ذات حق را خلاف اجماع عارفان می‌داند؛ زیرا ذات نه به حکمی متعین و نه به وصفی مقید می‌شود. از سوی دیگر، آنچه تعین و تمایزی ندارد، تعقل نمی‌پذیرد؛ زیرا عقل به آنچه انضباط و تمیز نپذیرد، محیط نمی‌شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵ و ۱۰۳-۱۰۴). به باور قیصری همه انبیاء و اولیاء^(ع)، حتی پیامبر خاتم^(ص)، در ذات الهی حیران‌اند (۱۳۷۵: ۳۴۶). ذات غیبی حق با هیچ‌یک از ماسوا نسبتی ندارد تا معلوم آن‌ها قرار گیرد و تنها از جهت اسماء و صفاتش ادراک می‌شود، نه از جهت ذات (همان: ۳۹۲ و ۷۴۴)؛ بنابراین، هویت ذات بر همگان پوشیده است، حتی به جهت تنزل ذات در مراتب اکوان (همان: ۸۷۰). ملاصدرا ناتوانی از ادراک را نهایی‌ترین ادراک ذات برشمرده و ادراک حقیقی ذات را منتفی می‌داند (۱۳۵۴: ۳۹). او مشاهده ذات حق را تنها از ورای حجاب روا می‌شمارد، حتی نخستین آفریده نیز ذات الهی را به واسطه شهود نفس خویش مشاهده می‌کند؛ بنابراین ذات خدا را به اندازه شهود خودش می‌نگرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۵۲). امام خمینی (۱۴۱۰: ۱۴-۱۵ و ۱۱۶؛ ۱۳۷۶: ۱۴ و ۱۳۸۷: ۱۸)، علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۷۶؛ ۱۳۸۸: ۱۵۶/۲ و ۱۹۹۹: ۶-۷ و ۱۵-۱۶)، آشتیانی (۱۳۷۰: ۱۳۱)، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۵: ۱۳۷ و ۱۳۷۸: ۱۶۲) و جوادی آملی (۱۳۸۶: ۵۳۴/۹ و ۱۳۸۷ الف: ۱۹۱/۴) نیز چنین دیدگاهی دارند.

برخی سخنان افلاطون و فلوطین نیز مؤید چنین دیدگاهی است (← افلاطون، ۱۳۸۰: ۷۲۷/۶، ۱۰۸۲ و ۱۶۷۲ و کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۵/۱). فلوطین «واحد» را حقیقتی ورای وجود می‌داند که در اندیشه نمی‌گنجد و توصیف‌ناپذیر است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۷)، تاجایی که حتی نمی‌توان گفت «هست» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۰/۱)؛ از این‌رو اگر او را واحد می‌خوانیم، تنها برای آن است که در مقام سخن، ناگزیر، به او اشاره کنیم (همان: ۱۰۸۵/۲).

۲-۳. دلیل‌های ادراک‌ناپذیری مطلق

۱-۲-۳. دلیل‌های نقلی

عارفان، نقل را یکی از راه‌های درست‌آزمایی مدعاهای خویش می‌دانند (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰ و قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱)؛ از این‌رو می‌توان مدعای ادراک‌ناپذیری را به برخی متن‌های دینی،

مستند ساخت. آنچه می‌آید، برخی متن‌های دینی است که می‌توان ادراک‌ناپذیری مطلق را به آن‌ها مستند کرد و ذکر آن‌ها به معنای تایید نهایی این استناد نیست. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ۱۱۰)، ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (انعام: ۹۱). سلب احاطه علمی و تقدیر کامل ذات، به سلب هرگونه ادراکی از او می‌انجامد؛ زیرا او بسیط و بخش‌ناپذیر است؛ «لَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُةُ وَالتَّبَعِيضُ» (رضی، ۱۴۱۴: ۱۱۵)؛ بنابراین، ادراک بخش یا ساحتی از او ممکن نیست. ادراک او یا به همه است یا به هیچ. اکنون که ادراک همه او محال است، به‌هیچ‌وجه ممکن نیست. افزون‌براین، قرآن کریم نیایش با ذات الهی را به وساطت اسماء می‌داند، نه مستقیم؛ ﴿لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (أعراف: ۱۸۰).

پیامبر خاتم (ص) نیز شناخت شایسته ذات را از خویش نفی نموده (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۶۸) و امت را از تفکر در ذات نهی می‌کنند (ورام، ۱۴۱۰: ۲۵۰/۱). امام علی (ع) تجلی خدا را برای خلق با واسطه خود خلق معرفی می‌کنند (رضی، ۱۴۱۴: ۱۵۵)، و عقل و قلب را از شناخت ویژگی و چگونگی او کنار می‌دانند (همان: ۳۹ و ۱۱۵). همچنین کنه ذات را کاهنده چشم‌های تیز و کوبنده گردش اندیشه‌ها معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱). امام سجاد (ع) نیز زبان را از ستایش شایسته حق کوتاه، و عقل را از شناخت کنه جمال او ناتوان می‌دانند؛ چندان‌که برای شناخت، راهی جز ناتوانی از شناخت نمی‌شناسند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۹۱). امام باقر (ع) نیز «الله» را به معبودی که آفریدگان از شناخت چپستی و احاطه به چگونگی‌اش ناتوان‌اند، تفسیر می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۹) و دقیق‌ترین تصورها را عقل را مخلوق انسان (نه خالق او) معرفی می‌نمایند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۶۶). امام صادق (ع) نیز خدا را برتر از توصیف می‌دانند (همان: ۳۱۳). شایان یادآوری است که نفی ادراک و توصیف خداوند در این دست روایات، تنها منصرف به ذات الهی است؛ زیرا اوصاف و افعال خداوند به دست خود روایات توصیف شده است.

۳-۲-۲. دلیل‌های عقلی

ذات حق، وجود نامحدود و جز او همه محدودند. از آنجاکه محدود، گنجایش نامحدود را ندارد، ادراک ذات حق از سوی آفریدگان ناممکن است. توضیح اینکه علم حضوری به معنای حضور خود معلوم برای عالم است، و نامحدود، هرگز برای محدود حاضر نخواهد شد. علم حصولی نیز به معنای حضور صورت معلوم برای عالم است، و نامحدود در هیچ صورت مفهومی‌ای نمی‌گنجد تا این‌گونه به ذهن آید. وانگهی هر مفهوم حکایت‌گری از

حدّ (اگر مفهوم ماهوی باشد) یا حیث ویژه شیء خارجی (اگر مفهوم فلسفی باشد) گرفته می‌شود. در حالی که ذات الهی بسیط و نامحدود است؛ بنابراین، حدّ یا حیث ویژه‌ای ندارد تا مفهومی از آن حکایت کند. متعلّق ادراک، همواره حدّ یا حیثیت ویژه‌ای در مدرک است و هر ادراکی از تعینی در مدرک حکایت می‌کند؛ از این‌رو، ذات الهی تا هنگامی که مطلق به اطلاق مقسمی و رها از تعین‌های اسماست، مناسبتی با ماسوا ندارد که با تحلیل این نسبت شناخته شود.

۳-۳. حکم‌ناپذیری، پیامد ویژه ادراک‌ناپذیری

برخی عرفان حکم‌ناپذیری ذات را بر ادراک‌ناپذیری او مبتنی می‌سازند؛ زیرا حکم، به معنای محمولی است که بر موضوع بار شده و از آن گزارش می‌دهد، و هر محمولی برای بارشدن بر موضوع نیازمند تصور پیشین موضوع است. تصور موضوع می‌تواند اجمالی باشد؛ اما حکم‌کردن بر موضوعی مانند ذات الهی که هیچ‌گونه تصویری از آن در دست نیست، محال خواهد بود. قونوی حکم‌ناپذیری را از مسائل مورد توافق عرفان می‌داند (۱۳۸۱: ۱۰۳ و ۱۳۷۱: ۳۰). البته سلب حکم از ذات الهی به‌گونه‌ای اجاب عدولی نیست که خود سلب، حکم و تعین ویژه‌ای برای موضوع (ذات الهی) باشد. بلکه به‌گونه‌ای سلب تحصیلی است که هیچ حکم و تعینی بر او بار نمی‌کند؛ یعنی سلب حکم است، نه حکم به سلب؛ بنابراین، محمول‌هایی که به‌ظاهر بر ذات الهی بار می‌شوند، در واقع بر ظهور بی‌کران او (فیض منبسط) بار شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴/۷).

به باور جوادی آملی وحدت موضوع و محمول به دست محمول است و موضوع تنها در افق و به اندازه محمول با او متحد می‌شود؛ برای نمونه، در سه قضیه «زید ناطق است»، «زید عالم است» و «زید ایستاده است»، موضوع، واحد و محمول، متعدد است؛ محمول در قضیه نخست با ذات موضوع، در قضیه دوم با وصف او و در قضیه سوم با فعل او متحد است، اما ذات حق، وجود نامتناهی و بسیطی است که چیزی در کنار یا درون او قابل تصور نیست؛ از این‌رو در افق ذات، چیز دیگری نیست تا با او (از جهت و افق ذات‌بودنش) بپیوندد و بر او حمل شود؛ بنابراین، در محمول‌هایی که برای ذات شکل می‌گیرند، ذات به‌لحاظ تجلی و ظهوری که در مرتبه همان اسم یا فعل دارد، به محمول متّصف می‌شود (همان: ۵۲۹/۳، ۵۳۷/۹، ۱۳۹۴: ۳۶۹/۳ و ۳۷۱: ۱۳۸۹: ۲۷۳/۶-۲۷۲ و ۱۰۷/۸).

۴. مهم‌ترین اشکال‌های ادراک‌ناپذیری مطلق

۴-۱. مشکل «پرستش‌ناپذیری»

پرستش فرع ادراک است و اگر ذات الهی ادراک‌ناپذیر باشد، قابل پرستش نخواهد بود؛ درحالی‌که ادیان و پیامبران الهی همواره از پرستش غیر ذات نهی کرده و آن را به مثابه شرک در عبودیت قلمداد کرده‌اند. اکنون عارفان یا باید بر ادراک‌ناپذیری مطلق اصرار ورزیده، پیامد پرستش‌ناپذیری را بپذیرند، یا از ادراک‌ناپذیری مطلق دست کشیده و ادراک اجمالی ذات را بپذیرند. برخی عارفان با پذیرش پرستش‌ناپذیری، معتقدند که تکلیف انسان به اندازه‌توان اوست؛ اگر ادراک ذات بماهوذات به هیچ‌وجه ممکن نیست، پرستش آن نیز میسر نخواهد بود؛ بنابراین، پرستش به سوی مقام احدیت جریان می‌یابد. به دیگر بیان، آنچه پرستیده خواهد شد، ذات از جهت تعیین نخستین اوست، نه ذات از جهت ذات‌بودن؛ مانند شخصی که خواهان دیدن خورشید است، اما سرانجام جز نور خورشید چیزی نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۶/۶ و ۲۷۸). عبادت همواره در حجاب اسماء و صفات خداوند رخ می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۶؛ ۱۳۷۶: ۱۳ و ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹). آفرینش، آویختن پرده‌ای است که تار و پود آن را تعیین‌ها تشکیل داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۳۶/۳). هر آفریده‌ای برای یافتن وجود مطلق، در حجاب تعیین خویش قرار دارد؛ حجابی که هرگز برداشته نمی‌شود، حتی در مقام فنا.

مسئله پرستش به تأمل بیشتری نیاز دارد؛ از یک‌سو برپایه برهان‌های ادراک‌ناپذیری، ذات حق هیچ‌گونه ادراک و حکمی بر نمی‌تابد. از سوی دیگر، پرستش غیر ذات، شایسته به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قرآن کریم در پاسخ امر ﴿أَنْ اِعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس: ۶۱)، راهکار ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ را پیشنهاد می‌دهد و گاه با واژه «هو» به هویت غیبی حق اشاره می‌کند. دستور به پرستش ذات (ضمیر یاء) و اشاره به آن (ضمیر هو)، وجود راهکاری برای برون‌رفت از مشکل پرستش را نشان می‌دهد؛ راهکار باریکی که برخلاف برخی عارفان، پرستش ناگزیر احدیت (اسم اعظم) را روا نمی‌شمارد و در پی اشاره به ورای احدیت است. چنان‌که امام صادق^(ع) نیز پرستش اسم جدا از ذات را کفر، پرستش مجموعه اسم و ذات را شرک، و پرستش ذات همراه افکندن (القاء) اسماء بر او را ایمان حقیقی می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۱).^۲

۴-۲. مشکل «تقابل با متون دینی گویای ادراک»

پیامد منطقی ادراک‌ناپذیری مطلق، ناتوانی عقل از تصدیق ذات الهی و در نتیجه انکار اوست. این ناتوانی که گاه «تعطیل» نامیده می‌شود، از سوی روایات نهی شده است. امام جوادی^(ع) نامیدن خداوند به «شیء» را برای برون‌رفت از تعطیل روا می‌شمارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲/۱). امام علی^(ع) نیز اندیشهٔ آدمی را در اندازهٔ ضروری از شناخت خدا توانا می‌داندند (رضی، ۱۴۱۴: ۸۸) و امام صادق^(ع) اثبات صانع برای مصنوع را ضروری دانسته و این اندازه از شناخت را مایهٔ محدود نمودن خدا نمی‌بینند؛ زیرا گریزی از تعطیل (خداناپذیری) و تشبیه (توصیف مخلوق‌گونه) نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۶).^۳

این‌گونه روایات نشان می‌دهند شناخت ذات الهی تا اندازه‌ای که او را به احکامی چون «وجود» و «شیئیت» متصف و پرستش ذات را موجه سازد، پذیرفتنی است؛ در حالی که دسته‌ای دیگر از متن‌های دینی و نیز برهان‌های ادراک‌ناپذیری، به سلب هرگونه ادراک از ذات نظر می‌دهند. برخی عارفان برای برداشتن این تعارض ظاهری، به تفصیل در ادراک ذات گرویده‌اند؛ به‌گونه‌ای که دلیل‌های نافی ادراک را به علم تفصیلی و شواهد مؤید ادراک را به علم اجمالی منصرف می‌دانند. این گرایش چنان که خواهد آمد، دیدگاه نهایی عارفان را پذیرش ادراک اجمالی و نفی ادراک تفصیلی می‌داند.

۴-۳. مشکل «تقابل با بایستگی برخی احکام»

گرچه عارفان ذات حق را از هر ادراک و حکمی برکنار می‌دانند، نمونه‌های نقضی بر این مدعا یافت می‌شود که کلیت آن را کنار می‌نهد. مهم‌ترین این نقض‌ها عبارت‌اند از:

۴-۳-۱. نقض یکم: تصور اجمالی موضوع در سلب تفصیلی

عارفان تأکید می‌کنند که سلب حکم (و ادراک) از ذات حق، سلب تفصیلی است که اساس حکم را سلب کرده، هیچ تعینی به وجود مطلق نمی‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۷/۱۰؛ ۱۳۹۴: ۱۱۸/۱؛ ۱۳۸۶: ۲۹/۵)؛ اما سلب تفصیلی نیز خود نیازمند تصور پیشین موضوع است. اگر ذات آن‌گونه که برخی عارفان می‌گویند، مجهول مطلق باشد، هیچ قضیه‌ای، حتی سلب تفصیلی، برای او شکل نخواهد گرفت؛ بنابراین، سلب تفصیلی نیز گونه‌ای ادراک را برای ذات ثابت می‌کند. در پاسخ می‌توان گفت سلب تفصیلی، سلب اساس حکم است، نه حکم به سلب؛ بنابراین، حکم (محمول) واقعی‌ای در کار نیست، تا نیازمند تصور پیشین موضوع باشد، اما نمی‌توان انکار کرد که سرانجام در مقام گزارش، واژه‌ای نقش موضوع را بازی خواهد کرد (ذات حق حکم‌پذیر نیست). این واژه مفهومی دارد که ذهن به‌گونه‌ای آن را تصور کرده است، اما گونهٔ تصور ذهن از ذات تصورناپذیر الهی،

مایه شگفتی است؛ این شگفتی در مواردی به انکار تصور ذهن از ذات انجامیده است. اما پژوهش پیش‌رو با تبیین مفاهیم اشاره‌کننده و تمایز آن‌ها با مفاهیم حکایت‌گر، در پی حل این مسئله است.

۴-۳-۲. نقض دوم: ناگزیری از پذیرش برخی احکام

سلب حکم‌های مانند «وجود» از ذات الهی پذیرفتنی نیست؛ زیرا سلب وجود، به معنای اثبات «عدم» برای ذات و انکار اوست. پذیرش حکم وجود، کلیت مدعای عارفان مبنی بر سلب مطلق ادراک را نفی می‌کند؛ بنابراین، ادراک اجمالی ذات، تا جایی که صدور حکم وجود را موجه سازد، ضروری می‌نماید. در پاسخ می‌توان گفت سلب حکم وجود از ذات حق، به معنای اثبات عدم نیست؛ زیرا عدم نیز، خود گونه‌ای حکم است که بنا بر ادراک‌ناپذیری مطلق، از ذات سلب می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶ و قیصری، ۱۳۸۱: ۸).

در نقد پاسخ یادشده، می‌توان گفت سلب وجود و عدم از ذات حق، ارتفاع نقیضین است و محال؛ بنابراین، اثبات یکی از دو حکم برای ذات، ضروری است و صدور حکم، گونه‌ای از ادراک ذات را اثبات خواهد کرد. هواداران ادراک‌ناپذیری مطلق، در پاسخ این نقد می‌گویند: مراد عارفان از سلب دو سوی نقیض، سلب توانایی ذهن از صدور حکم و سکوت است، نه حکم به سلب دو سوی نقیض در نفس الامر. در واقع ذات الهی به جهت عدم تناهی و عدم تعینش، در عقل حکیم یا شهود عارف نمی‌گنجد و به هیچ حکمی محکوم نمی‌شود، نه اینکه در ذهن بگنجد و سپس به رفع دو سوی نقیض محکوم شود. رویکرد عارف با وجود لابلشروط مقسمی، از جهاتی مانند رفتار حکیم با ماهیت لابلشروط مقسمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۷/۴). حکیمان نیز آنجا که وجود و عدم را از ماهیت من‌حیث‌هی سلب می‌کنند، مرادشان رفع حکم از مرتبه ماهیت است، نه حکم به رفع نقیضین از ماهیت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۷۲). پاسخ‌های یادشده تا اندازه‌ای نقض دوم را کنار می‌زنند، اما سرانجام ناتوانی انسان از موجودخواندن ذات الهی، به‌مثابه ناتوانی از پذیرش ذات و در نتیجه انکار اوست. به‌زودی راهکار برون‌رفت از این تنگنا نیز روشن می‌شود.

۴-۳-۳. نقض سوم: صدور برخی احکام از سوی عارفان

عارفان به‌رغم توافق بر سلب هرگونه ادراک و حکم از ذات الهی (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)، خود، حکم‌هایی چون «اطلاق مقسمی»، «عدم تناهی» و «عدم تعین» را به ذات نسبت می‌دهند. این رویکرد ادراک ذات الهی، اگرچه به‌اجمال، را در خود دارد؛ بنابراین عارفان، خود، نخستین کسانی‌اند که ادراک اجمالی ذات و صدور برخی احکام را پذیرفته‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۹ و ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲). در پاسخ می‌توان گفت واژگانی چون «نامتناهی»

و «نامتعیّن» به معنای ادراک اجمالی و حکم کردن بر ذات نیست؛ زیرا این واژگان از ناچاری برای اشاره به ذات، هنگام گفت‌وگو گزیده شده‌اند؛ چراکه گفت‌وگو از حقیقتی فراگیر که چیزی مانند او و دربرابر او نیست، دشوار است؛ بنابراین، کاربست واژگان یادشده به‌منزله تعبیر از شیء به ویژه‌ترین ویژگی‌های اوست؛ به‌گونه‌ای که اگر مفهومی با گستره معنایی فراخ‌تر می‌بود، همان برگزیده می‌شد (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۸).

در نقد این پاسخ گفته می‌شود اگر ذات الهی از هر جهت ناشناخته بود، ذهن انسان برای تعبیر از او، ناچار به گزینش چنین واژگانی نبود. گزینش واژه، به هر سبب و با هر روش، نشان‌دهنده مفهوم‌سازی برای ادراکی است که ذهن در پی انتقال او به دیگری است؛ ادراکی که ذهن در پی تفکر یا شهود از ذات الهی دریافته است؛ این ادراک می‌تواند اجمالی باشد، اما مفهوم‌سازی و گزینش واژه برای بی‌ادراکی محض، بی‌معناست. بی‌گمان عارف، دریافتی از ذات الهی داشته که کاربست وجود لایشرط مقسمی برای او را روا و کارگیری وجود به شرط شیء و ... را ناروا می‌سازد؛ دریافتی که به سبب عدم تناهی و عدم تعین ذات، هرگز تفصیلی نخواهد بود؛ اما پرستش ذات و صدور برخی احکام ضروری را برای او موجه می‌سازد، بدون اینکه ذات را از اطلاق مقسمی‌اش بیرون آورد؛ این دریافت، تفسیر ویژه‌ای از علم اجمالی است که به‌زودی بیان می‌شود.

۵. نقد و بررسی تفسیرهای کنونی از علم اجمالی

برخی عارفان برای رهایی از مشکل‌های یادشده، به تفصیل در مسئله ادراک ذات پرداخته‌اند. به باور ایشان برهان‌های ادراک‌ناپذیری، تنها ادراک تفصیلی ذات را نفی می‌کند و ادراک اجمالی از محدوده این برهان‌ها بیرون است. این گروه برای تبیین و توجیه ادراک اجمالی ذات، سه راهکار مهم پیشنهاد داده‌اند. بی‌گمان این تفسیرها باید به‌گونه‌ای باشند که با دلیل‌های عقلی و نقلی ادراک‌ناپذیری سازگاری یابند.

۵-۱. تفسیر یکم: «شهود اجمالی ذات در فرآیند فنا»

برخی با تفسیر ویژه‌ای از مقام فنا معتقدند که سالک در این مقام به ادراک ساحتی از ذات دست می‌یابد که رویاروی اوست. ایشان مقام فنا را به اضمحلال تعین سالک در ذات الهی و اتحاد با هستی بی‌کران الهی تفسیر می‌کنند؛ چنان‌که قطره با افتادن در دریا، با آن یکی می‌شود؛ البته محور این اتحاد، ساحت ویژه‌ای از ذات است، نه همه آن؛ زیرا هیچ عارفی ادراک همه ذات را روا نمی‌داند. بنابراین سالک در مقام فنا، به ادراک ساحتی از ذات، که رویاروی اوست، دست می‌یابد. قونوی می‌گوید: شناخت حقیقت خدا،

بدون اسم و رسم و حکم و نسبت، محال است. اگر کسی بویی از معرفت خدا استشمام کرد، به یقین پس از فنای رسم و انحاء حکم و تعین و اسم خواهد بود (۱۳۸۱: ۱۴۰). ملاصدرا نیز می‌گوید: گروهی از عارفان ادراک ذات را در فرآیند فنا جایز می‌شمارند (۱۹۸۱: ۳۳۵/۲). عبدالکریم جیلی نیز خودشناسی شهودی را نردبان شناخت ذات می‌شمارد (۱۴۱۸: ۳۹).

۵-۱-۱. نقد تفسیر یکم

اولاً: تفسیر فنا به رفع تعین سالک و نابودی در ذات الهی، درست نیست؛ زیرا ۱. تبدیل وجود سالک به عدم، یا به‌گونه انقلاب در خود وجود است، یا پذیرش عدم از سوی وجود، که هر دو محال‌اند؛ بنابراین، تبدیل وجود به عدم از پایه محال است؛ ۲. عارفان، به وحدت شخصی وجود باورمندند. براین پایه، سالک و هیچ آفریده دیگری، اساساً وجودی ندارد تا نابود شود. از نگاه عارفان همه آفریده‌ها از نخست فانی‌اند و امتیاز آدمی، تنها یافتن این فنا در پایان سلوک اوست؛ بنابراین فنای عارفانه به معنای محو و نیافتن تعین‌هاست، نه رفع و نابودی آن‌ها؛ ۳. به گزارش متون دینی آنچه پس از فنا باقی می‌ماند، چهره و نمود ذات الهی است، نه خود ذات (الرحمن: ۲۶-۲۷). اگر فنا به معنای نابودی تعین سالک و اتحاد با ذات الهی بود، می‌باید در پایان فنا خود ذات آشکار شود، اما چنین تفسیری از سوی متون دینی تأیید نمی‌شود. از نگاه قرآن، عالم را وجه و رحمت خدا پر کرده است، نه ذات او (بقره: ۱۱۵ و اعراف: ۱۵۶)؛ بنابراین، سالک پس از فنای تعین خویش، وجه خدا را می‌یابد، نه ذات او را.

ثانیاً: این تفسیر بر فرض درستی نیز ادراک اجمالی ذات را به دست نمی‌دهد؛ زیرا ۱. ذات الهی بسیط و بخش‌ناپذیر است؛ بنابراین، ادراک شهودی بخشی از ذات که در برابر سالک است، معقول نخواهد بود؛ ۲. هیچ عارفی فنا را مایه احاطه به همه ذات و ادراک کامل او نمی‌داند؛ بنابراین سالک در فنا با ساحتی از ذات که در برابر اوست، رویارو می‌شود و همان را ادراک می‌کند. در نتیجه تعین او همچنان برجاست و او از روزنه تعین خویش با هستی نامحدود روبه‌رو شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲/۱؛ بی‌تا: ۱۲۶/۱؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵۲/۱)؛ بنابراین ذات تعین‌یافته را می‌یابد، نه ذات لابشرط مقسمی را. برای تشبیه معقول به محسوس، می‌توان از نمایش آینه‌های شفاف، نسبت به فضایی نامتناهی سخن گفت. هرآینه گرچه حقیقت نامحدودی را که برابر اوست نشان می‌دهد، اما نمایش هریک ویژه زاویه محدود اوست و هرگز

نامحدود را آن‌گونه که هست، نشان نمی‌دهد. انسان نیز در هر مقامی که باشد (حتی مقام فنا)، مانند آینه‌ای است که آگاهی و شناخت او با اعتراف به عجز همراه است (همان: ۲۵۲/۱).

۵-۲. تفسیر دوم: «ادراک اجمالی ذات از روزنه اسماء»

گرچه ادراک ذات بماهو ذات، محال است، اما ادراک او از جهت اسمایش ممکن است. همین ادراک ذات از روزنه اسماء، در باور برخی عارفان، ادراک اجمالی ذات تلقی شده است. قونوی می‌گوید: اگر ذات الهی به کوچک‌ترین نسبتی متعین شود، از جهت همان تعین معلوم می‌شود، نه از جهت اطلاقش. این اندازه شناختی است اجمالی که از کشف اُجلی به دست آمده است؛ کشفی که هیچ واسطه‌ای جز خود تجلی معین، از ذات غیبی حق ندارد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۴). عبدالکریم جیلی نیز شهود ذات در قالب اسماء را نردبان ادراک ذات می‌شمارد (۱۴۱۸: ۲۱). این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین، می‌پذیرد که ادراک ذات از جهت ذات، مطلقاً (اجمالاً و تفصیلاً) روا نیست؛ اما می‌کوشد ادراک ذات از روزنه اسماء را به‌مثابه ادراک اجمالی ذات تلقی کند.

۵-۲-۱. نقد تفسیر دوم

این تفسیر با جابه‌جایی محل نزاع، می‌کوشد از مشکل‌های یادشده رهایی یابد. آنچه برخی عارفان ادعا کردند و با انتقادهایی روبه‌رو شدند، ادراک‌ناپذیری خود ذات بود، نه اسماء و صفات. ایشان می‌گویند: ذات بماهو ذات (وجود لابشرط مقسمی از جهت اطلاق مقسمی) ادراک‌پذیر نیست و مخالفان همین مدعا را با مسئله حکم‌پذیری و پرستش نقد می‌کنند. اما تفسیر دوم برای رهایی از این انتقادهای، چنین پاسخ می‌دهند: گرچه ذات بماهو ذات ادراک نمی‌شود، اما ذات از جهت اسماء (وجود لابشرط مقسمی از جهت تعین‌های مقام احدیت و واحدیت) ادراک می‌پذیرد. این پاسخ نکته‌درستی است که ارتباطی با نزاع ندارد؛ زیرا دو سوی این نزاع، ضمن پذیرش نکته یادشده، در نکته ژرف‌تری درگیرند.

۵-۳. تفسیر سوم: «ادراک اجمالی ذات از راه برهان‌های عقلی»

شهود، علم حضوری است و به خود معلوم خارجی تعلق می‌گیرد. از آنجاکه ذات حق بسیط و نامحدود است، هرگز قابل شهود اجمالی و تفصیلی نیست، اما علوم حصولی با چنین مانعی روبه‌رو نیستند؛ زیرا ستون علم حصولی مفهوم است و مفهومی‌هایی چون نامتعین و نامتناهی به‌آسانی در ذهن شکل می‌گیرند و ذهن از روزنه آنها به‌گونه‌ای از ادراک اجمالی ذات دست می‌یابد؛ چنان‌که نخست مفاهیمی چون «ذات حق» و «وجود لابشرط مقسمی» در درون ذهن ساخته و سپس برهانی بر تحقق مصداق خارجی آنها

برپا می‌شود؛ به‌این ترتیب، ذهن بدون راه‌یابی به خود مصداق خارجی، به کمک مفاهیم، آن را ثابت می‌کند و به گونه‌ای از علم اجمالی دست می‌یابد (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۰۷/۹ و ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۷).

۵-۳-۱. نقد تفسیر سوم

تفسیر سوم با این کاستی‌ها روبه‌روست: ۱. ذات الهی به‌سبب بساطت، عدم تعین و عدم تناهی، هیچ صورت مفهومی‌ای نمی‌تواند او را چنان که هست، حکایت کند؛ بنابراین، صورتی که از واژگانی چون لابشرط مقسمی، نامتناهی و ... در ذهن نشسته، تنها به حمل اولی نامتناهی و لابشرط مقسمی است؛ اما به حمل شایع، وجود ذهنی محدود و مقیدی دارد که بشرط شیء و متناهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۰۷/۹ و ۱۳۸۹: ۴۷۷/۲۶). عقل با استلزام‌های تودرتوی مفهومی، مفاهیم تازه‌ای به‌دست می‌دهد که به آن حقیقت نامحدود اشاره می‌کنند؛ اما این اشاره، چیزی بیش از سلب برخی نقائص و بازگردانی سلب به ثبوت نیست و علم ویژه‌ای ارائه نمی‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۲). مفاهیم، هرگز خود وجود خارجی را همان‌گونه که در خارج است، به‌دست نمی‌دهند؛ چنان‌که مفهوم عسل نه شیرین است و نه شفافبخش. درباره‌ی وجود لابشرط مقسمی نیز تنها همین مفاهیم و الفاظ در اختیار ماست و روشن است که آن وجود نامحدود، این مفاهیم و الفاظ نیست؛ ۲. حتی اگر پذیرفته شود که صورت ذهنی (مفهوم) خداوند، برابر وجود خارجی اوست و مفاهیمی چون وجود لابشرط مقسمی به حمل شایع چنین‌اند، مشکل از سوئی دیگر رخ می‌نماید؛ زیرا ذهن انسان محیط به صورت‌های ذهنی است و احاطه‌ی ذهن محدود انسان به صورتی که به حمل شایع نامتناهی باشد، محال خواهد بود. مُدرک حقیقی ذهن، صورتی است که با تمام وجودش برای ذهن حاضر است. وجود این صورت نسبت به ذهن، رابط (فی‌غیره) و ذهن مالک حقیقی و محیط به اوست (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۳۸-۱۴۰ و ۱۵۳؛ ۱۴۱۶: ۲۳۶-۲۳۷ و ۲۸۹ و ۲۹۹). اگر این صورت واقعاً (به حمل شایع) نامتناهی و نامتعین باشد، در ذهن محدود و متعین انسان نخواهد گنجید؛ ۳. برهان‌های اثبات خدا سطح‌های گوناگونی دارند. برهان امکان ماهوی وجودی متصف به وجوب را ثابت می‌کند که رجحان‌بخش ماهیت‌های ممکن است و خود به‌سبب نداشتن ماهیت، نیازمند رجحان دیگری نیست. او به‌سبب سلب هرگونه نیاز به مرجح، وجود بشرط لا خواهد بود. برهان صدیقین ملاصدرا برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی وجود را نشانه می‌رود؛ وجودی که به‌سبب سلب نواقص و محدودیت‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» خوانده می‌شود؛ البته صدرالمتألهین سخن نهایی‌تری دارد که موافق عارفان است؛ بنابراین، ذاتی

که برهان‌های حکیم مشائی و متعالیه ثابت می‌کنند چیزی جز وجود بشرط لا نیست. این ساحت از سوی عارفان نیز ادراک‌پذیر قلمداد شده و حتی ادراک تفصیلی او به سبب فنای عارف در آن مقام، پذیرفته می‌شود. مدعای ادراک‌ناپذیری عارفان، به ساحتی برتر تعلق دارد؛ ساحتی که فیلسوف هیچ نشانه‌ای از او نیافته است. وجود بشرط لا از نگاه فیلسوف، خود ذات و در دیدگاه عارف، تعیین نخستین ذات قلمداد می‌شود؛ در نتیجه، این سخن که برهان‌های عقلی گونه‌ای از علم اجمالی به ذات را ارائه می‌دهند، تنها درباره ذات فلسفی درست است و گره ذات عرفانی را نمی‌گشاید.

۶. راهکار پیشنهادی برای اشاره به ذات

این پژوهش با تقسیم ادراک به «بی‌واسطه» و «باواسطه»،^۴ بر این باور است که ادراک بی‌واسطه ذات الهی هرگز ممکن نیست؛ به بیان دیگر، خود ذات الهی متعلق ادراک تفصیلی یا اجمالی آدمی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا برهان‌هایی که هواداران ادراک‌ناپذیری مطلق نشان دادند، تا جایی گسترده است که همه گونه‌های ادراک بی‌واسطه (تفصیلی و اجمالی) را نفی می‌کند؛ بنابراین، ادراک اجمالی ذات اگر در چارچوب ادراک بی‌واسطه تفسیر شود، نادرست و ناپذیرفتنی است؛ اما ادراک باواسطه ذات، چنین مشکلی ندارد؛ زیرا خود ذات الهی متعلق ادراک آدمی نیست تا به وسیله برهان‌های ادراک‌ناپذیری نفی شود. آنچه متعلق ادراک باواسطه قرار می‌گیرد، برون‌نمایی‌ایست که در متن فیض منبسط و مقام احدیت نهفته است. عقل و شهود با یافتن این برون‌نمایی و به‌واسطه آن، به گونه‌ای از علم اجمالی به ذات دست می‌یابند که مشکلات تفسیرهای پیشین از علم اجمالی دامن‌گیر آن نیست. ادراک باواسطه ذات که با تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت به دست می‌آید، دریچه تازه‌ای برای ادراک و تصدیق ذات می‌گشاید که از گستره برهان‌های ادراک‌ناپذیری بیرون است. این راهکار بدون انکار مدعا و برهان‌های عارفان، مبنی بر ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات، راهی برای اشاره به او نشان می‌دهد.

۶-۱. فرض «انسان معلق در فضا»

انسانی را فرض کنید که در فضایی گسترده، اما متناهی معلق است و با اراده خویش به هر سو روان می‌شود، اما توان خروج از مرزهای فضای یادشده را ندارد. او هنگامی که با حدها و قیدهای فضای یادشده برخورد می‌کند، می‌یابد که ورای این فضا، به یقین ساحت برتری است که قیدهای فضای کنونی را ندارد؛ اما نمی‌تواند بیرون از محدوده خویش را تجربه کند. اکنون فرض کنید فضای یادشده فیض منبسط (وجود لاشرط

قسمی) و مقام احدیت (وجود بشرط لا) برترین ساحت اوست و انسان معلق در این فضا، پرواز اندیشه حکیم یا شهود عارف است؛ بنابراین، عارف در شهود حضوری و حکیم در تعقل حصولی می‌یابند که مقام احدیت با همه برتری و بلندایی که دارد، باز مقید و محدود است؛ در نتیجه حکم می‌کنند که مقام احدیت، ماورایی دارد؛ اما آن ماوراء چگونه است؟ عقل و شهود پاسخی ندارند؛ زیرا اولاً، ماورای احدیت نامتناهی، تعیین‌ناپذیر و در نتیجه حکم‌ناپذیر است؛ ثانیاً، عقل و شهود، خود آن ماورا را هرگز نیافته است.

۶-۲. ثبوت «ماورا» برای «مقام احدیت»

به باور عارفان، عالم عبارت از فیض یگانه و گسترده‌ای (وجود لابه‌شرط قسمی) است که از برترین مراتب (مقام احدیت؛ وجود به‌شرط لا) تا پست‌ترین آن‌ها را در خود جای داده است؛ اما هر دو ساحت یادشده مقیدند و عقل و شهود با تحلیل حصولی و حضوری آن‌ها می‌یابند که وجود لابه‌شرط قسمی به خود اطلاق، و وجود به‌شرط لا به خود سلب، مقید هستند. اکنون عقل حکم می‌کند که این مقیدها، ماورائی دارند که خود آن ماوراء، هرگز قابل شناخت و توصیف نیست (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۱۴-۳۱۸).

۶-۳. پذیرش ماورای احدیت، بدون صدور حکم برای ماورا

شاید گفته شود نتیجه برهان یادشده، صدور حکم موجودبودن بر همان ماورای ناشناخته است؛ بنابراین، این راهکار نیز مانند روش‌های پیشین، به صدور حکم بر ذات الهی و تضاد با برهان‌های ادراک‌ناپذیری می‌انجامد، اما چنین نیست؛ زیرا نتیجه برهان یادشده قضیه‌ای است که موضوع آن فیض منبسط و محمول آن داشتن ماوراء است؛ بنابراین، محمول (حکم) بر فیض منبسط بار شده است، نه ذات حق متعال. این راهکار بدون هیچ‌گونه صدور حکم بر ذات، توان اشاره به آن را به‌دست می‌دهد. این اشاره گنگ، عارف و حکیم را به پرستش ماورای ناشناخته توانا می‌سازد، درحالی‌که هیچ ادراکی از خود او ندارند و تنها با تحلیل عقلی یا شهودی فیض منبسط به او رسیده‌اند. در اینجا واژه «ماوراء فیض منبسط»، «لابه‌شرط مقسمی» و ... از جنس مفاهیم اشاره‌کننده‌اند که هیچ حکایت و کاشفیتی از واقعیت خارجی ندارند و تنها برای اشاره به ماورای فیض منبسط، در ذهن ساخته شده‌اند. عارفان چنین واژگانی را «عنوان مشیر» نامیده‌اند و آن‌ها را در برابر مفاهیم حکایت‌گر (مفاهیم ماهوی و فلسفی) قرار می‌دهند.

شاید گفته شود گرچه نتیجه برهان یادشده صدور حکم داشتن ماورا برای فیض منبسط است و خود ذات حق، محکوم به حکمی نشده است، اما اگر فیض منبسط

ماورایی دارد، به‌یقین آن ماورا موجود است؛ پس صدور حکم وجود بر ماورا (ذات الهی) مدلول التزامی نتیجه است؛ گرچه مدلول مطابقی آن نیست، اما این گفتار نیز موشکافانه نیست؛ زیرا خود عقل به‌سبب برهان‌های ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری، مانع چنین التزامی خواهد شد؛ به‌دیگر سخن، عقل می‌یابد که ماورا، قابلیت ادراک و حکم ندارد و همین دریافت، مانع از التزام‌گیری یادشده می‌شود؛ از این‌رو، عقل در عین اینکه حکم داشتن ماورا را برای فیض منبسط صادر می‌کند، از توصیف خود ماورا ناتوان و حیران است؛ این حیرت نیکویی است که پیشوایان دینی جویای آن‌اند: «ربِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيْرًا» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۲۳/۱).

۴-۶. شواهد فلسفی بر راهکار پیشنهادی

فیلسوفان می‌گویند ذات حق با برهان لَمّی قابل اثبات نیست؛ زیرا علتی ندارد که از راه علت ثابت شود. از سوی دیگر، برهان «إِنَّ دَلِيلَ» که از معلول به علت می‌رود، نیز یقین‌آور نیست (بوعلی‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف: ۳۴۸؛ ۱۴۰۴ ب: ۷۰ و ۱۴۰۴ ج: ۹۴/۳)؛ بنابراین، فیلسوفان تلاش می‌کنند با ساختاری مانند آنچه گفته شد، ذات الهی را ثابت کنند. آنان می‌گویند: «عالم مؤلّف است. هر مؤلّفی نیازمند مؤلّف است؛ پس عالم مؤلّفی دارد» (همان: ۸۸/۳-۸۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۱؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۶۱/۲-۳۶۲). فیلسوفان چنین برهانی را «لَمّ بِالْعَرَضِ» می‌نامند؛ زیرا «مؤلّف بودن» علت بالذات «مؤلّف داشتن» و علت بالعرض «مؤلّف» است؛ بنابراین، برهان یادشده از علت به معلول رفته و یقینی است؛ اما نتیجه‌ای که چنین برهانی به‌دست می‌دهد، مؤلّف‌داشتن است، نه وجود مؤلّف. البته خدای فلسفی که همان وجود به‌شرط لا است، محذوری برای برهان لَمّی مستقیم ندارد؛ زیرا وجود به‌شرط لا مقید به سلب است و از عروض سلب به حقیقت وجود به‌دست می‌آید. از سوی دیگر، هر عروضی نیازمند مقومی در بیرون معروض است؛ بنابراین، وجود به‌شرط لا مقومی دارد که می‌تواند حد وسط برهان لَمّی قرار گیرد؛ اما این محذور برای خدای عارفان (وجود لابه‌شرط مقسمی) به حقیقت مطرح است و ضرورت راهکار پیشنهادی این پژوهش را روشن می‌کند.

۵-۶. شواهد دینی بر راهکار پیشنهادی

امام علی^(ع) نهایی‌ترین شناخت خدا را تصدیق بدون توصیف او می‌داند؛ زیرا تنها چنین تصدیقی توحید او را مخدوش نمی‌سازد (رضی: ۱۴۱۴: ۴۰). تصدیق ذات الهی بدون توصیف آن، همان استدلال یا شهودی است که نیاز فیض منبسط به چیزی ورای

خویش را آشکار می‌سازد، گرچه حکمی بر ماورا (ذات حق) بار نمی‌نماید. ایشان همچنین عقل را بر اندازه ضروری از شناخت خداوند توانا می‌دانند (رضی، ۱۴۱۴: ۸۸). امام صادق^(ع) نیز می‌فرماید: مصنوع، یا دارای صانع است یا نیست. از آنجاکه ارتفاع نقیضین محال است، یکی از دو طرف نقیض باید ثابت شود. با بررسی مصنوع و نیاز او به صانع، یافت می‌شود که طرف ثبوتی «مصنوع، صانعی دارد»، درست است؛ چنین برهانی ذات الهی را محدود نمی‌کند؛ زیرا نتیجه برهان، ثبوت صانع برای مصنوع است، نه ثبوت وجود برای ذات صانع (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۶).^۵ کاربست واژه «هو» در متون دینی و عرفانی، به همین تصدیق بی‌توصیف اشاره می‌کند که آخرین ادراک ممکن از ذات الهی است. اکنون اگر مراد از ادراک اجمالی ذات الهی همین ادراک با واسطه باشد، مورد پذیرش است؛ اما اگر ادراک بی‌واسطه ذات، به‌گونه اجمالی مراد باشد، پذیرفتنی نیست.

۶-۶. مفاهیم اشاره‌کننده و گزارش آن‌ها از ذات الهی

بی‌تردید هر مفهومی برای نشان‌دادن حقیقتی بیرون از خود وضع شده است؛ اما این حقیقت بیرونی (برابرنهاد) الزاماً چیزی در جهان خارج و در برابر ذهن نیست، بلکه گاه برابرنهاد یک مفهوم، خود، تصور ذهنی یا مفهومی دیگر است که اگرچه از دایره مفهوم مورد نظر بیرون است، اما درون ذهن سامان یافته است؛ برای نمونه، مفهوم «اسب بال» - دار «حقیقتی بیرون از مفهوم خود را نشان می‌دهد؛ حقیقتی که اساساً تحقق در خارج ذهن ندارد و تنها با ترکیب صورت‌های اسب و عقاب، در ذهن ساخته شده است. مفهوم «کلیت» نیز حقیقتی بیرون از خود را نشان می‌دهد؛ اما این حقیقت بیرونی نیز در خارج ذهن محقق نیست و تنها در مرتبه دیگری از ذهن تولید می‌شود؛ زیرا کلیت، عبارت است از توان مفهومی دیگر برای صدق بر مصداق‌های بسیار؛ از این‌رو، کلیت مفهومی است که حالت برخی مفهوم‌های دیگر را گزارش می‌دهد. برابرنهاد مفهومی کلیت، درون ذهن و در مرتبه دیگری از آن روی داده است.

مفاهیمی چون «نامحدود»، «نامتعیّن» و «اجتماع نقیضین» نیز این‌گونه‌اند؛ زیرا ذهن انسان به‌سبب متعیّن و محدودبودنش، نمی‌تواند نامحدود و نامتعیّن خارجی را دریابد و از آن‌ها مفهوم‌گیری کند. همچنین اجتماع نقیضین اساساً تحقق خارجی‌ای ندارد تا از سوی ذهن یافت شود. این‌گونه مفاهیم از حقیقت خارجی خود گرفته نشدند تا بتوانند از آن حکایت کنند. این مفاهیم در فرآیندهای تودرتوی ذهن ساخته شده‌اند تا به حقیقتی که ذهن با واسطه دریافته، اشاره کنند؛ برای نمونه، مفهوم نامحدود از الغاء حدّ در وجودهای محدود، در ذهن زاییده شده است. این ذهن است که با نفی حدّ از

اشیاء محدود، تصویری باواسطه از وجود نامحدود به دست می‌دهد. برابر نهادِ چنین تصویری، حقیقت خارجی وجود نامحدود نیست، بلکه ذهن با فرآیندهای تودرتوی خویش به ادراکی باواسطه از نامحدود دست یافته است. بر این پایه، می‌توان دسته‌بندی نوینی برای مفاهیم نشان داد و آن‌ها را به «حکایت‌گر» و «اشاره‌کننده» دسته‌بندی کرد. مفاهیم حکایت‌گر، برابر نهادی خارجی دارند که از آن گرفته می‌شوند و از همان حکایت می‌کنند. مفاهیم حکایت‌گر خود دو گونه‌اند: ۱. مفاهیم ماهوی: از حدود وجودی اشیاء بیرونی گرفته می‌شوند؛ ۲. مفاهیم فلسفی: از حیثیت‌های نهفته در متن اشیاء خارجی گرفته شده‌اند. اما مفاهیم اشاره‌کننده، مفاهیمی هستند که اساساً از شیء خارجی گرفته نشده‌اند و نمی‌توانند از خارج حکایت کنند. آن‌ها در فرآیندهای تودرتوی ذهن ساخته می‌شوند و جز اشاره به حقیقتی بیرون از خویش، کارایی دیگری ندارند. گرچه مفاهیم اشاره‌کننده نیز برابر نهادی بیرون از خود دارند، اما بیرون از دایره مفهومی آن‌ها، نه بیرون از ذهن و تحقق در خارج.

چنان‌که در راهکار پیشنه‌های این پژوهش گذشت، آدمی با تحلیل عقلی یا شهودی مقام احدیت می‌یابد که مقام احدیت از عروض قید سلب بر حقیقت هستی به دست آمده؛ بنابراین، هستی مطلق از چنین قیدی با تقید به این قید، مقام احدیت را آشکار می‌سازد؛ در نتیجه، مقام احدیت به چیزی ورای خویش که از قید سلب رهاست، نیاز دارد. با کشف این برون‌نمایی، ذهن تلاش می‌کند واژگانی برای نمایش معنای کشف‌شده به دست دهد؛ واژگانی که در فرآیندهای درون‌ذهنی ساخته و پرداخته می‌شوند و چون از حقیقت خارجی گرفته نشده‌اند، توان حکایت او را ندارند. مفاهیم اشاره‌کننده تنها می‌توانند به آن حقایق خارجی، اشاره‌ای باواسطه کنند و این نهایی‌ترین ادراک ممکن از چنان حقایق بسیط و نامتعینی است.^۶

این اشاره گنگ، همان ادراک باواسطه ذات الهی است که در قالب مفاهیم اشاره‌کننده در ذهن منعکس می‌شود. ذهن با ساختن چنین مفاهیمی، می‌کوشد به حقیقتی که به قیدهای فیض منبسط و مقام احدیت مقید نیست، اشاره کند. این اشاره باواسطه هیچ حکایتی از خود آن حقیقت مطلق ندارد و تنها از روزنه برون‌نمایی نهفته در فیض منبسط و مقام احدیت، امکان چنین اشاره‌ای فراهم شده است.

۷. نتیجه

ذات الهی از نگاه فیلسوفان وجودی است که به سبب سلب هرگونه نقص و نیاز، به وجوب متصف می‌شود؛ بنابراین، خدای فیلسوفان مقید به سلب و «وجود به شرط لا» است؛ اما

عارفان، ذات الهی را در ساحتی برتر جست‌وجو می‌کنند که به سبب رهایی از هر قیدی، «وجود لابه‌شرط مقسمی» نامیده می‌شود. خدای فیلسوفان از آنجاکه بالاترین رتبه نظام تشکیکی است، کمال‌های پایین را به‌گونه‌ای برتر داراست؛ بنابراین، تا اندازه‌ای که این کمال‌های مشترک می‌توانند، خدای فلسفی را معرفی می‌کنند. اما خدای عارفان محیط به تشکیک و کمال‌های اوست؛ در نتیجه، اشتراک خدای فلسفی با مراتب پایین، در خدای عارفان منتفی است. وجود لابه‌شرط مقسمی، از جهت اطلاق مقسمی‌اش با چیزی مناسبت ندارد تا از این روزنه شناخته شود. ارتباط او با دیگران، تنها از روزنه اسمای اوست؛ از این‌رو، ذات حق، بماهوذات، ادراک‌پذیر نیست و تنها از جهت اسمای متعین خویش شناخته می‌شود.

عدم تناهی و عدم تعین ذات، به روشنی مدعای ادراک‌ناپذیری را ثابت می‌کنند. پیامد قطعی ادراک‌ناپذیری ذات، حکم‌ناپذیری اوست؛ زیرا موضوع تنها در افق محمول با او متحد می‌شود؛ اما ذات الهی نامحدود است و چیزی در افق او نیست تا با هویت او متحد و بر او حمل شود. افزون بر اینکه اثبات محمول برای موضوع، نیازمند تصور پیشین موضوع است؛ اما ذات الهی تصورناپذیر است و موضوع حکمی قرار نمی‌گیرد.

ادراک‌ناپذیری مطلق با مشکلاتی جدی روبه‌روست که پذیرش آن را دشوار ساخته است؛ مشکلاتی مانند پرستش‌ناپذیری ذات، تقابل با متون دینی گویای ادراک و بایستگی برخی احکام. همین مشکلات برخی عارفان را به تفصیل در مسئله ادراک و پذیرش ادراک اجمالی وادار کرده است. از ادراک اجمالی سه تفسیر ارائه شده است که همگی کاستی‌هایی دارند؛ تفسیر نخست، فنا را به نابودی و رفع تعین سالک معنا می‌کند، درحالی‌که اصل این تفسیر و توجیه ادراک اجمالی به سبب آن، درست نیست؛ تفسیر دوم، ادراک ذات از روزنه اسماء را گونه‌ای علم اجمالی می‌شمارد، درحالی‌که این سخن تنها محل نزاع را جابه‌جا کرده است؛ زیرا مدعای ادراک‌ناپذیری درباره ذات بماهوذات مطرح است، نه ذات از جهت اسماء و تعین‌ها؛ تفسیر سوم، برهان‌های عقلی و مفاهیم حصولی را مفید ادراک اجمالی می‌داند، درحالی‌که برهان‌های عقلی رایج، خدای فلسفی را ثابت می‌کنند و از اثبات خدای عارفان ناتوان‌اند. افزون بر اینکه هیچ صورت مفهومی‌ای توان حکایت از حقیقت نامتناهی و نامتعین را ندارد.

این پژوهش پس از تقسیم ادراک به بی‌واسطه و باواسطه، همه گونه‌های ادراک بی‌واسطه (اجمالی و تفصیلی) را از ذات الهی منتفی می‌داند. سپس ضمن پایبندی به برهان‌های ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات الهی، راهکاری برای اشاره به ذات نشان

می‌دهد؛ راهکاری که ادراک باواسطه ذات را به ارمغان می‌آورد و مفاهیم اشاره‌کننده‌ای برای ذات جعل می‌کند. عقل و شهود با تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت می‌یابند که اولی مقید به اطلاق و دومی مقید به سلب است؛ بنابراین، حقیقت هستی با عروض اطلاق، فیض منبسط، و با عروض سلب، مقام احدیت را آشکار می‌کند؛ اما خود هستی حقیقتی ورای این‌دو دارد. آنچه از این تحلیل به‌دست می‌آید، قضیه «مقام احدیت، ماورایی دارد» است. موضوع این قضیه نه ذات الهی، که مقام احدیت است. چنین رویکردی با حفظ مدعای عارفان، مبنی بر حکم‌ناپذیری ذات الهی، به چیزی ورای احدیت اشاره کرده است؛ البته، این اشاره از گونه مفهوم‌های حکایت‌گر نیست تا حکمی درپی داشته باشد، بلکه تنها اشاره‌ای است گنگ که از تحلیل مقام احدیت و فیض منبسط یافته می‌شود. مفهوم اشاره‌کننده از خارج گرفته نمی‌شود و از خارج حکایت نمی‌کند، بلکه در ذهن ساخته می‌شود و به چیزی خارج از دسترس ذهن اشاره می‌کند.

پی‌نوشت

۱. برای تحقیق درباره‌ی حیثیت تقییدی و گونه‌های آن (← یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۷۰).
۲. «مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ وَ مَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِيَقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ... أَوْلَيْكَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا».
۳. «لَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَ وَجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنْ أُثْبِتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِبْتِاتِ وَ النَّفْيِ مَنزِلَةً... لَا بَدُّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ... وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أُثْبِتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ... لَا بَدُّ مِنَ إِبْتِاتِ ذَاتٍ بَلَا كَيْفِيَّةٍ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَ لَا يُشَارِكُ فِيهَا وَ لَا يُحَاطَ بِهَا وَ لَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ».
۴. ملاصدرا سخنانی دارد که می‌توان چنین تقسیمی را بدان مستند ساخت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۸/۱).
۵. «لَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَ الْإِضْطِرَّارُ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أُثْبِتَ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَ وَجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنْ أُثْبِتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِبْتِاتِ وَ النَّفْيِ مَنزِلَةً».

۶. گرچه خود این اشاره می‌تواند گونه‌ای از حکایت‌گری قلمداد شود، اما حکایت از چیزی که تحقیقی ورای ذهن ندارد، با حکایت از اشیاء خارجی تفاوت دارد؛ از این‌رو، می‌توان حکایت را دوگونه نمود: ۱. حکایت عام؛ که صرف نشان‌دادن برابرنهاد بیرونی است؛ خواه ذهنی باشد، خواه خارجی؛ ۲. حکایت خاص؛ که تنها برای نشان‌دادن برابرنهاد خارجی به‌کار می‌رود. با این توضیح، تعریف تازه‌ای از مفاهیم حکایت‌گر و اشاره‌کننده به دست می‌آید که برپایه آن، مفهوم حکایت‌گر از برابرنهادی خارج از ذهن حکایت می‌کند. اما مفهوم اشاره‌کننده، از برابرنهادی در ذهن حکایت می‌کند.

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالصادر.
- _____ (۱۹۴۶)، فصوص‌الحکم، ج ۱، قاهره، دار إحياء‌الکتب العربیة.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، تهران، خوارزمی.
- بوعلی‌سینا (۱۴۰۴ الف)، الالهیات (الشفاء)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ب)، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ ج)، المنطق (الشفاء)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۹۴)، تحریر ایقظ النائمین، ج ۱ و ۳، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۶ و ۲۶، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹ و ۱۰، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، سروش هدایت، ج ۴، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۷ ب)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۲، قم، إسرائ.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ ق)، الإنسان الکامل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، تهران، رجاء.
- _____ (۱۳۷۸)، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رضی، محمد (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغه، قم، هجرت.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، مجموعه رسائل، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، ج ۳، تهران، ناب.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت، أعلمی.
- _____ (۱۹۹۹ م)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۴۱۴ ق)، بدایة‌الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۷ ق)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد، علامه طباطبایی.
- _____ (۱۴۱۶ ق)، نهایة‌الحکمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۱، قم، نشر البلاغه.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷)، سخن‌گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲، تهران، خوارزمی.

- فناری، محمد (۱۳۷۴)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تهران، مولی.
- فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، ج ۱، تهران، صدر.
- قدردارن قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۲)، *خدا در تصور انسان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۲۰۱۰)، *مفتاح‌الغیب (در مصباح‌الانس)*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۳۷۱)، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱)، *رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری)*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، چارلز فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، سروش.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)، *الاصول من الکافی*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار‌الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۶۶ و ۶۸ و ۹۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱ و ۲ و ۶، بیروت، دار إحياء التراث.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الأثریة*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح‌الانس»*، قم، پاسدار اسلام.
- _____ (۱۳۸۷)، *سر الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *مصباح‌الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد (۱۳۷۶)، *تقویم‌الایمان و شرحه کشف‌الحقائق*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ورام، مسعود (۱۴۱۰ق)، *تنبیه‌الخواطر و نزهة‌النواظر*، ج ۱، قم، مکتبه‌الفقهیة.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *فلوطفین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۴)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، *معرفت فلسفی*، ش ۴، ۶۶-۳۹.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2021.308969.1006546

Print ISSN: 2008-1553 – Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Language and Logical Structure of Mind in Husserl's Phenomenology

Alireza Faraji

Assistant Professor in Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran

Received: 27 August 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The relation between mind and language which is nowadays generally examined in terms of physicality view is a questionable relationship. The neurologic scientist and physiologist investigate this type of relationship through more surfing human mind. The philosophers more particularly and using the philosophic method, examining this relation by ontology and epistemology and the psychologist do the same based on the structure and works of human mind and psycho. Edmund Husserl, the phenomenologist philosopher, believed that language is a device towards the meaning transformation and not more for this to be highly significant. Mind is the source of meanings which comprises not only this as a perfect form, but also the expressive content, from its linguistic type is nothing outside the ideal meanings. For this, Husserl tries to search the pure linguistic expression in this ideal way and mind. On the other side, based on Husserl, the logic which is the coordinator of the inner and outer world of human mind, is being abused and it should be redefined other than its additional indulgent aspect. Therefore, the indulgent aspect is comprised based on Husserl's formative thought process and projected as the inferential phenomenology which included the discussion of logic, mind and language. In this research, it is tried to focus on the relationship between mind and language as well as to analyse the expression of the process.

Keywords: Husserl, Mind, Language, Logic, Phenomenology, Intentionality.

زبان و ساختار منطقی ذهن در پدیدارشناسی هوسرل

علیرضا فرجی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تهران، ایران

(از ص ۱۵۵ تا ۱۷۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۶/۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

رابطه ذهن و زبان که امروزه بیشتر با نگاه فیزیکیالیستی بررسی می‌شود، ارتباطی پرسش‌برانگیز است. دانشمندان عصب‌شناسی و فیزیولوژیست‌ها، این ارتباط را بیشتر با کاوش بر روی مغز انسان بررسی می‌کنند. فیلسوفان به نحو ویژه و با روش فلسفی، از نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه، این ارتباط را می‌سنجند و روان‌شناسان بر پایه ساخت و کار ذهن و روان انسان این کار را انجام می‌دهند. ادموند هوسرل، فیلسوف پدیدارشناس، باور دارد که زبان ابزاری برای انتقال معانی است و نه بیشتر. برای وی ذهن ارجحیت و محوریت دارد. ذهن مأوای معانی ایدئالی است که نه تنها آن را به شکل کامل دربر گرفته‌اند، بلکه محتوای بیان، از نوع زبانی آن نیز چیزی خارج از معانی ایدئال نیست؛ به همین دلیل، هوسرل تلاش می‌کند خلوص بیانی زبان را در امر ایدئال و امر ذهنی جست‌وجو کند. از سوی دیگر، به نظر هوسرل، منطق مورد سوء برداشت قرار گرفته و می‌بایست با روشی نوین که به زعم وی، افزودن حیث التفاتی است، بازتعریف شود؛ به همین دلیل، حیث التفاتی بر فرآیند شکل‌گیری اندیشه و طرح هوسرل، یعنی پدیدارشناسی استعلایی که مشتمل بر بحث منطق، ذهن و زبان می‌شود، سیطره یافته است. در این پژوهش تلاش می‌کنیم با تمرکز بر ارتباط میان ذهن و زبان، بنیان این فرآیند را تحلیل کنیم.

واژه‌های کلیدی: هوسرل، ذهن، زبان، منطق، پدیدارشناسی، حیث التفاتی.

۱. مقدمه

دو ابزار بنیادین انسان در هر ارتباط، ذهن و زبان است؛ ذهن مرکز داده‌پردازی اطلاعات و زبان ابزاری برای انتقال این داده‌ها به جهان پیرامون به شمار می‌رود. روش و نحوه پردازش این اطلاعات و انتخاب چارچوبی درست برای انتقال و بهره‌گیری از آن‌ها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی، با درک اهمیت این علم در کنار روابط گوناگون انسانی، تلاش کرده‌اند پیچیدگی‌های این گستره از دانش را هرچه بیشتر آشکار کنند و از راز ذهن و زبان و منطق حاکم بر آن پرده بردارند. روان‌شناسان، نوروفیزیولوژیست‌ها، عصب‌زیست‌شناسان و فلاسفه، با مبادی، روش و اهداف ویژه خود، به این مسئله پرداخته‌اند. در تاریخ فلسفه و در میان فیلسوفان، هیچ‌کدام به اندازه فلاسفه تحلیلی و زبانی و همچنین زبان‌شناسانی مانند نوام چامسکی با دقت به این امر نپرداخته‌اند. تعاریف فیزیکیالیستی از ذهن و ظهور گروهی از نگرش‌های علمی و فلسفی، همچون ماتریالیسم علمی که به مخالفت با تجرد نفس پرداخته و نیز علوم عصب‌شناختی و فیزیولوژیک که به تشریح واقعیات مشاهده‌پذیر اهتمام ورزیده‌اند، هرچه بیشتر عرصه را بر تفاسیر جوهری ذهن تنگ کردند. در فلسفه تحلیلی ذهن، این مسئله به شکل کلی‌تر، ذیل مبحث «ارتباط میان امر ذهنی و امر فیزیکی» بررسی و به شکل ویژه‌تر بر ارتباط ذهن و مغز متمرکز شده است. این پرسش که رویدادهای فیزیکی (مغز) چگونه بر حالات ذهنی تأثیر می‌گذارند و در مقابل، حالات ذهنی چه اثری بر مغز (بدن) دارند، از جمله پرسش‌های مهمی است که نحله‌های گوناگون فلسفه ذهن معاصر در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده‌اند (مسلین، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۱). آنچه این دسته از فیلسوفان را به طرح چنین پرسش‌هایی وادار کرده، تقابل و ثنویت نفس و بدن در فلسفه دکارت است؛ دکارت میان ذهن و بدن تمایز قائل شد و ذهن را از فیزیک جدا کرد؛ برای این امر سه دلیل داشت: ۱. شناخت ذهن بهتر از بدن است؛ ۲. ذهن، بنیاد «من» است؛ ۳. ذهن منشأ شناخت دنیای بیرون است (McLaughlin, 2007: 69-85). از جمله فیلسوفان تحلیلی‌ای که به مقابله با دوگانگی دکارتی پرداختند، می‌توان به گیلبرت رایل اشاره کرد که کتاب مفهوم ذهن وی، سرآغازی بر رویکرد نوین در فلسفه تحلیلی ذهن به حساب می‌آید.

پس از غلبه فلسفه تحلیلی و منسوخ‌شدن رویکردهای متافیزیک سنتی، و همچنین با رشد دانش عصب‌شناسی، مغز انسان مورد کاوش فیزیولوژیک قرار گرفت و امر فیزیکی در مباحث و محافل تخصصی محوریت یافت؛ به این دلیل، نگاه معاصر به فلسفه ذهن،

به شکل عمده، شامل «رفتارگرایی»، «نظریه همسانی» و «کارکردگرایی» می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۰). به شکل کلی، این نحله‌ها، ریشه رفتارها و حالات ذهنی انسان را با تعبیر متفاوت در امر فیزیکی دانسته‌اند؛ یعنی مغز انسان، سرمنشأ شکل‌گیری حالات ذهنی است. چنین است که شاخه مجزای فلسفه تحلیلی ذهن، نه با جوهریت نفس و بدن سازگاری دارد و نه در کندوکاوهای خود، رویکردهای مبتنی بر متافیزیک را می‌پذیرد؛ و به تبع آن، تفاسیر فیزیکیالیستی بر دامنه ذهن و زبان حاکم شد؛ از این‌رو، جنبه فیزیولوژیک مغز انسان، بر نگرش معرفت‌شناسانه غلبه یافت و آنچه میان آن‌ها نقش واسطه دارد، «معنا»ی نهفته در پس مفاهیم است؛ بنابراین، نظریه معنا، پیونددهنده ارتباط ذهن و مغز است و ارتباط این دو بنیاد مهم، در مسئله معنا تعین می‌یابد. پوزیتیویست‌های منطقی، با طرح اصل تحقیق‌پذیری، باور دارند که معنا زمانی تحصیل دارد که قابل تحقیق باشد. از نظر پوزیتیویست‌ها، برای اثبات درستی و حقانیت هر امری، باید آن را به آزمون تجربی گذاشت. آزمون‌پذیری، نگاهی است از زاویه سوم شخص و بیرونی. معنا فقط با آزمون‌پذیری تجربی اثبات می‌شود (Feichtinger, 2018: 17).

از سوی دیگر، چهره عینی معنا، با زبان تعین می‌یابد؛ به همین دلیل، بحث زبان برجسته می‌شود و در فلسفه معاصر محوریت می‌یابد. اینکه نقش زبان به عنوان ابزار برای انتقال معنا چیست؟ و ساختار درست زبان چه ارتباطی با ذهن دارد؟ و همچنین چه تأثیری از قوانین منطقی می‌پذیرد؟ به عبارت بهتر، در صورت محوریت ذهن، حالات ذهنی، چگونه و با چه واسطه‌ای بر زبان جاری می‌شوند؟ و ملاک درستی یا نادرستی ساختار زبان چیست؟ همچنین، قوانین منطقی چگونه می‌توانند بر کیفیت این ارتباط مهم، تأثیر مطلوب بگذارند؟ چنین پرسش‌هایی ذهن فلاسفه تحلیلی و زبانی را به خود مشغول داشته که به روش‌های گوناگون در جست‌وجوی پاسخی برای آن‌ها برآمده‌اند.

در میان نحله‌ها و روش‌های معاصر فلسفی، پدیدارشناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اگرستانسیالیسم، پوزیتیویسم و برخی نحله‌ها رو به زوال نهادند؛ اما پدیدارشناسی نه تنها زائل نشده، بلکه به علوم غیرنظری نیز تسری یافته است. ادموند هوسرل، با محوریت دادن به آگاهی انسان و تکیه بر حیث التفاتی آگاهی، تحول چشم‌گیری را در فلسفه دامن زد؛ زیرا به نظر وی، فلسفه، برای تداوم و بقای خود، باید به علمی متقن تبدیل شود؛ این امر میسر نیست، مگر اینکه آن را از نگرش‌های

متافیزیک سنتی رهایی بخشیم و از پیش فرض‌ها مبرا سازیم، تا به واسطه آن بتوانیم واقعیت را چنان که بر ما پدیدار می‌شود، بیان کنیم. راه حل هوسرل، «پدیدارشناسی استعلایی» است. وی به موازات رشد نظریات علمی و فلسفی، با روش ویژه خود در کتاب *پژوهش‌های منطقی* به مسئله ذهن و زبان پرداخته است. «چرخش استعلایی» در فلسفه، بر پایه نگرش نوین وی به بحث «تجربه»، برخلاف تجربی‌باوران سنتی روی می‌دهد. هوسرل، از آنجا که داده‌های آگاهی را همبسته‌های استعلایی آن می‌داند که به وسیله آگاهی قوام می‌یابند و معانی التفاتی آگاهی به حساب می‌آیند، به سوی پروژه استعلایی حرکت می‌کند. وی در این راستا، جهان فیزیکی را به تعلیق درمی‌آورد تا به ذوات اشیاء به شکل «خود-داده» دست پیدا کند و هرکدام از آن‌ها را نسبت به تجربه زنده‌ای که بنیادشان را بر آن استوار ساخته است، می‌سنجد؛ در این صورت، معانی مرتبط با داده‌ها، محتوای استعلایی آگاهی محسوب می‌شوند؛ از این‌رو، منطقی استعلایی، مبتنی بر معانی ایدئال است و معانی ایدئال، همان محتویاتی هستند که در زبان بیان می‌شوند. بدین ترتیب، نظریه هوسرل درباره منطقی، بر معانی ایدئال و چگونگی ترکیب گزاره‌ها با یکدیگر به منظور تشکیل نظریات، متمرکز است. معانی ایدئال، همان چیزهایی هستند که در زبان بیان می‌کنیم؛ همین معانی، محتوای ایدئال فکر یا دیگر انواع فعالیت التفاتی به حساب می‌آیند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۹۵)؛ بنابراین، زبان، بیانگر محتوای منطقی است؛ زیرا معانی ایدئال، محتویات فکر به حساب می‌آیند. چهره نوینی که هوسرل به مباحث فلسفی بخشید، به دلیل طرح بحث «حیث التفاتی» است. حیث التفاتی، هم محتوا و هم عمل و هم متعلقات آگاهی را به یکدیگر پیوند می‌زند. در تعریف پدیدارشناسی آمده است که پدیدارشناسی، روشی است برای تحلیل و توصیف آگاهی و آنچه به آگاهی داده می‌شود و از رهگذر آن، فلسفه به علمی دقیق بدل می‌شود (مایول، ۱۳۹۸: ۳۱).

ارتباط آگاهی با زبان، در قالب گزاره‌ها صورت می‌پذیرد و گزاره‌ها محتویات فکر هستند؛ به عبارت دیگر، مفاهیم التفاتی به عنوان امر خصوصی، به معانی زبانی به عنوان امور عمومی تبدیل می‌شوند و ارتباط شکل می‌گیرد. در منطقی کلاسیک، زبان، بیانگر فکر است؛ اما در منطقی استعلایی هوسرل، زبان نه تنها بیانگر فکر، که گویای حیث التفاتی نیز هست؛ اما هوسرل به این حد اکتفا نمی‌کند و زبان را تا حد یک ابزار صرف در راستای تحقق پروژه استعلایی خود پایین می‌کشد. برای هوسرل، زبان بدون ذهن

چیزی برای بررسی ندارد. اندیشمندی که ارتباط ذهن و زبان را بررسی کرده‌اند، مشتمل بر سه رویکردی هستند که یادآور شدیم؛ و در این میان، نگرش پدیدارشناسی مغفول مانده است. در این پژوهش، تلاش می‌کنیم با تکیه بر مفهوم ذهن، زبان و منطق در پدیدارشناسی هوسرل، با طرح پرسش‌های زیر، ارتباط مفاهیم یادشده را ژرف‌کاوی کنیم و به نقد جایگاه ذهن و زبان در اندیشه وی بپردازیم:

۱. در اندیشه هوسرل، منطق چه نقشی را میان ذهن و زبان ایفا می‌کند؟
۲. در پدیدارشناسی هوسرل به عنوان روش، ارتباط ذهن و زبان چگونه تبیین می‌شود؟

۲. ایده منطق محض به عنوان نظریه نظریه‌ها

نگرش هوسرل درباره «منطق محض»، زمینه‌ساز طرح بحث پدیدارشناسی است. دانش منطق برای هوسرل دربرگیرنده مفهومی فراتر از برداشت پیشینیان بود. وی با تأکید بر طرح فلسفه استعلایی، محتوای منطق را دربرگیرنده «معانی ایدئال» می‌داند؛ به عبارت بهتر، بیش از آنکه مانند ارسطو و سایر منطق‌دانان، حتی فرگه و راسل، به تحلیل ساختار گزاره‌ها و نحوه شکل‌گیری قیاس مطلوب بپردازد، به اهمیت جایگاه معنا در آگاهی می‌پردازد؛ این تفاسیر از منطق، اصول بنیادین آن را نسبی می‌کند و در نخستین گام، بر مفهوم حقیقت تأثیر می‌گذارد (Husserl, 2001: 85).

فرگه با درک رابطه میان «معنا» (sinn) و «مرجع» (Bedeutung)، همبستگی خاصی میان نام‌ها، محمولات و مراجع آن‌ها مشاهده کرد. بر طبق نظر وی یک نام می‌تواند مبتنی بر مرجع‌های گوناگون باشد؛ بنابراین، ساختار صوری و انتزاعی منطق، جای خود را به نگرش نوینی داد که برای گزاره‌های منطقی، در پی مابه‌ازاء عینی است. هوسرل، تحت تأثیر این نگرش، منطق را فراتر از کاربرد قیاس و استنتاج محض در نظر گرفت؛ یعنی به واسطه موازین منطق به دنبال همبستگی معناشناختی میان معنا و مرجع است. نکته بنیادین آن است که معنا برای فرگه، دربرگیرنده معنای یک نشانه (واژه- گزاره) است؛ اما برای هوسرل، فعالیت زبانی یا فعالیت بیانی است (mohanty, 1976: xui). به باور هوسرل، منطق آغشته به تفکر روان‌شناختی است؛ یعنی همچون روان‌شناسی، با تکیه بر داده‌های تجربی به سوی کاوش محتویات ذهن متمایل است؛ از این‌رو، میان قوانین طبیعی و منطقی خلطی صورت گرفته است. پیامد این اشتباه، درک منطق به عنوان قانون فکر است. با این برداشت، منطق نسبی می‌شود، در حالی که قواعد منطقی حیطة اطلاق ویژه خود را دارند و باید شک‌ناپذیر و مطلق باشند. از آنجا که قوانین

فیزیکی، بی‌واسطه و مستقیم، از طریق تجربه و با روش استقرایی با عالم واقع در ارتباطند، پیش‌فرض دارند و «پسینی» (apostriori) به حساب می‌آیند؛ بنابراین، اعتبار مشروط دارند و مبتنی بر شرایط مادی هستند، در حالی که قوانین منطقی، ذاتاً «پیشینی» (apriori) و مطلق بوده، مبتنی بر شرایط صوری شناخت هستند. منطق «نظریه نظریه‌ها» یا «نظریه صوری صرف عالم از همین حیث»، علمی است که صورت‌های امکان‌پذیر هر دانش سامان‌مند بخردانه‌ای را هرچه باشد، بی‌اعتنا به محتوای مادی آن دانش بررسی می‌کند (بل، ۱۳۷۶: ۱۶۳).

هوسرل چگونه می‌تواند به چنین برداشتی از منطق دست پیدا کند؟ برای یافتن راه حل این پرسش، وی نخست به پیروی از استادش، برنتانو، برداشتهای روان‌شناختی را از منطق کنار می‌گذارد و سپس، برخورد تخصصی و منطقی ناب را با منطق، به اهل آن که از نظر وی متخصصان منطق هستند (مانند راسل، وایتهد، فرگه و ...) وامی‌گذارد و منطق را با رویکرد فلسفی بررسی می‌کند. نظام ریاضیاتی منطق از نظر وی مبتنی بر حیث التفاتی است. علاوه بر آن، شیوه‌ای است که به وسیله آن، معانی، به واسطه تجارب (التفاتی) ما، جهان پیرامون را بارنمایی می‌کنند. هوسرل با این تلاش، منطق را با طرح استعلایی خود، همسو می‌کند. واژه «استعلایی» نزد هوسرل، مفهومی سهل و ممتنع دارد؛ به گونه‌ای که مفسران وی، بر سر آن یک‌صدا نیستند. به شکل کلی، طرح استعلایی هوسرل، جنبشی در برابر طبیعی‌سازی فلسفه است؛ یعنی رهایی فلسفه از دام پیش‌فرض‌ها و متقن‌ساختن آن. به نظر هوسرل، علوم اروپایی به عنوان دانش‌هایی حقیقی، درگیر بحران شده‌اند؛ چنان‌که در کتاب *بحران* به تفصیل درباره‌اش سخن گفته است. این علوم، در مبادی، روش و اهداف خود دچار پیچش‌های غیرتخصصی هستند؛ به همین دلیل، فیلسوف وظیفه‌شناس، نباید نگرش فلسفی خود را به علوم فیزیکی پیوند بزند؛ چراکه در این صورت، فلسفه نیز دچار بحران می‌شود (از نظر وی چنین امری رخ داده است). برای گریز از بحران، باید به پدیدارشناسی استعلایی به عنوان روشی نوین متوسل شد. برای دستیابی به چنین هدفی، نخست علوم طبیعی را «تعلیق» (epoche) می‌کند و آنچه پس از تعلیق باقی می‌ماند، ذات اشیاء است. آگاهی، جهان و اشیاء درون آن را پس از تعلیق، «تحویل» (reduce) می‌کند و در پی این فروکاست (تحویل)، ذوات محض آن‌ها در برابر آگاهی قرار می‌گیرند. «ذوات ایدئال» دست‌مایه طرح استعلایی هوسرل هستند. جامعیت قوانین منطقی به شکل امری «خود-داده»، ریشه در

صورت‌های بنیادینی دارد که احکام ممکن عقلانی به واسطه آن دسته‌بندی می‌شوند. این امر، توسط قواعدی انجام می‌شود که بر حیث التفاتی استوارند. (Husserl, 2008: 50). منطق برای هوسرل، مبنی و مترادف با «معناشناسی» است و وظیفه آن، بررسی همبستگی میان گزاره‌های زبان، معنا و در نهایت، ارتباطشان با جهان خارج است؛ در این صورت، به توصیف گزاره‌ها و مفاهیم می‌پردازد. با این درک از منطق، خواهیم فهمید که قوانین آن، غیرتاریخی و فرازمانی هستند؛ صورت نظریه، صورت‌های محض احکام، امری گوناگون است، همچون سطح بالاتری از منطق صوری، احکامی است مبتنی بر یک علم ممکن این گستره از دانش، خارج از چارچوب واقعیت تاریخی و زمانی قرار دارد (Ibid: 53).

هدف هوسرل از تأکید بر فرازمانی و مکانی بودن منطق، نشان‌دادن استعلایی و بدون پیش‌فرض بودن آن است؛ بنابراین، منطق ابزاری در خدمت تفکر فلسفی است که باید برای همسوسدن با آن، هم استعلایی و هم غیر روان‌شناختی و نیز غیر فیزیکی باشد؛ در این صورت، با برداشت معناشناسانه از منطق، ارتباط میان ذهن و زبان، در حیطه اطلاق منطق قرار خواهد گرفت؛ چراکه منطق محض، ساختار گزاره‌ها را در علوم گوناگون تحلیل می‌کند؛ از این‌رو، هوسرل آن را «نظریه نظریه‌ها» می‌داند. در مقابل منطق محض، منطق کاربردی قرار دارد که وظیفه‌اش طرح بحث درباره نظام اصول موضوعه در نظریه‌هایی است که مکان (هندسه) ذهن (روان‌شناسی) یا اجسام مادی (فیزیک) را دربردارند. منطق محض، فقط نحوه‌ای که این قبیل نظریه‌ها را بدان نحو بازنمایی می‌کنند، قطع نظر از کاربرد مورد نظر آن‌ها، بررسی می‌کند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۱۲۹)؛ از این‌رو، منطق با نگاه کلی و موردنظر هوسرل، بر معانی ایدئال متمرکز بوده، با کاربرد واژگان عینی بیگانه است؛ بنابراین، ما در منطق برخلاف برداشت فلاسفه پیشین، با نظام‌هایی از گزاره‌های ایدئال مواجه‌ایم، نه علائم زبانی که در بیان معانی به کار می‌روند. حال که جایگاه منطق از نظر هوسرل مشخص شد، باید به طرح بحث اصلی، یعنی نقش منطق در ارتباط ذهن و زبان بپردازیم.

۳. ذهن و فرآیند معنابخشی

هدف هوسرل از بازتعریف منطق به شکلی که هم پیراسته از پیش‌داوری باشد و هم جدای از امر واقع نباشد، در حقیقت، فراهم‌آوردن زمینه برای تحلیل دقیقی از بحث معنا و به تبع آن، ساختار ذهن است. چنان‌که خواهیم دید، هوسرل با تحلیل ساختار بیان در

کتاب *پژوهش‌ها* (پژوهش چهارم) تلاش می‌کند احکام منطقی را به گونه‌ای پایه‌ای از متعلقات جهان فیزیکی بپیراید. در اینجا نیز با تفکیک دو جنبه فیزیکی و غیرفیزیکی در بحث بیان، به دنبال یافتن بستر لایتغیری برای حکم و داوری می‌گردد. اتقان حکم در گرو بناشدن آن بر یک بستر استوار و درونی‌است. این بستر باید ریشه در ایده‌ای خودبنیاد داشته باشد که دستخوش دگرگونی نشود (Husserl, 1970: 22). آن گونه که یادآور شدیم، نوآوری هوسرل در فلسفه، تکیه بر روش پدیدارشناسی استعلایی‌است. بر طبق روش وی، جهان واقع و امر فیزیکی به تعلیق درمی‌آید و آنچه باقی می‌ماند، ذات اشیاء است. آگاهی، به ذوات اشیاء قوام می‌بخشد؛ بدین نحو که آن‌ها را به چیزی که در حقیقت هستند، تحویل می‌کند نتیجه تحویل نیز ماهیت‌بخشی (ideation) آگاهی به ذوات اشیاء است. فرآیند ماهیت‌بخشی، مبتنی بر روابط دال و مدلولی‌است؛ یعنی هر مفهوم نزد آگاهی بر یک ابژه و عین دلالت دارد؛ بنابراین، ما به واسطه ایده اشیاء، آن‌ها را درک می‌کنیم. هر ماهیتی خود را چونان یک ایده بر آگاهی نمایان می‌سازد، ادراک هر کدام از این موارد، مستلزم شهود و بدهت است. در صورتی می‌توان یک ایده را بنیادین پنداشت که از مفهومی خود-داده (self-give) فراهم آمده باشد؛ از این رو، خود-داده بودن این مفاهیم، معیار اصالت آن‌هاست؛ بنابراین، فرآیند یادشده، ما را به «معنابخشی» (sinngebung) به اشیاء هدایت می‌کند؛ یعنی، عمل آگاهی به داده‌های شهود تجربی معنا می‌بخشد و شهود تجربی و فردی، به شهود ماهوی فروکاسته می‌شود؛ در نتیجه، پس از قوام‌دادن ابژه‌ها، ذهن به فرآیند معنابخشی دست پیدا می‌کند که غایت روش هوسرل است. کنش‌های معنابخشی تنها زمانی نسبت شناختی پیدا می‌کنند که توسط شهود مقوله‌ای مناسبی پر شوند. وقتی چنین امری رخ دهد، مرجع کنش معنابخشی، دیگر یک نیت خالی نیست، بلکه یک عنصر خود-داده در شهود است (مایول، ۱۳۹۸: ۷۰). در واقع اگر سخن گزافی نگفته باشیم، تمام تلاش هوسرل برای تدوین روشی نوین، مبتنی بر تعریف درستی از «معنا»ست که یکی از مفاهیم بنیادین پدیدارشناسی هوسرل به حساب می‌آید. آوردن این مبحث در آغازین فصول کتاب *پژوهش‌ها*، در حقیقت، دریچه‌ای به بحث «حیات ذهن» بر خوانندگان پدیدارشناسی می‌گشاید. جالب است بدانیم بررسی‌های آغازین ساختار زبان، این امکان را فراهم می‌کند که نظریه‌های مهم معنا را در ذهن به شکل ممکن نمایان سازیم (Cunningham, 1976: 49). پرسش مهم این است که چرا هوسرل بحث بیان را پیش از پرداختن به بحث ذهن آورده است؟ غالباً تحلیل ذهن، به لحاظ

منطقی و عقلی مقدم بر تحلیل زبان است؛ اما هوسرل ابتدا بیان را تحلیل کرده و سپس به بحث معنا و محتوای ذهن پرداخته است که شاید دلیل آن، انتخاب روشی متفاوت از سوی او باشد؛ یعنی بر طبق روش‌ها و متدولوژی منطقی، از نتیجه به سوی مقدمات حرکت کرده است تا اهمیت بحث ذهن و معنا را هرچه بیشتر نمایان سازد. هوسرل در این بخش مهم از کتاب، برای تحقق روان‌شناسی توصیفی، بیان را از نگاه اول‌شخص مفرد می‌نگرد.

یکی از نقاط ضعف فلاسفه در زمینه ارتباط ذهن و زبان، نادیده‌انگاشتن (عمدی یا غیرعمدی) جنبه‌های فیزیولوژیک مغز انسان است که هوسرل نیز از آن مبرا نیست؛ زیرا همواره با برداشت‌های فیزیکیالیستی مخالف بوده است. عصب‌شناسان چگونگی پدیدآمدن آگاهی را در مغز انسان بررسی می‌کنند و حالت عصبی ذهنی او را از منظر سوم‌شخص می‌نگرند و توصیف می‌کنند؛ به عبارتی، آگاهی فردی اهمیت چندانی برایشان ندارد؛ اما از آنجا که پدیدارشناسی هوسرل، مبتنی بر بحث معناست، از منظر وی، بیان، نوعی نشانه است؛ و نشانه، یعنی چیزی که حاکی از شی یا چیز دیگری غیر از خود است؛ بنابراین، جنبه ارجاعی بیان را بر ما آشکار می‌سازد. این امر ریشه در ساختار پدیدارشناسانه آگاهی دارد؛ یعنی اصل حیث التفاتی. بیان نیز جنبه التفاتی دارد و هر بیان، همچون نشانه‌ای است که چیزی را نشان می‌دهد. مفهوم ایدئال بودن زبان، مبتنی بر تمایز میان سخن‌گفتن واقعی و بیان زبانی است. مورد دوم بر پایه مفاهیمی مبتنی است که نشان‌گر هستند (mohanty, 1976: 61). به همین دلیل، دو رکن بنیادین بیان را می‌توان معنا و ارجاع به حساب آورد. هر بیان به لحاظ فیزیکی به یک شیء راجع است و به لحاظ غیرفیزیکی به معنایی خاص بازمی‌گردد. از آنجا که هوسرل معنا را مبتنی بر قواعد منطقی می‌داند و قوانین منطق، اموری پیشینی هستند که دستخوش تغییر و زمان‌مندی قرار نمی‌گیرند، قواعد ذهن و فرآیند معنابخشی آن نیز مشمول تغییر و زمان‌مندی نیستند؛ به همین دلیل، هوسرل جنبه فیزیکی زبان و بیان را امری کم‌رنگ نشان می‌دهد؛ تا بدانجا که حتی مدعی است می‌توان جنبه فیزیکی بیان را حذف کرد. پیش از این، یادآور شدیم که ذوات در هستی‌شناسی هوسرل، یا مادی‌اند یا صوری؛ ذوات مادی سه منطقه را تحت عنوان «طبیعت»، «آگاهی» و «فرهنگ» دربردارند؛ ذوات موجود در طبیعت، تحت سیطره زبان، مکان و ترکیب مادی و قانون علیت قرار دارند؛ ذوات مرتبط با اعمال آگاهی، با ساختار تجربه زنده و به‌ویژه حیث التفاتی در ارتباط‌اند و ذوات مرتبط با

فرهنگ، مربوط به فعالیت‌های اجتماعی هستند. در فلسفه ذهن هوسرل، برخلاف فلسفه‌های تحلیلی ذهن معاصر، مقوله معنا صرفاً به امر مادی بازمی‌گردد، بلکه رویداد فکر کردن، هم تحت ذوات مادی منطقه طبیعت و هم ذوات مادی منطقه آگاهی قرار دارد. رابطه میان منطقه آگاهی و طبیعت، ارتباط مفاهیم را با امر عینی در برمی‌گیرد.

هوسرل ارتباط میان معنا و مرجع را تحت تأثیر این برداشت بازتعریف می‌کند. به باور وی یک معنا، می‌تواند از چند مرجع برخوردار باشد.^۱ یا در نقطه مقابل، چند معنا، می‌توانند به یک مرجع بازگردند (مانند مفاهیم گوناگون اسب در زمان‌ها و مکان‌های مختلف که همه در مفهوم اسب جمع می‌شوند)؛ بنابراین، هوسرل نتیجه می‌گیرد که مصداق ارجاع، هرگز با معنای آن منطبق نیست. هدف اصلی هوسرل از چنین تحلیلی، نه دغدغه زبان و مباحث زبان‌شناسانه، بلکه نشان دادن جایگاه مهم معنا در زبان است. برای وی، ساختار زبان تحت الشعاع ساختار منطقی ذهن است. چنان‌که آمد، برای هوسرل، معانی ایدئال تنها ساکنان ذهن هستند؛ به همین دلیل، چهره مثالی معنا را ناشی از اشتراکات بی‌بدیل آن‌ها در اذهان و کاربردهای گوناگون می‌یابد. معنایی که در گزاره‌ها نهفته است، از صورت ظاهری آن‌ها کاملاً متفاوت است. واژگان در بستر معناهایی مثالی و ایدئال استوارند که هر کدام دلالت مفهومی بر امری ممکن دارد. (Husserl, 1969: 132).

جداسازی معنا از امر فیزیکی در راستای خصلت نوئماتیک-نوئسیس (متعلق اندیشه-اندیشه) ذهن است؛ یعنی آنجا که حیث التفاتی از یک سو به ابژه راجع است و از سوی دیگر محتوای سوژه را قوام می‌بخشد؛ به همین دلیل، هوسرل مدعی است که واسطه میان جنبه فیزیکی بیان و جنبه غیرفیزیکی آن، آگاهی است؛ به عبارت بهتر، آگاهی معنا را به شیء پیوند می‌زند، ولی کفه ترازو به سوی معنای ذهنی سنگینی می‌کند؛ چراکه معنا زوال‌ناپذیر است و نقطه مقابل آن، یعنی واژگان و بیان، زمان‌مند و زوال‌پذیرند. به زعم هوسرل، بیان‌ها، اشیاء فیزیکی هستند که چیزهای غیرفیزیکی (معنا) به آن‌ها جان می‌دهند؛ پس ماهیت و ذات یک بیان، صرفاً منوط به معنای آن است؛ معنا شاهدی است بر واقعیتی که در پی آن نهفته است و حکم منطقی بر پایه آن بنا می‌شود (ibid: 133)؛ به همین دلیل، یکی دیگر از ایرادهایی که می‌توان بر فلسفه هوسرل وارد کرد، کم‌رنگ نشان دادن نقش زبان است. وی زبان را تا حد ابزاری پیش پا افتاده پایین می‌کشد؛ به نحوی که وظیفه‌اش، صرفاً انتقال یک سری معانی است. پس از وی، هایدگر با زیرکی این خلاء را احساس و ارزش زبان را در اندیشه‌اش برجسته می‌کند تا بدانجا که زبان را «خانه»

هستی» می‌داند. هوسرل بر این باور است که ما معنا را به دلیل غیرفیزیکی بودن نمی‌توانیم تولید کنیم، بلکه صرفاً واژه‌ها را می‌سازیم، و واژه‌ها موقت و ناپایدار هستند. به باور هوسرل، زبان بر مفهوم مهر می‌زند و در نتیجه، میان مفهوم در من و معنایی که در بیان من است، تفاوت وجود دارد. شکاف میان بیان و معنا در فلسفه ذهن هوسرل، خلایبی در فلسفه وی به حساب می‌آید. اهمیت برنامه هوسرل در جریان پدیدارشناسی به آن است که یگانگی میان معنا و امر مرتبط با آن‌ها را در تحلیلی مناسب نشان می‌دهد؛ چراکه وی بنیاد این تحلیل را بر فرآیند درک التفاتی معنا با واقعیت مرتبط، مبتنی می‌سازد (Bernet, 2005: 82)؛ از این‌رو، هوسرل معنا را «این‌همانی مثالی در چندگانگی بیان» می‌خواند، و این‌همانی، از یک سو به قطب عینی بیان و از سوی دیگر، به قطب ذهنی آن بازمی‌گردد. فرآیند معنابخشی، بر بستر این‌همانی مثالی معنا استوار است. گزاره‌ها حامل محتوای حکم من و در نهایت، فکر هستند و هر گزاره از «وضع امور» ویژه‌ای تشکیل شده است؛ بنابراین، فکر من از اوضاع امور مرتبط با واقعیت برخوردار است که همبسته عینی ابژه‌ها به حساب می‌آیند. هوسرل برای پیشبرد طرح استعلایی خود، معیار حقیقت ذهنی را «خود-دادگی» می‌داند؛ اما ابژه نمی‌تواند امری خود-داده باشد، بلکه تنها محتویات ذهنی که مبتنی بر ماده کنش التفاتی هستند، اموری خود-داده به حساب می‌آیند. هیچ چیزی بالاتر از آن ابژه‌ها که به شکل یک کل مشخص در آگاهی جای دارند، خود-داده نیست. عمل شهودی ناب (signitive act) (purly در صورتی خود-داده است که ترکیبی از ماده (matter) و کیفیت (quality) باشد (Husserl, 2003: 23).

هوسرل، میان کیفیت حکم و ماده حکم تمایز قائل می‌شود؛ کیفیت همان نحوه ارائه حکم و ماده در حقیقت، محتوای حکم است؛ مثلاً «مار» می‌تواند محتوایی برای یک گزاره عاطفی مثل «من مار زرد را دوست دارم» باشد یا ماده و محتوایی برای گزاره خبری «من مار زنگی را دیدم»؛ بنابراین، ماده در هر کدام از این گزاره‌ها، ثابت و واحد است و کیفیت در حکم، تفاوت دارد. این امر به نظر هوسرل، مورد غفلت برنتانو قرار گرفته بود؛ پس نوع احکام بیانی ما تحت تأثیر ساختار منطقی ذهن و نحوه اشاعه و ارائه آن‌هاست. ذهن در فرآیند بیان، همواره ثابت است؛ اما بیان، متغیر و متفاوت است؛ از این‌رو، چهره منطقی ذهن در فلسفه هوسرل، بر زبان، چربش بیشتری دارد؛ به همین دلیل، در روش پدیدارشناسی استعلایی، اولویت با ذهن به جای زبان است. می‌توان بر

هوسرل خرده گرفت که چنان ذهن را ساخته و پرداخته می‌کند که گرفتار ایدئالیسم استعلایی رادیکالی می‌شود که در آن فضای مناسبی برای نقش‌آفرینی واقعی زبان نمی‌ماند.

۴. زبان و خلوص بیان

فلسفه زبان هوسرل، بررسی ساختار نحوی (syntetic) زبان نیست، بلکه بیشتر ادامه همان بحث معناشناسی (semantic) است؛ بنابراین، زبان و ساختارهای گرامری گزاره را برای آشنایی بیشتر با معنا تحلیل می‌کند. ما نیز از این گونه بررسی زبان گذر کرده، صرفاً بر هدف اصلی هوسرل تمرکز می‌کنیم. یادآور شدیم که بنیادی‌ترین مفهومی که هم ساختار منطق و هم ذهن و زبان را در هوسرل به یکدیگر پیوند می‌زند، مفهوم حیث التفاتی و معانی ایدئال است. هوسرل معانی ایدئال را مفروض می‌گیرد تا عینیت منطق را تبیین کند. او این نظریه را درباره فعالیت‌های گفتاری پیشنهاد داد که به واسطه آن، ماهیت گفت‌وگوی میان انسان‌ها را تبیین کند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۷۸). در چینه ورود به بحث زبان و ارتباط آن با ذهن در فلسفه هوسرل را باید در کتاب پژوهش‌های منطقی جست‌وجو کرد. هوسرل در پژوهش ششم، بخش دوم تحلیل خود را با ژرف‌کاوی بر روی زبان شروع می‌کند، غالباً اندیشه یا واقعی (real) است و یا زبانی (verbal). اندیشه زبانی پخته و روشن نیست؛ در مقابل، اندیشه واقعی پخته و کامل به نظر می‌رسد (mohanty.1977: 78). در تفاسیر کهن مباحث زبانی را از سه زاویه می‌نگرند: ۱. نحو؛ ۲. معناشناسی؛ ۳. کاربردشناسی.

نحو یا دستور زبان به بررسی تعیین جایگاه درست واژه‌ها در گزاره می‌پردازد. معناشناسی که همان منطق واژگان است، عدم تناقض را در معنای کلمه جست‌وجو می‌کند و کاربردشناسی نیز جنبه عملی و پراگماتیک زبان یا همان به‌کارگیری آن و حفظ دستورالعمل‌های درست سخنوری است. بر طبق نظر هوسرل، منطق دانان، با درک نادرست خود از منطق، زبان را نیز در جایگاهی نامناسب قرار داده‌اند. بسیاری از فیلسوفان منطق و زبان، تحت تأثیر نورفتارگرایی قرن بیستم قرار داشتند که مطابق با آن، زبان به تنهایی باید منظور شود و آگاهی را باید مورد تردید قرار داد، که گاهی ویتگنشتاین متأخر را در این مسلک قرار داده‌اند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۱۴۵)؛ یعنی بیش از آن که به معنای موجود در واژه‌ها و جملات توجه کنند، به بررسی گرامری زبان پرداخته‌اند؛ البته همین نگرش نقطه عطفی در نقد دریدا بر نگرش زبانی هوسرل شد؛ چراکه از نظر

وی، زبان منوط به کارکرد آن در زندگی روزمره است. هوسرل می‌خواهد خلوص بیانی و منطقی معنا را به مثابه امکان لوگوس در نظر بگیرد (Derrid, 1973: 20). به طور بسیارمختصر باید گفت چهره ایدئال زبان برای هوسرل در آنجا نمودار می‌شود که بتوانیم به «خلوص بیانی زبان» دست پیدا کنیم؛ خلوص بیانی به دست نمی‌آید، مگر اینکه میان زبان واقعی و زبان در جنبه ایدئال آن، تمایز قائل شویم. این تمایز چنان که خواهد آمد، ادامه طرح منطق استعلایی هوسرل است. جداسازی مهمی که هوسرل در راستای باور افلاطونی خود بر زبان انجام می‌دهد و مورد نقد فیلسوفانی مانند دریدا قرار گرفته، جداسازی جنبه واقعی و بیرونی زبان از هسته مرکزی آن (معنا) است. هدف هوسرل از چنین تقسیمی، در واقع رسیدن به یک نقطه مهم است. وی میان نشانه‌های بیانگر و نشانه‌های دلالتی یا غیر بیانگر تمایز قائل می‌شود.^۲ هوسرل هر بیان را یک نشانه می‌داند؛ اما برخی از این نشانه‌ها غیر بیانگرند. در واقع نشانه‌هایی وجود دارند که دال بر وجود یک امر عینی هستند و نشانه‌هایی هم وجود دارند که مابه‌ازاء خارجی ندارند. آن دسته از نشانه‌هایی که می‌توانند معنا را در خود پنهان داشته باشند، در حقیقت بیانگر معنا هستند و هوسرل از آن‌ها تحت عنوان نشانه‌های بیانی یاد کرده است، دسته دیگر نیز صرفاً اموری نشان‌دهنده و دلالتی هستند. ارتباط کلامی و گفتاری، به واسطه نشانه‌های بیانی صورت می‌پذیرد و هر کلام و گفتار حامل یک معناست. گفتار بدون معنا، یاوه‌گویی و تکرار حرف و سخن پوچ است و هیچ سود و فایده‌ای برای گوینده و شنونده ندارد؛ بنابراین، زبان وسیله‌ای ارتباطی است میان گوینده و شنونده که به کار انتقال معنا مشغول است و از آن تحت عنوان «مفاهمه» (Communication) یاد می‌کند. وی این نوع برداشت را از ارسطو و فلاسفه‌ای مانند بولتسانو وام گرفته است؛ اما به همین حد اکتفا نمی‌کند و بیان را از ارتباط عاری می‌سازد؛ زیرا برای پیشبرد طرح پدیدارشناسی استعلایی خود، نیازمند تفکیک جنبه ارتباطی زبان از جنبه معنایی آن است. اساسی‌ترین انتقادی که در این جا بر هوسرل وارد است، کم‌رنگ نشان دادن جنبه بیرونی (آبجکتیو) زبان است؛ معنا را صرفاً آنجا می‌توان به شکل ناب در اختیار گرفت که در درون آگاهی قرار گرفته باشد و از حالت پیشینی (apriori) دور نشود، زایل شدن معنی در یک ارتباط بیرونی اتفاق می‌افتد (Welton, 1999: 101).

هوسرل، زبان را از ماهیت ارتباطی آن می‌پیراید و از آن تنها یک معنای ایدئال بر جای می‌گذارد. او نیاز دارد که با پیراستن جنبه ارتباطی زبان، آن را به یک گونه ایدئالیسم استعلایی هم‌عنان سازد تا با طرح منطق استعلایی او همسو شود. زبان در حالت ارتباطی، تحت تأثیر جهان واقعی عینی بوده و با اصول بنیادین پدیدارشناسی هوسرل ناهمخوان است؛ بنابراین، از نظر هوسرل، زبان به تبع منطق، حامل معنای ایدئال است، نه بازتاب‌دهنده وقایع عینی. تنها چیزی که زبان را به عالم واقع پیوند می‌زند، معنایی است که از ذهن بر آن جاری می‌شود و زبان صرفاً آن را منتقل می‌کند. از نظر هوسرل، ارتباط، یک لایه بیرونی برای بیان است و امکان جداسازی پدیدارشناختی آن‌ها وجود دارد. تفکیک میان جنبه‌های گوناگون بیان را می‌توان در دو حالت پیش‌بیانی (pre-expressive) و حالت «پیش‌زبانی» نشان داد. پیشینی بودن، ویژگی جدایی‌ناپذیر بیان بنیادین است و خروج آن (از این حالت)، مستلزم برقراری ارتباط است (Husserl, 1970: 228). هدف هوسرل از جداسازی نشانه‌های بیانی و دلالتی، در واقع ارتباط دادن معنای ایدئال با زبان است. زبان پسایند یک کنش ذهنی است، نه پیش روی آن. جنبه ارتباطی زبان از نظر هوسرل، زبان را از ناب‌بودن و خلوص آن دور می‌سازد. دقیقاً برخلاف نظر دریدا که زبان را با یک جنبه پراگماتیک و موازی با سخنوری منظور می‌کند، هوسرل زبان را صرفاً دلالت‌شناسانه و منطقی می‌داند. خلوص بیان آنجا خود را نشان می‌دهد که معنای نهفته در آن، صرفاً به شکلی در خود فروبسته و غیرارتباطی نمایان شود. هوسرل این جنبه از بیان را در سه نقطه می‌بیند: ۱. زبان بدون ارتباط؛ ۲. تک‌گویی (monologue)؛ ۳. زندگی ذهنی منزوی (im einsamen seelenleben). هر سخنی تا آنجا که در ارتباط گرفتار است و تجربه زنده را نزد دیگری آشکار می‌کند، به مثابه دلالت عمل می‌کند و هنگامی که ارتباط به حالت تعلیق درآید، بیان ناب و خالص ظاهر می‌شود (Derrida, 1973: 38).

برای هوسرل، شکل ایدئال و ناب بیان در تک‌گویی و زندگی ذهنی منزوی (به اصطلاح وی) صورت می‌پذیرد. انسان در هنگام مرور مفاهیم با خویش و هنگامی که با خود در حال سخن گفتن است، از آن حالت غیراصیل ارتباطی زبان دور می‌شود. تمامی کارکرد و جنبه واقعی و تجربی زبان به حیطة دلالتی آن متعلق است و با جنبه بیانی بیگانه است. تمایز هوسرل با سایر فلاسفه‌ای که ایدئال بودن زبان را جست‌وجو کرده‌اند، در این است که او به تبع آموزه حیث التفاتی آگاهی، هر زبان و گفتاری را معطوف به یک معنا می‌بیند و بر این نظر است که معنایی درباره یک شی و امر عینی است؛

بنابراین، برای وی زبان فرآورده معانی ایدئال و واسطه میان ذهن و جهان عینی است. نشانه‌های زبانی باید از حالت دلالتی و صرفاً نشان‌دهنده به حالت بیانی تغییر داده شوند و این امر صرفاً در یک تک‌گویی اتفاق می‌افتد. مفاهیم میان انسان‌ها یا گفت‌وگوی متقابل آن‌ها، حاوی معانی گوناگونی است که از ماهیت ویژه‌ای برخوردار است. این مفاهیم نباید صرفاً تولید اصوات و کلام آهنگین باشد، بلکه در پس هر صوت، یک معنا نهفته است که وظیفه ماست آن‌ها را به نحو مطلوب کشف کنیم؛ اما تلاش در حد این مصنوعات اجتماعی، محکوم به شکست است و ما باید فراتر از این سطح معنای بنیادین را جست‌وجو کنیم و آن سطح، صرفاً در حدود معانی ایدئال قابل دستیابی است که معناشناسی منطقی آن را به ما می‌بخشد. معناشناسی منطقی به بررسی همبستگی زبان، اندیشه، معنا و جهان می‌پردازد که نتیجه آن، دستیابی به ساحت ایدئال معناست. زبان همچون زنجیری است که ذوات مادی سه‌گانه (طبیعت، فرهنگ و آگاهی) را به یکدیگر پیوند می‌زند؛ اما تنها جایی که اصالت خود را نشان می‌دهد، صرفاً در منطقه آگاهی است. در آنجا کاربر زبان به زندگی ذهنی منزوی مشغول است و بیان را به شکل اصیل در حد ارتباط درونی حفظ می‌کند. محتوای این بیان، امر متخیل است. در مونولوگ درونی، یک واژه، فقط می‌تواند به شکل متخیل (represented) نمایان شود، و از حالت تجربی و واقعی خود مبرا است (Husserl, 1970: 195).

هوسرل به ما می‌گوید که بیان در حالت ارتباطی، ناب نیست و نقش ناب بیان، نشان‌دادن نیست و بیان در حالت منزوی ذهن، عاری از نشان‌دادن و دلالت است و به این اصل اشاره دارد که معنا، اصل هدایت‌کننده زبان است و زبان هدایت‌گر معنا نیست. فقط در این حالت، زبان به خلوص بیانی خود دست می‌یابد و همسو با پدیدارشناسی استعلایی قرار می‌گیرد؛ زیرا در زندگی ذهنی منزوی مورد نظر هوسرل، زبان از کلمات و واژگان عینی و واقعی بهره‌مند نیست، و صرفاً از کلمات متخیل بهره می‌برد. هدف هوسرل از متخیل کردن معنای واژگان، اتصال آن‌ها به امر نوئماتیک است. محتوای بیان غیرارتباطی از نظر هوسرل، یک «نوئما» است. زبان به شکل نوئماتیک نه زمانمند است و نه مکانمند، و هوسرل با این شگرد، به هدف استعلایی خود نائل می‌شود؛ از این‌رو، ارتباط چالش‌برانگیز ذهن و زبان در اندیشه هوسرل، به گونه‌ای تحلیل می‌شود که زبان صرفاً ابزار منفعلی در اختیار ذهن است. انفعال زبان را شاید بتوان انتقادی اساسی به اندیشه وی دانست، که فلسفه او را از واقعیت موجود دور می‌سازد. امروزه فیلسوفان

ذهن و حتی فلاسفه غیرمتخصص، اما پیرو هوسرل، نقش و جایگاه ویژه‌ای برای زبان قائل هستند؛ چراکه یکی از زیرساخت‌های هستی انسان و شاید اصلی‌ترین آن به حساب می‌آید. ریشه حاشیه‌رفتن زبان در فلسفه هوسرل و دورشدن آن از واقعیت بنیادینش، تلاش او برای همسوسازی مفاهیم بنیادین فلسفی با طرح پدیدارشناسی استعلایی اوست.

۵. نتیجه

معمولاً فیلسوفان هنگام بحث از ارتباط میان ذهن و زبان، تلاش می‌کنند به روش فلسفی و تا حدودی بی‌اعتنا به نوآوری‌های علمی به تطابق این دو قوه مهم پردازند. دانش بشری امروزه به قدری پیشرفت کرده است که روزبه‌روز درباره مسائل پیرامون خود و نیازهای مرتبط با آن، ابزار نوین می‌سازد. دستگاه‌های بسیار پیشرفته مانند ام‌آر‌آی و اسکنرهای دقیق، مغز انسان را هربار از زوایای شگفت‌انگیزتری کاوش می‌کنند. همه این پیشرفت‌ها به غلبه جنبه فیزیکی ذهن بشری بر چهره غیرفیزیکی آن اشاره دارد؛ اما فلاسفه، معمولاً با نگاه ویژه خود به این امر توجه می‌کنند. هوسرل نیز از این قاعده مستثنا نیست، وی همچون ویتگنشتاین، به مسائل فیزیکی بشر چندان اعتنا نمی‌کند و مسئله اصلی کتاب پژوهش‌ها را نه با نگاه فیزیولوژیک، که با رویکردی فلسفی و معناشناختی پاسخ می‌گوید؛ به همین دلیل، پاسخ هوسرل به پرسش نخست ما در این پژوهش، صرفاً با نگاهی هستی‌شناختی و غالباً معرفت‌شناسانه صورت می‌گیرد.

چنان‌که بررسی شد، کفه ترازوی هوسرل در ارتباط میان ذهن و زبان، به سوی ذهن سنگینی می‌کند. تا آنجا که رغبت به حذف جنبه فیزیکی زبان دارد. آنچه برای هوسرل مهم است، پیشبرد طرح عظیم خود است که بر پدیدارشناسی استعلایی مبتنی است و همین امر، او را به افلاطون‌گرایی خاصی سوق داده است. ایدئالیسم در لابه‌لای پدیدارشناسی هوسرل ناگفته پیداست و شاید اگر هوسرل در قرن حاضر زندگی می‌کرد، به روش پدیدارشناختی خود رنگ‌وبوی بیشتری از رئالیسم و فیزیکیالیسم می‌داد. تلاش‌های عصب‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها درباره ذهن و مغز انسان، امروزه کاملاً فیزیکیالیستی و در تقابل با نگرش‌های ایدئالیستی قرار دارد. هوسرل، گرچه در راستای متقن‌ساختن نگرش فلسفی خود حرکت می‌کند، اما این اتقان، شاید هزینه‌گزافی بر فلسفه نظام‌مند او تحمیل کرده است. او بخش اعظم این هزینه را در عرصه زبان پرداخت می‌کند. شاگرد وی، هایدگر، از این غفلت استفاده می‌کند و زبان را خانه هستی

می‌داند؛ چراکه بیش از استاد خود به تأثیر زبان بر ساحت بشری واقف است؛ بنابراین، می‌توان این نقد را بر هوسرل وارد دانست که از خانه هستی، فقط یک پوسته نازک باقی گذاشته است. به نظر نگارنده این پژوهش، گرچه مسئله ذهن، انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند و تعالی می‌دهد، اما از قدرت و جایگاه زبان نیز نباید غافل شد. زبان، تعیین‌بخش هستی بشر است. چه بسا موجودات دیگر ممکن است از اذهان شگفت‌انگیزی برخوردار باشند، ولی به دلیل نداشتن ابزار زبان، در به تصویر کشیدن و بیان آن، ناکام می‌مانند.

در حقیقت، هوسرل زبان را قربانی طرح ایدئالیستی خود می‌کند. آنجا که به تک‌گویی و سخن درونی اشاره دارد، و منطق زبان را مبتنی بر مفاهیم ایدئال می‌داند، هدف او بر ساختن نظامی استعلایی است؛ اما از سوی دیگر، جنبه بیانی این نظام سترگ را نحیف و شکننده جلوه می‌دهد. این فیلسوف تلاشگر و پرکار، به خوبی روش مطلوب پدیدارشناسی را تدوین کرده، توسعه می‌دهد؛ این روش هر چند امروزه مغفول مانده، اما بسیار تأثیرگذار است. با این حال، حفظ تعادل میان امر واقع و مفاهیم ذهنی، دست کم درباره زبان برایش به نحو مطلوب اتفاق نیفتاده است. درباره پرسش دیگر نیز می‌توان چنین گفت که تدوین منطق استعلایی از سوی او به خوبی صورت گرفته است و جای بحث ندارد؛ اما زبان را به مسلخ معانی ایدئال منطقی می‌کشاند. وی به درستی منطق را در راستای پدیدارشناسی، اصلاح و تدوین کرده و به اهمیت ذهن با نگاه منطقی واقف است، اما آنچه امروزه بشر را هر چه بیشتر در صحنه هستی تثبیت می‌کند، تدوین قواعد غالب گفتمانی و تشکیل سازواره‌های زبانی است. منطق، هدف نیست، بلکه ابزار پیشگیری از خطاست و بهتر است این ابزار در خدمت هدف باشد، نه هدف در خدمت ابزار. منطق بهتر است ابزار پیشگیری از خطای ذهن در کنار خطای زبان باشد؛ به همین دلیل، سخن درونی و تک‌گویی فردی، شاید آن جلوه اصیل گفتمانی بشر به حساب نیاید، بلکه هر آنچه از انسان می‌تراود، همان نشانگر توانمندی و شکوفایی اگزیستانسیال (وجودی) اوست؛ چیزی که ما از آن تحت عنوان فلسفه تأثیر (influens) نام می‌بریم. و ملاک اصالت اگزیستانسیال انسان همین تأثیر است و تأثیر نیازمند ارتباط منظم و عینی در کنار منطق ذهنی درست‌ساخت است که یکی از ابزارهای ضروری آن، زبان و گفتمان مبتنی بر منطق است.

بنابراین، هوسرل با ایدئال کردن زبان، و بردن آن در یک حیطة محدود به نام تک‌گویی، زبان را در اسارت قوانین مزاحم یک منطق فرازبانی قرار می‌دهد که چارچوب آن را دستخوش تغییر می‌کند؛ چنان‌که خود وی به‌روشنی می‌گوید: چنین عملیاتی بی‌معناست؛ چون غایتی بر آن متصور نیست، وجود عمل ذهنی نیازی به نشان‌دادن ندارد؛ زیرا به شکل بی‌واسطه در لحظه حال برای سوژه حاضر است.

پی‌نوشت

۱. مثلاً شخص ناپلئون به عنوان یک عین خارجی هم فاتح ینا است و هم بازنده واترلو؛ این نشانگر تکثر ارجاعات زبانی است.
۲. یادآور جداسازی امور نشان‌دادنی و امور گفتنی توسط ویتگنشتاین است.

منابع

- اسمیت، دیوید ووردراف (۱۳۹۴)، *درآمدی بر هوسرل*، ترجمه محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.
بل، دیوید (۱۳۷۶)، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
خاتمی، محمود (۱۳۸۷)، *فلسفه ذهن*، تهران، نشر علم.
مایول، ویکتور ویلارد (۱۳۹۸)، *هوسرل*، ترجمه سینا روئیایی، تهران، نگاه.
مسلمین، کیت (۱۳۹۱)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Bernet, Rudolf (2005), *Edmund Husserl, Critical Assessment of Leading Philosopher*, Vol (IV), Edit by: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zahavi, Routledge Publishing, London.
- Cunningham, Suzanne (1976), *language and the phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, by Martinus Nijhoff the Hague, Leiden, Boston.
- Derrida, Jacques (1973), *Speech and phenomena*, Translated by: David Allison, Evanston, Northwestern university press, Evanston.
- Feichtinger, Johannes (2018), *The Worlds of Positivism*, Edited by: Johannes Feichtinger, Franz L.Fillafer, Jan Surman, Plagrave-Macmillan, Basingstoke.
- Mohanty .J. N. (1977), *Redings on Edmund Husserl's logical investigations*, Martinus Nijhoff the Hague, Leiden, Boston.
- Husserl, Edmund (1969), *Formal and Transcendental logic*, translated by: Dorion Cairns, Martinus Nijhoff the Hague, Leiden, Boston.
- _____ (2008), *Introduction to logic and theory of knowledge*, Lectures 1906-07, Trans- Claire Ortiz Hill, Springer, New York City.
- _____ (2001), *logical Investigations*, (Volum I) translated by J.N. Findlay. Rutledge pub. London.
- _____ (1970), *logical Investigations (Volum II)*, Translated by J.N. Findlay, Rutledge pub. London.

- _____ (2003), *philosophy of Arithmetic*, Translated by Dallas Willard, springer science and Busineg Media, B.V, New York City.
- McLaughlin, Brian (2007), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Edited By: Brian McLaughlin and Jonathan Cohen, Blackwell Pub, LTD. New Jersey.
- Mohanty, J.M. (1976), *Edmond Husserl's theory of meaning*, Martinus Nighoff the Hague, Leiden, Boston.
- Welton, Donn (1999), *The Essential Husserls*, writings in Transcendental phenomenology, Indiana university press, Bloomington, Indiana.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.302065.1006516
Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748
<https://jop.ut.ac.ir>

The Conceptual Incompatibility of Free Will from the Perspective of Transcendental Wisdom

Jamal Kadkhodapour

PhD graduate in Comparative Philosophy, Qom University

Sayyed Hasan Hoseini

Professor in Philosophy of Science, Sharif University of Technology

Received: 3 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The problem of free will has historically evolved. What is observed in the contemporary period with the emergence of empirical science is the relationship between free will and physical determinism. Although physical determinism has been weakened in some approaches to empirical science, the free will problem still remains strong in philosophical debates. What is discussed in this article can be shown as the following argument. 1. Determinism is either true or false; 2. If determinism is correct, the past determines the future, and consequently our will, and therefore we do not have free will; 3. If determinism is wrong, in an undetermined world, the human will is by chance and not free; 4. Therefore, in any case, we do not have free will. The first introduction is an obvious and true statement. The second premise is the content of the consequence argument and the third premise is the claim of the luck argument. The final proposition is the logical result of the preparations. Comparative studies of this article also showed that transcendental wisdom, through accepting the luck argument and not providing an acceptable answer to the consequence argument, must accept the final result of this argument, which is the rejection of free will. In general, it seems that no acceptable theoretical solution to the contemporary problem of free will has been found so far, and a solution to this problem must be sought in practical reasons.

Keywords: Free Will, Consequence Argument, Luck Argument, Determinism, Transcendental Wisdom.

ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه*

جمال کدخداپور**

دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

سیدحسین حسینی

استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

(از ص ۱۷۵ تا ۱۹۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۱۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

مسئله اراده آزاد به لحاظ تاریخی تطورات گوناگونی داشته است. آنچه در دوره معاصر با برجسته شدن علم تجربی مشاهده می‌شود، نسبت اراده آزاد و تعیین‌گرایی فیزیکی است. با وجود اینکه تعیین‌گرایی فیزیکی در بعضی رویکردهای علم تجربی تضعیف شده است، همچنان این مسئله در فضاهاى فلسفی به قوت خود باقی مانده است. آنچه در این مقاله درباره آن بحث شده است، به صورت برهان زیر می‌توان نشان داد: ۱. تعیین‌گرایی یا درست است یا نادرست؛ ۲. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، گذشته، آینده را و در نتیجه اراده ما را متعین می‌کند و بنابراین، اراده آزاد نداریم؛ ۳. اگر تعیین‌گرایی نادرست باشد، در یک جهان نامتعین، اراده انسان از روی بخت و تصادف است و آزاد نیست؛ ۴. بنابراین، در هر صورت اراده آزاد نداریم. مقدمه اول، گزاره بدیهی و صادق است؛ مقدمه دوم، مفاد برهان پیامد است و مقدمه سوم، ادعای برهان شانس است؛ بند چهارم هم نتیجه منطقی مقدمات است. بررسی‌های تطبیقی این مقاله نیز نشان داد که حکمت متعالیه هم با وجود پذیرش برهان شانس و عدم ارائه پاسخ پذیرفتنی به برهان پیامد، عملاً باید نتیجه نهایی این استدلال را که رد اراده آزاد است، بپذیرد. در مجموع به نظر می‌رسد تاکنون راه حل نظری قابل قبولی برای مسئله اراده آزاد معاصر یافت نشده است و باید در عقل عملی به دنبال راه‌حلی برای این مسئله بود.

واژه‌های کلیدی: اراده آزاد، برهان پیامد، برهان شانس، تعیین‌گرایی، حکمت متعالیه.

*. این مقاله با حمایت معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه صنعتی شریف با شماره گزنت G۹۶۱۶۱۷ انجام شده است.

jamlgc90@gmail.com

** رایانامه نویسنده مسئول:

۱. مقدمه

درباره اراده آزاد، نظیر دیگر مسائل فلسفی، از دیدگاه‌های گوناگون و با دغدغه‌های مختلف بحث و بررسی شده است. گاهی در این فلسفه‌ورزی، علم تجربی و گاهی نظام‌های اجتماعی و فناوری، جدی قلمداد شده‌اند. در بعضی رویکردها، جنبه‌های هستی‌شناسانه و متافیزیکی این مسئله و در بعضی دیگر، جنبه‌های الهیاتی و دینی اولویت داشته است. به این لحاظ، با وجود اینکه مسئله اراده آزاد و تأمل فلسفی درباره آن، بسیار کهن است؛ اما در فلسفه معاصر و با پیشرفت‌های علم جدید، این مسئله با صورتی متفاوت عرضه می‌شود. در علم جدید، تعیین‌گرایی به صورت جدی مطرح و از آن دفاع می‌شود. به صورت خلاصه، تعیین‌گرایی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند؛ به نحوی که با داشتن وضعیت فعلی جهان، تنها یک وضعیت برای آینده آن ممکن است: «جهان با تعیین‌گرایی اداره می‌شود (یا تحت تأثیر آن قرار دارد) اگر و تنها اگر با فرض اینکه همه امور در یک زمان t مشخص شده‌اند، راهی که امور پس از آن زمان طی می‌کنند، توسط قانون طبیعت به صورت ثابت و غیر قابل تغییر است» (Hofer, 2016)؛ بر این اساس، هیچ احتمال واقعی فراتر از آنچه رخ داده است، وجود ندارد و وجود گزینه‌های واقعی که بتوان از بین آن‌ها انتخاب کرد، منتفی است. علاوه بر آن، در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیره علل هم‌اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. گرچه برخی معتقدند تعیین‌گرایی، الزاماً منافعی با مسئولیت‌پذیری نیست؛ اما دست‌کم با پذیرش تعیین‌گرایی نیاز به تحولی اساسی درباره مفهوم مسئولیت‌پذیری خواهیم داشت.

حال با در نظر گرفتن تعیین‌گرایی فیزیکی، اگر گذشته انسان، آینده او را رقم بزند و این گذشته را برای انتخاب‌های انسان هم در نظر بگیریم، به این معناست که انتخاب‌های او را نه خودش آزادانه، بلکه گذشته‌اش معین کرده است. اینجاست که تعیین‌گرایی با اراده آزاد ناسازگار می‌شود و باید در اندیشه یافتن پاسخی به این پرسش مهم بود.

به صورت کلی در بررسی گونه‌های مختلف نسبت میان اراده آزاد و تعیین‌گرایی، در یک دو راهی قرار می‌گیریم: یا باید قائل شویم که اراده آزاد با تعیین‌گرایی قابل جمع است (سازگارگرایی)؛ در این صورت؛ با این پرسش مواجه‌ایم که چگونه این دو قابل جمع

هستند و چگونه وقتی اراده ما متعین شده حوادث پیش از خود است، می‌تواند آزاد باشد؟ راه دیگر، این است که بپذیریم اراده آزاد و تعین‌گرایی جمع‌پذیر نیستند (ناسازگارگرایی). با این فرض، اگر قائل شویم تعین‌گرایی صادق است (تعین‌گرایان سخت‌چنین‌باوری دارند)، در واقع اراده آزاد را نفی کرده‌ایم؛ و این خلاف شهود است. و اگر برای حفظ اراده آزاد، تعین‌گرایی را نقض کنیم (اختیارگرایان چنین رویکردی دارند)، مجدداً با این پرسش مواجه می‌شویم که در جهان نامتعین چگونه می‌توان اراده آزاد را جای داد و آن را تبیین کرد؟

برهانی که مدعی است اراده آزاد و تعین‌گرایی ناسازگارند، به «برهان پیامد» (Consequence argument) مشهور است که نخستین بار ون اینوگن آن را به کار می‌برد (Van Inwagen, 1983). او با تمرکز بر تعین‌گرایی فیزیکی، مدعی شد اگر تعین‌گرایی به این معنا صادق باشد، آن‌گاه اعمال ما پیامد قوانین طبیعت و رخدادهای گذشته دور هستند. علاوه بر این واقعیت، واقعیتی شهودی وجود دارد که ما قادر به تغییر قوانین طبیعت و رخدادهای گذشته دور نیستیم. او از مجموع این دو گزاره نتیجه گرفت ما قادر نیستیم غیر از آنچه انجام می‌دهیم؛ انجام دهیم و بنابراین، ما هرگز به صورت آزادانه عمل نمی‌کنیم؛ (Van Inwagen, 1983: 56) به بیان دیگر، برهان پیامد مدعی است در یک جهان تعین‌گرایانه، چون گذشته آینده را کاملاً متعین می‌کند، اراده انسانی هم تحت تأثیر حوادث گذشته است و عملاً اراده آزاد وجود ندارد.

از سوی دیگر، برهانی که قائل است اراده آزاد و ناتعین‌گرایی ناسازگار هستند، به «برهان شانس» (Luck argument) معروف است و از آنجایی که نخستین بار در مجله *مایند* (Mind) مطرح شده است، با عنوان «برهان مایند» هم شناخته می‌شود. این برهان در مقابل اختیارگرایان مطرح شده است که برای اثبات اختیار و اراده آزاد، به ناتعین‌گرایی قائل‌اند. ایده اصلی استدلال این است که در جهان نامتعین هم نمی‌توان از اراده آزاد سخن گفت. در چنین جهانی نسبتی معنادار و علی میان گذشته و آینده برقرار نیست و با فرض دو جهان کاملاً مشابه تا لحظه انتخاب، می‌توانیم دو انتخاب کاملاً متفاوت را رقم بزنیم. چنین شرایطی به لحاظ شهودی، بیشتر به نوعی شانسی بودن انتخاب نزدیک است تا اراده آزاد؛ چراکه شهود ما از اراده آزاد، گرچه آن را ناشی از انتخاب کنش‌گر می‌داند که توسط گذشته او متعین نشده و فارغ از آن است، هیچ‌گاه آن را تصادفی نمی‌داند؛ به بیان دیگر، برهان شانس ادعا می‌کند که حتی اگر ما به تعین‌گرایی قائل نباشیم، در زنجیره علی منتج به عمل، به وقوع نوعی

رخداد اتفاقی قائل شده‌ایم. در واقع، همین رخداد تصادفی است که می‌تواند تبیین‌کننده ناعین‌گرایی باشد. حال اگر رخداد تصادفی در زنجیره علی اتفاق بیفتد، چگونه می‌توانیم فاعل عمل را در قبال آن مسئول بدانیم؟

اتفاق مهم آنجایی رخ می‌دهد که ما استدلال‌های پیامد و شانس را به صورت هم‌زمان در نظر بگیریم. اگر طبق این دو، اراده آزاد هم با تعیین‌گرایی ناسازگار باشد و هم با ناعین‌گرایی، دیگر نمی‌توان به اراده آزاد قائل بود. در واقع اراده آزاد طبق این دو استدلال، با دو مفهوم متناقض ناسازگار است و طبیعتاً خود مفهومی ناسازگار است؛ توضیح آنکه اگر اراده آزاد با تعیین‌گرایی ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، ناعین‌گرایی را نتیجه می‌گیریم. به همین ترتیب، اگر اراده آزاد با ناعین‌گرایی ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، تعیین‌گرایی نتیجه می‌شود. حال اگر اراده آزاد با هر دوی این‌ها ناسازگار باشد، با فرض اراده آزاد، به یک تناقض می‌رسیم و نتیجه نهایی بر اساس برهان خلف، این خواهد بود که اراده آزاد خود مفهومی ناسازگار خواهد شد.

اگر فیلسوفی مانند پیتر ون اینوگن مدعی است که اراده آزاد همچنان به صورت راز باقی مانده است (Van Inwagen, 2000)، ناشی از ناسازگاردانستن هم‌زمان اراده آزاد با تعیین‌گرایی و ناعین‌گرایی است. در این میان، یا باید این نتیجه غیرشهودی را که اراده آزاد یک مفهوم ناسازگار است، پذیرفت یا دست کم، یکی از استدلال‌های پیامد یا شانس را نپذیرفت. اینجاست که اهمیت بررسی و ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس مشخص می‌شود.

برای روشن‌تر شدن این مسئله و با به‌کارگیری زبان صوری، اگر اراده آزاد را با «F.W.» و تعیین‌گرایی را با «Deter.» و ناعین‌گرایی را با «Indeter.» نشان دهیم، این تناقض به این صورت قابل صورت‌بندی است:

1. ~ (F.W. & Deter.) بر اساس برهان پیامد
2. ~ (F.W. & Indeter.) بر اساس برهان شانس
- ~ F.W. نتیجه

مقدمه اول طبق برهان پیامد، مدعی است اراده آزاد با تعیین‌گرایی ناسازگار است؛ مقدمه دوم طبق برهان شانس، مدعی است اراده آزاد با ناعین‌گرایی ناسازگار است؛ در نتیجه اراده آزاد خود مفهومی ناسازگار است؛ زیرا با دو مفهوم متناقض ناسازگار است. حال در مواجهه با این تناقض و این نتیجه خلاف شهود، سه راه بیشتر نداریم:

۱. با فرض درست بودن مقدمات و معتبر بودن استنتاج، نتیجه خلاف شهود آن را بپذیریم؛ یعنی بپذیریم که اراده آزاد مفهومی ناسازگار است. اکنون علاوه بر آنکه باید بتوانیم شهود هر انسانی را از اراده آزاد به نحوی توهّم بدانیم و درباره آن تردید کنیم، باید مسئولیت پذیری و پاداش را هم با عدم وجود اراده آزاد توضیح دهیم.

۲. مقدمه نخست را نپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که اراده آزاد و تعیین گرای با هم سازگارند، و این یعنی پذیرش سازگارگرایی. در این صورت علاوه بر آنکه باید بتوانیم استدلال پیامد را رد کنیم، باید به همه اشکالات وارد بر سازگارگرایی هم پاسخ دهیم.

۳. مقدمه دوم را نپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که اراده آزاد با ناعین گرای سازگار است؛ در این صورت، باید بتوانیم اراده آزاد را در جهانی ناعین گرایانه توضیح دهیم.

در میان این راه‌های مختلف، مسئله و تمرکز اصلی این مقاله، بررسی پاسخ حکمت متعالیه به برهان شانس و پیامد است. برای این منظور، ابتدا برهان‌های پیامد و شانس به صورت مختصر تشریح و سپس دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه درباره آنها تحلیل و بررسی خواهد شد. بررسی این مسئله، با تمرکز بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی و مرتضی مطهری انجام می‌شود.

۲. برهان پیامد

در تعیین نسبت میان اراده آزاد و تعیین گرای، دسته‌ای از برهان‌ها هستند که به برهان‌های ناسازگارگرایی مشهورند. همان‌طور که از نام این برهان‌ها مشخص است، اثبات ناسازگاری اراده آزاد و تعیین گرای، هدف اصلی آنهاست. در حالت کلی، برهان‌های ناسازگارگرایی به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، مبتنی بر شهود و درصد اثبات ناسازگارگرایی هستند؛ دسته دوم، استدلال‌های منبع‌محور (Sourcehood Arguments) هستند؛ دسته سوم، استدلال پیامد است که بحث اصلی ما در این مقاله است.

برهان پیامد با تمرکز بر مفهوم انتخاب شکل می‌گیرد. این برهان برخلاف برهان‌های منبع‌محور که شرط اراده آزاد را این می‌دانند که کنشگر منشأ و منبع نهایی انتخابش باشد، مدعی است که می‌توان منشأ نهایی انتخاب بود، ولی چند گزینه پیش رو نداشت و در نتیجه آزاد نبود؛ به عبارت دیگر، برهان پیامد بر این باور است که «تعیین گرای» و «امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر» ناسازگارند و در جهان متعین، امکان انتخاب بدیل و در نتیجه اراده آزاد وجود ندارد.

ایده اصلی صورت‌بندی برهان پیامد را می‌توان چنین بیان کرد: «اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آنگاه اعمال ما پیامدهای قوانین طبیعت و رویدادهای مربوط به گذشته دور خواهند بود؛ اما آنچه پیش از تولد ما رخ داده است و اینکه قوانین طبیعت چه هستند، در اختیار ما قرار ندارد؛ بنابراین، پیامدهای این چیزها (از جمله اعمال کنونی ما) در اختیار ما نیستند» (Van Inwagen, 1983: 56)؛ به عبارت دیگر، این برهان مدعی است که تعین‌گرایی با امکان انتخاب بدیل سازگار نیست. صورت‌بندی‌های مختلفی از این برهان ارائه شده است؛ برای مثال، ون اینوگن در کتابش سه تقریر از برهان پیامد ارائه داده است (Van Inwagen, 1983: 55-105). به عنوان نمونه‌ای دیگر، کتاب مقدمه‌ی بر متافیزیک دو صورت‌بندی کنترل و توانایی را از استدلال پیامد ذکر کرده است (Carroll & Markosian, 2010: 59-64).

با توجه به هدف این مقاله، صورت‌بندی‌های مختلف این برهان را شرح نمی‌دهیم، ولی فارغ از همه جزئیات این صورت‌بندی‌ها، ایده اصلی این برهان ساده است و ون اینوگن آن را چنین بیان می‌کند:

عملی را در نظر بگیرید که (منطقاً) ممکن است کسی انجام دهد؛ اگر معلوم شود که این عمل با وضعیت جهان پیش از تولد فرد به همراه قوانین طبیعت ناسازگار است، آنگاه نتیجه می‌شود که فرد نمی‌توانسته است آن عمل را انجام دهد. به علاوه، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آنگاه هرگونه انحراف از سلسله وقایع بالفعل، ناسازگار با وضعیت جهان گذشته به همراه قوانین طبیعت خواهد بود؛ بنابراین، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، هرگز در توان من نیست که از سلسله وقایع بالفعلی که تشکیل‌دهنده تاریخچه من هستند، منحرف شوم (۱۳۹۴: ۱۲۵).

در مقام ارزیابی برهان پیامد، باید گفت این برهان ضربه مهلکی به سازگارگرایی وارد کرده است. این استدلال واقعاً نیرومند است و معروف است که «این استدلال سیطره سازگارگرایی بر بحث اختیار را از میان برده است» (لوی و مکننا، ۱۳۹۴: ۲۶۲). با وجود این، طبیعتاً نقدها و اشکالات زیادی به این استدلال وارد شده است؛ اما در نگاهی کلان، این نقدها از ایده‌ای کلی برای تشکیک در استدلال پیامد استفاده می‌کنند.

ایده اصلی نقدهای وارد بر استدلال پیامد، بر مبنای تفسیر و تلقی متفاوتی از اختیار و اراده آزاد است که بر اساس آن، برای کنش‌گر امکان انتخاب بدیل ممکن نیست؛ توضیح اینکه این مطلب شهودی به نظر می‌رسد که کنش‌گر مختار نیست؛ زیرا امکان انتخاب چیزی غیر از آنکه در نهایت انتخاب می‌کند، برای او وجود ندارد. با

وجود این، این منتقدان مدعی هستند حتی در شرایطی که امکان انتخاب بدیل برای کنش‌گر وجود ندارد، می‌تواند دارای اراده آزاد و مختار باشد. تشریح و ارزیابی این نقدها، نیازمند مقاله‌ای مجزاست.

۳. برهان شانس

همان‌طور که در بخش گذشته درباره استدلال پیامد مطرح شد، این استدلال مدعی است در جهان تعیین‌گرایانه، چون گذشته آینده را کاملاً متعین می‌کند، اراده انسانی هم تحت تأثیر حوادث گذشته است و عملاً اراده آزاد وجود ندارد. از سوی دیگر، استدلالی که قائل است اراده آزاد و ناتعیین‌گرایی ناسازگارند، به برهان شانس معروف است. این استدلال در مقابل اختیارگرایان مطرح شده است که برای اثبات اختیار و اراده آزاد، قائل به ناتعیین‌گرایی هستند. ایده اصلی استدلال این است که در جهان نامتعین هم نمی‌توان از اراده آزاد سخن گفت. در چنین جهانی نسبتی معنادار و علی میان گذشته و آینده برقرار نیست و با فرض دو جهان کاملاً مشابه تا لحظه انتخاب، می‌توانیم دو انتخاب کاملاً متفاوت را رقم بزنیم. چنین شرایطی به لحاظ شهودی بیشتر با نوعی تصادفی بودن انتخاب نزدیک است تا اراده آزاد؛ چراکه شهود ما از اراده آزاد، گرچه آن را ناشی از انتخاب کنش‌گر می‌داند که توسط گذشته او متعین نشده و فارغ از آن است، هیچ‌گاه آن را اتفاقی نمی‌داند.

برای برهان شانس صورت‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است. همه آنها درصد تبیین این مسئله هستند که چرا اگر فعلی نامتعین باشد، اتفاقی رخ داده است. ایده اصلی صورت‌بندی‌های مختلف این است که با حد وسط‌های گوناگونی نظیر علیت، تبیین‌گر مسئله مذکور باشند. ایده اصلی استدلال شانس را با صورت‌بندی زیر می‌توان نشان داد:

۱. اگر یک انتخاب نامتعین باشد، شانسی اتفاق افتاده است؛

۲. اگر یک انتخاب شانسی اتفاق بیفتد، آزادانه نیست؛

۳. بنابراین، اگر یک انتخاب نامتعین باشد، آزادانه نیست.

درباره اینکه مقدمه اول این استدلال چگونه توجیه می‌شود و چگونه ناتعینی به شانس ربط می‌یابد و در واقع حد وسط این ارتباط چیست، ایده‌های مختلفی وجود دارد که آنها را به چهار دسته می‌توان تقسیم کرد و همین چهار دسته مبنای شکل‌گیری چهار دسته صورت‌بندی برهان شانس است: صورت‌بندی مبتنی بر فقدان

علیت،^۱ صورت‌بندی با حد وسط تضمین،^۲ صورت‌بندی بازگشت^۳ و صورت‌بندی تبیینی^۴ چهار دسته صورت‌بندی برهان شانس هستند.

اختیارگرایان در واکنش به برهان شانس، پاسخ‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند؛ برخی به اعتبار آن تشکیک و برخی دیگر به یکی از مقدمات آن اشکال وارد می‌کنند. در مجموع این‌ها را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته نخست معتقدند در این صورت‌بندی، مغالطه‌ای از نوع مصادره به مطلوب اتفاق افتاده است و بنابراین، این استدلال معتبر نیست؛ دسته دوم باور دارند که این چنین نیست که هرگاه ما برای انتخاب، تبیین تقابلی نداشته باشیم، آن انتخاب شانسی اتفاق بیفتد، بلکه ممکن است برای انتخاب‌های نامتعیّن گونه‌ای دیگر از تبیین داشته باشیم که غیرتقابلی است؛ دسته سوم باور دارند که برای بعضی از انتخاب‌های نامتعیّن، تبیین تقابلی وجود دارد و درصدد ارائه الگوهایی برای اثبات این مسئله هستند. بررسی و ارزیابی این پاسخ‌ها هدف این مقاله نیست و این کار در مقاله دیگری انجام شده است (← کدخدایور و دیرباز، ۱۳۹۹). با توجه به تمرکز اصلی مقاله، در بخش بعد به بررسی تطبیقی و پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه به این دو استدلال خواهیم پرداخت.

۴. بررسی تطبیقی دو استدلال پیامد و شانس

همان‌طور که در بخش‌های گذشته مشخص شد، مسئله اراده آزاد معاصر به دنبال رابطه میان گذشته و آینده بود و سؤال اصلی این بود که آیا گذشته آینده را متعیّن می‌کند؟ در طی مباحث مشخص شد که با یک دوگانه روبه‌رو هستیم:

• اگر گذشته آینده را متعیّن می‌کند، چگونه می‌توان نقش کنش‌گر مختار را تبیین کرد؟ (برهان پیامد)

• اگر گذشته آینده را متعیّن نمی‌کند، چگونه می‌توان به نحوی غیر تصادفی از آزادی اراده کنش‌گر سخن گفت؟ (برهان شانس)

موضوع این فصل بررسی تطبیقی و طرح این پرسش‌ها برای سنت فلسفه اسلامی با تمرکز بر حکمت متعالیه است؛ اما آنچه در سنت فلسفه اسلامی چالش اصلی با اراده آزاد شناخته می‌شود، «ضرورت علی و معلولی» است. جبر فلسفی یا همان ضرورت علی و معلولی، یکی از فروع قانون علیت است که مدعی است اگر علت موجود بود، معلولش نیز بالضروره موجود است و همچنین اگر معلول وجود داشت، علتش نیز بالضروره وجود داشته است. از ضرورت علی-معلولی، به «جبر علی-معلولی»، «استحالة انفکاک معلول از علت تامه» و «وجود ترتب معلول بر علت تامه» نیز تعبیر می‌کنند.

در این مقاله برای رعایت اختصار، گاهی از این قاعده مهم با عنوان «ضرورت علی» نام می‌بریم.

اما با توجه به اینکه مسئله معاصر اراده آزاد، رابطه آن با تعیین‌گرایی است، در مقام بررسی تطبیقی، بررسی رابطه میان تعیین‌گرایی و ضرورت علی و معلولی حائز اهمیت است. بررسی تفاوت‌های این دو نشان می‌دهد در حالی که تعیین‌گرایی در عالم فیزیک و ماده مطرح است، ضرورت علی و معلولی منحصر در پدیده‌های فیزیکی نیست و به صورت عمومی طرح شده است و یک نوع تز متافیزیکی است. اما آنچه وجه تشابه میان این دو است، این است که هر دوی آن‌ها به نحوی تبیین‌کننده رابطه میان گذشته و آینده هستند:

یک رویداد (نظیر یک انتخاب یا یک عمل) متعین است هنگامی که شرایطی (مانند تقدیرات یا افعال تقدیری خداوند یا علت‌های پیشین و قوانین طبیعت) وجود دارند که وقوع آن‌ها شرط کافی برای وقوع رخداد است؛ به بیان دیگر، اگر آن شرایط متعین‌کننده پیشین به وقوع بپیوندند، آنگاه آن رویداد متعین‌شده به وقوع خواهد پیوست (Kane, 2005: 5-6).

به عبارت دیگر، از آنجا که هم تعیین‌گرایی و هم ضرورت علی و معلولی، این ایده را دنبال می‌کنند که گذشته، آینده را متعین می‌کند، گرچه میان آن‌ها این تمایز وجود دارد که ضرورت علی یک نظریه عام است، ولی تعیین‌گرایی عمدتاً مربوط به جهان فیزیکی است؛ پس نسبت میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی عام و خاص مطلق است، اما از تشابه میان آن‌ها می‌توان برای گفت‌وگو میان دو سنت فلسفه معاصر غرب و فلسفه اسلامی بهره برد؛ به عبارت دیگر، بررسی تطبیقی این رساله مبتنی بر این پیش فرض است که پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه با شباهت‌های میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی قابل بازسازی برای ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس است.

در بررسی و ارزیابی فیلسوفان حکمت متعالیه، ابتدا دیدگاه ملاصدرا تشریح می‌شود. سپس برای رمزگشایی از نظریه ملاصدرا، دیدگاه علامه طباطبایی و مرتضی مطهری، به عنوان شارحان معاصر دیدگاه او تبیین می‌شود؛ زیرا هم منابع بیشتری از آن‌ها در اختیار ماست و هم با تفصیل بیشتری دیدگاه او را تشریح کرده‌اند.

در مقام تقریر نظر فلاسفه درباره مسئله اراده آزاد باید گفت که آن‌ها قائل به سازگاری ضرورت علی و اراده آزاد هستند. این نظریه فلاسفه به «نظریه وجوب» مشهور است. نام‌گذاری این نظریه به این نام، به این جهت است که بر مبنای این نظریه رابطه علت با معلول تنها رابطه وجود نیست، بلکه رابطه وجوب هم هست؛ بدین

معنا که آنچه علت به معلول می‌دهد، هم وجود معلول و هم وجوب آن است؛ توضیح بیشتر اینکه آنچه عمدتاً مورد نزاع فلاسفه با متکلمان دربارهٔ همهٔ علت‌ها از یک سو، و فلاسفه با اصولیون جدید در خصوص علت یا فاعل ارادی از سوی دیگر است، وجوددهندگی علت به معلول نیست، بلکه وجوب‌دهندگی علت به معلول است. طبق نظریهٔ وجوب، معلول نه‌تنها وجود خویش را به علت وام‌دار است، که وجوب وجود خویش را نیز از علت دریافت می‌کند. این در حالی است که متکلمان قدیم، علت را به‌طور کلی، و جریان عمدهٔ اصولیون جدید، فاعل ارادی را به‌خصوص، تنها وجوددهندهٔ معلول می‌دانند و رابطهٔ وجوبی میان علت و معلول را انکار می‌کنند (اراکي، ۱۳۹۲: ۴۲).

ملاصدرا در تبیین نظریهٔ وجوب خود، با ردّ تعریفی که متکلمان از فاعل مختار ارائه می‌دهند و او را «من یصحّ الفعل و التّرك» تعریف می‌کنند که لازمه‌اش امکان فعل ارادی است، تاکید می‌کند که تعریف صحیح فاعل مختار عبارت است از: «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل: ان للقدرة تعریفین مشهورین: احدهما: صحة الفعل و مقابله اعنی التّرك و ثانيهما: كون الفاعل فی ذاته بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل؛ و التفسیر الاول للمتکلمان، و الثانی: للفلاسفة»^۵ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۶).

آنچه از این بیان مشخص است، این است که متکلمان شبیه ناسازگارگرایان جدید باور دارند که تا امکان انتخاب بدیل نباشد، اختیار معنا ندارد. تعبیر متکلمان از ارادهٔ آزاد به «من یصحّ الفعل و التّرك»، به این معناست که اگر برای کنش‌گر دو راه برای انتخاب نباشد، او آزاد نیست. این دقیقاً ناشی از آن است که متکلمان قاعدهٔ ضرورت علی را نفی می‌کنند تا جایی برای اختیار باز شود؛ اما در مقابل فلاسفه، شبیه سازگارگرایان جدید باور دارند که برای انتخاب آزادانه لازم نیست برای کنش‌گر انتخاب بدیل ممکن باشد، بلکه گزینش برخاسته از خوشنودی و پسند و رضایت‌مندی فاعل کافی است؛ به عبارت دیگر، هر چند ضرورت علی ایجاب کند که فقط یک راه پیش روی کنش‌گر باشد، اما از آنجا که ملاک اصلی اختیاری‌بودن «امکان» نیست، بلکه ملاک آن مورد پسند و رضایت فاعل‌بودن و عدم تحمیل آن از سوی عامل خارجی است، ضرورت علی با اختیار سازگار است: «ان مدار القادریّة علی کون المشیّة سبباً لصدور الفعل او التّرك، و ان القادر هو الذی ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل، و ان وجبت المشیّة وجوباً ذاتیاً او غیریاً و امتنعت اللامشیّة امتناعاً ذاتیاً او غیریاً»^۶ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۹/۶).

بر اساس ادعای ملاصدرا ملاک مختاربودن بر این است که اراده و مشیت سبب صدور فعل یا ترک باشد؛ یعنی مختار کسی است که اگر اراده کند، انجام دهد و اگر اراده نکند، انجام ندهد؛ اگرچه اراده کردن او واجب یا اراده نکردن او ممتنع باشد. با وجود این، ملاصدرا نتیجه برهان پیامد را که ناسازگاری تعیین‌گرایی و اراده آزاد است، قبول ندارد. او باور دارد که اگرچه لازمه تعیین‌گرایی این است که برای کنش‌گر امکان انتخاب بدیل وجود نخواهد داشت، اما این، ناقض اراده آزاد نیست؛ چراکه می‌توان امکانی برای انتخاب بدیل و دو گزینه برای انتخاب نداشت، اما آزاد بود؛ توضیح اینکه همان‌طور که در بخش‌های قبل مشخص شد، در نگاه قائلان به استدلال پیامد، امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر، شرط لازم برای اراده آزاد است؛ به عبارت دیگر، تحقق اراده آزاد تنها در حالتی قابل تصور است که امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر باشد؛ به بیان دیگر، ناسازگاری اثبات‌شده در استدلال پیامد، میان تعیین‌گرایی و امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر است و استدلال پیامد مدعی است که در جهان متعین، امکان انتخاب به گونه‌ای متفاوت از آنچه به وقوع می‌پیوندد، وجود ندارد و بنابراین، آزادی اراده در چنین جهانی قابل تصور نیست؛ به عبارت دیگر، در نگاه ناسازگارگرایان زمانی که برای کنش‌گر امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر فراهم باشد یا حداقل بتواند گزینه‌ای را انتخاب نکند، او آزاد است؛ یعنی اگر به جز گزینه‌ای که انتخاب می‌کند، امکان داشته باشد که گزینه‌ای دیگر را به جای آن انتخاب کند، او آزاد است.

اما بر خلاف ناسازگارگرایان طرفدار استدلال پیامد، ملاصدرا امکان انتخاب به گونه‌ای دیگر را شرط لازم برای اراده آزاد نمی‌داند. از نظر او اینکه انتخاب با میل و رغبت کنش‌گر انجام شود و مانعی خارجی برای او نباشد، برای مختاربودن کافی است. با این لحاظ، پاسخ ملاصدرا به برهان پیامد چنین است: درست است که تعیین‌گرایی امکان انتخاب بدیل را از بین می‌برد، اما چون امکان انتخاب بدیل شرط لازم برای اراده آزاد نیست، تعیین‌گرایی برای اراده آزاد مشکلی ایجاد نمی‌کند و اراده آزاد و تعیین‌گرایی سازگارند.

در مقام ارزیابی دیدگاه ملاصدرا باید این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان اراده آزاد را بدون امکان انتخاب بدیل فهم کرد؟ احساس وجدانی ما که مصداق فاعل ارادی هستیم، چنین است که به رغم فراهم‌بودن همه مقدمات انتخاب، طرفین انتخاب برای ما یکسان است و تا مرحله انتخاب، همین احساس باقی است؛ یعنی در هیچ‌یک از مراحل مقدماتی انتخاب، ضرورت و وجوب صدور انتخاب را احساس نمی‌کنیم، بلکه

در تمام مراحل و مقدمات انجام انتخاب، به روشنی یکسانی وجود و عدم انتخاب را در برابر قدرت تصمیم‌گیری خویش احساس می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، شهود ما قویاً برخلاف تعریف ملاصدرا، از اختیار است.

برای شرح بیشتر دیدگاه ملاصدرا، در بخش بعد، دیدگاه علامه طباطبایی را به عنوان یکی از برجسته‌ترین شارحان معاصر حکمت متعالیه درباره مسئله اراده آزاد بررسی خواهیم کرد.

۵. علامه طباطبائی و مسئله اراده آزاد

علامه طباطبایی ریشه مسئله اراده آزاد را در این می‌داند که فهم درستی از معنای جبر و اختیار صورت نگرفته است. به نظر او ریشه اشتباه در این است که جبر با ضرورت، و اختیار با امکان معادل انگاشته شده‌اند. طبیعتاً در چنین نگاهی، ضرورت علی با اختیار ناسازگار است، در حالی که به نظر علامه طباطبایی جبر، نسبت میان معلول و علت تامه است، ولی اختیار، نسبت میان معلول و علت غیرتامه (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۸۵)؛ به بیان دیگر، علامه برای حل مشکل اختیار، بنا بر نظریه وجوب، تفاوت میان «ضرورت بالقیاس» و «امکان بالقیاس» را مبنا قرار می‌دهد. پیش از ادامه بحث لازم است معنای ضرورت بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس مشخص شود؛ هر یک از این موارد یک مفهوم مقایسه‌ای است؛ به این معنا که این شیء در مقایسه با آن شیء وجودش ضرورت دارد یا امتناع دارد و یا امکان دارد؛ به عبارت دیگر، ضرورت بالقیاس به این معناست که این شیء در مقایسه با آن شیء وجوب وجود دارد؛ یعنی با فرض وجود آن شیء، وجود این ضروری است. امتناع بالقیاس به این معناست که این شیء با فرض وجود آن شیء، امتناع وجود دارد. امکان بالقیاس به این معناست که این شیء با فرض وجود آن شیء، امکان وجود دارد.

حال با در نظر گرفتن تمایز میان ضرورت بالقیاس و امکان بالقیاس، علامه طباطبایی مدعی است که میان اختیاری بودن افعال ارادی انسان و قانون ایجاب علی، هیچ‌گونه تضاد و تقابلی وجود ندارد؛ چراکه قانون ایجاب علی، وجوب فعل ارادی را بالقیاس به علت تامه اقتضاء می‌کند، در حالی که اختیاری بودن فعل ارادی که ملازم امکان فعل ارادی است، امکان فعل ارادی را بالقیاس به علت ناقصه اقتضاء دارد که جزء علت است، نه علت تامه.

در توضیح باید گفت که معلول در قیاس با علت تامه خویش «ضرورت بالقیاس الی العلة التامه» دارد و این همان قانون ایجاب علی است؛ اما در مقایسه با اجزا علت تامه،

ضرورت بالقیاس ندارد، بلکه امکان بالقیاس دارد؛ زیرا جزء علت ضرورت وجود معلول را در پی ندارد، بلکه امکان وجود معلول را در پی خواهد داشت. در جایی که جزء علت وجود داشته باشد، اگر سایر اجزاء علت تحقق پیدا کند، معلول موجود می‌شود و اگر سایر اجزاء علت تحقق نیابد، معلول موجود نمی‌شود؛ بنابراین، با وجود جزء علت وجود و عدم معلول، هر دو ممکن است؛ زیرا ممکن است سایر اجزاء علت تحقق پیدا کنند و در نتیجه معلول موجود شود و ممکن است سایر اجزاء علت تحقق پیدا نکنند و معلول موجود نشود. حال درباره اختیار و اراده انسان باید گفت که انسان به عنوان فاعل فعل، تنها جزء علت وجود فعل خویش است؛ بنابراین، نسبت فعل انسان به انسان امکان است نه وجوب؛ به همین دلیل است که انسان خود را نسبت به فعل خود مختار می‌یابد و فعل خود را فطرتاً اختیاری قلمداد می‌کند (اراکی، ۱۳۹۲: ۶۴).

در مجموع، دیدگاه علامه طباطبایی را به این صورت می‌توان جمع بندی کرد که فعل ارادی را از دو جهت باید نگریست: یکی از جهت قیاس با علت تامه است که وجوب و ضرورت دارد؛ دیگری، از جهت قیاس با علت ناقصه است که ممکن است. این مطلب را به این صورت می‌توان خلاصه کرد:

- وجوب فعل ارادی (ضرورت علی) ← بالقیاس الی عله التامه
- امکان فعل ارادی (اختیار) ← بالقیاس الی عله الناقصه

در حالت دوم که فعل ارادی ممکن است، تا اراده انسانی به جمیع علل ناقصه ملحق نشود، فعل محقق نمی‌شود. در واقع به نظر علامه، ضرورت علی و اختیار از این جهت با یکدیگر سازگارند که دو نگاه و دو منظر متفاوت به فعل ارادی هستند. ضرورت علی نسبت میان معلول (فعل ارادی) و علت تامه است، در حالی که اختیار نسبت میان معلول (فعل ارادی) و علت غیر تامه است.

در مقام ارزیابی دیدگاه علامه درباره مسئله اراده آزاد باید گفت که این روش تنها به مشکل وجوب متأخر از اراده انسانی می‌پردازد، در حالی که مشکل اصلی تضاد بین اختیار و قانون ایجاب علی مربوط به وجوب متقدم بر اراده انسان است؛ زیرا بنا بر کلی و عمومی بودن قانون ایجاب علی، اراده انسان به وسیله عوامل پیشین ضروری‌الوجود است؛ بنابراین فعل ارادی انسان، محکوم عوامل جبری پیشین است و سؤال همچنان باقی است که با وجود جبری بودن اراده فعل، چگونه می‌توان اختیاری بودن فعل ارادی را تصور کرد؟ (همان: ۶۴-۶۵)؛ به بیان دیگر، اشکال جدی دیدگاه علامه طباطبایی این است که بر خود اختیار و علت‌های به وجود آورنده آن متمرکز نمی‌شود. در واقع به این

سوال پاسخ نمی‌دهد که اگر گذشته، اراده انسان را متعین کند، آیا می‌توانیم به اراده آزاد قائل باشیم یا خیر؟ این سؤال اصلی است که علامه به آن پاسخی نمی‌دهد؛ چراکه ایشان برای حل مسئله، اراده را نسبت میان فعل ارادی و علت غیرتامه می‌داند و به منشاء شکل‌گیری اراده اشاره‌ای نمی‌کند؛ یعنی اساساً ضرورت علی در نگاه علامه درست معنا نمی‌شود. ضرورت علی در مسئله اراده آزاد به این معناست که علت‌های مقدم بر اراده انسانی آن را متعین و ثابت می‌سازند و با این فرض است که اساساً مسئله اراده آزاد شکل می‌گیرد. همین سوء تعبیری که علامه درباره ضرورت علی به کار می‌برد، اشکال اصلی این دیدگاه است.

درباره پاسخ علامه طباطبایی به برهان شانس باید گفت که در نگاه ایشان برهان شانس معتبر است و اراده آزاد و ناتعین‌گرایی، ناسازگارند. این ادعا از آنچه علامه در مقاله هشتم و نهم کتاب *اصول فلسفه رئالیسم* بیان کرده است، قابل برداشت است (← طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۲۱۵). گرچه بررسی دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه درباره برهان شانس در بیان مرتضی مطهری وضوح بیشتری دارد و در بخش بعدی، درباره دیدگاه ایشان، به عنوان یکی دیگر از فیلسوفان برجسته حکمت متعالیه بحث و بررسی می‌شود.

۶. مطهری و مسئله اراده آزاد

بررسی دیدگاه مطهری نشان می‌دهد وی دو ادعای اصلی و مهم در مسئله اراده آزاد دارد:

۱. نفی ضرورت علی و معلولی، ملازم با آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی با آن است.
۲. ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است.

او دیدگاه خود را در حین شرح کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبایی به این صورت بیان کرده است:

[...] ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبوربودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۶۲).

به بیان دیگر و متناسب با ادبیات فلسفه معاصر در بحث اراده آزاد، مطهری برهان شانس را تأیید، ولی برهان پیامد را رد می‌کند. اینک، تبیین دیدگاه مطهری را با بررسی برهان شانس آغاز می‌کنیم. پرسش اصلی این است که آیا در نگاه او و فیلسوفان حکمت متعالیه برهان شانس معتبر است؟ آیا مفاد برهان شانس که ناسازگاری اراده آزاد و ناعین‌گرایی است، مورد قبول آنهاست یا خیر؟ بررسی آثار مرتضی مطهری و شارحان او نشان می‌دهد که ایشان مفاد برهان شانس را می‌پذیرد: «[...] انکار قانون ضرورت نظام هستی [...] مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه قانون است» (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۶۰).

در واقع ایشان می‌پذیرد که اگر جهان نامتعین باشد، امکان تبیین اراده آزاد وجود ندارد؛ چراکه عدم تعین به معنای صدفه و شانس خواهد بود و در چنین جهانی عملاً اراده آزاد که همراه با مسئولیت‌پذیری است، بی‌معناست. مطهری در شرح کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* دیدگاه خود را با وضوح بیشتری تشریح می‌کند: «[...] اگر علت، ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد وجود دهنده‌ی آن نیز نخواهد بود یعنی واقعا علت، علت نخواهد بود. پس علیت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۹۳/۳). از این بیان کاملاً مشخص است که جهان غیر ضروری و غیر تعین‌گرایانه از نظر مطهری امتناع عقلی دارد و ناپذیرفتنی است؛ یعنی از آنجا که اگر ضرورت علی نباشد، صدفه و اتفاق خواهد بود و اختیار قطعاً از جنس اتفاق نیست؛ بنابراین، برهان شانس معتبر است و ناعین‌گرایی و اراده آزاد ناسازگارند:

[...] اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد، قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد، بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست (همان: ۱۶۲-۱۶۳).

مطهری سپس بیان می‌کند که نفی ضرورت علی هیچ‌گاه به اثبات اختیار منجر نخواهد شد و راهی جز صدفه و تصادف پیش روی ما باز نخواهد شد:

پس کسانی که خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده‌ای رفته‌اند. آری،

پیمودن این راه‌ها (به فرض صحت) موجب می‌شود که انسان را اجبارشده از طرف یک علت خارجی ندانیم؛ ولی از طرف دیگر، به صورت دیگری، یعنی به صورت صدفه و گراف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم (همان).

در مجموع از نظر فیلسوفان حکمت متعالیه و مطهری، برهان شانس معتبر و درست است؛ چراکه از نظر آن‌ها نفی ضرورت علی و تعیین‌گرایی به صدفه، تصادف و شانس منجر می‌شود و در چنین حالتی قطعاً اراده آزاد و اختیار نخواهیم داشت. اما بعد از بررسی دیدگاه مطهری درباره برهان شانس، لازم است برهان پیامد هم از دیدگاه ایشان بررسی شود. بررسی آراء مطهری نشان می‌دهد که وی هم مانند دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه برهان پیامد و مفاد آن را نمی‌پذیرد؛ به بیان دیگر، مطهری قائل است که در جهان متعین و دارای ضرورت علی، می‌توان اراده آزاد داشت و آن را به لحاظ نظری تبیین کرد. ایشان در پاورقی کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برای تبیین سازگاری ضرورت علی و اختیار، از مفهوم علت تامه استفاده می‌کند و نخست ادعا را چنین مطرح می‌کند: «ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی، منافی با اختیار و آزادی انسان نیست؛ زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می‌کند، به واسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا می‌کند؛ افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آن‌ها ضرورت پیدا می‌کنند» (همان: ۱۶۳-۱۶۴). با این توضیح، مشخص می‌شود که از نظر مطهری اختیار، جزئی از اجزای علت تامه انتخاب انسان است و چون تا اختیار نباشد، فعل محقق نمی‌شود، پس اختیار وجود دارد. از طرف دیگر، چون وقتی تمامی اجزای علت تامه از جمله اختیار محقق شوند، فعل محقق می‌شود، پس ضرورت علی با اختیار سازگار است:

پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد، طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد، طبق ضرورت ترک می‌شود؛ ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است، نه چیز دیگر؛ و معنای این ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار، ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

با این توضیح ممکن است یک سؤال برای خواننده مطرح شود که اگر فعل انسانی به حکم ضرورت علی، ضروری است، چگونه با اختیار که امری امکانی است، قابل جمع است؟ در پاسخ باید گفت که با تجمیع تمام اجزای علت تامه که اختیار هم جزء آن

است، فعل ضروری می‌شود و قبل از این تجمیع و متحقق شدن تمامی اجزاء علت تامه، فعل امکانی است. مطهری با یک تدقیق مفهومی به این اشکال پاسخ می‌دهند:

اینکه می‌گوییم برخی افعال انسان ضروری‌الوجود است و برخی ضروری‌العدم، نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ نحو متصف به «امکان» نمی‌شود؛ یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمی‌شود گفت که «ممکن است بشود و ممکن است نشود»؛ زیرا اینکه می‌گوییم «برخی شدنی است»، یعنی با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل، شدنی است و آن را که می‌گوییم «نشدنی است»، یعنی با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات، نشدنی است؛ وگرنه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرایط و مقدمات وجودی‌اش (نه همه آن‌ها) باز ممکن است بشود و ممکن است نشود؛ مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان [را] در نظر بگیریم، آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود؛ ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته، البته در این صورت نسبت فعل به انسان، ضرورت است نه امکان (همان: ۱۶۵).

در مجموع و در مقام تقریر دیدگاه مطهری درباره برهان پیامد، باید گفت که ایشان هم مانند دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه برهان پیامد و مفاد آن را نمی‌پذیرد؛ به بیان دیگر، مطهری قائل است که در یک جهان متعین و دارای ضرورت علی، می‌توان اراده آزاد داشت و آن را به لحاظ نظری به صورتی سازگار با ضرورت علی تبیین کرد؛ به این صورت که اختیار به عنوان جزئی از اجزای علت تامه محقق‌کننده فعل در نظر گرفته شود تا هم جنبه ضروری فعل از بین نرود و هم اختیاری باشد.

در مقام ارزیابی دیدگاه مطهری درباره برهان پیامد باید گفت که در دیدگاه ایشان، ضرورت علی به صورت اشتباه فهمیده و معنا شده است. ضرورت علی و تعین‌گرایی به این معنا است که گذشته، آینده را متعین می‌کند و از آنجا که اراده انسان هم از مصادیق آینده است، اراده انسان هم تحت تأثیر حوادث گذشته و ضرورت پیدا می‌کند. حال در این میان، سؤال این بود که اگر این معنا از ضرورت علی را بپذیریم، باز هم می‌توانیم اراده آزاد را تبیین کنیم؟ در حالی که مطهری با پاک کردن صورت مسئله و ارائه تعریفی دیگر از ضرورت علی که نقش امکانی اراده هم در آن دیده شده است، عملاً ضرورت علی را برای تبیین اراده آزاد منکر شده است.

به بیان دیگر، تعین‌گرایی در برهان پیامد به این معنا بود که اراده انسان متأثر و متعین شده از حوادث پیش از خود است و در چنین شرایطی اراده آزاد نخواهد بود؛ اما

این مفهوم در نگاه مطهری معلول حوادث پیشین نیست، بلکه خود جزئی از زنجیره علل شکل‌دهنده فعل هستند. با توجه به این تفاوت برداشت، اساساً تحلیل‌ها و استدلال‌های مطهری و نقد ایشان به برهان پیامد وارد نیست؛ به عبارتی رساتر، آیا می‌توان با وجود تمایزی که میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی وجود دارد، پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه را برای برهان پیامد بازسازی کرد؟ به نظر می‌رسد این کار شدنی است، ولی پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه از عهده حل اشکال برهان پیامد بر نمی‌آید؛ زیرا همچنان به نظر می‌رسد که اگر جهان متعین باشد یا ضرورت علی بر آن حاکم باشد، راه را برای انتخاب بدیل می‌بندد و هیچ‌کدام از پاسخ‌های فیلسوفان حکمت متعالیه هم از عهده این اشکال بر نمی‌آید.

در مجموع با این پیش‌فرض معقول که پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه با شباهت‌های میان ضرورت علی و تعیین‌گرایی قابل بازسازی برای ارزیابی برهان‌های پیامد و شانس است، باید گفت که آن‌ها از عهده پاسخ به برهان پیامد برنیامده‌اند و برهان شانس هم در نظر آن‌ها کاملاً معتبر است؛ بنابراین، با معتبر بودن برهان پیامد و برهان شانس و در نتیجه ناسازگاری هم‌زمان اراده آزاد با تعیین‌گرایی و ناتعیّن‌گرایی، مفهوم اراده آزاد، مفهومی خودمتناقض و ناسازگار جلوه می‌کند؛ در نتیجه در حکمت متعالیه هم نمی‌توان برای مسئله معاصر اراده آزاد راه حلی نظری را جست‌وجو کرد.

۷. نتیجه

مباحث مطرح‌شده در این مقاله را می‌توان به صورت برهان زیر نشان داد:

۱. تعیین‌گرایی یا درست است یا نادرست؛
 ۲. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، گذشته آینده را و در نتیجه اراده ما را متعین می‌کند و در نتیجه اراده آزاد نداریم؛
 ۳. اگر تعیین‌گرایی نادرست باشد، در جهان نامتعین، اراده انسان از روی شانس و تصادف است و آزاد نیست؛
 ۴. بنابراین، در هر صورت اراده آزاد نداریم.
- مقدمه اول، یک گزاره بدیهی و صادق است؛ مقدمه دوم، مفاد برهان پیامد و مقدمه سوم، ادعای برهان شانس بود. بند چهارم هم نتیجه منطقی مقدمات است. بررسی‌های تطبیقی این مقاله نشان داد که حکمت متعالیه هم با وجود پذیرش برهان شانس و نداشتن پاسخی پذیرفتنی برای برهان پیامد، عملاً باید نتیجه نهایی این استدلال را که رد اراده آزاد است، بپذیرد؛ که نتیجه‌ای خلاف شهود است.

در نهایت، به نظر می‌رسد حداقل در مسئله اراده آزاد، معقول‌ترین راه اندیشیدن، شبیه کانت است؛ یعنی قائل باشیم راه حل نظری برای اراده آزاد وجود ندارد، ولی با عقل عملی، اراده آزاد پذیرفتنی است. خود ذاتی ما که محل اراده آزاد در نظریه کانت است، رازی است که طبق نظریه کانت قابل رمزگشایی نیست.

از نظر کانت صرفاً نموده‌ها (فنومن) قابل شناسایی تجربی هستند و دسترسی شناختی به لایه بود (نومن) وجود ندارد. در بحث اراده آزاد، جست‌وجوی علت‌های فیزیکی، روان‌شناختی و اجتماعی برای اراده در لایه نموده‌ها صورت می‌گیرد؛ این در حالی است که اختیار، متعلق به لایه بود (نومن) و اساساً متعلق به عقل عملی است. با این اوصاف، گرچه امکان ارائه راه حل نظری برای مسئله اراده آزاد وجود ندارد و حتی در لایه نظری، پدیده‌ای ناسازگار و خودمتناقض به نظر می‌رسد، اما در لایه عقل عملی و به صورت وجدانی پذیرفتنی است. آموزه و رهاورد مهم کانت برای ما این است که نباید رابطه استلزام میان مقولات نظری و وجدانی قائل باشیم؛ اینها دو ساحت مجزا و مستقل از یکدیگر هستند و قواعد خاص خود را دارند؛ توضیح اینکه قوانینی که در لایه فنومن‌ها وجود دارد، همان قوانین علمی است که در علوم طبیعی بحث می‌شود. این در حالی است که قوانین لایه نومن‌ها، همان قانون اخلاقی است؛ به این معنا که هرچند در لایه نومن‌ها قوانین لایه فنومن‌ها و قوانین ضروری طبیعی برقرار نیست، اما به این معنا نیست که در این لایه، بی‌قانونی است، بلکه قوانین اخلاقی لایه نومن‌ها به صورت خودمختاری است. خودمختاری قوانین در لایه نومن‌ها به این معناست که انسان را قانونی باید اداره کند که خودش وضع کند؛ قانونی که می‌تواند از آن اطاعت کند یا از آن اطاعت نکند. کانت معتقد بود که در زندگی اخلاقی عملی خود، باید خویش را قانون‌گذار یا خودمختار تصور کنیم؛ چنین خودمختاری که به معنای اراده آزاد برای انسان است، با این نکته که او را قوانین طبیعت اداره کند، سازگار نیست.

در نتیجه، از نظر کانت، بین استدلال عملی یا اخلاقی ما که مستلزم آن است که به اراده آزاد آزادی‌گرایانه ایمان داشته باشیم، و استدلال نظری یا علمی ما، که نمی‌تواند این آزادی را توضیح دهد، یک تفاوت (و یک تنش) وجود دارد. کانت سعی کرد این تنش را کاهش دهد و ادعا کند که علم و عقل فقط انسان را همان‌گونه توصیف می‌کند که در فضا و زمان برای ما ظاهر می‌شود (خودپدیداری)، نه خود یا شخص را همان‌طور که به خودی خود (خود واقعی) است. از نظر کانت، خود واقعی یا

نومنال ما می‌توانند آزاد باشند؛ زیرا تابع محدودیت‌های مکان و زمان یا قوانین طبیعت نیستند.

اما فراتر از این ادعای کانت که با توجه به تمایز بنیادین میان کنش انسانی با رخدادهای فیزیکی نباید به دنبال تبیین نظری برای اراده آزاد باشیم، بررسی‌های بخش تطبیقی این مقاله نشان داد که مسئله اراده آزاد و تعیین‌گرایی با همان کیفیت و با استدلال‌های مشابه به اراده آزاد و ضرورت علی قابل تعمیم است و استدلال‌های پیامد و شانس برای نسبت‌سنجی اراده آزاد و ضرورت علی قابل بازنویسی است. از آنجا که ضرورت علی، یک نظریه فیزیکی محض نیست، می‌توان ادعا کرد که اراده آزاد با ضرورت علی و عدم ضرورت علی به صورت هم‌زمان ناسازگار است؛ بنابراین، فارغ از نگاه کانتی و تمایز میان نومن و فنومن و فراتر از آن، باب اندیشه‌ورزی و علت‌یابی در مسئله اراده آزاد بسته است و باید آن را به صورت امری شهودی و وجدانی پذیرفت.

پی‌نوشت

1. The No Causation Formulation
2. The Ensurance Formulation
3. The Rollback Formulations
4. explanatory formulation

۵. برای قدرت اختیار، دو تعریف مشهور وجود دارد: نخست عبارت است از صحت فعل و مقابل آن، یعنی ترک؛ و دوم، عبارت است از این که فاعل به ذات خود به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ تفسیر اول از آن متکلمان، و تفسیر دوم از آن فلاسفه است.

۶. مدار و ملاک قادربودن (مختاربودن) بر این است که اراده و مشیت سبب صدور فعل یا ترک باشد؛ قادر کسی است که اگر اراده کند، انجام دهد و اگر اراده نکند، انجام ندهد؛ اگرچه اراده کردن او، خود واجب باشد به وجوب ذاتی یا غیری؛ یا اراده نکردن او ممتنع باشد به امتناع ذاتی یا غیری.

7. Self-legislating or autonomous

منابع

- اراکي، محسن (۱۳۹۲)، *آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر غرب*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *فلسفه مقدماتی* (برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری)، تهران، سمت.

کدخداپور، جمال و عسکر دیرباز (۱۳۹۹)، «رویکردهای اختیارگرایان در پاسخ به استدلال شانس»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره ۲۲، پیاپی ۸۶، ص ۵-۲۶.
لوی، نیل و مایکل مکنا (۱۳۹۴)، «آثار اخیر درباره اختیار و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه یاسر پوراسماعیل، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲.
ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
ون ان واگن، پیتر (۱۳۹۴)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه امیر صائمی، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲. ص ۱۱۹-۱۲۸.

Carroll, J. W., Heller, M., & Markosian, N. (2010). *An introduction to metaphysics*. Cambridge University Press.
Hoefer, Carl (2016), "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal>.
Kane, R. (2005). *A contemporary introduction to free will*. Oxford University Press.
Van Inwagen, P. (1983). *An essay on free will*, Oxford: Clarendon Press
_____ (2000), "Free will remains a mystery: The eighth Philosophical Perspectives lecture". *Philosophical perspectives*, 14, 1-19.

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.313014.1006564

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Reduction and Ontic Structural Realism

Saeed Masoumi

Assistant Professor in Research Institute for Basic Studies of Science and Technology,
Shahid Beheshti University

Received: 4 November 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

Scientific reduction is one of the most important issues in philosophy of science, which is related to other ones, including scientific realism. In this paper, by taking a clear position on the "concept of reduction" and the "approach to reduction," which we have called "the structural-a priori approach at a specific time," we examine whether or not the limit relations and structural relationships between the two theories hold. Also, by assuming ontic structural realism, explicitly stating the semantic aspect of the reduction, and assuming establishing its epistemological aspect, we respond to the two objections raised against the structuralist approach. These two objections are one resulting from Schaffner's theorem and the other from the ontological considerations. We show that none of them are related to "the structural-a priori approach at a specific time." We also argue that Schaffner's theorem does not undermine the structuralist approach in the general sense, and that ontological objection undermines only at the exorbitant cost of less plausible metaphysical hypotheses; That is, objections can be considered only on the basis of metaphysical hypotheses such as substance, thisness, intrinsic property, haecceity (or something like these); Assumptions that cost more to accept than to accept a structuralist approach.

Keywords: Scientific Reduction, Structural Realism, Semantic Approach, Schaffner Theorem, The Concept of and Approach to Reduction, The Ontological Problem.

تحویل و واقع‌گرایی ساختاری وجودی

سعید معصومی*

استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۱۹۷ تا ۲۱۹)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۸/۱۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

تحویل علمی یکی از مسائل مهم فلسفه علم است که به دیگر مسائل آن، از جمله به واقع‌گرایی علمی مربوط می‌شود. در این مقاله با اتخاذ موضعی مشخص درباره «مفهوم تحویل» و «رویکرد به تحویل» که آن را رویکرد «ساختاری-پیشینی در زمان مشخص» نامیده‌ایم، به بررسی برقراری روابط حدی و روابط ساختاری میان دو نظریه می‌پردازیم. همچنین با فرض واقع‌گرایی ساختاری وجودی، بیان صریح جنبه معناساختی مسئله تحویل و فرض برقراری جنبه معرفت‌شناختی آن، به دو اشکال که به رویکرد ساختارگرایانه وارد شده است، پاسخ می‌دهیم؛ این دو اشکال، یکی اشکال ناشی از قضیه شفر است و دیگری، اشکال هستی‌شناختی نامیده شده است. همچنین نشان می‌دهیم هیچ‌یک از اشکالات به رویکرد ساختاری-پیشینی در زمان مشخص وارد نیست. همین‌طور استدلال می‌کنیم که ادعای قضیه شفر به رویکرد ساختارگرایانه، به معنای عام هم وارد نیست، و اشکال هستی‌شناختی هم تنها به بهای هزینه گزاف فرض‌های متافیزیکی نه‌چندان مقبول وارد می‌شود؛ یعنی تنها بر اساس فرض‌های متافیزیکی‌ای چون جوهر، این‌بودن، ویژگی ذاتی، خودبودگی یا چیزهایی شبیه به این‌ها، که بر اساس آن‌ها بتوان بین امور تمایز برقرار کرد، می‌توان اشکال را وارد دانست؛ فرض‌هایی که هزینه قبول آن‌ها بیش از قبول رویکرد ساختارگرایانه است.

واژه‌های کلیدی: تحویل علمی، واقع‌گرایی ساختاری، رویکرد معناساختی، قضیه شفر، مفهوم و رویکرد به تحویل، اشکال هستی‌شناختی.

۱. مقدمه

مسئلهٔ تحویل یکی از مباحث مهم در فلسفه است که در بخش‌های مختلف آن مطرح می‌شود؛ از جمله در فلسفهٔ ذهن و بحث معروف دوگانگی ذهن و بدن؛ اینکه آیا می‌توان ذهن را به مغز یا روابط و ویژگی‌های سلول‌های مغزی فروکاست (فیزیکالیسم یا ماتریالیسم) یا اینکه برعکس، اصولاً بدن مادی هم چیزی جز ذهن و روابط ذهنی یا تصورات موجود در ذهن نیست (ایده‌آلیسم)؟ این امر در عین حال، به ما نشان می‌دهد که تحویل‌گرایی از منظر هستی‌شناختی خنثی است (van Riel & Van Gulick, 2019)؛ یعنی می‌توان تحویل‌گرا بود و فرض کرد که ماده قابل تحویل به ذهن است، یا اینکه برعکس، فرض کرد که ذهن قابل تحویل به ماده است.

علاوه بر این، رابطهٔ تحویلی یکی از روابط اساسی میان نظریه‌هاست که تأثیر مهمی بر بسیاری از مسائل دیگر فلسفهٔ علم نیز دارد؛ از جمله اینکه مسئلهٔ تحویل در موضوع واقع‌گرایی در علم، نقشی اساسی بازی می‌کند؛ برای مثال، وقتی نظریهٔ T جایگزین نظریهٔ T' می‌شود اگر بتوان به نحوی نشان داد که تحت شرایطی که نظریه کاربرد داشته T به T' تحویل می‌شود، می‌توان برهان فرااستقرای بدبینانه را (در بخش دوم مختصراً توضیح داده شده است) تضعیف کرد. همچنین در موضوعات دیگری از فلسفهٔ علم همچون تبیین رابطهٔ تحویلی اهمیت پیدا می‌کند؛ یعنی گاهی تبیین یک پدیده را می‌توان بر اساس تحویل آن به پدیده‌های سطح پایین‌تر ارائه کرد؛ مانند توضیح اینکه چرا پیش از پر شدن اربیتال 3d اربیتال 4s پر می‌شود، که باید به سطح زیرین‌تر رفت و از مکانیک کوانتومی برای تبیین کمک گرفت. در روابط بین نظریه‌ها نیز مسئلهٔ تحویل اهمیت بسیاری دارد. یکی از انواع این روابط این است که رابطهٔ تحویلی میان نظریه‌هایی باشد که جایگزین یکدیگر شده‌اند؛ مثل جایگزینی مکانیک نیوتنی با نسبیت خاص و عام یا جایگزینی آن با مکانیک کوانتومی؛ در حالی که نوع دیگری از این روابط می‌تواند دربارهٔ نظریه‌هایی باشد که در سطوح متفاوت قابل تحویل به یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند؛ مانند نسبت ترمودینامیک به مکانیک آماری که به نظر فیزیک‌دانان اولی قابل تحویل به دومی است.

این نکته را هم باید یادآوری کنیم که نگرش‌های متفاوتی دربارهٔ تحویل وجود دارد که در آن‌ها معنای تحویل یک نظریه به نظریهٔ دیگر متفاوت است. در ادامهٔ مقاله، دو نگرش شفner (Schaffner) و ساختارگرایانه بررسی خواهد شد.

ملاحظات و سؤالات متعددی در این میان وجود دارد؛ برای مثال، می‌توان به پرسش‌های زیر اشاره کرد: آیا یک چارچوب مفهومی (conceptual framework) برای تحویل نظریه‌ها به یکدیگر وجود دارد؟ اگر چنین چارچوبی وجود دارد، آیا درباره همه حوزه‌های علمی (مثل فیزیک، زیست‌شناسی، شیمی) این چارچوب واحد است؟ اگر برای حوزه‌های مختلف علمی چارچوب‌های مفهومی تحویل متفاوتی وجود دارد، آیا در هر حوزه برای نظریه‌های مختلف نیز این چارچوب متفاوت است؟ مثلاً، آیا چارچوب مفهومی برای بررسی تحویل نسبت عام به نظریه نیوتنی با چارچوب مفهومی برای بررسی تحویل مکانیک آماری به ترمودینامیک متفاوت است؟ دیدگاه‌های فلسفی مختلف چه اثری بر موضع اتخاذی ما درباره رویکردها به مسئله تحویل و مفهوم مسئله تحویل دارد؟ و غیره.

واضح است که پرداختن به همه این سؤالات، حتی به ایجاز، در این مقاله میسر نیست؛ از این‌رو، در اینجا ما صرفاً به رابطه تحویلی در نگاه ساختارگرایانه می‌پردازیم و به‌طور مشخص اشکالاتی را که مهم‌ترین آن‌ها استدلال شفر علی‌ه آن است، بررسی می‌کنیم. پیش از ورود به بحث، لازم است در ابتدا متذکر شویم که در کل مقاله حاضر T_g نشانگر نظریه با گستره کاربرد بزرگ‌تر است و T_s نشانگر نظریه با گستره کاربرد کوچک‌تر.

نکته بعدی که برای جلوگیری از ابهام لازم است روشن شود، این است که با توجه به ادبیات فلسفی درباره تحویل، می‌توان گفت فیلسوفان فرآیند^۱ تحویل را بیشتر بدین صورت تعریف می‌کنند: هنگامی که نظریه T_s ، تحت شرایطی به نظریه T_g تبدیل شود، می‌گویند نظریه T_s به نظریه T_g تحویل شده است (Rosaler, 2019: 2)؛ برای مثال، می‌توان نشان داد که تحت قیودی مشخص، صورت‌بندی‌ای از مکانیک نیوتنی که آن را «گرانش هندسی شده نیوتنی» (Newtonian geometrized gravitation) می‌نامیم، می‌تواند به نسبت عام تبدیل می‌شود. در این صورت، T_s را «تحویل شده» (reduced) و T_g را «تحویل کننده» (reducing) می‌نامند.

این نوع مفهوم تحویل با مفهومی از تحویل که نزد فیزیک‌دانان است، متفاوت است؛ به عبارت دقیق‌تر، عکس آن است. در واقع، فیزیک‌دانان هنگامی از تحویل یک نظریه به نظریه دیگر سخن می‌گویند که نظریه‌ای چون T_g وجود داشته باشد که تحت شرایطی که عموماً شرایط حدی است، به نظریه دیگر T_s تبدیل شود.^۲ در این مقاله، منظور ما از

عبارت تحویل، این معنای دوم آن است و معنای اول آن را «توسعه» (expansion) می‌نامیم.

در این مقاله با اتخاذ موضع «ساختاری-پیشینی در زمان مشخص» دربارهٔ تحویل، یعنی دربارهٔ مفهوم تحویل و رویکرد به تحویل که در ادامه توضیح می‌دهیم، می‌کوشیم به دو اشکال که یکی بر اساس قضیهٔ شفنر است و دیگری اشکالی است موسوم به اشکال هستی‌شناختی، پاسخ دهیم و نشان دهیم که این اشکالات بر مدل ساختارگرایانه وارد نیست؛ بنابراین، به طریق اولی بر موضع ساختاری-پیشینی در زمان مشخص نیز وارد نخواهد بود. به‌طور مشخص، ادعای این مقاله این است که با اتخاذ رویکرد واقع‌گرایی ساختاری‌وجودی و دیدگاه معناشناختی به علم که در ادامه معرفی می‌شود، اولاً، می‌توان مشکلاتی را که رویکردهایی مثل رویکرد نیگل به تحویل دارد، برطرف کرد (مثلاً مشکل قوانین پیونددهنده) و ثانیاً، اشکالاتی که برخی از فیلسوفان، از جمله شفنر به مدل ساختارگرایانه وارد می‌کنند، پاسخ داد.

بر این اساس، بخش‌های بعدی مقاله حاضر، به این صورت شکل گرفته است: در بخش دوم، براساس مقالهٔ روسلر (Rosaler, 2019) به روشن کردن تمایز میان مفهوم تحویل و رویکرد به تحویل می‌پردازیم و مفهوم و رویکرد اتخاذی خود را معرفی می‌کنیم؛ بخش سوم به توضیحات مختصری دربارهٔ واقع‌گرایی ساختاری و دلایل موجه بودن آن اختصاص دارد؛ در بخش چهارم، جنبه‌های معناشناختی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی تحویل مختصراً توضیح داده می‌شود و موضع مقاله در هریک از این جنبه‌ها روشن می‌شود؛ بخش پنجم به دو حمله علیه مدل ساختارگرایانه به تحویل می‌پردازد و نشان می‌دهد که با فرض‌های این مقاله این حملات ناکام‌اند؛ در بخش ششم، به‌طور مختصر جمع‌بندی بحث ارائه می‌شود.

۲. مفهوم تحویل و رویکرد به تحویل

تمایز مهمی که در این بخش به آن می‌پردازیم و بر اساس آن، در نهایت موضع خود را در مقاله روشن می‌کنیم، تمایز میان رویکرد به تحویل و مفهوم تحویل است. برای توضیح این تمایز، روسالر از دو مثال استفاده می‌کند: مثال اول، مربوط به رویکرد نیگل-شفنر^۳ (the Nagel/Schaffner concept of reduction) است. نزدیکی این دو فیلسوف دربارهٔ برداشت از تحویل علمی، طوری است که از مفهوم نیگل-شفنر در مورد تحویل^۴ یاد می‌شود (Rosaler, 2019: 4-5)؛ رویکردی که در آن تحویل نظریه‌ای چون T_g به

نظریه دیگری چون T_s ، در واقع به معنای این است که قوانین T_s از قوانین T_g قابل استخراج است (Ibid). در مقابل این نظر دربارهٔ تحویل، حداقل دو دیدگاه دیگر را می‌توان معرفی کرد: یکی رویکردی آشنا در کتاب‌های مرجع فیزیک است که می‌توان آن را مکرراً در این مراجع مشاهده کرد. به نظر می‌رسد این رویکرد به نحوی بازنمایی‌کنندهٔ تلقی این مراجع از اصل تطابق بور (Bohr's Correspondence Principle) است.^۵ روسالر این رویکرد (فیزیک‌دانان) را رویکرد مبتنی بر مفهوم حد می‌داند (2019). در واقع وی میان دو جنبه از رویکرد به تحویل و مفهوم تحویل تمایز قائل می‌شود. در این مثال، او تلویحاً متذکر می‌شود که فیزیک‌دانان با راهبرد بررسی حدى تلاش می‌کنند نشان دهند مفهوم «مبتنی بر حد تحویل» برقرار است؛ به همین ترتیب، او مفهوم نیگل-شفنر را ذکر می‌کند که در آن تحویل، استخراج قوانین T_s از قوانین T_g است (Rosaler, 2019: 5) و همراه آن رویکردی به تحویل هست که بر اساس استخراج قوانین T_s از قوانین T_g است (Ibid).^۶

رویکرد ما به تحویل، رویکرد ساختاری است که مبتنی بر دیدگاه معناشناختی در علم است. دیدگاه معناشناختی در علم که با کارهای فیلسوفانی مثل بث (Beth, 1949) و سوپیز (Suppes, 1957 & 2002) آغاز شد و وفن راسن (van Fraassen, 1970 & 1980)، ساپی (Suppe, 1974, 1989) و دیگران آن را ادامه دادند، اکنون به دیدگاه غالب در میان فلاسفه تبدیل شده است؛ به‌طور تقریبی می‌توان گفت که در این دیدگاه، باور بر این است که نظریه رده‌ای از مدل‌هاست (van Fraassen, 1989: 222) یا با رده‌ای از مدل‌ها بازنمایی می‌شود (da Costa & French, 2003: 33).^۷ این نگاه را مدل ساختارگرایان به تحویل نامیده‌اند (van Riel & Van Gulick, 2019).^۸

به علاوه، ما در این مقاله مفهوم تحویل را هم مبتنی بر حد می‌دانیم و هم مبتنی بر مفهوم تشابه یا یکسانی ساختاری؛ به عبارت دیگر، هم مفهوم حد در تحویل مهم است و هم حفظ روابط ساختاری میان T_g و T_s . در ادبیات فیزیک، معمولاً وقتی گفته می‌شود که نظریه‌ای چون T_g را می‌توان به نظریه دیگری چون T_s تحویل کرد، صرفاً روابط حدى را برای حالت‌های خاصی در نظر می‌گیرند، در حالی که منظور از تشابه یا یکسانی ساختاری، در واقع برقراری روابط ساختاری است؛ یعنی روابطی چون یک‌ریختی (isomorphism)، یک‌ریختی جزئی (partial isomorphism)، هم‌ریختی (homomorphism) و مانند آن‌هاست (این مفاهیم در بخش ۵-۱ تعریف شده‌اند)؛ برای مثال، مکعب برنشتاین (Bronstein cube)^۹ یکی از اشکال معروف برای نمایش وجود روابط حدى بین نظریه‌های

اصلی فیزیک است که در آن به ظاهر می‌توان دید که چگونه نظریه‌های مختلف دارای گستره کاربرد بزرگ‌تر به نظریه‌هایی با گستره کاربرد کوچک‌تر تحویل می‌شود؛ مثلاً میسرن (Misner)، ثرن (Thorne) و ویلر (Wheeler) عنوان می‌کنند که تحت دو شرط (حدی) سرعت‌های پایین و گرانش ضعیف نسبیت عام به نظریه نیوتنی تحویل می‌یابد (Misner, Thorne & Wheeler, 1973: 412)؛ اما به این رویکردها اشکالاتی وارد است که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان چنین برشمرد: ۱. در آن‌ها جزئیات بررسی نشده است؛ ۲. مبتنی بر رویکرد جامعی از تحویل نیست؛ ۳. دارای ابهام است.^{۱۰} بررسی برقراری روابط ساختاری اولاً، مستلزم بررسی مفصل و با جزئیات دو نظریه و نشان دادن برقراری این روابط میان آن‌هاست؛ ثانیاً، به ما رویکردی جامع می‌دهد که همان مشخص کردن ساختار نظریه‌ها و بررسی روابط مشخص آن‌ها، مثل یک‌ریختی، هم‌ریختی و مانند آن‌هاست و ثالثاً، بدون هیچ ابهامی برای ما رابطه میان نظریه‌ها را روشن می‌کند.

روسالر قائل است که دانش ریاضی ما از ساختارهای ریاضیاتی دو نظریه برای مشخص شدن رابطه تحویلی کفایت نمی‌کند، بلکه واقعیات تجربی درباره موفقیت نظریه‌ها در قلمرو کاربرد هم مؤثر است (Rosaler, 2019: 9). او دو نوع رابطه را مطرح می‌کند: یکی رابطه‌ای دوتایی بین ساختارهای ریاضی دو نظریه؛ و دیگری رابطه‌ای سه‌تایی بین ساختارهای نظریه‌ها به عنوان بازنمایی‌کننده و یک رشته از سیستم‌ها؛ اولی را پیشینی (a priori) میان نظریه‌ها یا مدل‌ها می‌داند، در صورتی که رابطه دوم را پسینی (a posteriori) قلمداد می‌کند (Ibid). به باور ما رابطه تحویلی در زمان مشخصی چون t ، یک رابطه پیشینی است؛ به این معنی که در هر زمان مشخص چون t ، صرفاً باید روابط میان ساختارهای مشخص‌شده نظریه‌ها را در آن زمان بررسی کرد تا رابطه تحویلی دو نظریه معلوم شود؛ اما این امر، یعنی حکمی که در این حالت درباره رابطه تحویلی T_g و T_s برقرار بوده، می‌تواند در زمان بعدی t' صادق نباشد و به این مفهوم، رابطه به زمان وابسته خواهد بود؛ به عبارت دیگر، چون شناخت ما از چیستی ساختارهای دو نظریه متحول است، رابطه تحویلی در زمان‌های مختلف تحول می‌یابد. اما ما برای آگاهی از صدق این روابط نیازمند مراجعه به تجربه نیستیم؛ یعنی اگر ما شرط پسینی بودن را نیازمندی مراجعه به تجربه برای آگاهی از صدق بدانیم، این نوع رابطه تحویلی را نمی‌توان پسینی دانست.^{۱۱}

تفاوت این موضع با دیدگاه روسالر در این است که ما به دلیل امکان آگاهی‌نداشتن از همه ویژگی‌های ساختارهای ریاضی نظریه‌ها که در اغلب قریب به اتفاق موارد چنین

است، آن‌ها را به وابسته به زمان می‌دانیم، در صورتی که روسالر آگاهی‌داشتن از همه ساختارها را هم کافی نمی‌داند و اصولاً به امری پسینی قائل است. بنابراین، رویکرد ما به تحویل این است که با در نظر گرفتن «پیشینی‌بودن رابطه تحویلی در هر زمان مشخص»، به بررسی برقراری روابط حدی و روابط ساختاری میان T_g و T_s می‌پردازیم که می‌توانیم آن را رویکرد «ساختاری-پیشینی در زمان مشخص» بنامیم.

۳. واقع‌گرایی ساختاری

منظور از واقع‌گرایی علمی دیدگاهی است که در آن اولاً، گزاره‌های نظریه‌های علمی تحت‌اللفظی معنا می‌شود (مؤلفه معناساختی)؛ ثانیاً، نظریه‌های علمی موفق و بالغ تقریباً صادق‌اند (مؤلفه معرفت‌شناختی)؛ ثالثاً، اموری^{۱۲} که در نظریه‌های علمی بیان می‌شود، مستقل از اذهان ما وجود دارند.

به‌طور خلاصه، استدلال اساسی در حمایت از واقع‌گرایی، استدلال معجزه‌نبودن (no miracle argument) است (Putnam, 1975: 73)؛ بر طبق این استدلال، تنها دیدگاهی که موفقیت چشمگیر علم تجربی (هم به لحاظ پیش‌بینی و هم به لحاظ تبیین) را از قرار گرفتن در زمره امور معجزه‌وار خارج می‌کند، واقع‌گرایی علمی است. به این ترتیب، می‌توان گفت واقع‌گرایی علمی، بهترین تبیین را برای موفقیت علم تجربی فراهم می‌کند.^{۱۳} از طرف دیگر، برهان تعیین‌ناقص^{۱۴} که بر اساس آن، این امکان وجود دارد که دو نظریه دارای کفایت تجربی و در عین حال ناسازگار وجود داشته باشد، برهان مهم دیگری علیه واقع‌گرایی علمی است. همچنین فیلسوفانی از جمله لائودن، با ارائه برهانی به نام «فرااستقرای بدبینانه»^{۱۵} بهترین تبیین بودن واقع‌گرایی علمی را با مشکلی جدی مواجه کرده‌اند (Laudan, 1981 & 1984: 157).

واقع‌گرایی ساختاری، پیوستگی لازم را برای واقع‌گرایی، در پیوستگی ساختاری می‌داند که در جایگزینی نظریه‌های متوالی حفظ می‌شود. وُرال با بیان مثال جایگزینی نظریه نورشناخت فرنل با الکترومغناطیس ماکسول، تأکید می‌کند که در اینجا، پیوستگی ساختاری وجود دارد؛ نه پیوستگی‌ای از جنس محتوا (content) (Worrall, 1989: 108-117). او به دنبال راهی است تا هم بتواند شهود ما از برهان معجزه‌نبودن را برآورده کند و هم توضیحی مطابق با واقعیات تاریخی درباره تغییر نظریه‌ها ارائه دهد. وی با بیان نقل قول مهمی از پوانکاره مراد خود را روشن‌تر می‌کند (Ibid)؛ نقل قولی که

در آن پوانکاره می‌گوید معادلات دیفرانسیل در تغییر نظریهٔ فرنل به ماکسول بی‌تغییر می‌ماند و به این دلیل است که هر دو نظریه به‌طور تجربی موفق‌اند (Poincare, 1905: 160-162). او در ادامه اضافه می‌کند که آنچه ما، برای مثال، از آن با نام حرکت یا جریان الکتریکی یاد می‌کنیم در واقع اسامی‌ای است برای تصاویری ذهنی که از امور واقعی می‌سازیم؛ تنها روابط بین این امور واقعی برای ما قابل حصول‌اند، نه خود آنها (Ibid).

در بحث‌های گسترده‌ای که بعد از ورال صورت گرفت، همان‌طور که لیدمن هم اشاره می‌کند (2014)، انواعی از واقع‌گرایی‌های ساختاری پیشنهاد شده است؛ در این بین، مهم‌ترین تمایزی که میان واقع‌گرایی‌های ساختاری صورت گرفته است، تمایز میان واقع‌گرایی ساختاری معرفتی (epistemic structural realism) و واقع‌گرایی ساختاری وجودی (ontic structural realism) است که لیدمن مطرح کرده است (۱۹۹۸). به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که در واقع‌گرایی ساختاری معرفتی ما قادریم از جهان مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، معرفت کسب کنیم؛ اما تنها معرفت ساختاری (Ainsworth, 2009: 136-137)، در حالی که در واقع‌گرایی ساختاری وجودی، علاوه بر این، در گونهٔ افراطی آن، تنها ساختار است که در جهان وجود دارد، نه اشیاء (French & Ladyman, 2003: ch.7) و در گونهٔ معتدل آن، ساختار به عنوان یک کل، واجد اشیاء و روابط است، ولی اشیاء موجود در این ساختار دارای خواص ذاتی (intrinsic) نیستند؛ روابط و اشیاء تقدم هستی‌شناختی نسبت به هم نداشته، این‌همانی مجزایی از ساختار ندارند (Esfeld & Lam, 2008).

دلایل چندی در تأیید واقع‌گرایی ساختاری وجودی ارائه و همان‌طور که اشاره شد، پژوهش‌های گسترده‌ای در این باره انجام شده است، که در این مقاله حتی مجالی برای پرداختن به بخش کمی از آنها نیز وجود ندارد؛ با این حال، ما در اینجا به سه دلیل اشاره می‌کنیم که اسفلد و لم آورده‌اند (ibid: 30):

دلیل اول این است که متافیزیک باید با معرفت‌شناسی انسجام داشته باشد، و چون ما تنها قادریم که به ساختارها، یا به‌طور دقیق‌تر به روابط بین اشیاء، معرفت پیدا کنیم و به ویژگی‌های ذاتی دسترسی نداریم، فرض اینکه تنها ساختار وجود دارد، هستی‌شناسی ما را منطبق با معرفت‌شناسی ما می‌کند.

دلیل دومی که می‌توان برای این نگاه بیان کرد، مبتنی بر تیغ اکام (Occam's razor) است؛ به این صورت که تمام ویژگی‌های یک شیء، هم ویژگی‌های ذاتی نیست و هم هست؛ از طرف دیگر، ما تنها به روابط معرفت علمی داریم، و بر اساس تیغ اکام جهان را

نباید با هویت‌های بیشتر از آنچه لازم است، پر کرد؛ بنابراین، به ویژگی‌های ذاتی که در معرفت ما ظاهر نمی‌شوند، تعهد وجودی نمی‌دهیم.

دلیل سوم هم بر اساس شواهد تجربی در مکانیک کوانتومی است؛ به این صورت که فرض وجود اشیاء با این‌همانی مجزا به تعین ناقص متافیزیکی منجر می‌شود؛ به طوری که فیزیک دو نوع ساختار هستی‌شناختی را حمایت می‌کند: در یکی ذره را می‌توانیم مفرد (individual) و در دیگری ذره را غیر مفرد (non-individual) در نظر بگیریم؛ بر این اساس، تعهد وجودی به ساختارها داده می‌شود تا تعین ناقص رفع شود (French & Ladyman, 2011).

۴. جنبه‌های معناشناختی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی تحویل

مسئله تحویل را همانند دیگر مسائل فلسفی می‌توان واجد جنبه‌های مختلف دانست؛ جنبه‌هایی چون معرفت‌شناختی، معناشناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی. در این زمینه، برای مثال، ون ریل و ون گالیک (۲۰۱۹) با بیان نقل قولی از کارنپ تحویل منطوی در دیدگاه او را واجد سه جنبه معناشناختی (semantic)، معرفت‌شناختی (metaphysical) و روش‌شناختی (methodological) می‌دانند. کارنپ در آنجا معتقد است که تمام گزاره‌های علمی را که گزاره‌هایی تجربی هستند، می‌توان با زبانی واحد بیان کرد (Carnap, 1934: 32)؛ تمام حالات امور (states of affairs) در نظریه‌های علمی واجد یک شأن متافیزیکی از نوعی واحد (one kind) هستند و روش واحدی برای حصول معرفت از نظریه‌های علمی وجود دارد (Ibid). ملاحظه می‌شود که به لحاظ هستی‌شناختی، این بیانی خنثی دربارهٔ تحویل است (van Riel & Van Gulick, 2019) که همهٔ نظریه‌های علمی با یک نوع نحو (syntax) که در واقع همان زبان واحد است، قابل بیان‌اند. همچنین شأن متافیزیکی واحدی برای حالات امور در نظر گرفته شده است و نهایتاً اینکه با قبول روشی واحد برای حصول معرفت، هم جنبهٔ روش‌شناختی واحدی برای تمام علوم لحاظ شده است و هم می‌توان آن را به معنی توجیه معرفتی واحد برای همهٔ نظریه‌های علمی دانست.^{۱۶}

برای ما در اینجا، مسئلهٔ تحویل علمی از سه جنبهٔ معناشناختی، معرفت‌شناختی و متافیزیکی حائز اهمیت است. در ابتدا باید توجه داشت که بحث واقع‌گرایی ساختاری و ربط آن به مسئلهٔ تحویل در مقاله بررسی می‌شود؛ از این‌رو، مشخص شدن ربط هر یک از سه مؤلفهٔ تعریف واقع‌گرایی با نظیر آن در بحث تحویل واجد اهمیت می‌شود؛ به این

معنی که اگر به هر سه مؤلفه واقع‌گرایی باور داشته باشیم، می‌توان به این طریق ملاحظه کرد که چه اثری بر باور ما به سه مؤلفه نظیر در بحث تحویل دارد.

از میان این سه جنبه، اولین موردی که به آن می‌پردازیم، جنبه معناساختی است. مسئله اصلی در اینجا این است که اساساً وقتی می‌گوییم نظریه T_g ، تحت شرایطی، به نظریه T_s تحویل می‌شود، چه تلقی و معنی‌ای باید از این عبارت در نظر داشته باشیم؟ به طور مشخص، در اینجا می‌توان این پرسش را به این شکل مطرح کرد که معنای رابطه‌ای که بین دو نظریه برقرار است و ما بر اساس آن قائلیم که نظریه T_g به نظریه T_s تحویل می‌شود، چیست؟

در اینجا، مؤلفه معناساختی رابطه تحویلی، معناکردن عبارت «رابطه تحویلی پیشینی در هر زمان مشخص» است؛ به بیان دیگر، معنای گزاره یادشده این است که با فرض وجود دو نظریه که یکی دارای شمول بیشتر و دیگری واجد شمول کمتر است، رابطه آن‌ها را به لحاظ ساختار ریاضی و حدی در زمان مشخص t بررسی کنیم. اما به لحاظ جنبه معرفت‌شناختی، این مسئله را باید مشخص کنیم که آیا نظریه‌های بالغ و موفق متوالی لزوماً قابل تحویل به یکدیگر هستند؛ به عبارت دیگر، بر اساس این مؤلفه می‌توان گفت که با مفروض گرفتن واقع‌گرایی، نظریه‌های متوالی دارای یک رشته روابط ساختاری یکسان و روابط حدی هستند که نتیجه آن تحویل یکی به دیگری است.

مشخص است که بررسی این امر باید مورد به مورد انجام شود؛ و این امری است که در زمان صورت می‌پذیرد. باید توجه داشت که در اینجا نیز وضعیت بررسی رابطه تحویلی نظریه‌ها به زمان بستگی دارد، هرچند که گزاره‌های مبین آن پسینی نیستند؛ زیرا دو نظریه موجود داریم و می‌خواهیم این رابطه را در مورد آن‌ها بررسی کنیم، واضح است که این امری است که صرفاً به زمان مربوط می‌شود؛ البته این رأی با فرض ثابت بودن معنای تحویل، صادق است. اگر معنای تحویل را ثابت نگیریم و فرض کنیم که طی زمان با ظهور نظریه‌های جدید قابل تغییر است، به نوعی شاید بتوان گفت که بررسی به‌طور پسینی صورت گرفته است.

جنبه آخر هم جنبه متافیزیکی رابطه تحویلی است. در اینجا به یک نکته ظریف باید توجه داشت و آن اینکه منظور ما از جنبه متافیزیکی، چیستی خود رابطه تحویلی به لحاظ متافیزیکی یا به عنوان امری متعلق به هستی‌شناسی نیست؛ یعنی در اینجا ما به

این امر علاقه نداریم که این گزاره را بررسی کنیم که در جهان مابه‌ازای رابطه تحویلی بین دو نظریه چیست، هرچند این سؤال به خودی خود سؤال جالبی است. در این مورد در واقع ما دو نظریه T_g و T_s را داریم که هریک بازنمایی‌کننده بخشی از جهان مستقل از ما هستند که یکی در برگیرنده دیگری است. اگر فرض کنیم که با جهانی یکتا مواجه‌ایم، توصیفاتی که این نظریه‌ها ارائه می‌دهند، مابه‌ازای واحدی دارند؛ واضح است که در قلمروی که این دو نظریه یک امر واحد را توصیف می‌کنند، دو توصیف حاصل از دو نظریه باید به نحوی یکسان شوند؛ یعنی باید بتوان آن‌ها را بیان‌کننده امری واحد دانست. اگر این امر امکان‌پذیر باشد، رابطه تحویلی برقرار خواهد بود. این توصیفات می‌تواند در مورد هویتات، ویژگی‌ها، انواع طبیعی و ساختارهایی باشد که در نظریه‌ها وجود دارد؛ بنابراین، وقتی برای مثال، این ساختارها یک توصیف واحد را از امر موجود مستقل از ما می‌دهند که ساختار یکی از آن‌ها (ساختاری از T_g) در توصیف این امر به ساختار دیگری (ساختاری از T_s) تحویل شود، روشن است که در اینجا، در واقع مؤلفه متافیزیکی واقع‌گرایی علمی مفروض گرفته شده است.

۵. پاسخ به دو اشکال: قضیه شفرنر و مشکل هستی‌شناختی

تحلیلی که در اینجا ارائه می‌شود، واجد این مفروضات است: یکم، رابطه تحویلی در هر زمان مشخص، پیشینی است؛ دوم، بررسی برقراری روابط حدی و روابط ساختاری میان T_g و T_s با در نظر گرفتن پیشینی بودن رابطه تحویلی در هر زمان مشخص، صورت می‌پذیرد؛ سوم، با مفروض گرفتن واقع‌گرایی علمی که به معنی مفروض گرفتن سه مؤلفه معناسناختی، متافیزیکی و معرفت‌شناختی واقع‌گرایی است، فرض می‌کنیم که نظریه‌های علمی بالغ و مؤفق متوالی، رابطه تحویلی دارند.

در ادامه، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که رویکرد «ساختاری-پیشینی در زمان مشخص» معقول است و اشکالاتی که «NWQ» (Nagel, Woodger, Quine) به شکل عامی از رویکرد ساختارگرایانه می‌گیرند، وارد نیست و بنابراین، به طریق اولی به رویکرد ساختاری-پیشینی در زمان مشخص هم وارد نخواهد بود.

اما منظور ما از شکل عامی از رویکرد ساختارگرایانه، مدل ساختارگرایانه است (van Riel & Van Gulick, 2019) که در آن ضرورتی ندارد روابط حدی هم در نظر گرفته شود. اشکالاتی بر رویکرد ساختارگرایانه به تحویل وارد شده که از جمله مهم‌ترین آن‌ها اشکالی است که شفرنر به آن وارد کرده است. وی طی یک قضیه اظهار می‌کند که اگر پارادایم «NWQ»^{۱۷} بتواند تحویلی میان T_g و T_s برقرار کند، آن‌گاه تحویل سوپیز

(تحویل ساختارگرایانه) نیز ممکن خواهد بود. بر این اساس، تحویل سوپیز ضعیفتر از «NWQ» است؛ و این ضعف به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را یک پارادایم تحویل باکفایت در نظر گرفت (Schaffner, 1967). دربارهٔ اینکه چرا شفنر چنین فرض کرده است، می‌توان گفت که با فرض معقول بودن هر دو رویکرد تحویلی، صدق رویکرد «NWQ» مستلزم صدق رویکرد ساختارگرایانه است، ولی عکس آن برقرار نیست، بنابراین، «NWQ» ارجحیت دارد؛ چون مفروض گرفتن رویکرد ساختارگرایانه مواردی از تحویل معقول را که رویکرد «NWQ» مستلزم آن است، شامل نمی‌شود. ما با مفروض گرفتن این مطلب به استدلال شفنر پاسخ می‌دهیم.

ما در ادامه، قضیه‌ی وی را صورت‌بندی می‌کنیم،^{۱۸} اما پیش از آن باید دو فرض را بیان کنیم که شفنر از آن‌ها در برهان خود استفاده می‌کند:^{۱۹}

(الف) به افتقار کواين (Quine, 1964)، با تابع تحویل،^{۲۰} یعنی تابعی پوشا چون تابع

زیر:

$f: U \subset W_g \rightarrow W_s$ که از زیرمجموعه‌ای از جهان ممکن است که نظریهٔ T_g توصیف می‌کند به جهان ممکن که نظریهٔ T_s توصیف می‌کند، می‌توان بین هویت‌های فردی (individuals) دو نظریهٔ T_g و T_s یا بین گروهی از هویت‌های فردی T_g و T_s و یا بین زیررده‌های از گروه‌های یکی از دو نظریه و هویت‌های فردی نظریهٔ^{۲۱} دیگر، تناظری یک‌به‌یک برقرار کرد.

(ب) فرض کنید F_i^n محمولی اولیه (primitive) باشد که متعلق به T_s است، تمام محمولاتی از این قبیل را با گزاره‌های باز (گزاره‌های حاوی n متغیر آزاد) از T_g می‌توان تکمیل کرد، F_i^n را تنها هنگامی با تابع تحویلی که مقداری n -گانه (n-tuples) دارد، می‌توان تکمیل کرد که گزارهٔ باز، با آرگومان‌های n -گانه (تابع) متناظر تکمیل شود.

دو فرض دیگر هم به فرض‌های (الف) و (ب) اضافه می‌شود و آن داشتن حمایت تجربی (empirical support) و همچنین قابل تعیین بودن همهٔ توابع تحویل است (Schaffner, 1967). به این ترتیب، بر اساس این شروط می‌توان استدلال شفنر را به طریق زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه ۱: بر اساس (الف)، تضایفی (correlation) یک‌به‌یک میان هویت‌ها و روابط فردی^{۲۲} T_g و هویت‌ها و روابط فردی T_s برقرار است، یا تضایفی یک‌به‌یک میان مجموعه‌ای از هویت‌ها و روابط T_g و هویت‌ها و روابط فردی یا مجموعه‌ای از هویت‌ها و روابط T_s برقرار است؛

مقدمه ۲: (ب) این امر را تضمین می‌کند که به محمول‌هایی که تحت تحویل T_g به T_s با یکدیگر متضایف شده‌اند (چه محمول‌هایی دربارهٔ افراد باشد، چه محمول‌هایی دربارهٔ مجموع‌ها باشد)، مقادیر مساوی اسناد داده شود؛

نتیجه: برقراری شروط (الف) و (ب) به معنی آن است که اگر M_s مدلی برای T_s باشد، مدلی یک‌ریخت با آن چون M_g متعلق به T_g وجود دارد؛ بنابراین، برقراری رابطهٔ تحویلی «NWQ» مستلزم برقراری رابطهٔ تحویلی از منظر رویکرد ساختارگرایانه است. غیر از قضیهٔ یادشده اشکال دیگری که شفنر به رویکرد ساختارگرایانه وارد می‌کند، این است که این دیدگاه بیش از آنچه برای یک دیدگاه مقبول دربارهٔ تحویل لازم است، ضعیف است؛ زیرا حداکثر چیزی که می‌تواند بگوید این است که این دو نظریه دارای شکل صوری یکسان‌اند، ادعای شفنر این است که «یک‌ریختی لازم است، ولی کافی نیست» (Schaffner, 1967).

مالینز (Moulines, 1984) و مشابه آن هورینگ (Hoering, 1984)،^{۲۳} چیزی شبیه این اشکال آخر شفنر را به مدل ساختارگرایانه وارد می‌کنند. مالینز به آنچه «جنبهٔ هستی‌شناختی» می‌نامد، اشاره می‌کند و می‌گوید: «من می‌خواهم استدلال کنم که برای یک تصویر کامل از رابطه‌ای تحویلی بین دو نظریه، باید نوعی رابطه میان قلمروهای متناظر در نظر گرفته شود» (Malines, 1984: 55). او ادامه می‌دهد اگر چنین رابطه‌ای نباشد، تحویلی بین دو نظریه برقرار شده است که خلق الساعه (ad hoc) است که احتمالاً اتفاقی روابط ریاضی میان آن‌ها برقرار شده است، ولی چیزی دربارهٔ جهان به ما نمی‌گوید (Ibid).

ابتدا، باید متذکر شویم که استدلال شفنر مبتنی بر رویکرد نحوی به نظریه‌های علمی است که در آن نظریه، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که در یک زبان محمولی صورت‌بندی شده است. اگر رویکرد معناشناختی به نظریه‌های علمی مفروض گرفته شود، آنچه اصل و مبناست، ساختارهای ریاضی هستند، نه امور زبانی مثل محمولات. به این ترتیب، نیازی نیست (و اصولاً درست هم نیست) که از طریق محمولات دو نظریه، آن‌ها را به هم مربوط کنیم؛ بنابراین، اولین اشکالی که به رویکرد شفنر می‌توان وارد کرد، این است که در این رویکرد مفروض گرفته شده است که نظریه‌ها مجموعه‌ای از گزاره‌ها هستند، در حالی که اساساً آن‌ها مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیستند تا رابطهٔ بین محمول‌ها را در نظر بگیریم، بلکه رده‌ای از مدل‌ها هستند که باید روابط ساختاری آن‌ها را در نظر گرفت که در این صورت، تحلیل شفنر به‌سادگی صادق نخواهد بود.^{۲۴}

اکنون به دو اشکال اصلی یادشده می‌پردازیم؛ یعنی ۱. اشکالی که در قضیه شفر بیان شد؛ و ۲. مشکل جنبه هستی‌شناختی که به نوعی هم شفر بیان کرد، و هم به‌طور روشن‌تر مالینز آن را بیان کرده است.

۵-۱. قضیه شفر و پاسخ به آن

اشکال مهمی که می‌توان به استدلال شفر وارد کرد، این است که نسخه‌هایی از دیدگاه معناشناختی وجود دارد که بر اساس آن‌ها صرفاً یک‌ریختی مبتنی روابط میان نظریه‌ها نیست، بلکه روابط ساختاری دیگری همچون یک‌ریختی جزئی نیز بیان‌کننده روابط میان نظریه‌هاست. شفر از رابطه یک‌ریختی بین مدل‌ها سخن می‌گوید که می‌توان آن را به صورت زیر تعریف کرد:

یک‌ریختی بین دو مدل: فرض کنید که $\mathfrak{M}_1 = \langle W_1, R_i \rangle_{i \in I}$ و $\mathfrak{M}_2 = \langle W_2, R'_j \rangle_{j \in J}$ دو مدل باشند که در آن‌ها W_1 و W_2 مجموعه اشیا مدل‌ها هستند، R_i و R'_j روابطی هستند که به ترتیب روی W_1 و W_2 تعریف شده‌اند و I و J مجموعه‌های اندیس دلخواه‌اند. در این صورت، می‌گوییم بین آن‌ها رابطه هم‌ریختی برقرار است. هرگاه این امر برقرار باشد که اگر $\langle x_1, \dots, x_n \rangle \in W_1 \times \dots \times W_1$ باشد، آن‌گاه تابعی چون $f: W_1 \rightarrow W_2$ وجود داشته باشد و به ازای هر دو رابطه R_i و R'_j نیز تابعی چون $F_k: R_i \rightarrow R'_j$ موجود باشد؛ به طوری که

$$F(\langle x_1, \dots, x_n \rangle) = \langle f(x_1), \dots, f(x_n) \rangle$$

که در آن $\langle f(x_1), \dots, f(x_n) \rangle \in W_2 \times \dots \times W_2$ برقرار باشد. اکنون اگر علاوه بر این، شرط یک‌به‌یک و پوشا بودن توابع f و F_k را هم اضافه کنیم، بین دو مدل، یک‌ریختی برقرار خواهد بود.

در چارچوب دیدگاه معناشناختی یا رویکرد نظریه مدلی به نظریه‌ها، بیان‌های دیگری هم از رابطه میان نظریه‌ها می‌توان یافت؛ از جمله اینکه بیانی مهم در کتاب علم و صدق جزئی: رویکردی یکپارچه به مدل‌ها و استدلال علمی^{۲۵} (da Costa and French, 2003) یافت می‌شود. با فرض وجود روابطی چون یک‌ریختی جزئی، برهان قضیه شفر عقیم می‌ماند. دلیل این امر را می‌توان به صورتی که در پاراگراف بعدی آمده است، توضیح داد؛ اما ابتدا متذکر می‌شویم که یک‌ریختی جزئی‌ای که ما در اینجا به کار می‌بریم، با آنچه داکوستا و فرنچ آورده‌اند متفاوت است. در بیان آن‌ها وقتی دو ساختار جزئی (partial structures) از دو نظریه با هم یک‌ریخت باشند، می‌گوییم در اینجا یک‌ریختی جزئی برقرار است (da Costa and French, 2003: 48-52).^{۲۶}

مشابه تعریف یکریختی می‌توان یکریختی جزئی میان دو نظریه را به این صورت تعریف کرد: فرض کنید T_1 و T_2 دو نظریه باشند، این دو نظریه با هم یکریختی جزئی دارند، هرگاه این امر برقرار باشد که اگر W_1 و W_2 به ترتیب جهان‌های متناظر با آن‌ها باشند و $\{R_i\}_{i \in I}$ و $\{R'_j\}_{j \in J}$ ، به ترتیب، روابط میان هویتات این جهان‌ها باشند، تابعی دوسویی چون $f: U \rightarrow V$ وجود داشته باشد که در آن $U \subset W_1$ و $V \subset W_2$ و توابعی چون F_k هم موجود باشد که به ازای هر $i \in I$ ، $j \in J$ ای رابطه زیر برقرار باشد:

$$F_k: R_i \rightarrow R'_j$$

$$F(\langle x_1, \dots, x_n \rangle) = \langle f(x_1), \dots, f(x_n) \rangle$$

و بر عکس، که در آن f یک‌به‌یک و پوشاست و به ازای تحدید R_i به U و R'_j به V ، F_k هم یک‌به‌یک و پوشا باشد.

نکته مهم در اینجا این است که وقتی یکریختی جزئی بین دو نظریه برقرار باشد، ما با تناظری یک‌به‌یک میان W_1 و W_2 مواجه نیستیم، بلکه صرفاً با تناظری یک‌به‌یک بین زیرمجموعه‌هایی از آن‌ها مواجه‌ایم؛ یعنی این امکان وجود دارد که اعضای T_1 باشند که هیچ رابطه‌ای با عضوی از T_2 نداشته باشند و برعکس؛ بنابراین، مقدمه اول استدلال شفغر نادرست و استدلال او عقیم است.

اما تبصره‌ای هم می‌توان به دیدگاه معناشناختی وارد کرد (که از نظر نگارنده باید چنین شود) و آن این است که با اینکه حداقلی از روابط یکریختی جزئی لازم است، روابط حدی در اولویت است؛ یعنی تحویل صرفاً در روابط ساختاری خلاصه نمی‌شود، بلکه روابط حدی نیز باید در نظر گرفته شود؛ مثلاً در بررسی رابطه تحویلی میان نظریه‌های نسبیت عام و گرانش نیوتنی، علاوه بر وجود روابط ساختاری به شکل یکریختی‌های جزئی، روابط حدی هم برقرار است که برقراری آن‌ها نشان می‌دهد مکانیک نیوتنی حالت حدی‌ای از نسبیت عام است، علاوه بر این، همان‌طور که در بخش دوم گفته شد، ما در اینجا مفهوم حدی از تحویل را مفروض گرفته‌ایم که روشن است این امر اشکالی جدی در قضیه شفغر مبنی بر وجود تناظری یک‌به‌یک بین اعضای T_g و T_s ایجاد می‌کند؛ چون می‌توان عضوی از T_g را در نظر گرفت که در حالت حدی، عنصر متناظری با T_s نداشته باشد (مثلاً در حالت حدی حذف شود) و برعکس؛ مثلاً مدل‌های نظریه نسبیت عام را معمولاً با $\langle M, g_{ab} \rangle$ نشان می‌دهند که در آن خمینه چهاربعدی است که فضا-زمان را بازنمایی می‌کند و g_{ab} متریک لورنتسی است، و

مدل‌های گرانش هندسی شده نیوتنی را با $\langle M, t_a, h^{ab}, \nabla_a \rangle$ نشان می‌دهند که در آن t_a متریک زمانی و h^{ab} متریک فضایی نامیده می‌شود (Malament, 2012). با اینکه می‌توان نشان داد که دومی حالت حدی اولی است، ملاحظه می‌شود که گرانش هندسی شده نیوتنی واجد متریک لورنتسی نیست، در واقع، هیچ‌یک از t_a و h^{ab} متریک نیستند و صرفاً اصطلاحاً آن‌ها را «متریک» می‌نامند.

۵-۲. مشکل جنبه هستی‌شناختی و پاسخ آن

درباره جنبه هستی‌شناختی، با فرض واقع‌گرایی ساختاری وجودی، می‌توان گفت آنچه وجود هویت توصیف‌شده را در نظریه‌های علمی می‌تواند به درستی تبیین کند، تنها ساختار است (French, 2014). همچنین اینکه بتوان روابط ساختاری (روابط ریاضی ساختاری) میان دو نظریه را نوشت، اولاً، نشان‌دهنده حمایتی هستی‌شناختی برای دو نظریه است و ثانیاً، نشان‌دهنده مناسب بودن مفهوم تحویل بر اساس مدل ساختارگرایانه است.

اما این اشکال که تنها چیزی که دیدگاه معناشناختی می‌تواند ارائه کند، این است که دو نظریه دارای ساختاری یکسان‌اند و این برای تحویل کافی نیست، درباره رویکردهایی صادق است که نظریه‌های علمی را علاوه بر ساختار، واجد عنصر تعبیر هم می‌دانند. تعبیر یک نظریه، جهان ممکن است که نظریه توصیف می‌کند؛ هرچند این امر همواره ناکامل است (van Fraassen, 1991: 481).

برای راحتی کار فرض کنید که ما با تعبیر ایده‌آل^{۲۷} سروکار داریم؛ یعنی تعبیری که در آن جهان ممکن معادل است با آنچه صورت‌بندی ریاضی نظریه توصیف می‌کند. در این صورت، به هر عنصری که در نظریه وجود دارد، عنصری از این جهان اسناد می‌شود و این عنصرها در روابطی با یکدیگر قرار می‌گیرند که نظریه می‌گوید. تا اینجا تمام ماجرا با آنچه ساختارگرایی می‌گوید یکسان است. تنها گزینه ممکن این است که این جهان واجد عناصری باشد که خصوصیات آن‌ها بر اساس مفاهیمی چون ویژگی ذاتی (intrinsic property)، جوهر (substance)، مفهوم «این‌بودن» (thisness)، اولیه بودن (primitive) و یا مفهوم خودبودگی (haecceity) معین کنیم. این‌ها فرض‌هایی هستند که هزینه قبول آن‌ها بیش از قبول رویکرد ساختارگرایانه است. همان‌طور که پیش از این هم اشاره شد، هیچ‌یک از این‌ها ویژگی‌هایی نیستند که علم تجربی بتواند درباره آن‌ها سخنی بگوید؛ یعنی باید مؤلفه‌هایی متافیزیکی، بدون هیچ‌گونه اثری تجربی، در توصیف نظری دخیل شود که به نظر نمی‌رسد امری پذیرفتنی برای فلاسفه علم باشد.^{۲۸}

۶. نتیجه

در این مقاله به دو اشکال قضیه‌ی شفر و مشکل هستی‌شناختی پاسخ دادیم. ملاحظه کردیم که با اتخاذ رویکرد ساختاری-پیشینی در زمان مشخص و با فرض برقراری مؤلفه متافیزیکی واقع‌گرایی علمی، فرض واقع‌گرایی ساختاری وجودی، فرض این امر که جنبه معناساختی تحویل علمی همان چیزی است که در بخش دوم گفته شد، و همچنین با فرض اینکه جنبه معرفت‌شناختی تحویل نیز برقرار است، می‌توان نشان داد که دو اشکال گفته‌شده به رویکرد ساختارگرایانه به‌طور عام و رویکرد ساختاری-پیشینی در زمان مشخص به‌طور خاص و به طریق اولی صادق نیست؛ البته اگر فرض واقع‌گرایی ساختاری را در نظر نگیریم، مشکل هستی‌شناختی می‌تواند مطرح شود، اما همان‌طور که گفته شد، در این صورت، باید به فرض‌های متافیزیکی‌ای متوسل شد که چندان قابل پذیرش به نظر نمی‌رسند.

پی‌نوشت

۱. البته مواردی برخلاف این هم وجود دارد؛ مثلاً ← (Fletcher, 2019).
۲. برای مثال ← (Carroll, 2004, ch. 4; Misner, Thorne & Wheeler, 1973: 412; Hartle,) و ← (Shankar, 1994). همچنین نگاه کنید به (Roslar, 2019) که در آن به این نوع تمایز در نگاه فیلسوفان و فیزیک‌دانان اشاره شده است و نیز به منبع مورد اشاره آن بنگرید: (Nickles, 1973).
۳. همان‌طور که بترمن اشاره می‌کند یکی از فیلسوفانی که نقش مهمی در بسط بحث تحویل علمی داشته است نیگل است (Batterman, 2016). اولین مطلب نیگل در این مورد فصلی است از یک مجموعه که در ۱۹۴۹ چاپ شده است (Schaffner, 2012).
۴. شفر (Schaffner) فیلسوف مهم بعدی است که رویکرد او را می‌توان به نوعی در همان مسیر رویکرد نیگل دانست.
۵. باید توجه داشت که در اینکه این اصل چیست، اجماع چندانی وجود ندارد (Bokulich, A & Bokulich, P., 2020)؛ البته در اهمیت آن می‌توان به نقل آلیسا و پیتر بوکالیچ (2020) از ماکس یمر اشاره کرد که مکانیک کوانتومی را بسیار متأثر از این اصل می‌داند (Jammer, 1966: 118). با این حال، حداقل قرائتی از آن را می‌توان چنین دانست که در آن، فرض بر این است که در حالت حدی که مکانیک نیوتنی به‌درستی کار می‌کند، مکانیک کوانتومی باید با مکانیک نیوتنی سازگار باشد و این دو با هم توصیف واحدی از پدیده‌ها ارائه دهند؛ برای مثال ← (Krane, 2012: 190).
۶. این امر را می‌توان این چنین تعبیر کرد که برای نشان‌دادن وجود رابطه تحویلی باید نشان دهیم که قوانین یکی از دیگری قابل استخراج است.

۷. البته اخیراً هالورسون علیه دیدگاه معناشناختی مطرح کرده است (Halvorson, 2012) و این منجر به مباحث جالب و نوی در این زمینه شده است؛ از جمله تفکیک میان دیدگاه معناشناختی به علاوه زبان و دیدگاه معناشناختی منهای زبان که هالورسون معتقد است دومی چیزی نیست غیر از همان رویکرد نحوی (2013). همچنین ← (Glymour, 2013; van Fraassen, 2014; Lutz, 2014,) (2015; Hudetz, 2017).

۸. اما به نظر نگارنده شاید بهتر باشد که آن را «مدل رویکرد معناشناختی به تحویل» بنامیم؛ زیرا، ساختارگرایی در فلسفه علم صرفاً محدود به دیدگاه معناشناختی نیست و رویکردهایی وجود دارد که از ساختارگرایی (واقع‌گرایی ساختاری) دفاع می‌کنند و در عین حال، مدافع رویکرد نحوی به علم هستند؛ برای مثال ← (Beni, 2018). با این حال، برای اینکه بحث ما با ادبیات موجود هماهنگ باشد، ما از این مدل با همان نام مدل ساختارگرایانه یاد می‌کنیم.

۹. برنشتاین یکی از پیشگامان نظریهٔ گرانش کوانتومی است که از دوستان لاندائو بود (Rovelli & Vidotto, 2015: 6-8). با اینکه این مفهوم، مکعب برنشتاین نام گرفته است، به نظر می‌رسد مکعب برنشتاین به مقاله‌ای گاموف (Gamow)، لاندائو (Landau) و ایواننکو (Ivanenko) که در سال ۲۰۰۲ منتشر شده است، بازمی‌گردد (Roslar, 2019)؛ البته این مفهوم در حوزهٔ گرانش کوانتومی به ابرمکعب برنشتاین (Bronstein hypercube) توسعه پیدا کرده است (Oriti, 2018).

۱۰. برای ملاحظهٔ بحثی دربارهٔ این اشکالات ← (Roslar, 2019; Fletcher, 2019).

۱۱. مگر اینکه صرف آگاه‌شدن از ساختارهای ریاضی نظریه‌ها را که با مراجعه به پژوهش‌های جدید صورت می‌گیرد، مراجعه به تجربه قلمداد کنیم که در این صورت، تمام گزاره‌های پیشینی با مشکل مواجه می‌شوند؛ به عبارت دیگر، تجربه را صرفاً مراجعه به عالم خارج در نظر می‌گیریم، نه اینکه کشف و فهم نتایج ریاضی و منطقی را هم دربرگیرد.

۱۲. منظور ما از «امور» در اینجا معنای عامی است که به عنوان مثال، شامل ساختار، هویت، انواع طبیعی و ... می‌شود.

۱۳. باید متذکر شویم که واقع‌گرایی علمی را می‌توان به انواع مختلف تقسیم‌بندی کرد (مثلاً ← معصومی، ۱۳۹۵)؛ با این حال، به نظر می‌رسد که این تعریف، که واجد این سه مؤلفه است، رایج‌ترین تعریف باشد؛ برای مثال ← (Boyd, Gasper, Trout, 1991:195; Psillos, 1999: xvii; Ladyman, 2002:158; Miller, 2016; Chakravartty, 2017). همچنین برای دیدن بحثی دربارهٔ واقع‌گرایی علمی و استدلال‌های له و علیه آن، برای نمونه ← (Psillos, 1999; Chakravartty, 2017).

۱۴. برای مثال ← (Ladyman, 2002: ch.6).

۱۵. معصومی در مقالهٔ دیگری (۱۳۹۶) به فرااستقرایی بدبینانه پرداخته و پاسخ‌های واردشدهٔ آن را بررسی کرده است. همچنین برای ملاحظهٔ مباحثی در این موارد و به‌طور کلی دربارهٔ واقع‌گرایی ساختاری ← (Landry & Rickles, 2012; Ladyman, 2014; French, 2014).

۱۶. ون‌ریل و ون‌گالیک (2019) به این نکتهٔ اخیر (توجیه معرفتی واحد) اشاره‌ای نکرده‌اند.

۱۷. او این نگرش را به این صورت معرفی می‌کند: «اساساً این نگرش از تحویل را می‌توان با عنوان تحویل مستقیم مشخص کرد که در آن عبارات پایه (و هویتات) یک نظریه به عبارات پایه (و هویتات) دیگری مربوط می‌شود (با فرض اینکه نظریه‌ای که تحویل‌کننده $[T_g]$ است نظریه‌ای با کفایت است) و اصول و قوانین نظریه تحویل‌شونده از نظریه تحویل‌کننده قابل استنتاج باشد» (Schaffner, 1967)؛ بنابراین، توضیحات یادشده درباره تحویل نیگلی، این رویکرد را مشخص می‌کند.

۱۸. در اینجا تأکید می‌کنیم که این صورت‌بندی ما از قضیه شفنر در مقاله او (1967) است.

۱۹. سعی ما در اینجا این است که تعریف روشن و دقیق‌تری از این دو فرض ارائه کنیم؛ از این‌رو، از بیانی صوری در اینجا استفاده کرده‌ایم؛ برای مثال، در متن شفنر از لفظ جهان‌های ممکن استفاده نشده، بلکه از لفظ جهان‌های دو نظریه استفاده شده است؛ همچنین در این متن، از شکل صوری تابع که بین دو جهان است، W_g و W_s استفاده نشده است. به نظر می‌رسد بیان ما در اینجا از بیان متن شفنر روشن‌تر باشد.

۲۰. کواین به جای تابع تحویل از لفظ تابع جانشینی (proxy function) استفاده و آن را به این صورت تعریف می‌کند: «تابعی که مقدارش چیزهای قدیمی را تخلیه می‌کند [...] وقتی که آرگومان روی متغیرهای جدید تغییر می‌کند» (Quine, 1964).

۲۱. مثالی که شفنر برای این مورد می‌زند، تضایفی است که ناشی است از نیروهایی که بین مجموعه‌ای از ذرات و یک جسم صلب وارد می‌شود.

۲۲. شفنر از ترکیب «افراد هستی‌شناسی» (individuals of ontology) استفاده کرده است، ما از هویتات و روابط فردی استفاده می‌کنیم که تأکید کنیم برای هر عنصر در هستی‌شناسی نظریه اول، عنصری در هستی‌شناسی نظریه دوم وجود دارد. اگر صرفاً هویتات فردی را ذکر کنیم و نتوانیم روابط را به آن‌ها ضمیمه کنیم، این برهان به راحتی می‌تواند نامنتج شود؛ زیرا در این صورت، این دیدگاه از متناظر کردن روابط بین دو نظریه ناتوان است، در حالی که مدل رویکرد معناشناختی قادر است آن را در تبیین خود بیاورد.

۲۳. ← (van Riel & Van Gulick, 2019).

۲۴. ما در اینجا به‌طور مشخص قصد پرداختن به این اشکال را نداریم و پرداختن به آن فرصت دیگری را می‌طلبد.

۲۵. Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning.

۲۶. البته بر این نکته نیز باید تأکید کنیم که به نظر می‌رسد این رویکرد دارای اشکالی است که نگارنده جای دیگری به آن پرداخته است و تلاش کرده است تا نسخه‌ای از آن ارائه دهد که دارای این مشکل نباشد.

۲۷. در حالت واقعی هم در هر زمان آن تعبیر ناکامل را می‌توان جهان ممکن جدید دانست و به این ترتیب، نسبت به آن تعبیر کامل است؛ بنابراین، در تحلیل نهایی تفاوتی ایجاد نمی‌شود.

۲۸. برای ملاحظه بحثی مبسوط در این مورد ← (French & Krause, 2006; French, 2019).

منابع

- معصومی، سعید (۱۳۹۵)، *تلقى واقع‌گرایانه از مکانیک کوانتومی*، فلسفه علم، سال ششم، ش ۲، ۱۲۹-۱۶۱.
- _____ (۱۳۹۶)، *فرالستقرای بدبینانه و واقع‌گرایی ساختاری*، فلسفه علم، دوره ۷، ش ۱۴، ۱۳۳-۱۵۶.
- Ainsworth, P.M. (2009), "Newman's Objection, British Journal for the Philosophy of Science," 60 (1), 71–135.
- Batterman, R. (2016), "Intertheory Relations in Physics," <https://plato.stanford.edu/entries/physics-interrelate>.
- Beni, M. D. (2018), "Syntactical informational structural realism. Minds and Machines, Springer, Netherlands," 1–21, <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9463-8>.
- Beth, E. (1949), "Towards an Up-to-Date Philosophy of the Natural Sciences," *Methodos* 1: 178-85.
- Bokulich, A. and Bokulich, P. (2020), "Bohr's Correspondence Principle," <https://plato.stanford.edu/entries/bohr-correspondence>.
- Boyd, R., Gasper, P. & Trout, J.D. (1991), *The Philosophy of Science*, A Bradford, The MIT Press.
- Carnap, R. (1934), *The Unity of Science*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co.
- Carroll, S. (2004), *Spacetime and Geometry: An Introduction to General Relativity*, Chicago, University of Chicago.
- Chakravartty, A. (2017), "Scientific Realism," <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>.
- da Costa, C. A. N. and French, S. (2003), *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*, Oxford, Oxford University Press.
- Esfeld, M. & Lam, V. (2008), "Moderate Structural Realism about Space-time," *Synthese* 160: 27–46.
- Fletcher, S. C. (2019), "On representational capacities, with an application to general relativity," *Foundations of Physics*, <https://doi.org/10.1007/s10701-018-0208-6>.
- French, S. (2014), *The Structure of the World Metaphysics and Representation*, Oxford, Oxford university press.
- _____ (2019), *Identity and Individuality in Quantum Theory*, <https://plato.stanford.edu/entries/qt-idind>.
- _____ & Ladyman, J. (2003), "Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure," *A Reply to Cao*, *Synthese* 136, 31–56.
- _____ (2011), *In Defence of Ontic Structural Realism*, in A. Bokulich and P. Bokulich (eds), *Scientific Structuralism*. Dordrecht, Springer, 25–42.
- _____ & Krause, D. (2006), *Identity in Physics* Oxford, Oxford University Press.
- Gamow, G., Ivanenko, D. & Landau, L. (2002), "World constants and limiting transition, Physics of Atomic Nuclei," 65(7): 1373–1375.
- Glymour, C. (2013), "Theoretical equivalence and the semantic view of theories," *Philosophy of Science*, 80 (2), 286–297.

- Halvorson, H. (2012), "What Scientific Theories Could Not Be, Philosophy of Science," 79 (2), 183–206.
- Halvorson, H. (2013), "The Semantic View, if Plausible, is Syntactic," Philosophy of Science, 80 (3), 475–478.
- Hartel, J. B. (2003), *Gravity: An Introduction to Einstein's General Relativity*, New York, Addison Wesley.
- Hoering, W. (1984), "Anomalies of reduction," in W. Balzer, D.A. Pearce, & H.J. Schmidt (eds.), *Reduction in Science. Structure, Examples, Philosophical Problems*, Dordrecht: D. Reidel, 33–50.
- Hudetz, L. (2017), "The semantic view of theories and higher-order," *Synthese*, 196, 1131–1149.
- Ladyman, J. (1998), "What is Structural Realism?," *Studies in History and Philosophy of Science*, 29: 409–24.
- Ladyman, J. (2014), "Structural Realism," <https://plato.stanford.edu/entries/structural-realism>.
- Landry, E. & Rickles, D. (eds) (2012), *Structure, Object, and Causality*, The Western Ontario Series in Philosophy of Science, Dordrecht, Springer.
- Laudan, L. (1981), "A Confutation of Convergent Realism, Philosophy of Science," 48 (1), 19–49.
- Laudan, L. (1984), "Discussion: Realism Without the Real," *Philosophy of Science*, 51, 156–62.
- Lutz, S. (2014), "What's right with a syntactic approach to theories and models?," *Erkenntnis*, 79, 1475–1492.
- (2015), *What was the syntax-semantics debate in the philosophy of science about?* *Philosophy and Phenomenological Research*, <https://doi.org/10.1111/phpr.12221>.
- Ladyman, J. (2002), *Understanding Philosophy of Science*, London & New York, Routledge.
- Jammer, M., (1966), *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*, New York, McGraw Hill Book Co.
- Krane, K. (2012), *Modern Physics*, Oregon State University, John Wiley & Sons, Inc., (3rd).
- Malament, D. (2012), *Topics in the Foundations of General Relativity and Newtonian Gravitation Theory*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Miller, B. (2016), "What is Hacking's Argument for Entity Realism?," *Synthese*, 193(3), 991–1006. doi:10.1007/s11229-015-0789-y.
- Misner, C. W., Thorne, K. S., & Wheeler, J. A. (1973), *Gravitation*, San Francisco, Freeman.
- Moulines, C. U. (1984), "Ontological Reduction in the Natural Sciences," in W. Balzer, D.A. Pearce, & H.J. Schmidt (eds.), *Reduction in Science: Structure, Examples, Philosophical Problems*, Dordrecht: D. Reidel, 51–70.
- Nickles, T. (1973), "Two concepts of intertheoretic reduction," *The Journal of Philosophy*, 181–201.
- Oriti, D. (2018), "The Bronstein hypercube of quantum gravity," <https://arxiv.org/pdf/1803.02577.pdf>.
- Poincaré, H. (1905 [1952]), *Science and Hypothesis*, New York, Dover.
- Psillos, S. (1999), *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, London, Routledge.

- Putnam, H. (1975), *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, W. V. (1964), "Ontological Reduction and the World of Numbers," *Journal of Philosophy*, LXI, 209-16.
- Rosaler, J. (2019), "Reduction as an a posteriori relation," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 70(1): 269-299.
- Rovelli, C. & Vidotto, F. (2015), *Covariant Loop Quantum Gravity An Elementary Introduction to Quantum Gravity and Spinfoam Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schaffner, K. (1967), "Approaches to Reduction, *Philosophy of Science*," 34, 137-147.
- (2012), "Ernest Nagel and Reduction", *Journal of Philosophy*, CIX: 534-565.
- Shanka, P. (1994), *Principles of Quantum Mechanics*, (2nd.), New York, Plenum Press.
- Straumann, N. (2013), *General Relativity*, New York London: Springer.
- Suppe, F. (1974), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, Ill., University of Illinois Press.
- Suppe, F. (1989), *Scientific Realism and Semantic Conception of Theories*, Illinois, University of Illinois Press.
- Suppes, P. (1957), *Introduction to Logic*, New York, Van Nostrand.
- (2002), *Representation and Invariance of Scientific Structures*, Stanford, CSLI Publications.
- van Fraassen, B. C. (1970), "On the Extension of Beth's Semantics of Theories," *Philosophy of Science*, 37: 325-34.
- (1989), *Laws and Symmetry*, Oxford, Oxford University Press.
- (1991), *Quantum Mechanics: An Empiricist View*, Oxford, Oxford University Press.
- (2014), "One or Two Gentle Remarks about Hans Halvorson's Critique of the Semantic View," *Philosophy of Science*, 81 (2), 276-283.
- van Riel, R. & Van Gulick, R. (2019), "Scientific Reduction," <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-reduction>.
- Wald, R. (1984), *General Relativity*, Chicago, University of Chicago Press.
- Worrall, J. (1989), "Structural Realism: The Best of Both worlds?," *Dialectica*, 43, 99-124.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.310122.1006549

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Al-vahed Rule from the Pperspective of Thomas Aquinas and Mulla Sadra

Mohammad Mollai Iveli

PHD student, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran

Mohsen Fahim

Asistance Professor, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran

Mojtaba Jafari Ashkavandi

Asistance Professor, Department of Theology, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran

Received: 16 September 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The rule of oneness (Al-vahed), as one of the most important philosophical rules, has always been considered by philosophers in order to explain the origin of the multiplicity of the universe from one. Most philosophers accepted its provisions, and some theologians denied it. Acceptance of the Al-vahed rule and belief in a single origin for all multiple beings leads the philosopher to the question of how to issue multiplicity from God, who is in all respects one. Meanwhile, Thomas Aquinas and Mulla Sadra also expressed their views on it based on their philosophical and ontological foundations. How many beings originated from a simple unit preoccupied the minds of both, and they, like other philosophers, had to find a way to do so. This article intends to study the works of Thomas and Mulla Sadra and the commentators and researchers in an analytical and research manner to examine the views of two philosophers on the Al-vahed rule to determine whether they both believe in the principle of the rule? What are the reasons for rejecting or accepting the rule in their opinion? How do each justify the emergence of plurals from the unit? Thomas ontologically denies the rule and criticizes those who believe in it. But Mulla Sadra, by accepting the principle of the rule, has restored it and based on his philosophical foundations, has presented a new plan of it.

Keywords: Al-vahed rule, Thomas Aquinas, Mulla Sadra, Emanation, Unit.

قاعده‌الواحد از منظر توماس آکوئیناس و ملاصدرا

محمد ملائی ابولی

دانشجوی دکتری گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

محسن فهیم*

استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

مجتبی جعفری اشکاوندی

استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

(از ص ۲۲۱ تا ۲۴۱)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۶/۲۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

قاعده‌الواحد، به عنوان یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی، در جهت تبیین پیدایش کثرات عالم از واحد همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. اغلب فلاسفه مفاد آن را پذیرفته و برخی از متکلمان نیز منکر آن بودند. پذیرش قاعده‌الواحد و اعتقاد به مبدأ واحد برای همه موجودات کثیر، فیلسوف را به مسئله‌چگونگی صدور کثرت از خداوندی که از جمیع جهات واحد است، رهنمون می‌سازد. در این میان، توماس آکوئیناس و ملاصدرا نیز بر مبنای مبانی فلسفی و وجودشناختی خود، دیدگاه‌های خویش را درباره‌ی آن بیان کرده‌اند. اینکه چگونه موجودات کثیر از واحد بسیط نشئت گرفته‌اند، ذهن هر دو را به خود مشغول کرده است و باید همچون دیگر فلاسفه راهی برای آن می‌یافتند. این مقاله در نظر دارد با مطالعه آثار توماس و ملاصدرا و شارحان و محققان به شیوه‌ی تحلیلی و پژوهشی، نظر دو فیلسوف را درباره‌ی قاعده‌الواحد بررسی کند تا مشخص شود آیا آن دو به اصل قاعده اعتقادی دارند؟ دلایل رد یا پذیرش قاعده از نظر آنها چیست؟ هرکدام چگونه پیدایش کثرات از واحد را توجیه می‌کنند؟ توماس بر مبنای وجودشناختی خود به انکار قاعده پرداخته است و قائلان به آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ اما ملاصدرا با پذیرش اصل قاعده، به ترمیم آن پرداخته و بر اساس مبانی فلسفی خود، طرح نوینی از آن ارائه داده است.

واژه‌های کلیدی: قاعده‌الواحد، توماس آکوئیناس، ملاصدرا، صدور، واحد.

۱. مقدمه

قاعده‌الواحد به عنوان یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی، با پیشینه‌ای دیرین همواره در میان اهل نظر و صاحبان اندیشه مورد توجه بوده و نقش اساسی در تفسیر مسئله پیدایش منظم موجودات از همدیگر، به‌ویژه نخستین معلول برعهده داشته است. پذیرش قاعده‌الواحد و اعتقاد به مبدأ واحد برای همه موجودات کثیر، فیلسوف را به مسئله چگونگی صدور کثرت از خداوندی که از جمیع جهات واحد است، رهنمون می‌سازد.

قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بیانگر این مطلب است که از یکی جز یکی پدیدار نشود. بر اساس این قاعده، از یک علت واحد من جمیع الجهات، تنها یک معلول بی‌واسطه می‌تواند صادر شود و صدور دو یا چند معلول در عرض همدیگر از واحد و به‌طور کلی، صدور کثرت از وحدت ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۳/۷).

در کتب فلسفی از قاعده‌الواحد تعبیر مختلفی به چشم می‌خورد که مشهورترین آنها عبارت‌اند از: «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثیة الا واحد» (همان: ۲۰۴)؛ «الواحد لا یصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد» (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۲۸)؛ «الواحد لا یصدر عنه باعتبار واحد الا شیء واحد» (طوسی، ۱۴۰۵: ۸۵).

قاعده‌الواحد مورد اتفاق اکثر حکماست و ارسطو و افلوپین هم این قاعده را پذیرفته‌اند و در جمع فلاسفه اسلامی ابن‌سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی و ملاصدرا نیز آن را پذیرفته و از آن بهره برده‌اند؛ البته توماس، بیشتر به ابن سینا توجه کرده است.

به نظر ابن سینا از واحد و بسیط محض، کثرتی ناشی نمی‌شود: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ منظور از واحد در این قاعده ذات بسیط و یگانه‌ای است که در آن هیچ‌گونه ترکیبی قابل تصور نباشد؛ لذا از خداوند که بسیط محض است، جز یک حقیقت بسیط نمی‌تواند صادر شود (ابن سینا، بی‌تا: ۹۷/۳-۱۰۰).

این قاعده ارتباط مستقیم با اصل سنخیت علت و معلول دارد. اصل سنخیت یعنی تناسب بین علت و معلول از اصول بدیهی تلقی شده است. بر اساس این اصل، هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود؛ زیرا معلول باید منشأیی در ذات علت داشته باشد؛ و علت ایجاد می‌کند منشأ صدور وجود اشیا است، خود باید به نحوی واجد آن وجود باشد (قراملکی، ۱۳۷۵: ۷۴).

برخلاف حکمای مذکور، برخی متکلمان آن قاعده را انکار کردند. غزالی، متکلم اسلامی، با این قاعده به‌شدت مخالفت ورزیده است. وی هم اصل قاعده و هم انطباق آن

را بر خداوند مورد انتقاد قرار می‌دهد. درباره‌ی اصل قاعده معتقد است که قاعده‌الواحد نه قضیه‌ای بدیهی است که بتوان بدون نیاز به برهان آن را پذیرفت و نه می‌توان برهانی بر آن اقامه کرد؛ بدین ترتیب، آن را مردود می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۴۳).

با توجه به اینکه تاکنون مقاله‌ای مستقلاً به مقایسه‌ی آراء آکوئیناس و ملاصدرا درباره‌ی قاعده‌الواحد نپرداخته است، گرچه به‌طور مستقل نظر هر یک، به‌ویژه نظر ملاصدرا به‌طور خاص یا در مقایسه با دیگران بیان شده است، این نوشتار سعی دارد با مراجعه به آثار توماس و ملاصدرا و شارحان و کتب و مقالات مرتبط، آراء دو فیلسوف را مقایسه و از جوانب مختلف آن را تحلیل و ارزیابی کند. پرسش‌هایی که در اینجا قصد پاسخ‌گویی به آن‌ها را داریم، عبارت‌اند از اینکه نظر توماس درباره‌ی قاعده‌الواحد چیست؟ نظر ملاصدرا درباره‌ی قاعده‌الواحد چیست؟ آیا برای پیدایش کثرات از واحد، به واسطه نیاز است؟ وجه تمایز یا اشتراک دو فیلسوف درباره‌ی موضوع مذکور چیست؟

به‌طور خلاصه می‌توان گفت توماس قاعده‌الواحد را رد کرده و پیدایش کثیر را از واحد با توسل به اراده‌ی الهی و نظریه‌ی بهره‌مندی تبیین می‌کند؛ اما ملاصدرا مفاد قاعده‌الواحد را می‌پذیرد و ابتدا با پذیرش قاعده به شیوه‌ی مشائی و اشراقی، قاعده را توضیح می‌دهد، ولی در نهایت آن تقریرات را کافی ندانسته، بر مبنای وحدت شخصی وجود، دیدگاه نوین خود را مبتکرانه ارائه می‌دهد.

۲. نظر توماس درباره‌ی قاعده‌الواحد

توماس آکوئیناس با احترام خاصی که برای ابن سینا قائل است، درباره‌ی نظریه‌ی صدور و قاعده‌الواحد تا حدی از او فاصله می‌گیرد و به غزالی نزدیک می‌شود. وی پس از توضیح درباره‌ی نظریه‌ی صدور ابن سینا و اینکه از خداوند تنها یک معلول (عقل اول) صادر می‌شود، به نقد دیدگاه‌های او می‌پردازد. تبیین او از دیدگاه ابن سینا چنین است:

[...] از آنجاکه علت اولای اشیاء، مطلقاً واحد و بسیط است، تنها چیزی که از او می‌تواند صادر گردد نیز امری واحد است. این صادر (اول) اگرچه وحدت و بساطتش قوی‌تر از تمامی موجودات در مراتب پایین‌تر است، ولی نسبت به بساطت علت اولی ضعیف‌تر است؛ چراکه ذاتش (جوهرش) عین وجودش نیست، بلکه وجودش عارض بر اوست. به اعتقاد اینان پیدایش کثرت در عالم وجود از طریق این جوهرکه آن را عقل اول می‌نامند، ممکن می‌گردد. بر اساس این اعتقاد، از آن جهت که او به علت اولی و بسیط علم دارد، ابتدا عقل دوم را ایجاد می‌کند (Aquinas, 1976: 92).

ولی او این نظر را نقد می‌کند؛ انتقاد اول وی این است که این قاعده با قدرت خداوند در تعارض است و محدودکننده قدرت و اراده الهی است؛ مطلب این است که اولاً، خداوند کمال و خیر محض است و جهان نیز که فعل الهی است، بر اساس همین کمال خلق شده و از نظامی کامل برخوردار است و ثانیاً، فاعلیت خداوند مبتنی بر آگاهی و قصد و اراده است. او هم به همه چیز آگاه و هم دارای اختیار و مشیت و قصد است و آنچه خواهد، می‌آفریند و آنچه اراده نکند، ایجاد نمی‌کند. قصد و آگاهی از اوصاف کمالی هستند و خیر جهان که مخلوق خداوند است، از طریق قصد الهی تأمین می‌شود؛ در این صورت فاعلیت قصدی و ارادی خداوند با این نحوه نظام صدوری سینوی که مبتنی بر ترتیب عقل اول و سپس دوم و ... است، سازگاری ندارد؛ بنابراین، این نظام صدوری که مبتنی بر قاعده الواحد است و اینکه تنها یک فعل از خدا صادر می‌شود، باطل است: «ولی بسیار واضح و روشن است که این دیدگاه قابل نقد است؛ زیرا خیر جهان مهم‌تر از خیر هر یک از موجودات خاص است [...]». اگر کسی قصد فاعل را به عنوان یک وصف کمالی برای معلول در نظر نگیرد، در این صورت خیر را در معلول‌های خاص [...] از میان برده است» (Ibid: 93).

به نظر توماس، این قاعده در فاعل‌های طبیعی قابل اجراست، نه در فاعل نخستینی که کمالات وجودی همه اشیاء را دارد و لذا زمین و آسمان و ماده و زمان و فرشتگان را می‌تواند هم‌عرض بیافریند. «فاعل طبیعی به وسیله صورت عمل می‌کند که آنچه را که هست و آنچه که در یک موجود، تنها یکی است، می‌سازد؛ بنابراین، معلولش تنها یک چیز است. اما فاعل ارادی، همچون خدا، به وسیله صورت عقلانی عمل می‌کند؛ بنابراین، از آنجا که درک اشیاء کثیر، با وحدت و بساطت خدا ناسازگار نیست، نتیجه می‌شود که گرچه او واحد است، می‌تواند اشیاء کثیر را ایجاد کند» (Aquinas, 2006: 1, q.47, a.1).

توماس در جامع علم کلام ذیل بحث «منشأ کثرت و تنوع موجودات» نیز به دیدگاه ابن سینا اشاره و آن را چنین نقد می‌کند که اولاً، آفرینش و ایجاد اشیاء مختص خداوند است؛ یعنی واسطه‌ای برای خلقت اشیاء وجود ندارد؛ ثانیاً، نظام هستی بر اساس دیدگاه ابن سینا مستند به خدا نخواهد بود، بلکه به تعدادی عوامل اتفاقی مربوط می‌شود و این محال است؛ پس باید گفت تمایز و تکثر اشیاء از اراده مبدأ نخستین، یعنی خدا ناشی می‌شود (Ibid). توماس معتقد است که معلول‌های کثیر می‌توانند بدون واسطه از خدا

صادر شوند. به نظر او چون خداوند با اراده خلق کرده است و نه به صورت ضروری، به واسطه در آفرینش جهان نیازی ندارد (Aquinas, 1905: 185).

برخی شارحان غربی همچون ژیلسون و کاپلستون نیز همین برداشت غلط را داشته‌اند؛ چنان‌که کاپلستون می‌نویسد: «دلیل اینکه چرا برخی فلاسفه مانند ابن سینا موجودات واسطه را برای خلقت مطرح کرده‌اند، این بوده که آن‌ها خدا را به نحو ضرورت ذاتی خالق می‌دانستند؛ لذا به جهت وحدت و بساطت ذات الهی بایستی وسایطی بین خالق و مخلوقات وجود داشته باشد، اما خداوند به نحو ضرورت طبیعی نیافریده است و هیچ دلیلی بر امتناع ایجاد بدون واسطه مخلوقات متکثر وجود ندارد» (۱۳۸۸: ۴۶۷/۲).

توماس در کتاب در باب قدرت خداوند نیز بحث مفصلی به صدور کثیر از واحد اختصاص داده است. وی ابتدا بسیاری از ادله معتقدان به نفی صدور کثیر از واحد یا قائلان به قاعده الواحد را بیان می‌کند و سپس به تک‌تک آن‌ها پاسخ می‌دهد. در اینجا برخی از این دیدگاه‌ها بیان خواهد شد:

- دلیل اول: همان‌طور که خدا ذاتاً خیر و نتیجتاً خیر مطلق است، ذاتاً و به‌طور عالی واحد است. حال از آنجا که او خیر است، هیچ‌چیز جز خیر از او صادر نمی‌شود؛ بنابراین، از آنجا که او واحد است، تنها یک‌چیز از او صادر می‌شود.

پاسخ: از آنجا که خدا واحد است، آنچه از او صادر می‌شود نیز واحد است؛ نه فقط به خاطر اینکه هر چیز فی‌نفسه واحد است، بلکه به خاطر اینکه همه‌چیز با همدیگر، به یک معنا یک شیء کامل هستند؛ و این نوع وحدت، مستلزم تنوع اجزاست.

- دلیل دوم: علت و معلول باید با هم سنخیت داشته باشند؛ به خاطر اینکه طبق نظر ارسطو، شیء واحد علت شیء واحد و اشیاء کلی علت کلی هستند، حال خدا کلی‌ترین همه علت است؛ بنابراین، معلول خاصش کلی‌ترین همه‌چیز، یعنی وجود است. حال به خاطر بودن اشیاء نیست که کثرت وجود ندارد؛ زیرا تنوع و تمایز، علت کثرت هستند و همه‌چیز از لحاظ وجود (بودن) سازگارند؛ بنابراین، کثرت از خدا نیست، بلکه از علل ثانوی است که از آنجا شرایط خاص هرچیز از وجود ناشی می‌شود که به وسیله آن از یکدیگر متفاوت است.

پاسخ: رابطه وجود نسبت به اشیاء مندرج تحت وجود، همچون رابطه حیوان و اجناس دیگر نسبت به انواعشان نیست. انواع به جنس می‌افزاید: همان‌طور که انسان به حیوان، فصلی (تفاوتی) را می‌افزاید که در ذات جنس نمی‌گنجد. بدین ترتیب، حیوان

صرفاً به معنای ماهیت (طبیعت) حساس است که عقلانیت را شامل نمی‌شود؛ در حالی که اشیاء مندرج تحت وجود، هیچ‌چیز خارجی را به مفهوم وجود نمی‌افزایند؛ چراکه علت حیوان فی‌نفسه، علت ماهیت عقلانی فی‌نفسه نیست؛ اما از آن برمی‌آید که علت وجود فی‌نفسه، باید علت همه انواع متنوع وجود (موجود) و در نتیجه علت تمام کثرت موجودات باشد.

- دلیل سوم: باید میان علت و معلول مطابقت وجود داشته باشد. خدا کاملاً واحد و بسیط است؛ بنابراین، در معلولش نباید کثرت یا ترکیبی باشد.

پاسخ: اگرچه تشابه خاصی میان مخلوق و خدا وجود دارد، آن تشابه تساوی و برابری نیست؛ لذا نتیجه نمی‌شود که به خاطر اینکه وحدت در خدا کاملاً عاری از کثرت و ترکیب است، بنابراین همین وحدت در مخلوق هم یافت می‌شود.

- دلیل چهارم: یک شیء بسیط فقط یک فعل دارد و یک فعل فقط یک معلول دارد؛ بنابراین، شیء بسیط واحد، فقط یک معلول می‌تواند ایجاد کند.

پاسخ: گرچه فعل خدا واحد و بسیط است؛ زیرا همان ذاتش است، نباید بگوییم که تنها یک معلول دارد، بلکه معلول کثیری دارد؛ زیرا معلول‌ها بر طبق فرمان و حکم عقل و اراده خدا از فعل او صادر می‌شوند (Aquinas, 1932: 205-208).

۲-۱. دلیل توماس بر پیدایش کثیر از واحد

توماس در کتاب در باب قدرت خداوند، نظر خود را درباره پیدایش کثیر از واحد بیان می‌دارد. وی درباره محال بودن پیدایش کثیر از واحد می‌گوید: محال بودن پیدایش اشیاء کثیر از یک مبدأ مستقیم و خاص، ظاهراً از علتی ناشی می‌شود که برای معلولش متعین است؛ بنابراین، لازم است که از چنان علتی، چنین و چنان معلولی صادر شود. حال چهار علت وجود دارد که از آن‌ها دو علت مادی و فاعلی، به عنوان موجود حقیقی و ذاتی، مقدم بر معلول‌اند. در حالی که غایت، مقدم بر آن است؛ گرچه نه در وجود، بلکه در ذهن و توجه، و صورت، مقدم بر آن است، نه از آن جهت که صورت است؛ زیرا معلول، وجودش را با صورت دارد و در نتیجه وجودش مقارن با صورت معلول است؛ اما تا آنجا که صورت، پایان است در ذهن فاعل، مقدم بر معلول است و اگرچه صورت پایان عمل و فعل است، اما غایت است که عمل فاعل را پایان می‌بخشد. با وجود این، هر هدفی صورت نیست؛ زیرا در ذهن هدفی وجود دارد که پایان عمل نیست؛ مثلاً در مورد بنا، صورت بنا هدفی است که پایان‌بخش عمل بناست؛ اما فکرش به اینجا ختم

نمی‌شود، بلکه دنبال هدف بیشتری است؛ یعنی محل اقامت. به این ترتیب، هدف عمل، صورت بناست و هدف ذهن (فاعل)، محل اقامت. بر این اساس، ضرورت چنین معلولی که به وجود می‌آید، نمی‌تواند از صورت فی‌نفسه ناشی شود؛ زیرا آن متقارن با معلول است، بلکه یا باید از قدرت علت فاعلی یا از ماده و یا از غایت (خواه غایت قصد، خواه غایت عمل) ناشی شود. حال نمی‌توان گفت که معلول فعل خدا، به وسیله ماده ضرورت می‌یابد؛ زیرا حال که او آفریننده همه موجودات است، هیچ‌چیز به هیچ وجه برای فعلش مفروض گرفته نمی‌شود؛ به طوری که کسی ناچار بگوید به سبب وضع ماده، فعلش باید این یا آن معلول را ایجاد کند. به همین ترتیب، از قدرت معلول نیز ناشی نمی‌شود؛ زیرا حال که قدرت فاعل، نامتناهی است، به یک معلول تعیین نمی‌یابد، مگر آنچه با او برابر باشد و این در مورد هیچ معلولی صحیح نیست. به همین دلیل اگر لازم باشد که او معلولی را تحت نفوذ خود ایجاد کند، قدرتش که فی‌نفسه ملاحظه شود، به درجه و رتبه خاصی متعین نمی‌شود؛ زیرا لازم است چنین و چنان معلولی با قدرت فاعلش ایجاد شود. همچنین از غایت ذهن (انگیزه فاعلی) نیز ناشی نمی‌شود؛ زیرا این غایت، خیریت الهی است که از ایجاد معلول‌ها به چیزی نائل نمی‌شود (Aquinas, 1932: 205-208).

ضرورت فعل خداوند، به وسیله معلول‌ها هم نمایان نمی‌شود و یا به‌طور کامل مرتبط به آن‌ها نیست؛ زیرا می‌توان گفت برای معلول خدا ضروری است که به نحو کلی چنین و چنان باشد تا از خیریت الهی بهره‌مند باشد؛ چون ممکن است معلول به شیوه‌های مختلف از آن بهره‌بردار؛ به طوری که هیچ معلولی به وسیله هدف لازم نباشد. زمانی ضرورت از هدف نشئت می‌گیرد که انگیزه هدف نتواند اصلاً یا به‌راحتی، بدون این یا آن شیء انجام پذیرد؛ بنابراین، وجه باقی‌مانده این است که ضرورت در کارهای خدا نمی‌تواند جز از صورتی که پایان عمل است، ناشی شود. اکنون که صورت نامتناهی است، مبدأ متعینی دارد که بدون آن نمی‌تواند وجود و نحوه خاص و متعینی از وجود داشته باشد؛ بدین ترتیب برای مثال خواهیم گفت، فرض اینکه خدا قصد دارد انسانی را بسازد، ضروری و لازم است که به او نفس ناطقه و جسم ارگانیک بدهد، که بدون آن‌ها چنین چیزی به عنوان انسان وجود ندارد. در مورد عالم هم همین‌طور است که خدا می‌خواست جهان را چنان که هست، بسازد، که به وسیله هدف یا قدرت علت فاعلی یا استعداد ماده، چنان‌که اثبات کردیم، ضروری و لازم نباشد؛ اما با توجه به اینکه او می‌خواست جهان را آن‌گونه که هست، بسازد، لازم بود که مخلوقات را این‌چنین ایجاد

کند که از آنجا چنین و چنان صورتی از جهان ناشی خواهد شد. حال که کمال جهان مستلزم تنوع و کثرت در اشیاء است، از آنجا که به خاطر دوری اخیرش از کمال خیر اول نمی‌تواند در شیء واحد باشد، فرض آن صورت موردنظر ضروری بود که خدا باید مخلوقات کثیر و متنوع را ایجاد کند؛ برخی بسیط، برخی مرکب، برخی فسادپذیر و برخی فسادناپذیر (Aquinas, 1932: 205-208). به نظر توماس، بر اثر بی‌توجهی به این موضوع، برخی فیلسوفان از حقیقت سرگردان شدند.

او در پایان نظر خود را اعلام می‌دارد که کثرت و تنوع مخلوقات از مبدأ واحد ناشی می‌شود؛ نه به خاطر ضرورت حاصل از ماده یا محدودیت قدرت، خیریت و یا ضرورت حاصل از خیریت، بلکه کثرت و تنوع به فرمان عقل صادر می‌شود؛ برای اینکه کمال جهان عبارت است از تنوع مخلوقات (Ibid)؛ بنابراین توماس قاعده‌الواحد و نظریه‌ صدور را انکار و ردّ می‌کند.

۲-۲. سازش وجود عام با انکار قاعده‌الواحد در پرتو نظریه بهره‌مندی

توماس در بحث بهره‌مندی، از ماهیات غیر از خدا سخن می‌گوید که از وجود عام بهره‌مندند و از اتحاد وجود عام با وجود قائم‌به‌ذات خودداری می‌کند. حال آیا وجود عام را می‌توان واسطه‌ای بین واجب تعالی و مخلوقات بدانیم؟ آیا می‌توان توماس را نیز قائل به واسطه فیض دانست؟

مراد از وجود عام، این نیست که آن فی‌نفسه جدای از موجودات فردی وجود دارد، مگر در تفکر و به نحو تصویری؛ بلکه وجود عام، همان کل موجودات را گفته می‌شود و در ضمن موجودات فهمیده می‌شود. توماس بین وجود الهی که ذاتاً وجود محض است و وجود عام (esse Commune) که مفهومی است که از همه تفاوت‌های وجود انتزاع می‌شود، فرق می‌نهد. از آنجا که وجود الهی نامحدود و از همه جهات کامل است، هیچ امر زائدی نمی‌تواند عارض آن شود؛ اما مفهوم وجود عام، عروض مفاهیم جنسی و نوعی را می‌پذیرد (آکوئیناس، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

توماس سه تفاوت در نحوه وجود عام تشخیص می‌دهد که در رابطه با خدا و دیگر موجودات واقع است: ۱. در حالی که دیگر موجودات به وجود عام وابسته‌اند، خدا بدان وابسته نیست، بلکه خود وجود عام به خدا وابسته است؛ ۲. همه موجودات، تحت سیطره وجود عام قرار دارند؛ اما خدا نیست، بلکه خود وجود عام، تحت قدرت خدا قرار دارد؛ ۳. دیگر موجودات از وجود بهره‌مندند، اما خدا بهره‌مند نیست؛ بلکه وجود مخلوق، یک

بهره‌ای خاص از خدا دارد و شبیه اوست. توماس با گفتن اینکه وجود عام «دارای» خداست، معتقد است که آن از شباهتش بهره‌مند است و با انکار اینکه خدا دارای وجود است، منکر این است که خدا از آن بهره‌مند است. از این نکته برمی‌آید که اگر وجود عام از خدا بهره‌مند است و اگر موجودات دیگر به وجود عام وابسته‌اند، آن‌ها نیز از وجود الهی بهره‌مندند. این با اظهار توماس نیز سازگار است که همه موجودات از خداوند به عنوان علت مثالی بهره‌مندند (Kertzman & Stump, 1993: 96).

در بهره‌مندی، وجود بر سبیل تمثیل و تشابه به خدا و مخلوقات نسبت داده می‌شود و هیچ وحدت معنا یا اشتراک معنوی میان وجود خالق و مخلوق در کار نیست. توماس با نظریه بهره‌مندی از یک طرف به گونه‌ای مشابهت میان خالق و مخلوق نظر دارد و از طرف دیگر، مانع از به هم آمیختن و نفی مرزهای میان خالق و مخلوق می‌شود. بهره‌مند شدن از فعل محض یا کمال خدا این نیست که جزئی از آن به مخلوق برسد، بلکه بهره‌مندی مخلوق از فعل وجود الهی است، بدون آنکه چیزی از آن کم شود (Gilson, 1955: 373).

توماس می‌گوید از آنجا که هر فاعلی می‌خواهد شباهتی از خود را تا حدی که معلول پذیرای آن است، در معلول ایجاد کند، فاعلی خواهد توانست به‌طور کامل چنین کند که خود کامل‌تر باشد. خدا کامل‌ترین فاعل است؛ بنابراین، تنها اوست که شبیه خود را در مخلوق، تا آنجا که درخور طبیعت مخلوق است، به‌طور کامل ایجاد می‌کند؛ اما مخلوقات نمی‌توانند به هر کمالی شبیه خدا برسند تا زمانی که آن‌ها به نوعی از مخلوقات محدودند؛ زیرا از آنجا که علت بر معلول زیادت دارد، آنچه در علت به نحو بسیط و به عنوان امری واحد یافت می‌شود، در معلول به نحوی مرکب و متکثر است، مگر اینکه معلول از همان نوع علت باشد، که محال است؛ زیرا هیچ مخلوقی نمی‌تواند با خدا همسان باشد؛ بنابراین، کثرت و تنوع در خلقت لازم بود، برای هدفی که شباهت کامل خدا در مخلوقات بر اساس ظرفیتشان یافت شود (Aquinas, 1905: 2: 215).

حال چگونه می‌توان رابطه واحد و کثیر را با توجه به نظریه بهره‌مندی توجیه کرد؟ همان‌طور که ذکر شد، توماس قاعده الواحد را در نحوه صدور کثرت از واحد پذیرفت. وی با پیوند اراده الهی با بهره‌مندی، این مسئله را حل می‌کند.

به نظر توماس، در جریان خلقت، چیزی از ذات الهی به بیرون منتقل نمی‌شود، بلکه با اراده ازلی خداوند، خلقت در زمان خاصی یا همراه زمان، از وجود الهی بهره می‌برند؛ یعنی توماس تمایز و تکثر اشیاء را از اراده مبدأ نخستین می‌داند. به نظر او مشکلی

نیست که معلول‌های کثیر بی‌واسطه از اراده‌ی خداوند بهره‌مند شوند و وجود یابند (Aquinas, 2006: 1, q.47, a.1).

در نظریه‌ی بهره‌مندی هر موجودی به اندازه‌ی ظرفیت ذاتی‌اش از پرتو وجود خالق بهره‌مند می‌شود، بدون آنکه چیزی از مبدأ هستی کم شود؛ و چون در جریان خلقت، چیزی از ذات الهی صادر نمی‌شود، خداوند به عنوان واحد بسیط می‌تواند منشأ کثرت‌ها باشد.

۳. نظر ملاصدرا درباره‌ی قاعده‌ی الواحد

ملاصدرا در آثار مختلف خود، کیفیت صدور عالم را بیان کرده است؛ البته روند بحث‌های او در آثار مختلف، متفاوت است. وی گاه به شیوه‌ی مشایی بحث می‌کند و گاه اشراقی و گاه عرفانی. ملاصدرا نیز همچون حکمای مشایی و اشراقی، قاعده‌ی الواحد را می‌پذیرد و همگام با آن‌ها، البته بر اساس مبانی فکری خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود، به توجیه کثرات صادره از واحد بر مبنای قاعده‌ی مذکور همت می‌نهد؛ اما گاه نیز فراتر از آن می‌رود و طبق نگاه وحدت شخصی وجودی، همچون عرفا، به توجیه و تبیین کثرات عالم می‌پردازد.

قاعده‌ی الواحد از نظر ملاصدرا، مشتمل بر برخی مبادی تصوری و تصدیقی همچون مفهوم واحد، سنخیت، معیت، صدور، بسیط و علیت است که به دلیل پرهیز از اطناب کلام از توضیح آن پرهیز می‌کنیم و خواننده را به مطالعه‌ی آثار ملاصدرا و شارحان وی سوق می‌دهیم. ملاصدرا در اسفار اربعه، اصل قاعده را با توجه به یک مقدمه‌ی مهم می‌پذیرد و توضیح می‌دهد. به نظر او بسیط اگر به لحاظ ذات خود که حقیقتی بسیط است، علت برای شیء دیگری باشد و همچنین واحد اگر به لحاظ ذات خود علت برای چیزی باشد، علیت برای آن وصفی زائد نیست، بلکه نفس آن است؛ به‌گونه‌ای که ذهن نمی‌تواند آن بسیط صرف یا واحد محض را به دو جزء تحلیل کند و یکی از آن دو را ذات و دومی را علت بودن ذات بخواند؛ زیرا اگر ذهن چنین تحلیلی داشته باشد، آن بسیط حقیقی یا واحد واقعی به نفس ذات خود علت نیست، بلکه به صفتی زائد و یا به شرط، غایت، وقت و نظیر آن علت است و در این حال، علت، مرکب از دو جزء خواهد شد و امری بسیط و حقیقتاً واحد نخواهد بود؛ پس اگر بسیط و واحد حقیقی علت چیزی باشد، حقیقتی که ذات آن واحد و بسیط را تشکیل می‌دهد، به نفس ذات خود، مبدأ و علت غیر خود است. شیء بسیط محض و واحد حقیقی که محل بحث است، دارای دو جهت مغایر نیست. حال با حفظ این مقدمه، استدلالی که بر استحاله‌ی صدور

کثیر از واحد اقامه شده است، این است که اگر بیش از یک شیء از واحد صادر شود و واحد مصدر چند امر مغایر باشد، مصدر بودن آن واحد برای هریک از آن امور، مغایر با مصدر بودن آن برای دیگری است و چون مصدر بودن بسیط و واحد بنا بر مقدمه‌ای که گذشت، عین ذات واحد و بسیط است، چند امر مغایر در متن ذات بسیط و یا واحد وجود خواهد داشت و این خلاف فرض، یعنی خلاف بساطت و وحدت آن بسیط و واحد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۵/۲-۲۰۶).

۳-۱. مجرای قاعده الواحد

ملاصدرا دیدگاه‌های مختلفی درباره مجرای این قاعده ابراز کرده است. در مبحث نفس تصریح می‌کند که این قاعده در موجودی که از همه جهات بسیط است، یعنی واجب تعالی جریان دارد (همان، ۶۰/۸-۶۱). نیز گاهی شرایطی برای واحدی که موضوع قاعده است، یعنی واحد در جانب علت بیان می‌دارد که تنها بر واجب تعالی صدق می‌کند؛ چنان‌که در جلد دوم *اسفار* موضوع قاعده را بسیطی که هیچ نحوه ترکیبی در آن نیست، می‌داند و یکی از ویژگی‌های آن را عینیت علیت آن بسیط با ذاتش عنوان کرده است (همان: ۲۰۴/۲)؛ البته ملاصدرا به این نظریه پایبند نمی‌ماند و در مسئله *کرویت* طبایع، مانند دیگر فیلسوفان به این قاعده استناد کرده است (همان: ۶۰/۸-۶۱، ۸۵)؛ حتی در جای دیگر تصریح می‌کند که این قاعده، هم در واجب تعالی و هم در هر امر حقیقی دیگر جاری است (همان: ۲۰۴/۷).

جوادی آملی به شمول و عمومیت این قاعده در علوم مختلف قائل است. وی در این باره می‌گوید: «این قاعده مسئله‌ای فلسفی است که به همه علوم اشراف دارد، همه علل را شامل است؛ چه کان تامه و یا ناقصه، چه الهی، چه طبیعی، چه قوام و چه علل وجود؛ و شناخت مصادیق این قاعده در مباحث فلسفی برعهده عقل است و در مباحث طبیعی بر عهده تجربه است» (۱۳۹۳: ۳۹۱/۸)؛ اما مصباح یزدی این نظر را مختص علل هستی‌بخش می‌داند و دلیل خود را قاعده سنخیت ذکر می‌کند که بر اساس آن علت باید دارای کمال معلول باشد و این مسئله فقط در علت‌های هستی‌بخش است. او در کتاب *آموزش فلسفه* می‌گوید: «بنابراین نمی‌توان بر اساس این قاعده اثبات کرد که فاعل‌های طبیعی، یعنی اسباب تغییرات و دگرگونی‌های اشیای مادی، هرکدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرایط تأثیر یک فاعل و یا شرط استعداد یک

قابل می‌باشد؛ چنان‌که مثلاً حرارت، شرط انوعی از فعل و انفعالات شیمیایی است و خود آن به وسیله عوامل طبیعی گوناگون به وجود می‌آید» (۱۳۸۸: ۷۲/۲).

۲-۳. تقریرات قاعده الواحد توسط ملاصدرا

با پذیرش اصل قاعده توسط ملاصدرا، در آثار مختلف وی شاهد تأثیرات حکمای مشایی و اشراقی هستیم. وی گاه در بیان قاعده الواحد و تبیین کثرات صادره از واحد و بسیط، همچون فارابی به شکل ثنایی عمل کرده است.

ملاصدرا در جایی با استناد به قول ابن سینا در *الهیات شفا*، دو مقدمه را ذکر می‌کند: نخست اینکه هر ممکن در خارج، زوجی ترکیبی مرکب از وجود و ماهیت است؛ مقدمه دوم اینکه مجعول بالذات، وجود است و مجعول بالعرض، ماهیت (البته این دسته‌بندی را نخست فارابی انجام داده است). وی در ادامه مطابق مقدمه اول نتیجه می‌گیرد که ماهیت در خارج دارای تحصل است؛ چون ماهیت جزئی از وجود است و چیزی که فی‌الجمله جزئی از وجود باشد، فی‌الجمله موجود خواهد بود. او از مقدمه دوم نیز نتیجه می‌گیرد که ماهیت صادر و مجعول بالذات نیست. آن‌گاه از مجموع دو مقدمه به این مطلب می‌رسد که صادر اول، مشتمل بر دو امر است: یکی وجود و دیگری ماهیت؛ که وجود، امری بسیط است که از امر بسیط صادره شده است، ولی این امر بسیط از دو امر تحقق دارد؛ یکی نفس خودش و دیگری ماهیت آن، به‌گونه‌ای که یکی از آن‌ها بر دیگری تقدم و تأخر ندارد، وگرنه در غیر این صورت، ماهیت مجعول می‌شد؛ اما در غیر حضرت حق، وجود مجعول بالذات است و از ناحیه ذاتش مصداق حمل ماهیت واقع می‌شود. در ادامه، ملاصدرا می‌گوید: معلول از جهت وحدت وجودی‌اش از علت اولی صادر شده و از جهت کثرت عقلی، موجب صدور کثرت خارجی است؛ لذا وحدت، باعث پیدایش وحدت و کثرت، باعث پیدایش کثرت است؛ و معلول اول، به واسطه وجودی که از ناحیه حضرت حق پیدا کرده، سبب پیدایش عقل دیگری و به واسطه ماهیتش، سبب پیدایش فلک شده است و به همین منوال، موجودات دیگر در مراتب بعدی به وجود می‌آیند (ملاصدرا، ۱۴۲۰ الف: ۱۷۱-۱۷۳).

با توجه به مطالب یادشده می‌بینیم که از جهت شیوه تقریر به شکل ثنایی و بر اساس قائل‌شدن به وجود و ماهیت برای ممکن و نیز معرفی کردن عقل به عنوان صادر نخستین، مشابه تقریر نظام فیض فارابی است، گرچه تفاوت‌های ظاهری نیز بین دو دیدگاه ملاصدرا و فارابی وجود دارد؛ چراکه فارابی پدیدآمدن کثرت را به این دلیل

می‌داند که عقل اول از سویی ذات حضرت حق را تعقل می‌کند و از آن عقل دوم پدید می‌آید و نیز عقل اول از سوی دیگر ذات خود را که جنبه امکانی دارد تعقل می‌کند و بدین طریق فلک صادر می‌شود؛ اما ملاصدرا دو جهت کثرت در عقل اول را وجود و ماهیت عقل اول معرفی می‌کند که از سوی وحدت عقل اول که از واجب تعالی صادر شده است، عقل دوم و از طرف ماهیتش، فلک صادر می‌شود. همچنین فارابی در توجیه نظریه خود، تعداد عقول را منحصر به ده عقل می‌داند و علاوه بر آن مشخص می‌کند که هر عقل سبب پیدایش کدام عقل و فلک می‌شود؛ اما ملاصدرا به تعداد عقول و افلاک اشاره نکرده است (خادمی، ۱۳۹۰: ۱۹۵-۱۹۶).

البته در رساله *شاهد الربوبیه* و کتاب *مبدأ و معاد*، ملاصدرا چگونگی عالم کثرات و نظام فیض را همچون ابن سینا به شیوه ثلاثی ارائه می‌دهد. او در رساله *شاهد الربوبیه* می‌گوید: آنچه بالذات از حق صادر می‌شود، وجود معلول است؛ اما ماهیت معلول اول که مرکب از جنس و فصل اوست، از خداوند صادر نمی‌شود، بلکه ماهیت، لازمه وجود صادر نخستین است و به عقیده ما، لوازم وجود نیازمند جعل و تأثیر نیستند. با این نظریه تمثیلی که در کلمات آمده است که از معلول اول، سه موجود فلک اول، نفس آن و عقل آن صادر می‌شود، چنان‌که فلاسفه گفته‌اند، درست می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۸۶-۲۸۷). ملاصدرا در *مبدأ و معاد*، صادر اول را موجودی معرفی می‌کند که از جهت ذات و هویت واحد است، «اول صادر از حق تعالی، جوهر مفارق از ماده است که به آن عقل کل و عنصر اول می‌گویند که به قاعده امکان اشرف نسبت به سایر عقول، اشرف و اعظم است، نسبت عقل محمدی به عقول انبیاء» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲۲-۲۲۳).

وی در ادامه می‌گوید:

[...] درحالی که ما کثرت را می‌یابیم، پس چاره‌ای نیست جز وقوع کثرت در صادر اول؛ کثرتی که متعلق به ذات آن نباشد، و آلا صدور کثرت از واحد حقیقی لازم می‌شود. مشائیان می‌گویند تعقل وجود معلول اول از ناحیه حق که امر اشراقی است، سبب پیدایش عقل ثانی می‌شود و از تعقل امکان عقل اول که از ناحیه خودش است، جرم فلک اقصی صادر می‌شود؛ چون امکان جهت اخس و شبیه قوه است و نیز به اعتبار تعقل ماهیت عقل اول، نفس فلک اقصی صادر می‌شود. عقل دوم هم واجد این جهات سه‌گانه است که سبب پیدایش عقل سوم، فلک کواکب و نفس آن می‌شود [...] (همان: ۲۲۳-۲۲۴).

با توجه به مطالب یادشده، درمی‌یابیم که ملاصدرا در این تقریر خود، به شکل ثلاثی همچون ابن سینا عمل کرده است؛ یعنی هر دو، سه عامل را در پیدایش کثرت در عقول

دخالت داده‌اند؛ البته با این تفاوت جزئی که ابن سینا امکان عقل اول را سبب پیدایش هیولای فلک اقصی و وجودش را سبب پیدایش صورت فلک اقصی می‌داند، اما ملاصدرا امکان را سبب پیدایش جرم فلک اقصی و ماهیت را سبب پیدایش نفس فلک اقصی معرفی می‌کند.

ملاصدرا گرچه تاکنون هم‌آوا با فارابی و ابن سینا عمل کرده است، اما برخلاف آن‌ها، سنگ بنای نظریه فیض را بر اصالت وجود می‌گذارد و اشکالات وارد بر این نظریه را نیز تلاش می‌کند از طریق توسل به عناصر بنیادین مکتب خود برطرف کند (خادمی، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۲۰۲).

همان‌طور که در ابتدای این بند ذکر شد، ملاصدرا در توجیه نظریه صدور کثرت از واحد، علاوه بر حکمای مشایی، از حکمت اشراق نیز غافل نبوده و از افکار فلسفی سهروردی بهره برده است. وی همچون شیخ اشراق، بر این باور بود که برخلاف حکمای مشاء، اعتبارات مختلف نمی‌تواند منشأ اثر حقیقی و تکثر در عالم خارج شود. او در رساله *الاجوبه المسائل النصيرية* پس از تقریر نظریه خواجه نصیرالدین طوسی درباره پیدایش کثیر از واحد، به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید: «آگاه باش که هر حیثیت و اعتباری منشأ صدور امری در خارج نمی‌شود، بلکه لازم است که مبدأ شیء عینی، امری باشد که در خارج از یک نحو تحقق و تأصل برخوردار باشد...» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: الف: ۱۷۵).

ملاصدرا همچون سهروردی، انحصار عقول را به ده عقل که فارابی و ابن سینا بدان عقیده داشتند، نمی‌پذیرد. به نظر وی تعداد آن‌ها بیشتر از ده عقل است، و این قول مشائیان را درباره تعداد عقول بر مبنای تحقیق قابل دفاع نمی‌داند (۱۴۲۲: ۴۳۰). وی همچنین متأثر از شیخ اشراق و برخلاف مشائیان، علاوه بر ده عقول طولی، به عقول عرضی نیز معتقد است.

نکته دیگری که ملاصدرا در تبیین عالم کثرت از حکمت اشراق آموخته و خود به کار برده است، استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام صدور و فیض است. وی در کتاب *المبدأ و المعاد*، برای تقریر نظام فیض از قاعده امکان اشرف استفاده می‌کند و می‌گوید: صادر اول موجودی احدی‌الذات و الهویه است و آن عرض، ماده، صورت، جسم و نفس نیست... بلکه جوهری است که هم از حیث ذات و هم فعل، مفارق از ماده است که بعضی آن را عقل کل و بعضی عنصر اول نامیده‌اند و آن اشرف ممکنات است و بر اساس قاعده امکان اشرف می‌باید تحقق داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۸۸). و سپس از طریق طرح حیثیات سه‌گانه در عقل اول و سایر عقول، چگونگی پیدایش کثیر از واحد

را توجیه می‌کند؛ البته باید متذکر شد که ملاصدرا در تبیین نظریه صدور بر عنصر بنیادی اصالت وجود تأکید دارد و ضمن اخذ و اقتباس عناصر مفید از حکمت اشراق، از گرفتاری در گرداب اصالت ماهیت خودداری می‌کند.

ملاصدرا تبیین نظریه صدور کثرت از واحد را در مکاتب فلسفی اسلامی قبل از خود ناکارآمد می‌داند؛ زیرا صادر اول در نگاه حکمای قبل، مرکب از وجود و ماهیت و دارای سه حیثیت بود و این امر، ظاهر قضیه را به یک تنافر و تناقض می‌کشاند؛ زیرا بر طبق قاعده الواحد، صادر اول نیز همانند مصدر باید واحد باشد. حال با این مرکب‌بودن صادر اول و چندحیثیتی‌بودن آن، اعتباری است یا نه؟ در صورت پذیرش هریک از دو فرض مذکور، محذورات عمده‌ای پیش خواهد آمد؛ از این‌رو ملاصدرا با تقریر و تبیین جدیدی از قاعده الواحد توانست مشکل و معضل صادر اول را از حیث وحدت حل کند؛ زیرا در نظر نهایی ایشان، صادر اول، وجود منبسط امکانی است که عاری از ماهیت است و دیگر بحث از ترکیب از وجود و ماهیت برای وجود منبسط وجهی ندارد.

ملاصدرا با تکیه بر اصل سنخیت، سعی در تبیین نوین خود از قاعده الواحد دارد. بیان وی چنین است که علت مفیض به ناچار باید معلولش ملایم و مناسب علت باشد؛ به‌گونه‌ای که این ملائمت و مناسبت بین این علت و معلول دیگر وجود نداشته باشد؛ زیرا هر علتی از آنجا که افاضه‌کننده هستی معلول و کمال وجودی آن است، در مرتبه عالی‌تری واجد کمال معلول است؛ بنابراین، اگر از علت واحد که حیثیت ذاتی دارد، معلول‌های کثیر و متباین صادر شود که دارای جهت واحد نباشد، لازم می‌آید که در علت، حیثیات متعدد و متباین وجود داشته باشد و این با فرض اولیه مبنی بر واحدبودن علت منافات دارد؛ به عبارت دیگر، اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، یا به یک جهت است یا به دو جهت و شق سومی وجود ندارد؛ زیرا ملائمت بین علت و معلول همان مشابهت است و مشابهت نوعی مماثلت است؛ یعنی همان اتحاد در حقیقت است، جز اینکه این اتحاد اگر بین دو وصف اعتبار شود مماثلت است و اگر بین دو موصوف باشد، مشابهت است؛ پس مرجع مشابهت در حقیقت به اتحاد است. آن‌گاه واحد حقیقی از هر جهت، آن است که صفاتش زاید بر ذاتش نباشد؛ پس اگر واحد لذاته مشابه دو شیء مختلف باشد، در آن صورت حقیقت او مساوی دو حقیقت مختلف است و مساوی با دو شیء مختلف، حقیقتاً مختلف خواهد بود. حال آنکه فرض مسئله در واحد حقیقی است و راهی برای درستی شق دوم نیست؛ زیرا علت واحد حقیقتاً واحد نخواهد بود.

نتیجه اینکه در علت مفیض، سنخیت بین علت و معلول لازم است و این سنخیت صدور معلول واحد را از علت واحد ایجاب می‌کند و اگر فرض تعدد معلول شود، به‌ناچار باید در ذات علت حیثیات صدور متباین وجود داشته باشد تا میان علت و هریک از معالیل، بتوان سنخیت را برقرار کرد و این خلاف فرض نخست است که علت واحد، بسیط حقیقی است و در آن هیچ‌گونه ترکیب خارجی و عقلی راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۷). مهم این نکته است که برخلاف آنچه در تبیین قاعده‌الواحد در چیدمان وحدت تشکیکی وجود می‌دیدیم، در وحدت شخصی، کثرت و تعدد از سنخ وجود نیست، بلکه کثرات همگی ظهور و جلوه حقیقت وجودند. این حقیقت وجود از غایت سعت و شمول، کثرت را می‌گیرد. وحدت گسترده وجه‌الله، عددی نیست، بلکه وحدت سعی است که وحدت عددی را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا عدد، خود از حلقه‌های نازل شده این فیض منبسط است؛ یعنی آن فیض چون درجاتش نازل شود، به مرحله طبیعت می‌رسد و در محدوده کم متصل و منفصل، به وحدت و کثرت عددی می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۹). ضرورتاً اشتراک در حقیقت وجود، خارجی است، نه یک اشتراک در مفهوم. بنا بر قاعده‌الواحد کامل‌ترین و بسیط‌ترین ظهور وجود در وحدت شخصی وجود، وجود منبسط است.

۴. تحلیل آراء دو فیلسوف

از آنچه تاکنون بیان شد، چنین بر می‌آید:

۱. توماس با نفی نظریه صدور، معتقد است که اراده خداوند می‌تواند به اشیای کثیر تعلق گیرد. وی به مخالفت با نظریه صدور و قاعده‌الواحد پرداخته است و این قاعده را در فاعل‌های طبیعی قابل اجرا می‌داند، نه در خداوند که واجد تمام کمالات اشیاء است؛ اما دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه کثرت و واحد مراحل را طی کرده است. وی گاهی هم‌رأی و هم‌عقیده با حکمای مشائی بر مبنای قاعده‌الواحد به تبیین و توجیه کثرت عالم می‌پردازد و صادر نخست را عقل اول می‌داند و به اشکال ثنائی یا ثلاثی قائل به عقول طولی است؛ البته در این مسیر، بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود عمل می‌کند و در مرحله دیگر، متأثر از حکمت اشراق، عقول عرضی را نیز به عقول طولی می‌افزاید و همچون شیخ اشراق از قاعده امکان اشرف بهره می‌برد.
۲. همچنین باید گفت نقدهایی که توماس بر ابن سینا وارد کرده است، از جمله محدودکردن قدرت خداوند، عدم انتساب آفرینش به خداوند و مسئله تصادفی بودن

خلقت، نه تنها بر این سینا وارد نیست، به طریق اولی بر ملاصدرا نیز وارد نیست؛ چراکه ملاصدرا به مراتب تشکیکی وجود قائل است و خداوند را واجب الوجود بالذات می‌داند که قدرت مطلق است و همه مراتب موجودات مجرد و مادی، قوی و ضعیف، عالی و دانی به او انتساب می‌یابند و هرگز برای عقول، وجود مستقل و اثرگذاری مستقل قائل نیست. درست است که خداوند قدرت مطلق است و بخل نمی‌ورزد و می‌تواند هر چیزی را اراده کند، اما اراده خدا به امر محال تعلق نمی‌گیرد و خداوند بر اساس علیت و اسباب و مسببات خلق می‌کند؛ بنابراین، وجود وسایط ضروری است تا خلقت از عقول تا عالم مادی صورت پذیرد. همچنین بر مبنای حکمت متعالیه اولاً، قدرت خداوند همواره به امور ممکن الوجود تعلق می‌گیرد و اگر با برهان اثبات شد که صدور دو معلول از واجب تعالی محال است، قدرت حق تعالی به آن تعلق نمی‌گیرد (زنوزی، ۱۳۶۰: ۱۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۴۲/۳)؛ ثانیاً، صادر اول وحدتش، وحدت اطلاق است؛ به طوری که تمام کمالات اشیاء مادون در آن وجود دارد؛ پس صدور صادر اول به منزله صدور موجودات کل عالم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۵/۷). بدین جهت قاعده‌الواحد نه تنها منافاتی با قدرت خداوند ندارد، بلکه قدرت حق تعالی را نمایان‌تر می‌کند؛ به طوری که صدور تمام موجودات با یک فیض واحد، قادر بودن حق تعالی را بیشتر آشکار می‌کند تا اینکه با بی‌نهایت فعل موجودات را خلق کرده باشد. ضمن اینکه در مرحله نهایی دیدگاه ملاصدرا، دیگر واسطه‌ای نمی‌بینیم، همه موجودات مظهر حق تعالی هستند و بر مبنای قاعده بسیط «الحقیقة کل الاشیاء»، ایجاد و خلقت به تجلی تبدیل می‌شود، علیت جای خود را به تَشَأْن می‌دهد که در این صورت دیگر جای انتقادی از سوی توماس باقی نمی‌ماند.

ملاصدرا در نظر نهایی خود بر اساس وحدت شخصی وجود و مطابق قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء، صادر نخست را وجود منبسط بیان می‌دارد. وی در این دیدگاه متأثر از نگاه عرفانی، به تبیین صدور کثرت از واحد و رابطه وحدت و کثرت می‌پردازد. او نخستین موجود عالم را با استفاده از عبارات و تعبیر عرفا، نفس رحمانی یا وجود منبسط می‌نامد. وجود منبسط، تنزل یافته وجود واجب الوجود است که هویتش انبساط و سریان در مراتب وجود است. واجب الوجود، به اعتبار وجود منبسط، تمام موجودات را شامل می‌شود. در همین دیدگاه، آفرینش با ریزش و تنزل وجود از حق تعالی تحقق یافته است. وجود دادن، یعنی تنزل وجود از علت و تنزل وجود، یعنی نمایاندن و تجلی خود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۸). موجودات عالم همه تعینات و رشحات وجود حق‌اند. در این

نگاه، دیگر رابطه علت و معلول به نحو تباین وجود ندارد، بلکه علیت به تشان برمی گردد و معلول یا موجودات عالم، جلوه‌ای از جلوات علت و شانی از شئون آن هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۵/۲).

۳. انتقاد توماس و شارحان او به ابن سینا درباره ضروری دانستن فعل خداوند نیز قابل پاسخ است؛ چراکه توماس ضرورت را ضرورت طبیعی منظور گرفته است، در صورتی که ضرورتی که ابن سینا مد نظر دارد، ضرورت عقلی است و منافاتی با اراده خدا ندارد و اگر فاعلیت الهی از گونه فاعلیت ضروری نباشد، با مشکلی اساسی روبه‌رو خواهیم بود؛ زیرا لازم می‌آید واجب الوجود بالذات، واجب الوجود در تمامی جهات نباشد و این به معنای نقص در حق تعالی خواهد بود؛ یعنی همان چیزی که توماس برای فرار از آن به فاعلیت قصدی متوسل شد (میری، ۱۳۹۰: ۳۰).

۴. توماس با انکار قاعده الواحد و بر مبنای نظریه بهره‌مندی، به انفصال وجودی بین خالق و مخلوق قائل است. رابطه خدا و مخلوقات، یک‌جانبه است و این رابطه از سوی مخلوق واقعی است و خداوند رابطه مفهومی با مخلوقات دارد، نه رابطه واقعی (Aquinas, 2006:1, q.45, art.3). در صورتی که در نظر ملاصدرا بر مبنای وحدت شخصی وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، بروز و ظهور دارد و انفصال معنا ندارد؛ به عبارتی دیگر، نه تنها بر مبنای نگاه تشکیک وجودی که اتصال بین خالق و مخلوق برقرار است، بلکه بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز همه چیز مظهر وجود حق تعالی و کثرت مظاهر وجود او هستند. خداوند حقیقت مطلق وجود است و موجودات مظاهر و تجلیات اویند. همین‌جا تفاوت دیگری آشکار می‌شود و آن اینکه گویا موجودات نزد توماس، از پیش تقرری دارند که از وجود حق تعالی بهره‌مند می‌شوند؛ بنا بر اصل بهره‌مندی که توماس طبق آن، نظر خود را مطرح می‌کند، می‌باید تقرری برای مخلوق فرض شود تا اینکه شیء بتواند از مبدأ هستی بهره‌گیرد و این مطلب با خلق از عدم که توماس بر آن تأکید می‌کند، ناسازگار است؛ اما نزد ملاصدرا موجودات عین‌الربط و اضافه به اضافه اشراقی و تجلی و ظهورات حق هستند و از خود وجودی ندارند و تا وجود حق در آنها تجلی نکنند، موجودیتی نمی‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۷۲/۱۰).

۵. شاید تصور شود که آنچه توماس «وجود مشترک» یا «وجود عام» می‌خواند، همان وجود منبسط نزد ملاصدراست. حال آنکه چنین نیست و صدرا وجود منبسط را دارای وحدت حقه ظلیه یا وحدت سعی می‌داند که در همه موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۲) و رابطه میان خدا و مخلوقات و عامل تحقق ممکنات است و صرفاً یک

اطلاق و شمول مفهومی و از نوع کلیات طبیعی نمی‌داند، در صورتی که وجود عام نزد توماس، از نوع کلی طبیعی و مفهومی و انتزاعی است. توماس برای وجود عام، نقش واسطه در وجود قائل نیست؛ چراکه در نوع رابطه خدا و وجود عام و دیگر موجودات می‌گوید همان‌طور که وجود عام از وجود خداوند بهره‌مند است و دیگر موجودات از وجود عام بهره می‌برند، همین‌طور موجودات دیگر نیز از وجود خداوند بهره‌مندند (Kertzman & Stump, 1993: 96). وجود عام به همه موجودات گفته می‌شود و همه موجودات را شامل می‌شود و در ضمن موجودات فهمیده می‌شود (آکوئیناس، ۱۳۸۲: ۱۱۴)؛ اما نه بدان نحو که در نزد ملاصدرا سریان وجودی دارد.

۵. نتیجه

پس از تحلیل و بررسی و بیان نظریه توماس آکوئیناس و ملاصدرا درباره قاعده‌الواحد، آنچه حاصل شد این است که توماس بر اساس وجودشناختی خود و با اعتقاد به نظریه بهره‌مندی به نقد قاعده‌الواحد و نظریه صدور پرداخته است. وی وجود هرگونه واسطه را انکار می‌کند و قائل است خداوند می‌تواند مستقیماً با اراده ازل خود، کثرات جهان را بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای خلق کند؛ اما ملاصدرا قاعده را پذیرفته و بر مبنای وجودشناختی خود، طرح نوینی از آن ارائه داده است که نقایص فلاسفه قبل را نداشته است و توانسته به نحو بدیعی پیدایش اشیاء کثیر از واحد را تبیین کند.

منابع

- آکوئیناس، توماس (۱۳۸۲)، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر.
- ابن سینا (بی‌تا)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۳، قاهره، دارالمعارف.
- جوادی آملی (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم*، ج ۱، ۶، ۸ و ۱۰، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- جوادی آملی (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، قم، الزهرا.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۰)، *نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان*، تهران، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۰)، *لمعات الهیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۰)، *شرح حکمه‌الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۸۱)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد حسینی اردکانی، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- _____ (۱۳۸۳)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، با حاشیه سیدمحمدحسین طباطبائی، ج ۲ و ۷ و ۸، ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
- _____ (۱۴۲۰ الف)، *مجموعه رسائل فلسفی؛ رساله المسائل النصیریة*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ ۲، تهران، حکمت.
- _____ (۱۴۲۰ ب)، *مجموعه رسائل فلسفی؛ شواهد الربوبیه*، تهران، حکمت.
- _____ (۱۴۲۲)، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص الحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الضواء.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵)، *اصل علیت در فلسفه و کلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، چ ۲، تهران، سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چ ۸، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- میری، سیدمحسن (۱۳۹۰)، «*رویکرد تاریخی انتقادی به انکار قاعده الواحد*»، *تاریخ فلسفه*، سال دوم، ش ۳، ص ۹-۳۵.

- Aquinas, Thomas (1905), *Of God and His Creatures: An Annotated Translation (with some abridgement) of the Summa contra gentiles*. Translator: Rickaby, Joseph, Pope's Hall, Oxford: Michaelmas.
- Aquinas, Thomas (1932), *De Potentia on the Power OF GOD*. Translated by the English Dominican Fathers Westminster, Html edition by Joseph Kenny, O.P, Maryland: The Newman Press. <https://dhsprory.org/thomas/QDdePotentia.htm>.
- Aquinas, Thomas (1976), *Treatise on Separate Substances*, trans. F. J. Lascoe NewYork.
- Aquinas, Thomas (2006), *THE Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf. index.htm 2006.
- Gilson Etienne (1955), *History of Christian philosophy in the Middle Age*. London, Sheed and Ward Ltd.
- Kretzmann, N & Stump, E (1993), *The Cambridge Companion to Aquinas*. United Kingdom, University of Cambridge.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.304046.1006524

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Implication of the Term “Hū” for “copulative Being” in the Arabic Language of the Age of Revelation: A Logical-Historical Reading of Farabi and Avicenna's Works

Reza Nejadtabrizi

PhD student in Quran and Hadith sciences, university of Isfahan

Mohammadreza Sotoudehnia

Associate professor in Quran and Hadith sciences, university of Isfahan

Reza Shokrani

Associate professor in Quran and Hadith sciences, university of Isfahan

Received: 7 June 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The question of this article is whether or not the term "Hū" implies the copulative being in the Arabic language of the Quran's revelation period. For this purpose, the works of Avicenna have been formulated as the most prominent defender of the meaning of the word. This formulation shows that his argument is a combination of logical and linguistic parts. The authors first distinguish between these two approaches and critique the logical part of his argument. Then the linguistic part of his argument is compared to Farabi's historical account of the translation movement's dispute over the translation of the concept of "being" into Arabic, and it has also been rejected. Indeed, Farabi's report explains why and how the term was translated by the translators of the translation movement from natural Arabic before the translation movement into the scientific-philosophical language at the same time as the movement and after it. The sum of the critiques and Farabi's report is the key phrase of the article: The term "Hū" in Arabic at the time of the Quran's revelation did not indicate the copulative being; Rather, for the first time, translators of the translation movement considered such a meaning for the term. This result has also helped to discover the historical map for the implication of the term on the copulative being in the Arabic language as a whole; perhaps it can be a companion for parallel research in the field of discovering the original meanings of the Qur'an.

Keywords: Al-Farabi, Avicenna, Copulative Being, Term “Hū”, The Arabic Language of the Revelation Period.

دلالت واژه «هو» بر «وجود رابط» در زبان عربی عصر نزول؛ خوانشی منطقی-تاریخی از آثار فارابی و ابن سینا

رضا نژاد تبریزی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

محمدرضا ستوده‌نیا*

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

رضا شکرانی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

(از ص ۲۴۳ تا ۲۶۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۳/۱۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

پرسش این جستار از دلالت یا عدم دلالت واژه «هو» بر وجود رابط در زبان عربی عصر نزول قرآن است. بدین منظور، آثار ابن سینا به عنوان شاخص‌ترین مدافع دلالت واژه صورت‌بندی شده است. این صورت‌بندی نشان می‌دهد استدلال وی ترکیبی از دو بخش منطقی و زبانی است. نگارندگان در گام نخست، این دو رویکرد را از یکدیگر تفکیک کرده و بخش منطقی استدلال وی را نقد کرده‌اند. سپس بخش زبانی استدلال او را برابر گزارش تاریخی فارابی از نزاع نهضت ترجمه بر سر برگردان مفهوم «هستی» به زبان عربی نهاده و آن را نیز مردود شمرده‌اند. در واقع گزارش فارابی درصدد تبیین چرایی و چگونگی جابه‌جایی این واژه توسط مترجمان نهضت ترجمه از زبان عربی طبیعی پیش از نهضت ترجمه به زبان علمی-فلسفی هنگامه و پس از آن است. مجموع نقدهای نوشتار و گزارش فارابی جمله کلیدی جستار را به دست داده‌اند: واژه «هو» در زبان عربی عصر نزول قرآن بر وجود رابط دلالت نداشته است؛ بلکه برای نخستین‌بار برگرداننده‌های نهضت ترجمه چنین دلالتی برای واژه در نظر گرفتند. این برآیند به کشف نقشه‌ای تاریخی برای دلالت واژه بر وجود رابط، در کلیت زبان عربی نیز یاری رسانده است؛ چه بسا بتواند همراهی برای پژوهش‌های هم‌راستا در حوزه کشف معانی اصیل قرآنی نیز باشد.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، زبان عربی عصر نزول، فارابی، واژه هو، وجود رابط.

۱. مقدمه

تا پیش از یافته‌های نوین زبان‌شناسی، طرح پرسش از بود یا نبود مفهوم «هستی» در یک زبان خاص ناموجه به نظر می‌رسید؛ اما آن‌ها نشان می‌دهند که وجود این مفهوم، منحصر به زبان‌های هندواروپایی است و زبان‌های سامی از جمله زبان عربی فاقد آن‌اند (Graham, 1965: 223-231). سوییۀ مقابل این یافته‌ها، دیدگاه بیشتر فیلسوفان و عرفای اسلامی است که صراحتاً به وجود مفهوم هستی در این زبان اشاره کرده‌اند. فارغ از تأثیراتی که این تعارض به‌طور خاص بر رشته‌های زبان‌شناسی و فلسفه دارد، آثار ژرف آن به حوزه‌های دیگر، به‌ویژه حوزه‌های مرتبط با قرآن نیز کشیده می‌شود. یکی از این تأثیرات بنیادی، امکان احیای این پرسش است که آیا مفهوم هستی در زبان عربی عصر نزول قرآن وجود داشته است یا نه؟ همچنین این پرسش که اگر این مفهوم در آن دوره از زبان عربی وجود نداشته و در پی آن، قرآن نیز فاقد آن است، چه بر سر انبوه تفاسیر موجود با رویکرد فلسفی-عرفانی می‌آید که واژه «وجود»، شاخص‌ترین معادل مفهوم هستی، در آن‌ها چنین با اهمیت رخ نموده و چنان کاربرد فراوانی یافته است؟

اما واژه وجود، تنها واژه‌ای نیست که منطق‌دانان و فیلسوفان اسلامی در زبان عربی برابر مفهوم هستی نهاده‌اند؛ چراکه به‌تنهایی از پس ایفای نقش همه کارکردهای رابط و مستقل آن بر نمی‌آید (Shehadi, 1969: 112-125). آن‌ها واژه‌های دیگری مانند «هو»، «کان» و «موجود» را نیز برابر کارکرد رابط مفهوم هستی و واژه‌هایی مانند «هویت» و وجود را برابر کارکرد مستقل آن جعل یا وضع کرده و درخور نیاز، از یک یا چندی از آن‌ها بهره گرفته‌اند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۱-۱۱۵). تنها با درنظرگرفتن این مسئله روشن می‌شود رفع تناقض پیش‌گفته درباره زبان عربی، به‌ویژه عربی عصر نزول قرآن، تنها با بررسی دلالت یا عدم دلالت واژه وجود بر مفهوم هستی به دست نمی‌آید؛ بلکه جستاری درباره یکایک این واژه‌ها به‌طور جداگانه بایسته است. پرسش نگاشته پیش‌رو نیز از دلالت یا عدم دلالت واژه هو بر وجود رابط در زبان عربی عصر نزول قرآن است. بدین منظور، نگارنده آثار ابن سینا را به عنوان شاخص‌ترین مدافع دلالت واژه هو بر وجود رابط در زبان عربی، مورد خوانش انتقادی قرار داده است. از آن جهت که وی با رویکردی منطقی-زبانی به موضوع مد نظر نگریسته، نگارندگان نیز این دو رویکرد را از یکدیگر تفکیک کرده و هریک را به‌طور جداگانه بررسی کرده‌اند؛ بدین صورت که در گام نخست، گزاره‌های منطقی ابن سینا صورت‌بندی و سپس نقد منطقی شده‌اند. انتظار

داریم برآیند این نقدها چنین رهنمون شود که گزاره‌های منطقی شیخ، بر پایه گزارش‌های تاریخی-زبانی معتبری قرار نگرفته و از این‌رو، باید دیگر بار مورد تأمل قرار گیرند. همچنین مقدمات استدلال وی به لحاظ منطقی دارای خلط بوده و توانایی احراز صدق را ندارند. نامعتبر بودن گزارش‌های تاریخی-زبانی شیخ، از طریق ارائه گزارش‌های فارابی از نزاع نهضت ترجمه بر سر برگردان مفهوم هستی به زبان عربی اثبات شده است. برآیند این ارجاع نشان می‌دهد گزارش‌های زبانی شیخ به علت فقدان نگاه تاریخی به موضوع مد نظر ناتمام‌اند. در سوی مقابل، حضور تأثیرگذار فارابی در نزاع‌های عصر نهضت ترجمه، دید جامع و کاملی درباره مسئله مد نظر به وی اعطا کرده است. تقابل ایجاد شده میان گزارش‌های زبانی-تاریخی ابن سینا و فارابی، امکان پی‌ریزی مقدمات نقشه‌ای تاریخی برای دلالت واژه هو بر مفهوم وجود رابط را نیز فراهم آورده که نگارندگان با توجه به تأخر زمانی‌اش نسبت به فارابی، آن را بدین صورت تکمیل کرده‌اند: واژه هو تا پیش از عصر نهضت ترجمه هیچ نسبتی با مفهوم وجود رابط برقرار نمی‌کرده است؛ اما با توجه به نیاز مبرم مترجمان آن دوره به واژه‌ای برابر این مفهوم، تغییر یا گسترش معنایی پیدا کرده و حامل این دلالت شده است؛ گرچه تا پیش از این، هیچ‌گاه چنین دلالتی نداشته است. معنای ضمنی این سخن، جمله کلیدی جستار را به دست می‌دهد: واژه هو، یکی از واژه‌هایی که در مظان احتمال دلالت بر مفهوم وجود رابط در زبان عربی عصر نزول قرآن قرار دارد، بر این مفهوم دلالت ندارد.

به جز فارابی و ابن سینا، ابن رشد نیز به نبود واژه‌ای دال بر وجود رابط در زبان عربی اشاره کرده و دو واژه هو و موجود را نزدیک‌ترین واژه‌های ممکن به آن دانسته است (۱۹۷۸: ۴۹-۵۰).

جرجانی در شرح *الرسالة الشمسية* نگاشته *عمر قزوینی*، رابط بودن واژه هو را رد کرده است (زکی، ۱۹۰۵: ۱۷-۲۰). سیالکوتی نیز که شرحی بر شرح جرجانی نگاشته، ضمن تأیید این سخن، راویان منطق یونانی به زبان عربی را گشایندگان امکان دلالت این واژه بر رابط معرفی کرده است (زکی، ۱۹۰۵: ۱۸).

افنان سیر دگرگونی دو واژه «الهُوهُ» و «الهُوِّيَّة» را که هر دو از واژه هو اقتباس شده‌اند، پی‌گرفته و با این کار، راهی به سوی پژوهش‌های متعددی گشوده است که همه به نحوی وام‌دار پژوهش او هستند (Afnan, 1964: 121-124).

گراهام از واژه هو به مثابه ضمیر سوم شخص یاد کرده و این کارکرد واژه را هم‌زمان قابل دلالت بر وجود رابط نیز دانسته است (Graham, 1965: 223-231).

شهادی دو کارکرد نحوی-منطقی واژه هو و سپس دو کارکرد طبیعی-فلسفی آن را از یکدیگر متمایز کرده است. از منظر وی، دلالت این واژه بر وجود رابط در ساحت زبان عربی طبیعی به مراتب کم‌کاربردتر از دلالت آن در ساحت فلسفی این زبان بوده است (Shehadi, 1969: 112-125).

جهامی به نزاع عصر نهضت ترجمه بر سر برگردان مفهوم هستی به زبان عربی اشاره کرده و بدین سبب نگاهی نیز به واژه هو انداخته است (۱۹۹۴: ۱۳۹-۱۴۱).

شکر برای بررسی نظریه «وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه» به‌طور تفصیلی به پیشینه آن پرداخته و در ادامه، به سخنان فارابی و ابن سینا درباره دلالت واژه هو بر وجود رابط نیز اشاره کرده است (۱۳۸۹: ۵۳-۸۹). هنگامی که منابع ارائه‌شده در این نگاشته به منابعی که پیش‌تر معرفی شد، افزون شوند، پیشینه بسنده‌ای از نظریه وجود رابط و مستقل در زبان عربی به دست خواهند داد.

سرانجام، نصرالله حکمت در *متافیزیک ابن سینا* صورت‌بندی جدیدی از استدلال شیخ ارائه داده و سپس آن را به بوتۀ نقد کشیده است. همچنین به گزارش فارابی از نزاع نهضت ترجمه نیز اشاره کرده و پس از بحث‌های بسیار، چنین نتیجه گرفته که فارابی، برخلاف ابن سینا، در ارائه یک صورت‌بندی همه‌جانبه از دلالت واژه هو بر وجود رابط کامیاب بوده است (۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۳۱).

پیش از ورود به بدنه نوشتار، مختصری درباره دو مفهوم «وجود رابط» و «وجود مستقل» بیان می‌شود.

۲. وجود رابط و وجود مستقل

«کاربران زبان‌هایی چون پارسی، سریانی، یونانی و سغدی از واژه‌ای بهره می‌برند که بی‌آنکه شیئی را از دیگر اشیاء متمایز سازند، بر همه اشیاء دلالت می‌کند؛ همچنین از آن، به منظور دلالت بر رابطه میان خبر و مَخبَرِّعنه ایا بنابر اصطلاح منطقدانان، «موضوع» و «محمول»^۱ نیز بهره می‌گیرند [...]» (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۱). واژه‌های «است»^۱ در پارسی (دهخدا، ۱۳۷۷: «است») و «ἔστιν» (estin) در یونانی (ἔστιν: 2020) دارای چنین دلالتی هستند؛ اما این تنها در صورتی است که گویندگان این زبان‌ها بخواهند رابطه‌ای نازمان‌مند میان موضوع و محمول ایجاد کنند؛ لیکن در صورتی که به‌طور زمان‌مند پیوندی میان

آن دو برقرار سازند، از نظر فارابی باید از مشتقات فعلی این واژه‌ها یا «کلمات وجودی»^۱ فعل‌های هست‌مندی «مانند «کان»، «یکون»، «سیکون» و یا «الآن» بهره ببرند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۱).

در حالی که هر اسم یا فعلی در این زبان‌ها بر پایه مصدر^۲ ساخته شده، آن دسته از واژگان هست‌مندی که افزون بر رابطه میان خبر و مخرعنه، بر همه اشیاء نیز دلالت می‌کنند، از هیچ مصدری اقتباس نشده‌اند؛ چنین است که اگر مصدری برای اشاره به دو معنای پیش‌گفته لازم آید، می‌باید به‌طور ساختگی بر پایه این فعل‌ها و اسم‌ها بنا شود (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۱)؛ برای نمونه، پارسی زبان‌ها هنگام ساخت مصدر واژه «هست»، حرف «یاء» را به آن افزوده و واژه «هستی» را از آن مشتق می‌کنند (عمید، ۱۳۸۹: «هست»). از آن جهت که این واژه در کنار محمول قرار می‌گیرد و بر پیوست آن با موضوع و در عین حال بودنش برای آن دلالت می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۷۷/۳) و به‌گونه‌ای نقش «میانجی» موضوع و محمول را بر عهده دارد (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۳)، به تازی «الوجودُ الرَّابِطُ»^۳ خوانده شده است^۴ (برای نمونه ← فارابی، ۱۹۹۰: ۸۱، ۱۲۷ و ۱۴۰۸: ۲۸/۲، ۳۶ و ۳۸).

قسم دیگر مفهوم هستی، هستی خودپاست. این مفهوم پس از پاسخ آری یا نه به پرسش «هَلِیَّةٌ بَسِیْطَةٌ» پدیدار شده است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۵۲ و طوسی، ۱۳۶۷: ۶۸) و از «وجودٌ فی نفسِه = هستی-در-خود چیزی»^۵ خبر می‌دهد؛ مانند زمانی که پرسیده می‌شود: «هل هو موجود؟ = آیا او هست؟» و منظور از آن، پرسش از بودن یا نبودن چیزی باشد (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۰ و شکر، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۶۰). در زبان پارسی کنونی دو کارکرد میانجی و خودپای مفهوم هستی به‌روشنی از یکدیگر تفکیک یافته و واژه‌های «است» و «هست» به ترتیب، بر این دو معنا دلالت می‌کنند (کاظمی، ۲۰۱۴: ۲-۱)؛ این در حالی است که بنا بر نمونه‌ای که فارابی ارائه داده است، می‌توان دریافت در پارسی زمانه وی هنوز این کارکردها به‌وضوح از یکدیگر جدا نشده بودند (حکمت، ۱۳۸۹: ۳۱۶-۳۱۷).

۳. صورت‌بندی استدلال ابن سینا

برخلاف زبان‌های یونانی و پارسی، متکلمان زبان عربی برای ساخت گزاره‌های حملی در زبان خود، به «فعل‌های هست‌مندی»^۶ نیاز مبرمی ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۷/۱)، بلکه می‌توانند در موقعیتی از آن‌ها بهره برده، در موقعیت دیگر حذفشان کنند؛ اما این حذف‌شدن نمی‌تواند دلیلی بر نبود آن دسته از فعل‌ها در واقعیت گزاره‌های آن زبان باشد؛ چراکه ممکن است نقش آن‌ها درون گزاره پنهان شده باشد. ابن سینا برای اثبات

این مطلب، یک دلیل منطقی بر بایستگی وجود میانجی (رابط) در شکل‌گیری هر گزاره و یک دلیل زبانی دال بر حضور آن برپا کرده و بدین ترتیب، استدلالی مرکب از دلایل منطقی و زبانی ارائه داده است (همان: ۳۷-۴۴). دلیل منطقی وی، اقتضای «الأمر فی نفسه»^۷ و دلیل زبانی او، به‌کاررفتن واژه هو در برخی گزاره‌های حملی زبان عربی در جایگاه میانجی است.

الأمر فی نفسه یا آن چنان‌که از سیاق سخن برمی‌آید، واقعیت منطقی زبان نشان می‌دهد که «گرچه گزاره‌های حملی زبان عربی در ظاهر، بدون فعل‌های هست‌مندی ساخته و معنادار شده‌اند، اما چنین رویدادی در واقعیت ممکن نیست» (همان: ۳۸). شیخ در تبیین واقعیت اخیر چنین می‌افزاید: «زبان، تجلّی معانی جای‌گرفته درون ذهن است و در ذهن امکان ساخت یک گزاره، بی‌آنکه معنای نسبت میان موضوع و محمول وجود داشته باشد، نیست» (همان). با این بیان روشن می‌شود اگر در ظاهر یک گزاره واژه دال بر میانجی به دیده درنیاید، هرگز نمی‌توان آن را دلیل بر عدم وجود معنای میانجی در گزاره دانست؛ بلکه باید آن را بر پنهان‌شدگی آن حمل کرد؛ زیرا وجود میانجی برای ساخت هر گزاره‌ای بایسته است.

دلیل دوم شیخ برخاسته از یک واقعیت زبانی است. آشکارگی واژه هو در جایگاهی میان موضوع و محمول در برخی گزاره‌های حملی زبان عربی همانند «زیدٌ هو حیٌّ» می‌تواند شاهدهی بر هستی مستترانه میانجی درون گزاره باشد (همان: ۷۷)؛ اما برای چنین شهادتی، پیش از هر چیز باید دلالتش را بر آن معنا به اثبات رساند. بدین منظور لازم است دو احتمال نقیض خود، یعنی موضوع یا محمول بودن را واپس زند؛ اما عملکرد این سینا نشان از آن دارد که گویا برای او و هم‌عصرانش میانجی بودن این واژه بدیهی می‌نموده است؛ چراکه از مجموع دو احتمال، از بررسی احتمال نخست سر باز زده و تنها به احتمال دوم، یعنی محمول بودن واژه هو اشاره کرده و همان را نیز بدون اقامه دلیلی مردود شمرده است (همان). این، نشان از وجود پیش‌فرضی ناگفته در سازه استدلال شیخ دارد. وی در ادامه صورت‌بندی استدلالش به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که اگر واژه دال بر میانجی نهان شده باشد، چگونه و چرا نهان شده و پس از نهان شدن کجا جای گرفته است؟

«[...] در زبان عربی گاهی میانجی ذکر شده و گاهی به دلیل بسندگی وجود آن در ذهن، [به یکی از حالت‌های لفظی‌ای که بر آن دلالت می‌کند]، واگذار شده است» (همان):

۳۸). گرچه شیخ در عبارت پیشین به طور دقیق مصادیق این حالت‌های لفظی را تعیین نمی‌کند، لیکن پاسخ پرسش کجایی آن‌ها را که به طور ضمنی با ترکیب برآیند اول و دوم نیز حاصل می‌شود، داده است: معنای میانجی در قالب واژه هو ریخته شده، آن‌گاه خود را در حجاب فرو برده و سرانجام در حالت‌های لفظی دیگری تجلی کرده است. با این بیان، تنها یک گام دیگر تا پایان صورت‌بندی استدلال شیخ باقی می‌ماند.

«[...] واژه هو بدین سبب در عبارت *إِنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ عَدْلٌ* داخل شده که نشان دهد محمول برای موضوع هست و نه اینکه خود به‌تنهایی محمول گزاره باشد» (همان: ۷۷). مفهوم هستی که به‌تازگی به صورت‌بندی استدلال شیخ افزوده شده و پیش‌تر از این نیز سخنی از آن به میان نیامده بود، واژه هو را از میانجی‌بودن به «هستی میانجی» تبدیل کرده است. همچنین از آن جهت که گزاره شیخ به جهت ویژه‌ای منحصر نشده، چنین برآیندی به دست می‌دهد که پیش از این نیز هرگاه از واژه هو به مثابه میانجی یاد شده، چیزی فراتر از آن، یعنی هستی میانجی مد نظر بوده است؛ به عبارت دیگر، واپسین قطعه سازه استدلال ابن‌سینا که به طور منطقی مکمل و حتی راهبر دیگر قطعه‌های آن است، در واپسین نقاط استدلال واقع شده است. اکنون سیر صورت‌بندی استدلال ابن‌سینا پایان یافته و هنگامه نقد آن فرارسیده است.

۴. نقد استدلال ابن‌سینا

نقد این نوشتار بر صورت‌بندی ارائه‌شده از استدلال ابن‌سینا، حول محور خلط یکی‌انگاری مفهوم میانجی با هستی میانجی در زبان عربی می‌چرخد. این خلط بدین شرح است که از ترکیب این دو واقعیت زبانی و منطقی که در ادامه می‌آید، نمی‌توان چنین برآیندی حاصل کرد که برای ساخت هر گزاره‌ای در زبان وجود هستی میانجی بایسته است. واقعیت نخست، وجود واژه‌ای در برخی زبان‌هاست که توأمان نقش میانجی و هستی میانجی را بازی می‌کند و واقعیت دوم، بایستگی منطقی وجود میانجی برای ساخت گزاره است؛ به دیگر سخن، گرچه به لحاظ زبانی، آن هم در زبان‌هایی نظیر پارسی و یونانی، میان واژه دال بر میانجی و هستی میانجی رابطه این‌همانی برقرار شده است، به لحاظ منطقی هیچ تلازمی میان آن دو وجود ندارد. این خلط منطقی به نقاط واپسین استدلال شیخ نفوذ کرده و بهره‌وری از آن را تا پیش از اصلاح ناممکن می‌سازد. به این جهت، نوشتار پیش‌رو بر آن است تا پیش از هر چیز، دلالت واژه هو را به جایگاه

پیش از این‌همانی، یعنی میانجی بازگرداند تا بتواند برای نخستین‌بار، هر جزء استدلال شیخ را فارغ از خلأ منطقی-زبانی پیش‌گفته واریسی کند.^۸

نخستین جزء استدلال ابن‌سینا، گزارشی توصیفی از عدم نیاز مبرم گزاره‌های حملی در زبان عربی به فعل‌های هست‌مندی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳۷/۱) بود. به لحاظ منطقی، این گزارش زبانی به دو گزاره (proposition) خرد منطقی بخش می‌شود که گزاره نخست بر پایه گزاره دوم پی‌ریخته شده است؛ از سوی دیگر، هر دو گزاره از لحاظ منطقی به‌ظاهر، خود را در معرض داوری صدق یا کذب قرار می‌دهند؛ این در حالی است که از یک‌سو با توجه به خلط منطقی پیش‌گفته، قابل صدق‌بودن آن‌ها به ارجاع‌یافتن به مفهوم میانجی و نه هستی میانجی وابسته بوده و از سوی دیگر، گزاره دوم که شالوده گزاره نخست است، در سازه صورت‌بندی استدلال شیخ مفروض و از دامنه اثبات و رد، بیرون پنداشته شده است. این چنین است که قابلیت صدق و کذب هر دو گزاره و به گونه‌ای سزاوارتر، صدق و کذبشان، تا زمان اثبات مقدمه‌هایی که پیش‌فرض آن‌ها قرار گرفته‌اند، به تعلیق در می‌آیند. صورت‌بندی این دو گزاره چنین است: ۱. برای ساخت یک گزاره حملی در زبان عربی گاهی به حضور فعل هست‌مندی نیاز هست و گاهی نه؛ ۲. بنا بر گزاره نخست، فعل هست‌مندی در زبان عربی وجود دارد.^۹

همان‌گونه که دیده می‌شود، قابلیت صدق گزاره نخست بسته به آن است که مفهوم هستی در زبان عربی وجود داشته باشد؛ در حالی که تنها پس از اثبات دلالت واژه هو بر میانجی و یکی‌انگاری آن با هستی میانجی است که می‌توان شاهدهی بر وجود مفهوم هستی در زبان عربی برپا کرد. وانگهی تا پیش از وصال به این مقام، هیچ‌یک از دو گزاره را نمی‌توان صادق یا کاذب پنداشت؛ بلکه می‌بایست آن‌ها را به جایگاهی پیش از صدق و کذب واگرداند. با بیرون‌آمدن این دو گزاره از معرض قضاوت صدق و کذب، کلیت سازه استدلال شیخ نیز دچار لغزش می‌شود. به جز این برآیند، نتیجه دیگری نیز از دامنه نقد پیش‌گفته سر برمی‌آورد.

ابن‌سینا در پاسخ به پرسش‌های چگونگی، چرایی و کجایی نهان‌شدن واژه هو گزاره‌هایی ارائه داده که قابلیت صدق و کذب آن‌ها نیز به همان مقدمات اثبات‌ناشده پیش‌گفته وابسته است (همان: ۳۸). بدین ترتیب، امکان بروز پرسش‌ها و پاسخ‌های بنیادی‌تری که می‌توانسته است مطرح شود را نیز سلب کرده است. یکی از آن پرسش‌های بنیادی، پرسش از اصل نهان‌شدگی یا ناهان‌شدگی واژه هو به مثابه هستی

میانجی به جای پرسش از دلیل نهان‌شدگی آن است؛ به عبارت دیگر، این پرسش که آیا این واژه اصلاً در گزاره هست تا بتواند نهان شود یا نیست و در نتیجه نهان نشده است، با فرض پذیرش احتمال دوم، می‌توان به این پرسش چنین پاسخ داد که گزاره‌های حملی زبان عربی، بدون حضور و حتی وجود واژه‌ای که بر هستی و میانجی دلالت کند، می‌توانند ساخته و معنادار شوند (شکرانی، ۱۳۹۱: ۱۰). در پاسخ به این دو پرسش که چرا نهان شده و پس از نهان‌شدن کجا جای گرفته است نیز می‌توان همان پاسخ پیشین را مطرح ساخت: اینکه اصلاً نهان نشده است تا برای آن، چرایی‌ای باشد و اصلاً وجود نداشته است تا بخواهد پس از نهان‌شدن، در مکانی جای گیرد.

پیش از ارائه گزارش فارابی از نزاع نهضت ترجمه، اندک انحرافی از مسیر جستار بایسته به نظر می‌رسد. اگر گزاره‌های حملی زبان عربی، بدون حضور و وجود واژه‌ای که به طور توأمان یا جداگانه بر هستی و میانجی دلالت کند، ساخته و معنادار می‌شوند آن‌گاه می‌باید گزاره‌های این زبان را در قالبی مجزا از زبان‌های مشتمل بر این دو مفهوم بررسی کرد؛ چراکه در این صورت همه گزاره‌های زبان عربی دولختی بوده و همواره از دو قسم (و نه سه قسم) تشکیل می‌شوند. این دقیقاً برخلاف عملکرد ابن سینا بوده است که گزاره‌های حملی زبان عربی را در قالب گزاره‌های حملی زبان‌های هندواروپایی (همانند پارسی و یونانی) نگریسته است.

همچنین از آن‌رو که مفهوم هستی، به عنوان مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین مفهوم زبان‌های هندواروپایی، در زبان‌های سامی نظیر عربی وجود ندارد (Graham, 1965: 223-231)، می‌باید بررسی ریخت‌شناختی این زبان‌ها را به‌طور کامل از یکدیگر تفکیک کرد، نه آنکه زبان عربی را در قالب زبان یونانی یا پارسی نگریست؛ معنای صریح این سخن آن است که حکمتی برخاسته از زبان و تفکری چون یونان که فلسفه (Philosophy) نامیده می‌شود (Heidegger, 1984: 184-197)، به‌طور کلی از حکمت برخاسته از زبان و بصیرت و حیانی اسلامی-عربی که به‌طور خاص «حکمت» نام دارد، مجزاست.

البته این برآیندها و انبوه برآیندهایی که بر پایه این طرز تفکر تفکیکی شکل می‌گیرند، در صورتی صادق‌اند که نبود مفهوم هستی به‌طور عام و نبود مفهوم هستی میانجی به‌طور خاص، در زبان عربی اثبات شود که این نوشتار، بخشی از مأموریت دوم را بر عهده گرفته است.

تا اینجا بخش منطقی استدلال ابن سینا نقد و بررسی شد. در بخش‌های پیش‌رو با بازگویی گزارش زبانی فارابی از نزاع روزگار نهضت ترجمه بر سر برگردان مفهوم هستی به زبان عربی و مقایسه آن با بخش زبانی استدلال شیخ، فرصت آن فراهم می‌آید تا این بخش از استدلال وی نیز واریسی شود. همچنین امکان پی‌ریزی نقشه‌ای تاریخی فراهم می‌آید که دلالت واژه هو بر هستی میانجی در زبان عربی را ترسیم می‌کند.

۵. گزارش تاریخی فارابی از نزاع روزگار نهضت ترجمه

پیش از ورود به این بخش از نوشتار، یادآوری این نکته بایسته است که بخش زیادی از زیرفصل پیش‌رو، با مقالات و کتب متعددی که درباره گزارش تاریخی فارابی از نزاع روزگار نهضت ترجمه نگاشته شده است، هم‌پوشانی دارد (برای مثال ← جهامی، ۱۹۹۴: ۱۳۹-۱۴۱؛ کمالی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۳-۱۶۱ و ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۴۸؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۳۱؛ شهیدی، ۱۳۹۳: ۵۵-۷۶؛ عسگری و سالاری‌خرم، ۱۳۹۶: ۴۳-۶۴ و Menn, 2008: 59-97)؛ به همین جهت در ارائه گزارش وی نیز نهایت اختصار رعایت شده است.

معلم ثانی در کتاب *الحروف* که شرحی بر معنای واژگان علمی-فلسفی روزگار نهضت ترجمه در زبان عربی و دیگر زبان‌ها و گزارشی از عملکرد مترجمان، هنگام برگردان این اصطلاحات از زبان یونانی و سریانی به زبان عربی بوده (فارابی، مقدمه محسن مهدی، ۱۹۹۰: ۲۷)، به تبیین دلالت یا عدم دلالت واژه هو بر هستی میانجی پرداخته است (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۰-۱۱۵). وی با کاوش در زبان‌هایی نظیر پارسی، یونانی و سغدی واژه‌هایی دال بر این مفهوم یافته است (همان: ۱۱۲). در زبان عربی پس از نهضت ترجمه نیز واژه «موجود» برابر این مفهوم قد علم کرده؛ اما گزارش فارابی نشان می‌دهد در زبان عربی پیش از نهضت ترجمه، هیچ نشانی از این دلالت واژه یافت نشده است (همان).

مترجمان نهضت ترجمه نیز با وجود نیاز مبرمی که به برابر واژه‌ای درخور مفهوم هستی در زبان عربی داشتند، با دشواری فقدان آن روبه‌رو بودند؛ گرچه با استفاده از فنون خاص ترجمه توانستند به نحوی بر این دشواری فائق آیند (همان: ۱۱۱-۱۱۲). از آن جهت که چیرگی یک برگرداننده هنگام بروز مشکل نقصان یا فقدان واژه‌ای که بتواند درخور زبان مبدأ باشد، از دو راه جعل واژه یا دگرگونی معنای واژه‌های هرچه نزدیک‌تر به آن مفهوم است (همان: ۱۵۹-۱۶۰؛ عسگری و سالاری‌خرم، ۱۳۹۶: ۴۳-۶۴)، راه حل مترجمان نهضت ترجمه نیز در این مورد خاص، بیرون از این دو راه نبود. پاره‌ای واژه هو و پاره‌ای

دیگر واژه موجود را با اعمال برخی دگرگونی‌ها برابر واژه‌های زبان مبدأ قرار دادند (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۲).

آن دسته از مترجمانی که واژه هو را معادل نسبتاً درخوری برای هستی میانجی یافتند، نه به کاربرد حداکثری آن یا کاربرد اسمی به مثابه ضمیر غایب، که به کاربرد حداقلی آن نگاه دوخته بودند (Shehadi, 1969: 120-121). فارابی در عبارت پیش‌رو، توجیه این گزینش مترجمان را تحریر می‌کند: «در عبارت‌هایی چون «هذا هو زید» واژه هو میان موضوع و محمول قرار گرفته و بسیار بعید است که نقش کنایه [= کاربرد اسمی به مثابه ضمیر] را ایفا کند» (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۲).

می‌توان عبارت پیشین را چنین صورت‌بندی کرد که واژه «هذا» اسم اشاره است و طبعاً به یک جوهر بازمی‌گردد. واژه «زید» نیز از آن جهت که اسم خاص است، به یک جوهر واگشت می‌کند. اگر رجوع «هو» نیز به یک جوهر باشد، عبارت پیشین به مکانی حاوی سه جوهر بدل می‌شود و این رویداد، عبارت را از اصل خود که در حداکثر حالت ممکن می‌تواند حامل دو جوهر باشد، دور می‌کند.^۱ از سویی دیگر، تمامیت معنایی عبارت بدیل آن، یعنی «هذا زید»، این پرسش را بر می‌انگیزاند که واژه هو به چه دلیلی به عبارت پیشین افزوده شده است؟

پیش از دریافت پاسخ فارابی به پرسش اخیر، توجه به تمایزی که خود، به طور پنهانی ارائه داده، بایسته است. وی میان زبان عربی پیش از نهضت ترجمه، به مثابه زبانی طبیعی-حکمی و زبان عربی هنگامه و پس از آن به مثابه زبانی علمی-فلسفی تمایز قائل شده است (همان). با این تمایز، می‌توان دلالت واژه هو بر هستی میانجی را چنین تقریر کرد: در ساحت نخست، هیچ‌گاه واژه‌ای برابر این مفهوم وجود نداشته است؛ اما در ساحت دوم، دو واژه هو و موجود برای برگردان این مفهوم، گزینش شده و سپس دگرگونی معنایی یافته‌اند. همچنین این تمایز نشان می‌دهد که فارابی از ابتدا درصدد تبیین چگونگی دلالت واژه هو بر هستی میانجی در زبان طبیعی-حکمی عربی نبوده است؛ بلکه به دنبال تبیین چرایی و چگونگی جابه‌جایی این واژه توسط مترجمان نهضت ترجمه از ساحت نخست به ساحت دوم بوده است.

با توجه به این دو نکته، پاسخ پرسشی که در دو بند پیشین مطرح شد نیز سر برمی‌آورد. فارابی به این دلیل در تبیین چیستی دلالت واژه هو در این کاربرد خاص تعلل کرده است که برای او و برگرداننده‌های نهضت ترجمه، صرف آگاه‌بودن و

آگاهی‌دادن به عدم دلالت این واژه در این دست از کاربردها بر ضمیر کفایت می‌کرده است؛ به بیانی روشن‌تر، تنها بایستگی یافت یا ساخت یک برابرواژه برای آن‌ها حائز اهمیت بوده است، و نه تعیین معنای تاریخی واژه‌ها. به‌راستی نیز تبیین چیهستی معنای این واژه، پژوهشی تاریخی-ریخت‌شناختی می‌طلبد.

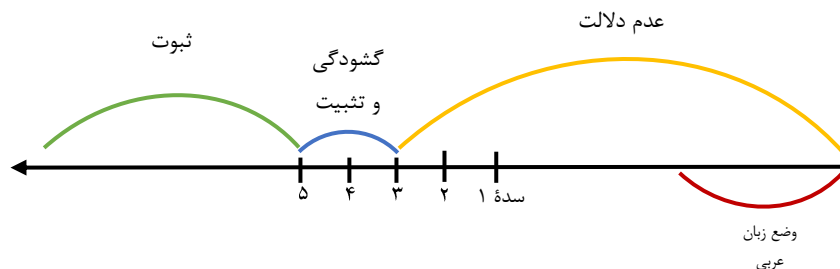
۶. مقابله گزارش‌های تاریخی ابن سینا و فارابی

همان‌گونه که پیش‌تر دیده شد، گزارش‌های تاریخی-زبانی ابن سینا و فارابی به دو برآیند متفاوت منجر می‌شوند؛ ابن سینا واژه‌ها را دالّ بر هستی میانجی پنداشته و فارابی آن را به ساحت علمی-فلسفی زبان عربی محدود کرده است. در صورتی که گزاره‌های مرکزی ابن سینا و فارابی در این باره، بیرون از سیاق استدلالشان بررسی شوند، ممکن است به جز تفاوت، رابطه تناقض نیز با یکدیگر برقرار کنند؛ زیرا برآیند نگاه نصرالله حکمت نیز به کشف تناقض میان گزاره‌های مرکزی فارابی و ابن سینا منجر شده است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۳۳۱). منظور از گزاره مرکزی ابن سینا عبارت «چنین نیست که [هستی] میانجی در زبان عربی نباشد» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷۷/۱) و منظور از گزاره مرکزی فارابی عبارت «از ابتدای وضع زبان عربی هیچ‌گاه واژه‌ای نبوده که برابر است پارسای یا استین یونانی [...] قرار بگیرد» (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۲) است.

رفع تفاوت یا تناقض یادشده تنها با نگاهی تاریخی به زبان عربی ممکن است. فارابی با افزودن قید «از ابتدای وضع زبان عربی» صراحتاً دید تاریخی خود را به موضوع نشان می‌دهد؛ اما ابن سینا با سخن‌گفتن از زبان عربی، بدون هیچ قیدی، به نگاه کل‌نگر و منطقی خود مهر تأیید می‌زند. با اصل قراردادن نگاه فارابی و پیوست نگاه ابن سینا به آن، تخمینی تاریخی حاصل می‌شود که بدین قرار است: دلالت واژه‌ها بر هستی میانجی پس از ورود به ساحت علمی-فلسفی زبان عربی، تنها پس از گذر چند دهه توانسته در ساحت طبیعی آن زبان نیز به‌طور گسترده ایفای نقش کند. همین امر ابن سینا را بر آن داشته تا از دلالت واژه‌ها بر هستی میانجی در کلیت زبان عربی و نه در ساحت علمی-فلسفی آن سخن گوید. تخمین پیشین همچنین امکان پی‌ریزی نقشه‌ای تاریخی برای دلالت این واژه بر هستی میانجی فراهم می‌آورد.

۷. نقشه تاریخی دلالت واژه هو بر هستی میانجی

با پذیرش گزارش تاریخی فارابی از عدم وجود واژه‌ای دال بر مفهوم هستی در زبان عربی، از آغاز وضع این زبان تا عصر وی، می‌توان از وضعیت «لابشرط» واژه هو نسبت به مفهوم هستی میانجی در این بازه زمانی سخن گفت. همچنین با پذیرش بخشی از گزاره کلی ابن سینا، مبنی بر دلالت واژه هو بر هستی میانجی در زبان عربی، می‌توان وضعیت دوم دلالت واژه را مثبت اعلام کرد. وضعیت سوم هنگامی پدیدار می‌شود که دو وضعیت پیشین با یکدیگر ترکیب و مقایسه شوند. در این هنگام روشن می‌شود تا پیش از درگذشت فارابی در ۳۳۹ق، وضعیت لا بشرط واژه دگرگون شده و امکان دلالت بر این مفهوم به واژه افزوده شده است. در خلال سال‌های درگذشت فارابی و ابن سینا که حدوداً هشت دهه است، دلالت واژه از حالت «امکان» به «تثبیت» در آمده است و همین امر ابن سینا را بر آن داشته است تا از وجود این مفهوم در کلیت زبان عربی سخن گوید. از آنجایی که از هنگامه درگذشت ابن سینا تاکنون هیچ اقدامی برای حذف این دلالت از واژه انجام نشده است، بدیهی می‌نماید که روند دلالت واژه بیش از ده سده یکسان باقی مانده باشد. تصویر زیر این سه وضعیت دلالتی را نشان می‌دهد.



شکل ۱. سه وضعیت تاریخی دلالت واژه هو بر هستی میانجی

۸. نتیجه

برای پاسخ به پرسش دلالت یا عدم دلالت واژه هو در زبان عربی عصر نزول قرآن بر هستی میانجی، به عنوان نخستین گام، استدلال ابن سینا (شاخص‌ترین مدافع این نظریه) صورت‌بندی شد. وی دلیل عدم وجود فعل‌های هست‌مندی را در برخی گزاره‌های حملی زبان عربی، «نهان‌شدگی» یا «به دیده در نیامدن» آن‌ها عنوان می‌کرد و برای اثبات آن، یک دلیل منطقی و یک گواه زبانی نیز برپا کرد؛ دلیل منطقی استدلال او، بایستگی وجود معنای میانجی در ساخت هر گزاره‌ای و دلیل زبانی‌اش آشکارشدن

واژه هو در جایگاهی میان موضوع و محمول در برخی گزاره‌های حملی زبان عربی بود. شیخ پس از ارائه این دلایل به توضیح چگونگی، چرایی و کجایی مفهوم میانجی پس از فرآیند نهان‌شدگی پرداخت. او بسندگی عرب‌زبان‌ها را به صرف وجود معنای میانجی در ذهن در پاسخ به دو پرسش نخست و حالت‌های لفظی گزاره را در پاسخ به پرسش سوم ارائه داد. در واپسین گام استدلال نیز که هم‌زمان بنیادی‌ترین گام آن به شمار می‌آمد، قید هستی را به میانجی افزود و بدین ترتیب، کلیت استدلال را بر پایه هستی میانجی بودن واژه هو، نه صرفاً میانجی بودن آن، پی ریخت.

نقد این نگاشته به استدلال شیخ، حول محور خلط منطقی یکی‌انگاری میانجی و هستی میانجی در ساحت زبان می‌گشت. پس از ایراد این نقدها، این پرسش بررسی شد که آیا استدلال شیخ فارغ از این خلط، صادق است یا کاذب؟ آن‌چنان که نگریسته شد، گزاره‌های منطقی شیخ قابلیت ارجاع به صدق و کذب را نداشتند؛ چه برسد به اینکه صادق باشند یا کاذب. دلیل این امر قرارگرفتن گزاره‌های منطقی شیخ بر پایه پیش‌فرض‌های ناتمام زبانی از جمله بداهت وجود مفهوم هستی در زبان عربی بود. پاسخ وی به پرسش‌های چگونگی، چرایی و کجایی پنهان‌شدن میانجی نیز به همین خلط دچار است. تا بدین‌جا تنها بخش منطقی استدلال ابن سینا نقد شده بود و در گام بعد بایسته به نظر می‌رسید که بخش زبانی آن نیز واری شود. بدین منظور، گزارش تاریخی فارابی از نزاع نهضت ترجمه بر سر برگردان مفهوم هستی به زبان عربی بازخوانی و با بخش زبانی استدلال شیخ مقابله شد. در بازخوانی گزارش فارابی نشان داده شد واژه هو تا پیش از عصر ترجمه در هیچ ساحتی از زبان عربی بر مفهوم هستی میانجی دلالت نمی‌کرده است. این مترجمان نهضت ترجمه بودند که برای نخستین‌بار این دلالت را به ساحت علمی-فلسفی زبان عربی افزودند. با این توصیف همچنین روشن می‌شود ادعای ابن سینا مبنی بر دلالت این واژه بر هستی میانجی، به دلیل تثبیت امکان آن در سال‌های میان گزارش فارابی و ابن سینا بوده است.

در گام واپسین نوشتار، نقشه‌ای تاریخی برای دلالت واژه هو بر هستی میانجی فراهم شد. این نقشه پاسخی برای پرسش اصلی این نوشتار که از دلالت یا عدم دلالت واژه هو در زبان عربی عصر نزول بر هستی میانجی بود، به دست داد و جمله کلیدی جستار را فراهم آورد: واژه هو نه پیش از عصر نزول قرآن و نه پس از آن تا عصر ترجمه، هیچ‌گاه بر هستی میانجی دلالت نمی‌کرده است؛ بنابراین، با در نظر گرفتن احتمالات ممکن دیگر،

تنها دو واژه «کان» و «موجود» باقی می‌ماند که امکان دلالت در زبان عربی عصر نزول بر این مفهوم را دارند؛ اما با توجه بیشتر به استدلال این نوشتار و گزارش قطعی فارابی بر نبود واژه‌ای که بتواند بر مفهوم هستی میانجی دلالت کند، این دو احتمال نیز از ریشه بر کنده می‌شوند؛ در نتیجه، یکی از موضوعاتی که می‌تواند در آینده در ادامه این پژوهش انجام شود، پرسش از معنای راستین واژه‌هایی چون هو، کان و موجود در زبان عربی عصر نزول قرآن است. همچنین پرسش از چرایی نپهان‌شدگی معنای راستین هریک از واژه‌های پیش‌گفته نیز بسی حائز اهمیت است. این پرسش‌ها مسیر آتی جستار درباره وجود یا عدم وجود مفهوم هستی در قرآن را تعیین می‌کنند.

پی‌نوشت

۱. فارابی در نگاهش از واژه «هست» بهره برده که در پارسی امروزی بر «هستی خودپا» دلالت می‌کند. این در حالی است که توجه به ویژگی‌های این واژه نشان می‌دهد منظور از آن، همان «است» در پارسی امروزی است (حکمت، ۱۳۸۹: ۳۱۶-۳۱۷).
۲. فارابی «مصدر» را «مثال اول» نامیده است (۱۹۹۰: ۱۱۱).
۳. نگارندگان به جای این ترکیب تازی، زین پس از برابر واژه ابداعی خود، یعنی «هستی میانجی» استفاده می‌کنند؛ همان‌گونه که برابر «وجود مستقل»، ترکیب «هستی خودپا» را وضع کرده، آن را به کار می‌برد.
۴. قابل یادآوری است که طبق گفته فارابی در *الحروف* (بند ۱۰۱)، «موجود» به عنوان رابط موضوع و محمول، خارج از بحث معانی موجود (مقولات، صادق، منحاژ بماهیة ما خارج النفس) است و نباید میان این دو موضوع خلط شود؛ از این‌رو، نباید تصور شود آنجا که فارابی از «موجود رابط» که گاهی مسامحتاً «وجود رابط» هم خوانده شده، صحبت کرده است، در حقیقت می‌خواهد موجودات (اشیاء) را به دو دسته رابط و مستقل تقسیم کند؛ بلکه هدف او، بررسی کاربردی از موجود است که خارج از معانی فلسفی-متافیزیکی آن قرار دارد.
۵. دقیقاً بر عکس پاسخ پرسش «هل یبۗء مرکبة» که تصدیقی بر «وجود لغیره = هستی-برای-دیگری» چیزی است (نراقی، ۱۳۸۰: ۳۰).
۶. «کلمة وجودیة» یا «فعل هست‌مندی» را به‌طور مکرر فارابی (← فارابی، ۱۴۰۸: ۲۵/۱ و ۱۹۹۰: ۱۱۰-۱۱۵) و ابن سینا استفاده کرده‌اند.
۷. فارغ از اینکه «الأمر فی نفسه» در نظام فکری شیخ‌الرئیس به چه معنا به کار رفته است و دقیقاً به کدام پیشینه فلسفی باز می‌گردد، در این سیاق معنای ویژه خود، یعنی «اللغة فی نفسه» را یافته است. برای به‌دست‌آوردن پیش‌زمینه‌ای از معنای «الأمر/ شیء فی نفسه» در سامانه فکری ابن سینا، می‌توان به مقاله اسدی و اکبریان (۱۳۹۲: ۱-۲۰) نظر داشت.

۸. گرچه در صورت ارائه دلیل بر یگانگی منطقی میانجی و هستی میانجی، جان تازه‌ای به این نوشتار افزون می‌شود تا این بار، درباره رویدادهای دیگری مربوط به تفوق ساحت علمی-فلسفی زبان عربی بر ساحت طبیعی آن سخن گوید.

۹. در حالی که بنا بر پژوهش گراهام و پژوهش‌هایی که بر پایه آن شکل گرفته‌اند، فعل «هستن/استن» (to be) که هم به منزله فعل رابط («الف ج است» / y is x) و هم به منزله نشان‌دهنده وجود (existence) به کار می‌رود، تقریباً محدود به زبان‌های هندواروپایی است (Graham, 1956: 223-231).

۱۰. فارابی در این باره سخنی از چرایی استبعاد دلالت واژه هو بر ضمیر نرانده است. به این جهت نگارندگان با پیوست کردن تبیین حکمت (۱۳۸۹) به سخن فارابی تبیینی نو ارائه داده‌اند.

منابع

- ابن رشد (۱۹۷۸)، *تلخیص کتاب ارسطوطاليس فی العبارة*، مصر، دارالکتب.
- ابن سینا (۱۴۰۵)، *الشفاء: المنطق*، ج ۱ و ۳، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- اسدی، سیاوش و رضا اکبریان (۱۳۹۲)، «شیء فی نفسه و پدیدار در نظر کانت و علامه طباطبایی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۶، ش ۲، ص ۱-۲۰.
- جهامی، جبرار (۱۹۹۴)، *الإشکالیة اللغویة فی الفلسفة العربیة*، بیروت، دارالمشرق.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، تهران، الهام.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- زکی، فرج‌الله (۱۹۰۵)، *شروح الشمسیة: مجموعة حواشٍ و تعليقات*، مصر، الامیرية.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، ج ۱، تهران، ناب.
- شکر، عبدالعلی (۱۳۸۹)، *نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمتهلین، مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۴، زمستان، ص ۱۳۹-۱۶۰.
- شکرانی، رضا (۱۳۹۱)، «الرابط فی الجمل الاسمية العربیة»، *بحوث فی اللغة العربیة و آدابها*، سال ۸، ش ۱۴، ص ۱۵-۲۴.
- شهیدی، فاطمه (۱۳۹۳)، «موجود و وجود در کتاب الحروف فارابی»، *جاویدان خرد*، دوره ۱۱، ش ۲۵، ص ۵۵-۷۶.
- طوسی، محمد (۱۳۶۷)، *أساس الإقتباس*، تصحیح محمدتقی رضوی، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
- عسگری، احمد و سینا سالاری خرم (۱۳۹۶)، «فارابی، الحروف و فراهست‌شناسی»، *حکمت و فلسفه*، سال ۱۳، ش ۱، ص ۴۳-۶۴.
- عمید، حسن (۱۳۸۹)، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، راه رشد.
- فارابی (۱۴۰۸)، *المنطقیات*، ج ۲ و ۳، قم، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۹۹۰)، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- کاظمی، محمدکاظم (۲۰۱۴)، «است یا هست»، <http://parsianjoman.org/?p=1140>.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۴)، «بررسی مفهوم وجود در الحروف فارابی»، *رهنمون*، ش ۱۱-۱۲، ص ۱۳۳-۱۶۱.

۲۶۰ / دلالت واژه «هو» بر «وجود رابط» در زبان عربی عصر نزول؛ خوانشی منطقی-تاریخی از آثار فارابی و ابن سینا

_____ (۱۳۸۸)، «بررسی مفهوم وجود در متافیزیک ارسطو و الحروف فارابی»، *مطالعات اسلامی*، سال ۴۱، شماره پیاپی ۸۳/۲، ص ۱۲۱-۱۴۸.
نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۸۰)، *شرح الهیات الشفاء*، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.

Afnan, S. (1964), *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E.J. Brill.

Graham, A. (1965), "Being in linguistics and philosophy: a preliminary inquiry", *Foundations of language*, 223-231.

Heidegger, M. (1984), *Nietzsche: The Eternal Recurrence of the Same*, edited & translated by David Farrell Krell, San Francisco, Harper & Row.

Menn, S. (2008), "Al-Farabi's Kitab Al-Huruf and his analysis of the senses of being", *Arabic sciences and philosophy*, 18, 59-97.

Shehadi, F. (1969), "Arabic and to Be: in the verb <Be> and its synonyms", *philosophical and grammatical studies*, 9, supplementary series, 112-125.

ἔστιν (2020), *Wiktionary: The Free Dictionary*, from <https://en.wiktionary.org/w/index.php?title=%E1%BC%94%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%BD&oldid=59397495>.

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2021.310760.1006551

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Relationship between Philosophy and Religion in Creation in Boethius's Thought Relying on *the Theological Treatises* and *the Consolation of Philosophy*

Sayyede Fatemeh Nourani Khatibani

MA Graduate in Comparative Theology, Shahid Beheshti University

Maryam Salem

Assistant Professor in Wisdom and Theology, Shahid Beheshti University

Received: 26 September 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The central issue in this article is to understand the relationship between philosophy and religion in creation in Boethius's thought. To this end, components such as the creation of beings from ex nihilo, God as a cause, the pattern of creation, God's non-obligation in creation, the sempiternity of time and the eternity of God in *the Theological Treatises* as the representative of Boethius's theology and in *the Consolation of Philosophy* as the representative of Boethius's philosophy they are studied separately and comparatively by analytical-descriptive method. In *the Theological Treatises* these components are dealt with according to the doctrine of creation in the Bible and the Christian teachings; but in *the Consolation of Philosophy*, these components are examined after defining the goodness, acknowledging the existence of God the Creator, and uniting the goodness and God. By comparing the components, presuppositions, method and purpose of Boethius from the topic of creation in *the Theological Treatises* and in *the Consolation of Philosophy*, we find that Boethius's presumption in explaining this category in both is based on the two principles of God being the creator and the necessity of existence for God. He relies on the Bible in this case. The components that he offers from the doctrine of creation in *the Consolation of Philosophy* do not violate the components of this doctrine in *the Theological Treatises*. In both of these he is faithful to the method of the Neoplatonic. The only difference in this discussion is that Boethius insists on proving the goodness in *the Consolation of Philosophy*, which of course emphasizes the unity of the goodness and God, and it is not the case that by proving the existence of the goodness in this treatise, Boethius reveals the origin of beings other than God.

Keywords: *Theological Treatises*, *Consolation of Philosophy*, Creation, Ex Nihilo, Eternity, Goodness.

رابطه فلسفه و دین در آفرینش از نظر بوئیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلی فلسفه

سیده فاطمه نورانی خطیبانی*

دانش آموخته کارشناسی ارشد کلام تطبیقی دانشگاه شهید بهشتی،

مریم سالم

استادیار گروه حکمت و کلام دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۲۶۱ تا ۲۸۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۷/۵، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

محور اصلی این پژوهش پی بردن به رابطه فلسفه و دین در بحث آفرینش از نظر بوئیوس است. بدین منظور مؤلفه‌هایی همچون خلقت موجودات از عدم و علت دانستن خداوند، الگوی خلقت، غیر موجب بودن خداوند در آفرینش، ازلیت زمان و سرمدیت خداوند، در رسائل کلامی به عنوان نماینده کلام بوئیوس و در تسلی فلسفه به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس به روش تحلیلی-توصیفی به صورت جداگانه و مقایسه‌ای بررسی می‌شوند. در رسائل کلامی به این مؤلفه‌ها با توجه به آموزه آفرینش در کتاب مقدس و تعالیم مسیحی پرداخته می‌شود؛ اما در تسلی فلسفه این مؤلفه‌ها بعد از پرداختن به تعریف خیر، اذعان به وجود خدای خالق و یکی دانستن خیر و خدا بررسی می‌شوند. با مقایسه مؤلفه‌ها، پیش‌فرض‌ها، روش و غایت بوئیوس از آفرینش در رسائل کلامی و در تسلی فلسفه پی می‌بریم که پیش‌فرض بوئیوس در تبیین این مقوله در هر دو، بر دو اصل خالق بودن خداوند و ضروری بودن وجود برای خداوند استوار است که او در این مورد متکی بر قول کتاب مقدس است. مؤلفه‌هایی که او از آموزه آفرینش در تسلی فلسفه ارائه می‌دهد، مؤلفه‌های آفرینش در رسائل کلامی را نقض نمی‌کند. او در هر دوی این آثار به روش مکتب نوافلاطونی وفادار است. تنها تفاوت در بحث مزبور این است که بوئیوس در تسلی فلسفه بر اثبات خیر اصرار دارد که البته تأکید می‌کند که خیر و خداوند یکی هستند و این گونه نیست که با اثبات وجود خیر در این رساله، بوئیوس منشأ و مبدأ موجودات را چیزی غیر از خداوند بداند.

واژه‌های کلیدی: رسائل کلامی، تسلی فلسفه، آفرینش، عدم، سرمدیت، خیر.

۱. مقدمه

بوئیوس (Boethius: ۴۸۰-۵۴۵م) از طریق ترجمه آثار منطقی ارسطو و رساله *یساغوجی* (*Isagoge*) فروریوس (۲۳۳-۳۰۴م) و نگارش شرح و تفسیر بر آن‌ها، از منطق ارسطویی در مباحث الهیاتی استفاده کرد و از این طریق بر اندیشه‌های قرون وسطا تأثیر گذاشت (خالندی، ۱۳۹۴). او در تفاسیرش بارها از افلاطون، ارسطو و افلوپین (۲۰۵-۲۷۰م) یاد می‌کند و با اینکه در نوشته‌های منطقی‌اش به تبع فروریوس از رواقی‌ها هم سخن می‌گوید، اما افلاطون و ارسطو در نظر او جایگاه ویژه‌ای دارند؛ چراکه افلاطون و ارسطو مردان عقل‌گرایی هستند که بزرگ‌ترین فلسفه یونانی کلاسیک را نمایندگی می‌کنند و آن‌ها چیزی بیش از تعلیم مهارت‌های ذهنی خاص برای دستیابی به موفقیت اجتماعی به بشریت عرضه کرده‌اند (Chadwick, 1981: 133-134)؛ به همین دلیل، بوئیوس مهم‌ترین تلاش خود را معطوف به ترجمه کل آثار افلاطون و ارسطو به زبان لاتین کرد (Solmsen, 1944: 69). در نهایت بوئیوس در تفسیر خود بر *العبارة* (*On Interpretation*) ارسطو سعی کرد آرای او و افلاطون را تا حدودی با هم هماهنگ سازد (Schrade, 1947: 188). ترجمه و تفسیر آثار ارسطویی بخشی از برنامه‌ای بزرگ برای بوئیوس بود؛ زیرا او می‌خواست با آشنایی محکم با فلسفه، عقل را در مسیری مشخص قرار دهد؛ به همین منظور او همه‌چیز را متناسب با زبان یونانی به زبان لاتین درآورد (Boschung, 2004: 237).

آثار کلامی بوئیوس همان *رسائل کلامی* (*The Theological Treatises*) او هستند که به *نوشته‌های مقدس* (*Opuscula Sacra*) معروف‌اند و شامل پنج رساله درباره عقاید مسیحی بوئیوس می‌شوند. اهمیت *رسائل کلامی* در استفاده از مفاهیم فلسفی یونانی در تبیین تعالیم مسیحی است (Arlig, 2011: 168). *تسلای فلسفه* (*The Consolation of Philosophy*) تنها رساله فلسفی بوئیوس است که در آن فلسفه و عقل‌گرایی به صورت نمادین در هیبت بانویی ظاهر می‌شود. بوئیوس در *رسائل کلامی* به دنبال تبیین عقلانی ایمان کاتولیک است و به‌صراحت می‌گوید: «اگر می‌توانید ایمان و عقل را آشتی دهید» (1968: 37)؛ اما در *تسلای فلسفه* هیچ‌چیز به‌طور ویژه مسیحی نیست (Chadwick, 1981: 174) و این رساله بر نوعی نجات اومانستی، یعنی رستگاری بشر از طریق تطهیر نفس تکیه دارد (Ibid: 177). بسیاری نیز به دلیل تفاوت‌های ساختاری و محتوایی، این

رساله را که یکی از اصلی‌ترین اجزاء و شاید مهم‌ترین جزئیات انسان است، در تخالف با آثار قبلی بوئیوس، یعنی رسائل کلامی می‌پندارند.

محتوای مسیحی رسائل کلامی با ساحت غیر مسیحی تسلی فلسفه موجب تقویت دو احتمال شد: ۱. بوئیوس تا آخر عمر مسیحی باقی نماند (لین، ۱۳۹۰: ۱۵۶)؛ ۲. نویسنده رسائل کلامی غیر از نویسنده تسلی فلسفه است؛ که البته این احتمال دوم بعد از مطالعات دقیق زبان‌شناختی به کلی رد شد (Chadwick, 1981: 174-175). نویسندگان این مقاله برآنند که در هر دو حالت، یعنی چه در صورت قبول تمایز و ضدیت بین رسائل کلامی و تسلی فلسفه به لحاظ روش و محتوا و چه در صورت نپذیرفتن چنین تمایز و ضدیتی، باید در واکاوی هر مبحثی در آرای بوئیوس، از جمله بحث آفرینش، به رابطه فلسفه و دین در تفکر او به‌طور عام و رابطه فلسفه و دین در مبحث مربوط، از نظر بوئیوس به‌طور خاص توجه ویژه داشت. وجه تمایز این مقاله با پژوهش‌های پیشین در این مسئله هم همین است. در تحقیقاتی که درباره آفرینش از نظر بوئیوس انجام شده است،^۱ مقایسه آراء او در این خصوص در رسائل کلامی و تسلی فلسفه ناگفته مانده است. در این مقاله به دنبال شناخت رابطه فلسفه و دین در آفرینش از نظر بوئیوس هستیم که برای تحقق این هدف، آرای او در این خصوص به روش تحلیلی-توصیفی و به صورت جداگانه و مقایسه‌ای هم در رسائل کلامی به عنوان نماینده اعتقادات مسیحی بوئیوس و هم در تسلی فلسفه به عنوان نماینده فلسفه وی واکاوی می‌شوند تا مشخص شود آیا آموزه آفرینش در تسلی فلسفه به عنوان رساله‌ای فاقد تعالیم آشکار مسیحی با آنچه در رسائل کلامی با محتوایی مسیحی می‌آید، در تضاد است یا خیر؟ بدین منظور چهار کار به صورت مجزا در رسائل کلامی و در تسلی فلسفه صورت می‌پذیرد: ۱. تعیین و بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که مبین نظام آفرینش در نظر بوئیوس هستند؛ مؤلفه‌هایی همچون خلقت موجودات از عدم و علت‌دانستن خداوند، الگوی خلقت، غیر موجب‌بودن خداوند در آفرینش، ازلیت زمان و سرمدیت خداوند. این مؤلفه‌ها در رسائل کلامی با توجه به آموزه خدای خالق در کتاب مقدس و در تسلی فلسفه بعد از پرداختن به تعریف خیر، اذعان به وجود خدای خالق و یکی‌دانستن خیر و خدا بررسی می‌شوند؛ ۲. تبیین هدف بوئیوس از پرداختن به این مسئله در هر کدام از این رسائل؛ ۳. شناخت روش بوئیوس در ارائه رأی خود؛ ۴. بررسی پیش‌فرض‌هایی که او در بحث خود به آن‌ها متکی است.

۲. آموزه آفرینش در رسائل کلامی

بوئتیوس به مسئله منشأ جهان و خلقت در رساله چهارم از *رسائل کلامی* خود، یعنی «در باب ایمان کاتولیک» پرداخته است (Boethius, 1968: 57). او در این رساله به وضوح قواعد آموزه خلقت از نظر کلیسای کاتولیک را تأیید می‌کند (Ibid: 53). مجموع مؤلفه‌هایی که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود، تصویری از نظام آفرینش در نظر بوئتیوس در *رسائل کلامی* را ترسیم می‌کنند.

۱-۲. خلق موجودات از عدم

بوئتیوس که ذات الهی را از ازل تا ابد تغییرناپذیر می‌داند، معتقد است خداوند به اراده خود این جهان را آفریده است، او جهان را نه از چیزی که قبلاً وجود داشته تا به او کمک کند و نه از جوهر خود، آفرید؛ بنابراین جهان الهی نیست (Ibid: 57). او همچون آگوستین معتقد است که خداوند جهان را از هیچ‌گونه ماده موجود نیافرید، بلکه او جهان را از عدم (non-being) خلق کرد (Chadwick, 1981: 177). «عدم»، اصطلاحی است که متألهان و فیلسوفان مسیحی به دفعات از آن استفاده کرده‌اند و معتقدند که اشیاء متناهی از آن به وجود آمده‌اند و به آن ختم می‌شوند (هاروی، ۱۳۹۰: ۱۷۱). اساساً آفرینش در الهیات مسیحی، سنتی به معنای «آفرینش از عدم» (Creatio Ex Nihilo) است؛ طبق این قاعده خداوند تنها منبع اصلی موجودات است (همان: ۵۸-۵۹). مبانی آموزه خدای خالق در مسیحیت ریشه در عهد قدیم دارد؛ چراکه از دید عمده مسیحیان خدایی که در عهد قدیم از آن سخن گفته می‌شود، همان خدایی است که در عهد جدید تجسد و تجسم یافته است؛ بنابراین، خدای خالق و خدای رهایی‌بخش یکی است (مک‌گراث، ۱۳۹۲: ۴۳۱/۲). آنچه به لحاظ کلامی و فلسفی می‌تواند مهم تلقی شود، این است که طبق گزارش سفر تکوین، خداوند همه موجودات را به واسطه مشیت خود از عدم خلق کرده است و او از همه مخلوقات ممتاز و قدیم است و همه مخلوقات فانی و حادث‌اند (هاکس، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۵). به نظر می‌رسد بوئتیوس نیز در *رسائل کلامی* بر آموزه خدای خالق در کتاب مقدس و ممتاز و قدیم‌بودن خداوند تأکید دارد.

۲-۲. الگوی خلقت از نظر بوئتیوس در رسائل کلامی

بعد از پذیرش یک خدای خالق، مسئله اصلی، شیوه خلقت خداوند است؛ از جمله مهم‌ترین الگوهای خدای خالق، الگوی صدور و الگوی ساختن است (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۴۴۱/۲). الگوی صدور همان اقانیم سه‌گانه افلوپین است که او بر اساس آن در تبیین

هستی، دیدگاهی سلسله‌مراتبی ارائه می‌دهد که در آن احد بالاترین و برتر از عقل است. در مرتبه دوم، عقل قرار دارد که آن هم از نفس که در مرتبه سوم است، دارای درجه بالاتری است (افلوپین، ۱۳۶۶: انناد اول/۶۶۴-۶۷۱). مسیحیان اولیه به پیروی از افلاطون و افلوپین، الگوی «صدور» (emanation) را برای خلقت مطرح ساختند؛ به گونه‌ای که در *اعتقادنامه نیقیه* می‌خوانیم: «نور از نور...» که به نوعی آفرینش جهان، سیلان انرژی خالق خدا قلمداد شده است؛ این تصویر آفرینش از طریق صدور با غیر موجب بودن و متشخص بودن خداوند در تعارض است (مک‌گراث، ۱۳۹۲: ۴۴۲/۲)؛ به همین دلیل بوئیوس در این مورد از آن‌ها فاصله می‌گیرد.

به‌طور کلی الگوی «ساختن» با کتاب مقدس سازگارتر است. در این الگو، انگاره‌های هدف، طرح و نقشه و مقصد را برای آفرینش شاهدیم (همان: ۴۴۳)؛ اما این الگو نیز بنا بر محاورات افلاطون و تیمائوس متضمن این مطلب است که برای آفرینش باید یک ماده ازلی وجود داشته باشد که این با خلق از عدم ناسازگار است (افلاطون، بی‌تا: ۳/تیمائوس/۲۷). بوئیوس در رساله در باب *ایمان کاتولیک* می‌گوید که چیزی خارج از خدا و مستقل از او و از قبل وجود نداشته است تا در امر خلقت به او کمک کند. از طرفی خداوند از جوهر خود نیز چیزی را خلق نکرده است؛ چون در این صورت مخلوقات نیز الهی می‌شدند، بلکه خداوند به وسیله کلمه (Verbum) خود همه چیز را خلق کرد (Boethius, 1968: 57). احتمالاً بوئیوس به این عبارت عهد جدید که «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود» (یوحنا، ۱:۱) تکیه داشته است. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، از جمله لوازم آموزه خدای خالق در کتاب مقدس، تمایز بین خدا و مخلوقات است؛ اینکه جهان مخلوق خداست و خداوند متعال است. طبق این آموزه خداوند ورای این جهان مادی است و نمی‌تواند هم‌جوهر با آن باشد. به نظر می‌رسد کلیسای کاتولیک و بوئیوس نیز قائل به این نوع تعالی‌گری هستند.

۲-۳. غیر موجب بودن خداوند در آفرینش

بوئیوس در رساله در باب *ایمان کاتولیک* صراحتاً تأکید می‌کند که طبیعت الهی بدون هیچ‌گونه تغییر و تحمیلی، تنها با اعمال اراده خود که فقط برای خودش شناخته شده است، جهان را به وجود آورد؛ نه آن را از جوهر خود آفرید و نه چیزی از قبل وجود داشته است که به اراده او کمک کرده باشد، بلکه خداوند با کلمه خود آسمان‌ها و زمین را آفرید (Boethius, 1968: 57). بنا به نظر بعضی بوئیوس‌شناسان، کلمه در بیان او همان

«لوگوس» (Logos) یونانی است. بدین ترتیب، وقتی در مسیحیت خلقت به کلمه نسبت داده می‌شود، هم بر ساحت یونانی و فلسفی بحث و هم بر سنت یهودی (کلامی) آن تأکید می‌شود؛ بنابراین در کلام مسیحی وقتی می‌گوییم خدا با کلمه خود که خود خداست، عالم را خلق کرد؛ یعنی خداوند به طریقی قانونمند و عقلانی جهان را خلق کرد. این عاقلانه بودن فعل خداوند دالّ بر خودآگاهی و اختیار خداوند در امر خلقت است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۸۵-۲۸۶). در سفر تکوین یهوه با کلام خود خلق کرده است. احتمالاً بوئتیوس بر آیات اولیّه سفر آفرینش که خدا می‌گوید و خلقت انجام می‌شود و مورد پسند او قرار می‌گیرد و همچنین به یوحنا ۱: ۱ تکیه دارد.

۲-۴. ضرورت وجود برای خداوند و علت بودن خداوند

بوئتیوس در *رسائل کلامی*، خدا را بسیطی می‌داند که کثرتی در او راه ندارد؛ زیرا جوهر الهی صورت بدون ماده است و درباره خداوند هیچ چیزی جز ذات او موجود نیست؛ اما غیر او، آنچه هست (ide quod est)، هستند؛ یعنی موجوداتی مرکباند که با دریافت صورت وجودی، وجود می‌یابند. درباره جوهر الهی از هیچ‌گونه ماده‌ای نمی‌توان صحبت کرد و هیچ ترکیبی از عناصر جداگانه در او راه ندارد؛ پس جوهر الهی یکی است و هست آنچه هست. از آنجا که خداوند بسیط است و صورت محض است که در او صورت محض همان وجود محض است، خداوند ذات و جوهر الهی خویش است. مخلوقات مرکباند و نمی‌توان گفت که ذات آن‌ها برابر با خود آن‌هاست و آن‌ها برای هست شدن به صورت وجودی نیاز دارند (Boethius, 1968: 11-13). در کل از نظر بوئتیوس خداوند منشأ همه موجودات، دائمی، حی و بی‌نیاز از غیر است که در حیات خود به چیزی غیر از خود نیاز ندارد و همه چیز در حیات خود به او وابسته‌اند (Chadwick, 1981: 196). بوئتیوس در رساله سوم خود «جواهر چگونه می‌توانند نیکو باشند...»، با نشان دادن تمایز بین وجود و «آنچه هست» که از نظر بوئتیوس این تمایز، تمایز بین وجود و موجود است، به تمایز بین خدا و مخلوقات می‌پردازد. درست است که این رساله در *رسائل کلامی*، عاری از هرگونه نشان و تعلیم مسیحی است، اما به نظر می‌رسد با توجه به رسائل قبل و بعدش برای هدفی کلامی نگاشته شده است؛ چراکه گزاره‌های بوئتیوس در *رسائل کلامی* گزاره‌های تعالیم مسیحی، خاصه ایمان کاتولیک است و مفاهیم منطقی و فلسفی ابزاری برای تبیین و تثبیت آن‌ها قلمداد شده‌اند که یکی از این اهداف تبیین عقلانی تعالی‌گری مدّ نظر بوئتیوس درباره خداوند است.

۲-۵. ازلی بودن زمان و سرمدیت خداوند

بوئتیوس در رساله در باب تثلیث، بین همیشگی (ever) و سرمدی (eternal) تمایز قائل می‌شود. او می‌گوید اینکه می‌گوییم «خداوند همیشه هست»، بیانگر یک وجود واحد است؛ یک وجود مستمر که گذشته و آینده نزد او همچون حال، حاضرند. از نظر او همیشگی خدا به معنی سرمدیت اوست؛ اما درباره مخلوقات این همیشگی در بستر زمانی گذشته، حال و آینده معنا پیدا می‌کند. «حال» (present) درباره خداوند به معنی پایدار و بی‌تحرك است، اما در مورد مخلوقات یک بازه زمانی است که در قیاس با گذشته و آینده معنا می‌یابد. طبق رأی وی تفاوت حال برای مخلوقات با حال برای خداوند، تفاوت حال الهی (divine present) و اکنون (now) است. بوئتیوس برخلاف آگوستین و سنت کلیسایی، زمان را ازلی می‌داند؛ البته این ازلی بودن به معنای همیشگی است؛ بنابراین، از دید او اینکه فلاسفه آسمان و ارواح فناپذیر را همیشگی می‌دانند، این همیشگی با همیشگی خداوند متفاوت است (Boethius, 1968: 21). مفهوم جاودانگی (eternity) در مباحث قرون وسطایی درباره علم پیشین الهی و اختیار انسان و ارتباط خدا با جهان برجسته بود، برای نویسندگانی چون بوئتیوس و آکوئیناس این ادعا که خدا سرمدی است، به درستی درک می‌شد. اهمیت پرداختن به مفهوم جاودانگی به درک بهتر تاریخ الهیات فلسفی و بصیرت در مفهوم خدا منجر می‌شود (Leftow, 1990: 123). به نظر می‌رسد بوئتیوس در رسائل کلامی در مسئله مخلوق بودن زمان با کلیسای کاتولیک اختلاف دارد، یا حداقل می‌توان گفت که بوئتیوس با آوردن چنین مطالبی در رسائل کلامی به دنبال مقدمه‌چینی برای ارائه بحثی مبسوط‌تر در این رابطه در تسلی فلسفه است.

بوئتیوس در رسائل کلامی بر آن است تا با بهره‌گیری از مفاهیم منطقی و فلسفی فلسفه یونان، خاصه ارسطو، گزاره‌های اعتقادات مسیحی خود را تبیین و تثبیت کند تا بدین وسیله تبیین عقلانی ایمان کاتولیک محقق شود (Boethius, 1968: 5-7). با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت بوئتیوس در بحث خلقت در رسائل کلامی پیش فرضی را همچون باقی متکلمان در نظر دارد که منشأ آن کتاب مقدس، به‌ویژه سفر آفرینش است و آن خالق دانستن خداوند است. در طی بحث در این زمینه ما شاهد طرح هیچ فرضیه دیگری نیستیم و آنچه در خود خالق بودن خداوند به عنوان یک پیش فرض دیگر در نظر گرفته شده است، ثبوت وجود برای خداوند است. او وجود را برای خداوند ضروری

می‌داند که حضورش را بی‌نیاز از اثبات دانسته است؛ درست همان‌طور که خداوند خودش را در کتاب مقدس معرفی می‌کند: «من، آنم که هستم» (سفر خروج: ۱۴/۳). بوئتیوس دربارهٔ آفرینش در *رسائل کلامی* به روش نقلی-عقلی بحث کرده است و ما شاهد تلازم این دو با هم هستیم. وی در این رسائل هم برای کتاب مقدس و هم برای عقل حجیت قائل است و با تکیه بر هر دوی این‌ها بحث می‌کند. او به حقایق همه آنچه از طریق کتب مقدس رسیده است، اطمینان دارد؛ زیرا از نظر او کتب مقدس را خداوند نازل کرده است و به این دلیل دارای اعتبار الهی‌اند. از جمله مواردی که در *رسائل کلامی* تأییدی است بر درستی این مطلب، تشریح بوئتیوس از آفرینش انسان در رسالهٔ در باب *ایمان کاتولیک* است (Boethius, 1968: 57-65). به نظر می‌رسد بوئتیوس در بحث آفرینش بسیار بر وجه گزارشگری کتاب مقدس تکیه دارد و از آن به عنوان گزارشی معتبر بهره می‌برد؛ چنان‌که در بحث شیوهٔ خلقت می‌بینیم که او با پایبندی خود به کتاب مقدس و عهد جدید، از اقوال نوافلاطونیان فاصله می‌گیرد؛ اما این به این معنی نیست که وی در تبیین مباحث خویش به تفکر عقلانی بی‌توجه باشد؛ چنان‌که در بحث جوهر الهی و جوهر مخلوقات و ازلیت زمان می‌بینیم. با توجه به محتوای *رسائل کلامی* می‌توان نتیجه گرفت که بوئتیوس در این رسائل دربارهٔ آفرینش به دنبال اثبات وجود خدای خالق نیست، بلکه او به دنبال آن است تا گزارش کتاب مقدس در خصوص خلق مخلوقات از عدم و ارادهٔ خداوند (مشیت الهی) را در این خلقت تبیین عقلانی کند و نحوهٔ این خلقت را ترسیم نماید.

۳. ساختار *تسلای فلسفه* و ارتباط آن با مقولهٔ آفرینش در *تسلای فلسفه*

در *تسلای فلسفه* فرآیندی که می‌تواند به درک حقایق نائل شود، به اندازهٔ همان حقایق دارای اهمیت است. بوئتیوس در این اثر نه‌تنها آنچه باید فکر کند، بلکه اینکه چگونه باید فکر کند را نیز به خواننده نشان می‌دهد. این اثر یک دیالوگ است که در آن فرد با آنچه به نظر می‌رسد یک چهرهٔ خارجی است، اما در واقع خود نویسنده یا جنبه‌ای از خود اوست، گفت‌وگو می‌کند. در واقع ضروری است که فرآیند آموزش در *تسلای فلسفه* به صورت خودآموزی باشد و به جهت تبیین وضعیت فکری و عاطفی بوئتیوس، یادگیرنده، محور باشد (Arch, 2008: 450). اهمیت این گفتار در دو جهت آشکار می‌شود: ۱. ارتباط و پیوستگی مطالب در همهٔ پنج دفتر *تسلای فلسفه*، به گونه‌ای که بدون اشراف به همهٔ دفاتر آن، نمی‌توان به مسئلهٔ آفرینش در این رساله پرداخت؛ ۲.

بانوی فلسفه در این رساله بیش از آنکه به دنبال به چالش کشیدن بوئتیوس برای کمک-رسانی به او در جهت شکل‌گیری یک نظام فکری باشد، به عنوان یک تذکره تجلی پیدا می‌کند؛ تذکره‌ای که به بوئتیوس یادآوری می‌کند آنچه را که می‌دانسته و به دلیل رنج و اندوه حاصل از سقوط سیاسی و ملزوماتش، آن را از یاد برده است. مهم‌ترین بخشی که بوئتیوس در تسلی فلسفه درباره آفرینش و اداره جهان صحبت می‌کند، دفتر سوم است؛ البته به منظور تبیین موضوع، لازم است به دفاتر قبلی و بعدی نیز توجه داشت.

۳-۱. اثبات وجود خیر اعلی

بوئتیوس در دفتر سوم بر آن است تا سعادت واقعی را از خیرهای دروغین تشخیص دهد؛ زیرا بانوی فلسفه شرط رسیدن به سعادت واقعی را کنارزدن اشباح و سایه‌ها می‌داند. این عبارت بانوی فلسفه که می‌گوید: «با اشباح و سایه‌ها دیده‌ات را آشفته نساز» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۳۴) می‌تواند اشاره‌ای به تمثیل غار افلاطون در رساله جمهور باشد که در آن زندانی‌ها تنها سایه‌های روی دیوار را می‌بینند (افلاطون، بی‌تا: ۲/جمهوری/ کتاب هفتم/۵۱۵). بانوی فلسفه در این دفتر اظهار می‌کند که همه مخلوقات در پی آن‌اند که به طرق مختلف به یک غایت واحد، یعنی سعادت که اکمل خیرات است و همه خیرات را دربردارد، پس خیری بالاتر از آن وجود ندارد، برسند؛ بنابراین، هرکس که به این خیر اعلی برسد، دیگر در طلب چیزی نخواهد بود. طبق گفته‌های بانوی فلسفه میل به خیر حقیقی به‌طور طبیعی در نفوس انسان‌ها قرار دارد و آن چیزی که انسان را از این خیر دور می‌کند، توجه به خیرات دروغین بیرونی مثل کسب ثروت، افتخار، قدرت و ... است. عبارت «راهی که به خانه بازشان می‌گرداند» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۱۳۷)، در این محاوره می‌تواند اشاره به این آموزه افلاطونی باشد که روح در عالم مثل وجود قبلی دارد و روند بازشناسی خیر همان تذکر است (افلاطون، بی‌تا: ۱/فایدون/۷۶-۸۱). عبارت «یک غایت واحد، یعنی سعادت» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۳۵) نیز مبتنی بر آموزه‌ای افلاطونی است که همه فلاسفه قدیم از افلاطون به بعد آن را پذیرفته‌اند و اختلافات تنها بر سر طرق رسیدن به آن بوده است؛ چنان‌که در فصل چهارم از دفتر سیزدهم رساله در باب تثلیث آگوستین نیز به آن اشاره شده است؛ آنجا که آگوستین به آغاز محاوره هورتنسیوس چیچرو اشاره می‌کند: «همانا همه ما به دنبال سعادتیم.» (Augustine, 2003: 111).

بوئتیوس قدرت، ثروت و لذت را کارگزاران دروغین سعادت برمی‌شمرد؛ چنان‌که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس معتقد است که افتخار، کسب ثروت و لذت می‌توانند

به اشتباه، خوب دانسته شوند، یا افلاطون در جمهوری، افتخار، ثروت و افراط در اشتها را موجب سقوط دولت می‌داند (Reiss, 1981: 42). حتی در مسیحیت نیز سه وسوسه انسان یعنی غرور، شهوت چشم و شهوت جسم مزمت شده است (اول یوحنا، ۱۶:۲)؛ بنابراین، بوئیوس در بحث سعادت‌های دروغین، هم ملهم از مکتب نوافلاطونی و هم تعالیم مسیحی است.

در ابتدای شعر فصل دوم از دفتر سوم می‌خوانیم: «قوتی که می‌بخشد طبیعت قهار به عنانی که جهان را راهبر است» و در انتها: «جمله اجزای طبیعت چنین از سر گیرند راهی را که از آن خود دانند، سپس اصل خود شادمانه بازجویند آن‌ها را تنها تکلیف این است که مبدأ خود چون غایت بجویند و عالم را قلمروی پایدار گردانند»، طبق این اصل طبیعی، همه انسان‌ها بازگشتی به خود دارند؛ چراکه همگی در پی آن‌اند تا با برترین و کامل‌ترین که به آن وابستگی دارند، متصل شوند (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۱۳۹). در واقع بوئیوس در اینجا متأثر از آگوستین و نوافلاطونیان، خداوند را عقل جاویدان بی‌نیاز از همه‌چیز و یگانه دلیل ایجاب همه‌چیز می‌داند. از نظر او میل به حکمت که همان میل به خداست را خود خداوند در نفوس انسان‌ها قرار داده است. او از این فرآیند به عنوان بازگشت به خود یاد می‌کند (Chadwick, 1981: 131).

بانوی فلسفه بعد از شناساندن خیرهای دروغین اذعان می‌دارد که با اینکه همه این‌ها در ظاهر خوب‌اند، اما نمود دروغینی از سعادت واقعی هستند و در پایان خودشان موجبات ناراحتی را فراهم می‌آورند. بدین صورت که در فصل سوم از دفتر سوم می‌بینیم که بانوی فلسفه که سعادت واقعی را بازگشت به خود برشمرده بود، سعادت‌های دروغین را نه تنها متضمن استغنائی انسان نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را دلیلی بر نیازمندی بیشتر انسان برمی‌شمرد؛ چراکه انسان همواره در طلب چیزهایی است که ندارد و نگران از دست دادن چیزهایی است که دارد؛ یعنی غم حضور یکی و غیبت حضور دیگری، همواره با انسان همرا است (بوئیوس، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۴۲).

۳-۲. اذعان به وجود خدای خالق

بوئیوس در فصل ششم از دفتر اول اذعان می‌کند که پروردگار خالق است و او منشأ و مبدأ همه اشیا است و اوست که کائنات را هدایت می‌کند و جهان بر نظامی متقن استوار است که هیچ‌چیز در آن تصادفی نیست. از نظر بانوی فلسفه همین ایمان راستین بوئیوس که معتقد است جهان تحت هدایت عقل الهی است و تصادفی نیست، موجب

هدایت او به سمت آن علت غایی خواهد شد، که همه کائنات به او میل دارند و بوئتیوس به دلیل خیانت‌هایی که به او رفته است، علم خود به آن را از یاد برده است. بانوی فلسفه نکته‌ای در اینجا متذکر می‌شود که مقدمات فرآیند بازگشت به خود را برای بوئتیوس فراهم می‌آورد و آن اینکه «چگونه مبدأ را می‌شناسی، اما مقصد را فراموش کرده‌ای؟» (همان: ۹۶-۹۸).

بنابراین در دفتر سوم، بازگشت تدریجی ثروت معنوی و فلسفی بوئتیوس را شاهدیم. شناخت بوئتیوس از طریق یادآوری چیزهایی است که قبلاً می‌دانسته، اما به دلیل ناراحتی‌های پیش‌آمده، آن، یعنی تعهد خود به فلسفه را فراموش کرده است (Ford Wiltshire, 1972: 217). این همان نکته‌ای است که بانوی فلسفه در دفتر اول به او یادآور شده بود که تبعید واقعی او نه یک تبعید سیاسی، بلکه تبعید خودساخته خود اوست که فراموش کرده است چه کسی است و مقصدش چیست (Boethius 1968: 167)؛ بنابراین، در روند بازگشت به خود، بوئتیوس در فصل ششم از دفتر سوم تأکید می‌کند که خداوند منشأ همه موجودات است و سعادت‌های دروغین نمی‌توانند منشأ موجودات باشند؛ چراکه همه انسان‌ها در اصل و مبدأ یکی هستند و مبدأ همگی خداست؛ آنجا که می‌گوید: «مردم روی زمین را جمله سرچشمه یکی است...» و «در مبدأ خود اندیشه کنید و در مقام پروردگار جهان که همه چیز از او است...» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۴۹). بوئتیوس صعود به سمت بالا را حرکت از معلوم به مجهول می‌داند؛ که در این حرکت نقش نفس انسانی آشکار می‌شود. او نفس را نه تنها عامل حیات‌بخش به ماهیت حیوانی بدن و قوه‌ای برای ادراک، بلکه آن را چیزی می‌داند که با کنار گذاشتن حواس، به مفاهیم انتزاعی می‌رسد؛ البته مسلماً در این فرآیند انتزاع، ذهن با تصاویر بصری گیج می‌شود (Chadwick, 1981: 131). شاید بتوان گفت در فرآیند بازگشت به خود نیز شاهد این سازوکار نفس هستیم و از همین بابت گاهی انسان‌ها خیرهای دروغین را به جای سعادت واقعی قلمداد می‌کنند.

۳-۳. یکی بودن خدا و خیر

بوئتیوس در فصل دهم از دفتر سوم از تسلی فلسفه این طور استدلال می‌کند: ۱. خیر اعلی وجود دارد و سرچشمه همه خیرهاست؛ ۲. دو خیر اعلی نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ چون اگر یکی فاقد چیزی باشد که دیگری آن را داشته باشد، کمال او نقص خواهد شد؛ ۳. خداوند سرچشمه همه اشیاء و نیکوست؛ ۴. اگر خداوند خیر کامل نباشد،

نمی‌تواند منشأ اشیاء باشد؛ چون در این صورت نیکوتر از خدا قابل تصور است؛ ۵. سعادت واقعی و خدا، هر دو، یکی هستند (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۹-۱۶۰). خیر نهایی بوئتیوس در اینجا با خود خداوند مشخص می‌شود و فلسفه نتیجه می‌گیرد که سعادت ما خود خداست، خدا و خیر یکی هستند و انسان‌ها طبیعتاً مایل به خیر هستند (Arber, 1943: 401).

از نظر بوئتیوس اگر خداوند را کامل‌ترین و نیکوترین اشیاء ندانیم، او نمی‌تواند منشأ همه موجودات باشد؛ زیرا این زنجیره دچار تسلسل می‌شود و همیشه شیئی وجود خواهد داشت که نیکوتر و کامل‌تر از آن قابل تصور باشد. او می‌گوید که خداوند این خیر را از غیر خود کسب نکرده است؛ زیرا در این صورت معطی بالاتر از قابل است، حال آنکه خداوند برتر از همه چیز دانسته شد (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۱). این عبارت که «هیچ چیزی نیکوتر از خدا متصور نیست»، برگرفته از این قاعده ارسطوست که هرگاه در میان اشیاء، بهتری وجود داشته باشد، بهترینی هم هست و این باید خدا باشد (راس، ۱۳۷۷: پاره‌ها/۲۴-۲۲b۱۴۷۶). عبارت «خاستگاه جهان چیزهای محدود یا ناقص نیست، بلکه چیزهایی کامل و تماماً بسط‌یافته است»، حاکی از ساحت نوافلاطونی بوئتیوس است (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۹)؛ آن‌چنان که نوافلاطونیان احد را بالاترین مرتبه وجودی که همان علت اولی و خیر است و همه معلول اویند، در نظر می‌گیرند (افلوپین، ۱۳۶۶: انناد پنجم/۶۸۱).

چنان‌که گذشت، بوئتیوس در *تسلای فلسفه* نیز همچون *رسائل کلامی* به وجود خدایی خالق اذعان دارد و او را منشأ و مبدأ همه اشیاء می‌داند که کائنات را هدایت می‌کند و در دفتر سوم، خداوند را همان علت غایی و خیر اعلی می‌داند که جمله اشیاء در طبیعت خود میل نیل به او را دارند؛ بنابراین، در نزد او علت فاعلی و علت غایی یکی است. او که قبلاً در *رسائل کلامی* گزاره‌های مسیحی خود را تبیین عقلانی کرده بود، بی‌نیاز از تکرار مباحث مسیحی، این بار دامنه وسیع‌تری از مخاطبان را هدف قرار داده و به کمک آموزه‌های نوافلاطونی ابتدا به اثبات وجود خیر پرداخته است و بعد به لحاظ منطقی تبیین می‌کند که این خیر باید همان خدای خالق باشد.

۳-۴. مؤلفه‌های آفرینش در *تسلای فلسفه*

بوئتیوس با مقدماتی که از ابتدا در این رساله طرح کرده است، سرانجام تصویر خود را از آفرینش ترسیم می‌کند. او در دفتر سوم، خاصه فصل نهم، متأثر از تیمائوس افلاطون

آموزه آفرینش را ارائه می‌دهد. در ادامه به مؤلفه‌های این آموزه در این رساله اشاره خواهد شد.

۳-۴-۱. خلق موجودات از عدم و علت بودن خداوند

او در فصل نهم از دفتر سوم اذعان دارد که علت خداست و رابطه علی و معلولی را به تصویر می‌کشد؛ چنان که می‌گوید: «برون از تو نبود علتی تا تو را بر آن دارد که عطا کنی صورت به ماده بی‌ثبات؛ چه در خود تو صورت خیر اعلی که هیچ بخلی نباشدش» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۵۸). در اینجا بوئتیوس به دنبال آن است که خالق به عنوان خیر اعلی، علت خلقت را در خود دارد و طرح جهان در فکر اوست و از مفاهیم افلاطونی‌ای همچون قدیم ذاتی بودن ماده، جدابودن عالم ماده از صانع و تمایز خیر اعلی از صانع فاصله می‌گیرد (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۸۲). بوئتیوس با اینکه متأثر از تیمائوس افلاطون به دنبال ترسیم ارائه تصویر خود از نظام آفرینش است، همچون رسائل کلامی همچنان بر اصل خلقت از عدم تأکید دارد تا جایی که هیچ ابایی ندارد که یک بار دیگر، در این مسئله از تعالیم افلاطونی خود چشم‌پوشی کند.

۳-۴-۲. الگوی خلقت از نظر بوئتیوس در تسلی فلسفه

بوئتیوس در فصل ششم از دفتر چهارم تسلی فلسفه مشیت الهی را همان عقل الهی، همان نقشه کلی‌ای می‌داند که فارغ از زمان، مکان و حرکت، همه اشیاء و حوادث را دربرمی‌گیرد؛ یعنی همه اشیاء و حوادث به‌طور یکسان و بدون اینکه به زمان، مکان و شکلی محدود شده باشند، در نزد عقل الهی حاضرند. از نظر او تقدیر، آن نظم است که حرکت هر شیء را بر اساس زمان، مکان و شکل سامان می‌دهد. مشیت الهی به واسطه تقدیر، همه امور را در ترتیب مقدرشان قرار می‌دهد. این نظم و ترتیب زمانی به صورت یکجا و واحد مشیت الهی است؛ اما پدیدارشدن قطعات این وحدت در زمان‌های گوناگون تقدیر است. در یک کلام، طبق نظر بوئتیوس، مشیت الهی طرح بی‌تحرک و یکپارچه حوادث است؛ چنان‌که پدیدار می‌شوند، اما تقدیر همان متحرک و زمانم‌کردن آن چیزی است که ذات بسیط خداوند طرحش را بر اساس مشیت خود، در نزد خود حاضر دارد. تقدیر از مشیت الهی نشئت می‌گیرد و بر آن متکی است (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۲۰۵-۲۰۶). بوئتیوس برای ایضاح بحث متأثر از ارسطو که می‌گوید به وسیله صنعت چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صانع است (ارسطو، بی‌تا: متافیزیک/۱۰۳۲a)، از این مثال کمک می‌گیرد که صنعتگری را در نظر بگیرید که ابتدا

صورت شیئی را که قصد دارد ایجاد کند در ذهنش می‌آورد و بعد مرحله به مرحله آنچه را قبلاً به صورت یکپارچه و در آن واحد تجسم کرده بود، می‌آفریند. بوئتیوس می‌گوید در مورد خداوند هم، این گونه است، خداوند به واسطهٔ مشیت خود، آنچه باید صورت پذیرد، به نحوی واحد و نامتغیر نظم می‌بخشد و بعد به واسطهٔ تقدیر، این نظام را به طرق مختلف و در حدود زمان محقق می‌سازد. تقدیر می‌تواند به دست ارواح الهی، نفس عالم، به واسطهٔ اطاعت سراسری طبیعت، حرکات اختران، قدرت ملائکه و شگردهای شیاطین جاری شود (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۲۰۵-۲۰۶).

به نظر می‌رسد بوئتیوس در *تسلای فلسفه* در ترسیم شیوهٔ خلقت، کامل‌تر از *رسائل کلامی* عمل کرده و این به دلیل هدفی بوده که او در این رساله دنبال می‌کرده است. در این رساله، او به دنبال نظریه‌پردازی برای ساخت نظامی یکسره عقلانی برای دامنهٔ وسیع‌تری از مخاطبان، نه صرفاً مخاطبان مسیحی است؛ بنابراین، با اینکه همچون *رسائل کلامی* بر خلقت از عدم تأکید دارد، به دنبال تبیین نظامی با سازوکار بهتر و فعال‌تر است.

۳-۴-۳. غیر موجب بودن خداوند در آفرینش

در شعر فصل نهم از دفتر سوم می‌خوانیم: «تو خود بی‌دگرگونی جمله چیزها، به حرکت فرمان می‌دهی» (همان: ۱۵۷)، این می‌تواند اشاره‌ای به رسالهٔ تیمائوس افلاطون (افلاطون، بی‌تا: ۳/تیمائوس/۴۱-۴۳) و همچنین به «محرک نامتحرک» ارسطو باشد (ارسطو، بی‌تا: متافیزیک/۱۰۷۲b). بوئتیوس از پدر کیهان به عنوان محرک نامتحرک که همه چیز هستی خود را از او داشته و او مقصد همه چیز است، یاد می‌کند (Gersh, 2012: 117). او با این عبارت که «برون از تو نبود علتی تا تو را بر آن دارد که عطا کنی صورت به مادهٔ بی-ثبات؛ چه در خود تو بود صورت خیر اعلی که هیچ بخلی نباشدش» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۷) اذعان می‌دارد که علتی خارجی (externae causae) خدا را به خلقت وادار نمی‌کند، بلکه علت خلقت، صورت (forma) خیر اعلاست که در خود او است؛ بنابراین، بوئتیوس در اینجا به وضوح وجود علت خارجی را رد کرده و همچنان به خلق از عدم پایبند است (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۸۴) و بدین ترتیب، همچون *رسائل کلامی* بر غیر موجب بودن خداوند تأکید دارد. در ادامه «از سرمشق‌های آسمانی برمی‌گیری جمله اشیاء را» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۷) تأکید می‌کند که بر نظریهٔ مثل افلاطونی (افلاطون، بی‌تا: ۳/تیمائوس/۲۹-۳۰) و عبارت «حکم می‌دهی که ذرات بی‌نقص آن، عالمی سازند بی‌هیچ نقصان، عناصرش را

هماهنگ پیوند می‌دهی» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۸)، به تیمائوس افلاطون اشاره دارد که در آن توازن بین عناصر، به تعادل در عالم منجر خواهد شد (افلاطون، بی‌تا: ۳/تیمائوس/۳۱-۳۲).

۳-۴-۴. ازلی بودن زمان و سرمدیت خداوند

در شعر فصل نهم از دفتر سوم چنین می‌خوانیم: «زمان را حکم می‌دهی تا از ازل روان شود» (بوئتیوس، ۱۳۸۵: ۱۵۷)، چنانکه پیش‌تر اشاره شد بوئتیوس در بحث ازلی بودن زمان در رسائل کلامی با تمایز بین ازلی و سرمدی، زمان را ازلی دانست؛ اما به منظور تأمین اصول ایمان کاتولیک بیان داشت که این ازلیت زمان با سرمدیت خداوند متفاوت است و نباید دو مفهوم ازلی و سرمدی را با هم خلط کرد. او در تسلی فلسفه نیز دقیقاً همان مشی یکسره فلسفی را برای تبیین این مسئله پی می‌گیرد و دوباره بر این رأی تأکید می‌کند.

در تسلی فلسفه نیز به رأی بوئتیوس دو نوع حیات وجود دارد: ۱. بهره‌مندی تمام و کامل از زندگی جاودان به یکباره؛ ۲. حیات زمانمند. از نظر او از لوازم حیات زمانمند این است که موجود هرگز نمی‌تواند به یکباره هم در گذشته و هم در حال و هم در آینده باشد. بوئتیوس با اشاره به رأی ارسطو درباره جهان، اشتباه یکی‌انگاشتن سرمدیت خالق را با مخلوق یادآور می‌شود و می‌گوید که هر موجود زمانمندی حتی اگر آغاز و پایانی نداشته باشد و حیاتش تا ابد ادامه یابد، با وجود این جاودانگی هم، نمی‌تواند در آن واحد همه عمرش را به یکباره دربرگیرد؛ زیرا هنوز به آینده نرسیده است و گذشته دیگر به او تعلق ندارد. او با این استدلال، اشتباه کسانی را متذکر می‌شود که از قول افلاطون مبنی بر بی‌آغاز و بی‌پایان بودن جهان، برداشت کرده‌اند که سرمدیت خالق با مخلوق به یک معناست؛ زیرا آنچه افلاطون درباره جهان گفت، قرارگرفتن در جهت یک حیات بی‌پایان بود، ولی سرمدیت خالق به معنی همه عمر را در یک آن واحد دربرداشتن است. از نظر بوئتیوس تنها خداست که سرمدی است؛ زیرا تمام حیات نامحدود را به یکباره دارد و از این بابت قدیم‌بودن خداوند در زمان نیست، بلکه به بساطت ذاتش برمی‌گردد که حرکت در او راه ندارد؛ زیرا حیات او در زمان نیست و حیات در زمان، یک نوع حرکت است. به رأی او حیات دائمی موجودات زمانمند به معنی «ماندگار» است، نه سرمدیت؛ زیرا از لوازم حیات زمانمند داشتن، حیات متغیّر وابسته به حرکت است که در آن شیء نمی‌تواند همه حیات خود را به یکباره در یک «آن» دربرگیرد (همان: ۲۴۱-۲۴۳).

بوئیوس در *تسلای فلسفه* به دنبال تبیین عقلانی گزاره‌های الهیات مسیحی نیست. او که قبلاً در *رسائل کلامی* در چارچوب مشخص ایمان کاتولیک در پی تبیین عقلانی عقاید خود در بحث آفرینش بود، در *تسلای فلسفه* با دامنه‌ای از مخاطب عام و نه خاص مسیحی به دنبال تبیین عقلانی نظامی یکسره عقلانی از آفرینش است؛ البته به نظر می‌رسد بوئیوس در *تسلای فلسفه* نیز همچون *رسائل کلامی* با پیش‌فرض وجود خدایی خالق که ثبوت وجود برای او مسلم انگاشته شد، به بحث می‌پردازد؛ تا جایی که در بحث خلقت از عدم می‌بینیم که یک بار دیگر در این رساله عاری از تعالیم آشکار مسیحی هم از قرائت افلاطونی فاصله می‌گیرد. چنان‌که در ضمن تفسیر و تعبیر بعضی از عبارات بوئیوس در دفاتر و فصول مختلف *تسلای فلسفه* آورده شد، او در بحث آفرینش در این رساله کاملاً منطبق با منطق ارسطویی تعالیم خود، از جمله تعالیم افلاطونی را در رابطه با این مسئله پیش برده است و به شیوه مشائیان استدلال می‌کند که این یک بار دیگر ساحت نوافلاطونی بوئیوس را در تلفیق فلسفه افلاطونی و ارسطویی نمایان می‌سازد. هدف بوئیوس از بحث آفرینش در *تسلای فلسفه*، نه اثبات وجود خداوند، بلکه اثبات وجود خیر است که با خدا شناسانده و تطبیق می‌شود و همین خیر است که منشأ و مقصد همه هستی است.

۴. نتیجه

هدف از نگارش این مقاله، پی‌بردن به رابطه فلسفه و دین در آفرینش از نظر بوئیوس بود؛ بدین منظور مؤلفه‌هایی همچون خلقت موجودات از عدم و علت دانستن خداوند، الگوی خلقت، غیر موجب بودن خداوند در آفرینش، ازلیت زمان و سرمدیت خداوند، در *رسائل کلامی* به عنوان نماینده کلام بوئیوس و در *تسلای فلسفه* به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس به روش تحلیلی-توصیفی به صورت جداگانه و مقایسه‌ای بررسی شدند. در *رسائل کلامی* این مؤلفه‌ها با توجه به آموزه آفرینش در کتاب *مقدس و تعالیم مسیحی* مورد واکاوی قرار گرفتند؛ اما در *تسلای فلسفه* بعد از پرداختن به تعریف خیر، ادعان به وجود خدای خالق و یکی دانستن خیر و خدا به آن‌ها پرداخته شد. در نهایت، این نتایج حاصل شد که بوئیوس در *رسائل کلامی* با دو مؤلفه کلیسای کاتولیک، خلقت ارادی و خلقت از عدم توافق دارد؛ اما درباره یکی دیگر از مؤلفه‌های ایمان کاتولیک، یعنی مخلوق دانستن زمان با تفاوت قائل شدن بین ازلی و سرمدی تحلیلی نو ارائه می‌دهد. در *تسلای فلسفه* او وجود خیر را که به نظرش اکمل خیرات است و همه

خیرات را دربردارد و خداوند میل به این خیر حقیقی را به‌طور طبیعی در نفوس انسان‌ها قرار داده است، اثبات می‌کند. او در این رساله با اذعان به وجود خدای خالق به سمت مقصد نهایی خود، یعنی خیر حقیقی رهنمون می‌شود. با بررسی مؤلفه‌های آفرینش در رسائل کلامی و تسلی فلسفه، می‌بینیم که در هر دوی این آثار، بوئتیوس معتقد است که خداوند همه‌چیز را از عدم خلق کرده است و او در امر خلقت موجب نبوده و علت همه‌چیز قلمداد شده است. درباره‌ی الگوی خلقت در رسائل کلامی اظهار می‌کند که خداوند با کلمه‌ی خود از عدم و لاوجود آفرید. در تسلی فلسفه با اذعان دوباره به خدای خالق و خلق از عدم، برای بیان الگوی خلقت از مشیت و تقدیر کمک می‌گیرد. از نظر او مشیت، نقشه‌ی کلی‌ای است که فارغ از زمان، مکان و حرکت، همه‌ی حوادث و اشیاء را دربرمی‌گیرد و تقدیر، حرکت هر شیء را براساس زمان، مکان و شکل سامان می‌دهد. در واقع مشیت الهی به واسطه‌ی تقدیر، همه‌ی امور را در ترتیب مقدرشان قرار می‌دهد. درباره‌ی سرمدیت خداوند و ازلی‌دانستن زمان در هر دو اثر، زمان را ازلی می‌داند؛ اما تنها خداوند را سرمدی قلمداد می‌کند. او با اشاره به فرق «همیشگی» در مورد خداوند و مخلوقات، این فرق را فرق «حال الهی» با «کنون» برمی‌شمرد. از نظر او حال الهی بیانگر یک وجود واحد، یک وجود مستمر است که گذشته و آینده نزد او همچون حال، حاضرند؛ اما در مورد مخلوقات، همیشگی در بستر زمانی گذشته، حال و آینده معنا می‌یابد. با مقایسه‌ی مؤلفه‌ها، پیش‌فرض‌ها، روش و غایت بوئتیوس از آفرینش در رسائل کلامی و در تسلی فلسفه متوجه خواهیم شد که پیش‌فرض بوئتیوس در تبیین این مقوله هم در رسائل کلامی و هم در تسلی فلسفه بر دو اصل خالق‌بودن خداوند و ضروری‌بودن وجود برای خداوند استوار است که او در این مورد متکی بر قول کتاب مقدس است. مؤلفه‌هایی که او از آموزه‌ی آفرینش در تسلی فلسفه ارائه می‌دهد، مؤلفه‌های آفرینش در رسائل کلامی را نقض نمی‌کند. او در رسائل کلامی و تسلی فلسفه به روش عقلانی و با به‌کارگیری منطق ارسطویی، تعالیم افلاطونی خود را در توافق با مکتب نوافلاطونی پیش می‌برد. هدف بوئتیوس از ارائه‌ی این بحث در رسائل کلامی، اثبات وجود خدای خالق نیست؛ چراکه او این را مسلم انگاشته است، بلکه بوئتیوس در این رسائل به دنبال تبیین عقلانی گزارش کتاب مقدس است. در تسلی فلسفه بوئتیوس بر اثبات خیر اصرار دارد که البته تأکید می‌کند که خیر و خداوند یکی هستند و این‌گونه نیست که با اثبات وجود خیر در این رساله، این نتیجه حاصل آید که بوئتیوس منشأ و مبدأ موجودات را

چیزی غیر از خداوند می‌داند. در نهایت می‌بینیم که در هر دو صورت قبول تمایز و ضدیت بین *تسلّای فلسفه* و *رسائل کلامی* و یا نپذیرفتن چنین ضدیتی، تصویری که بوئتیوس از آفرینش در *تسلّای فلسفه* به عنوان رساله‌ای فاقد تعالیم آشکار مسیحی ترسیم می‌کند، تصویر آفرینش را در *رسائل کلامی* به عنوان رسائلی با محتوایی مسیحی مخدوش نمی‌سازد و وقتی از آفرینش در نظر بوئتیوس حرف می‌زنیم، می‌توان گفت که او در هر دو دسته از آثار فلسفی و کلامی خود یک نظام را اراده کرده است.

پی‌نوشت

۱. متافیزیک بوئتیوس (۱۳۸۰)؛

"Boethius' Fourth Tractate, the So-Called 'De Fide Catholica'" (1946); "Boethius and the 'summum bonum'" (1972); "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity" (1977); *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy* (1981); *Boethius His Life, Thought and Influence* (1981); "Boethius on Eternity" (1990); "Boethius" (2011).

منابع

- کتاب مقدس؛ عهد جدید (۱۳۸۷)، ترجمه پیروز سیار، ج ۲، تهران، نشر نی.
- کتاب مقدس؛ عهد عتیق (۱۳۹۳)، ترجمه پیروز سیار، تهران، هرمس.
- ارسطو (بی‌تا)، *متافیزیک (مابعدالبیعه)*، ترجمه محمدحسن لطفی، [بی‌جا].
- افلاطون (بی‌تا)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، ۲ و ۳، تهران، خوارزمی.
- افلوپتین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۰)، *متافیزیک بوئتیوس*، تهران، الهام.
- بوئتیوس، آنلیسیوس مانلیلیوس سورنیوس (۱۳۸۵)، *تسلّای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر.
- خالدی، علی (۱۳۹۴)، «بوئتیوس مردی فراتر از قرون وسطا»، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی: <http://cgie.org.ir/fa/news/116109>.
- راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۲)، *درس‌نامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، ج ۲، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هاروی، ون آستن (۱۳۹۰)، *فرهنگ الهیات مسیحی*، ترجمه جواد طاهری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هاکس، مستر (۱۳۸۳)، *قاموس کتاب مقدس*، ج ۲، تهران، اساطیر.
- لین، تونی (۱۳۹۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، روبرت آسریان، ج ۴، تهران، فروزان.

- Arber, Agnes (1943), Spinoza and Boethius, *Isis*, Vol. 34, No. 5, pp. 399-403. <https://www.jstor.org/stable/225738>.
- Arch, Jennifer (2008), The Boethian "Testament of Love", *Studies in Philology*, Vol. 105, No. 4, pp. 448-462. <https://www.jstor.org/stable/20464333>.
- Arlig, Andrew W (2011), Boethius, In *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, https://link-springer-com.ezp3.semantak.Com/content/pdf/10.1007%2F978-1-4020-9729-4_88.pdf.
- Augustine (2003), *On the Trinity*, EDITED BY GARETH B. MATTHEWS University of Massachusetts, Amherst, TRANSLATED BY STEPHEN MCKENNA, Third Edition, New York: Cambridge University press.
- Bark, William (1946), Boethius' Fourth Tractate, the So-Called "De Fide Catholica". *The Harvard Theological Review*, Vol. 39, No. 1, pp. 55-69. <https://www.jstor.org/stable/1508000>.
- Boethius (1968), Anicius Manlius Severinus, *Boethius, Tractates, De Consolatione*, Loeb Classical Librar, Translation by H.F. Stewart and E.K Rand, Cambridge Massachusetts Harvard University Press.
- Boschung, Peter (2004), Boethius and the Early Medieval "Quastio". *Recherches De Théologie ET Philosophie Médiévales*, Vol. 71, No. 2, pp. 233- 259. <https://www.jstor.org/stable/26170131>.
- Chadwick, Henry (1981), *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, First published, New York: Oxford University press.
- Gersh, Stephen (2012), The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius, *Vivarium*, Vol. 50, No. 2, pp. 113-138. <https://www.jstor.org/stable/41963885>.
- Gibson, Margaret (1981), *Boethius His Life, Thought and Influence*, Basil Blackwell. Oxford, England. First Published.
- Leftow, Brian (1990), Boethius on Eternity, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 2: 123-142. <https://www.jstor.org/stable/27743927>.
- Ford Wiltshire, Susan (1972), Boethius and the "summum bonum", *The Classical Journal*, Vol. 67, No. 3, pp. 216-220. <https://www.jstor.org/stable/3296595>.
- Norman, Keith (1977), Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity, *Brigham Young University Studies*, Vol. 17, No. 3, pp. 291-318. : <https://www.jstor.org/stable/43044037>.
- Reiss, Edmund (1981), The Fall of Boethius and the Fiction of the "Consolatio Philosophiae", *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 1, pp. 37-47. https://www.jstor.org/stable/3297357?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- Solmsen, Friedrich (1944), *Boethius and the History of the Organon. The American Journal of Philology*, Vol. 65, No. 1 pp. 69-74. <https://www.jstor.org/stable/291141>.
- Schrade, Leo (1947), *Music in the Philosophy of Boethius. The Musical Quarterly*, Vol. 33, No. 2. pp. 188-200. <https://www.jstor.org/stable/739148>.

TABLE OF CONTENTS

The Place of Intuition in Pcrie's Theory of Sensory Perception Mohsen Ebrahimi and Reza Sadeghi	1
Avicenna on Philosophical Concepts: Primary or Secondary Intelligibles Seyyed Ahmad Hosseini and Maryam Tabrizi	23
A Reflection on the Difference between the Hermeneutical Approaches of Gadamer and Heidegger to the Problem of Finitude of Truth Ahmad Rajabi	43
The Classical and Historical Tradition in Gadamer's Hermeneutics Fateme Rajabi, Mohammadali Rajabi and Shahram Pazouki	67
Aristotle; Philosophy and Unity of the Science System Hamed Roshanirad and Mahdi Ghavam Safari	89
Explanation of Distinguishing Knowledge from Mental Existence Based on Javadi-Amoli's View Narges Zargar	111
The Problem of the Impossibility of Knowledge of the Divine Essence in Islamic Mysticism and its Resolution/ Rouhollah Sourì	131
The Language and Logical Structure of Mind in Husserl's Phenomenology Alireza Faraji	155
The Conceptual Incompatibility of Free Will from the Perspective of Transcendental Wisdom Jamal Kakhodapour and Sayyed Hasan Hoseini	175
Reduction and Ontic Structural Realism Saeed Masoumi	197
Al-vahed Rule from the Pperspective of Thomas Aquinas and Mulla Sadra Mohammad Mollai Iveli, Mohsen Fahim and Mojtaba Jafari Ashkavandi	221
The Implication of the Term "Hū" for "copulative being" in the Arabic language of the age of revelation: A logical-historical reading of Farabi and Avicenna's works Reza Nejadtabrizi, Mohammadreza Sotoudehnia and Reza Shokrani	243
The Relationship between Philosophy and Religion in Creation in Boethius's Thought Relying on <i>the Theological Treatises</i> and <i>the Consolation of Philosophy</i> Sayyede Fateme Nourani Khatibani and Maryam Salem	261



FALSAFEH

Vol. 18, No. 2, Autumn & Winter 2020-2021

35

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Abdoreza Seyf (Professor of University of Tehran)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Associate Professor, University of Tehran)

Specialized editor: Mustafa Zali (Assistant Professor, University of Tehran)

Executive expert: Kamal Sahab Asadi

Editorial Board (in alphabetical order):

Rouhollah Alemi (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Gholamreza Awani (Professor, Iranian Institute of philosophy)

Reza Davari Ardakani (Professor, University of Tehran, Iran)

Hubert Drefus (Professor, University of California at Berkeley, USA)

Mohammad Ali Ezhei (Professor, University of Isfahn, Iran)

Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti (Assistant Professor, University of Tehran, Iran)

Mohammad Ilkhani (Associate Professor, Shahid-Beheshti University, Iran)

Mohsen Jahangiri (Professor, University of Tehran, Iran)

Seyyed Hossein Nasr (Professor, George Washington University, USA)

Shahram Pazoki (Associate Professor, Iranian Institute of philosophy)

Alvin Plantinga (Professor, University of Notre Dame, USA)

Nasrollah Pourjavadi (Professor, University of Tehran, Iran)

Richard Swinburn (Professor, University of Oxford, UK)

Hossion Ghaffari (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Address: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.

Phone: (+9821) 66490962

Email: philosophyj@ut.ac.ir Website: <http://jop.ut.ac.ir>

Indexed at:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

[www.Ulrich's International periodicals directory.](#) (Journal, magazine)



University of Tehran
Faculty of Letters and Humanities

FALSAFEH

The Iranian Journal of Philos

ISSN:2008-1553

Vol. 48, No. 2, Autumn & Winter 2020-2021

The Place of Intuition in Perie's Theory of Sensory Perception	1
Mohsen Ebrahimi and Reza Sadeghi	
Avicenna on Philosophical Concepts: Primary or Secondary Intelligibles	23
Seyyed Ahmad Hosseini and Maryam Tabrizi	
A Reflection on the Difference between the Hermeneutical Approaches of Gadamer and Heidegger to the	43
Problem of Finitude of Truth / Ahmad Rajabi	
The Classical and Historical Tradition in Gadamer's Hermeneutics	67
Fatemeh Rajabi, Mohammadali Rajabi and Shahram Pazouki	
Aristotle; Philosophy and Unity of the Science System	89
Hamed Roshanirad and Mahdi Ghavam Safari	
Explanation of Distinguishing Knowledge from Mental Existence Based on Javadi-Amoli's View	111
Narges Zargar	
The Problem of the Impossibility of Knowledge of the Divine Essence in Islamic Mysticism and its Resolution	131
Rouhollah Sourì	
The Language and Logical Structure of Mind in Husserl's Phenomenology	155
Alireza Faraji	
The Conceptual Incompatibility of Free Will from the Perspective of Transcendental Wisdom	175
Jamal Kadkhodapour and Sayyed Hasan Hoseini	
Reduction and Ontic Structural Realism	197
Saeed Masoumi	
Al-vahed Rule from the Pperspective of Thomas Aquinas and Mulla Sadra	221
Mohammad Mollai Iveli, Mohsen Fahim and Mojtaba Jafari Ashkavandi	
The Implication of the Term“ Hū” for“ Copulative Being” in the Arabic Language of the Age of Revelation:	243
A Logical-Historical Reading of Farabi and Avicenna's Works /Reza Nejadtabrizi, Mohammadreza Sotoudehnia and Reza Shokrani	
The Relationship between Philosophy and Religion in Creation in Boethius's Thought Relying on the Theological	261
Treatises and the Consolation of Philosophy / Sayyede Fatemeh Nourani Khatibani and Maryam Salem	