



دانشکده
ادبیات و علوم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

فلسفه

دوفصلنامه علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۲۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲ - پیاپی ۴۰

صورت‌بندی اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه منسیوس
علی آقاجانی

۲۵ تقابل میان مفهوم کنشگر هانا آرنت و دازاین خودتنه‌پنداشته‌شده‌های دیگری
المیرا ارشدی طهرانی، محمد شکری و علی مرادخانی

۴۳ بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر
مهدی اسدی

۵۹ تبیین حکیم مصلح‌الدین لاری از حرکت‌شناسی ابن سینا (مقدمه، تصحیح و تحقیق رسالة فی بحث الحركة)
محمدجواد اسماعیلی

۸۳ نظریه‌فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق
سعید انواری

۱۰۱ حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ
شهرام پازوکی

۱۲۷ حقیقت و واقعیت در پراگماتیسم پیرس و جیمز
عطیه زندیه

۱۴۷ واکاوی شهود مقولی در پژوهش‌های منطقی هوسرل
سید محمدتقی شاکری

۱۶۷ بررسی تأثیر نظریه تشکیک وجود بر دیدگاه کل‌گرایی در اندیشه ملاصدرا.
مریم عباسی کشکولی و عبدالعلی شکر

۱۸۵ بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ
حسن غیبی‌پور، علی کرباسی‌زاده و محمدجواد صافیان

۲۰۳ ایدئولوژی به مثابه علم ایده‌ها؛ مواجهه‌ای ریکوری با دستوت دوتراسی و طرح معرفت‌شناسانه او برای علمی جدید
حسین مصباحیان

۲۲۵ دیدگاه ملاصدرا درباره رئیس حکومت و ویژگی‌های او بر پایه کتاب مبدأ و معاد
محمد ملاتی ایولی و علی اصغر زکوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
سال ۲۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲ - پیاپی ۴۰

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: محمدتقی طباطبایی (استادیار دانشگاه تهران)
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 پورجوادی (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، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات
تلفن تماس: ۶۱۱۱۳۶۸۴
پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳/۱۱/۳۷۸۰ 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، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسنده مسئول در زمان ارسال مقاله در فرم سامانه تکمیل کرده است و در فرم [تعهدنامه اصالت اثر](#) نیز همه نویسندگان به آن اقرار کرده و آن را امضا کرده‌اند؛ 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 هماهنگ کنند؛ زیرا به هیچ وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش وجود ندارد.

[فرم تعهدنامه](#) پس از تکمیل و امضا همراه با فایل اصلی مقاله، فایل مشابهت‌یابی شده متن کامل مقاله، [فرم تعارض منافع](#) و فایل مشخصات نویسندگان پیوست شود.

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 واژه‌های 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: با قلم Times New Roman با اندازه ۹ باید عیناً ترجمه چکیده فارسی بین ۲۵۰- تا ۳۰۰ واژه باشد.
- چکیده مبسوط انگلیسی: این چکیده باید در ۱۲۰۰ کلمه تنظیم شود که شامل طرح مسئله، اهمیت مسئله، اهمیت موضوع، سؤال اصلی، شیوه پژوهش و شرح مختصری از نتایج تحقیق و داده‌های آن (هرکدام در پاراگرافی مستقل) همراه با ارجاع به برخی از منابع و جداول و... باشد.

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، هرکدام 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. این گونه 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 زیر بخشی 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 Draw، Table 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 بالای 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 موردنظر 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 پایان‌نامه

- نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، سال دفاع (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان رساله، مقطع دفاع‌شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکده محل تحصیل دانشجوی.
- نام رساله دکتری کج (ایرانیک) نوشته می‌شود و عنوان پایان‌نامه 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 حد 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 پاورقی هر صفحه درج شود.

— هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پاورقی 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.

— منابع فارسی و عربی مقاله لازم است به انگلیسی ترجمه شوند و در انتهای مقاله قرار گیرند.

— 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 سانی 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، درحالی‌که 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 «دانش آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.
- تلفن: حتما شماره همراه نویسنده پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.
- رایانامه دانشگاهی همه نویسندگان قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۱-۶. 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، چ 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.

۲-۶. 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

عنوان	صفحه
صورت‌بندی اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه منسیوس.....	۱
علی آقاجانی	
تقابل میان مفهوم کنشگر هانا آرنست و دازاین خودت‌پنداشته‌شده هایدگری.....	۲۵
المیرا ارشدی طهرانی، محمد شکری و علی مرادخانی	
بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر.....	۴۳
مهدی اسدی	
تبیین حکیم مصلح‌الدین لاری از حرکت‌شناسی ابن سینا (مقدمه، تصحیح و تحقیق رسالة فی بحث الحركة).....	۵۹
محمدجواد اسماعیلی	
نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق.....	۸۳
سعید انواری	
حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ.....	۱۰۱
شهرام پازوکی	
حقیقت و واقعیت در پراگماتیسم پیرس و جیمز.....	۱۲۷
عطیه زندیه	
واکاوی شهود مقولی در پژوهش‌های منطقی هوسرل.....	۱۴۷
سید محمدتقی شاکری	
بررسی تأثیر نظریه تشکیک وجود بر دیدگاه کل‌گرایی در اندیشه ملاصدرا.....	۱۶۷
مریم عباسی کشکولی و عبدالعلی شکر	
بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ.....	۱۸۵
حسن غیبی‌پور، علی کرباسی‌زاده و محمدجواد صافیان	
ایدئولوژی به‌مثابه علم ایده‌ها؛ مواجهه‌ای ریکوری با دستوت دوتراسی و طرح معرفت‌شناسانه او برای علمی جدید.....	۲۰۳
حسین مصباحیان	
دیدگاه ملاصدرا درباره رئیس حکومت و ویژگی‌های او بر پایه کتاب مبدأ و معاد.....	۲۲۵
محمد ملانی ایولی و علی اصغر زکوی	



Formulation of Ethics and Family Education in the Philosophy of Mencius

Ali Aqajani 

Department of Political Science, Research Institute of Social Sciences, “Houze” and “University” Research Institute, Qom, Iran. E-mail: aqajani@rihu.ac.ir

Article Info ABSTRACT

Article type:
research article
(P 1-23)

Article history:

Received:
21 January 2023

Received in
revised form:
15 March 2023

Accepted:
9 April 2023

Published online:
20 September
2023

Based on the theoretical framework of the paradigm, in response to the question of what are the foundations and approaches of ethics and family education in the philosophy of ancient China and Mencius in particular, it proposes the hypothesis that Mencius in the Confucian intellectual system, but with the innovation of the paradigm (model) and in the light of it, he has had a more spiritual approach in the analysis of ethics and upbringing, moral rules, the network of the moral system and the virtues of the family system. He has a stronger and more transparent metaphysical approach and a great emphasis on human goodness, which is very frequent and effective in educational and moral issues. From his point of view, the relationship between husband and wife is the beginning of all human relationships and has a major contribution to the peace of society. According to Mencius, harmony between husband and wife, kind treatment of children, division of labor and continuation of service to parents after death are important aspects of family. The behavior of the government in such a way that people can easily form a family; The relationship between kindness to the child and his conscientiousness and order in the country; Determining domestic affairs by the wife and business affairs by the husband; strict father and kind mother; not publicizing parents' mistakes; and graded love and affection with family priority; The findings of the research. Mencius is an ethical philosopher who thinks within the Confucian tradition; But in ontology, it has a more and more transparent metaphysical approach; Therefore, he clearly ties ethics and education and its foundations, especially in the family, with the sky and makes it relatively spiritual, then links it with the field of politics. According to Mencius, nature is the source of ethics and all ethics are intertwined in nature. In anthropology, he places great emphasis on human goodness and believes that the sense of distinguishing between right and wrong is common to all human beings. According to his point of view, the goodness of nature is internal and is not imposed from outside, and it arises from the active and spontaneous power of nature, and the neglect of goodness is due to forgetfulness and lack of thinking. According to Mencius, the four virtues of piety, wisdom, knowledge, and benevolence are among the virtues that family upbringing and ethics play an essential role in creating and nurturing. In philosophy, Mencius believes in the continuity of the individual, family and government and sees a linear relationship between them. He believes that the root of the country is in the family and the root of the family is in the individual. Layered or dubious love and affection, which has different degrees and ranks, and love for family, relatives, and relatives is at the center of it, is the focal point that passionately motivated him to criticize the competing views of the Confucian school and outline his theoretical foundations; An effort that is based on two foundations: 1. Negation of speculation and action for oneself or piety for its inherent goodness; and 2. The innateness and naturalness of love is stable (results).

Keywords: Family, Ethics and Education, Philosophy of Mencius, Moral-Educational Rules and System, Layered and Graded Affection and Love, Ancient Chinese Political Philosophy, Small Government Family.

Cite this article: Aqajani, Ali (2023), “Formulation of Ethics and Family Education in the Philosophy of Mencius”, *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 1-23, <https://doi.org/10.22059/jop.2023.354031.1006768>





فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



صورت‌بندی اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه منسیوس

علی آقاجانی

گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه «حوزه» و «دانشگاه»، قم، ایران. رایانامه: aqajani@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱-۲۳) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	چین باستان سرزمین فلسفه و حکمت عملی است که محور عمده آن، خانواده، به‌مثابه دولت کوچک و اتصالش به ساحت اجتماع است. منسیوس در فلسفه‌ورزی به پیوستگی فرد، خانواده و حکومت معتقد است و رابطه‌ای خطی میان آنها می‌بیند. این مقاله بر پایه چارچوب نظری پارادایم در پاسخ بدین پرسش که بنیادها و رویکردهای اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه چین باستان و به‌طور خاص منسیوس چیست، این فرضیه را پیش می‌کشد که منسیوس در دستگاه فکری کنفوسیوسی، اما با نوآوری به طرح پارادایم (الگو) خود پرداخته و در پرتو آن، رویکردی معنوی‌تر در تحلیل اخلاق و تربیت، قواعد اخلاقی، شبکه نظام اخلاقی و فضیلت‌های نظام خانواده داشته است. او رویکرد متافیزیکی قوی‌تر و شفاف‌تر و تأکید بسیار بر نیک‌سرشتی انسان دارد که در مباحث تربیتی و اخلاقی بسامد و اثرگذاری بسیار دارد. از دیدگاه وی روابط میان زن و شوهر، آغاز تمامی روابط انسانی است و سهم عمده‌ای در آرامش اجتماع دارد. از نظر منسیوس الفت میان زن و شوهر، رفتار مهربانانه با کودکان، تقسیم کار و تداوم خدمت به والدین پس از مرگ، اضلاع مهم خانواده است. رفتار حکومت به‌گونه‌ای که مردم به‌آسانی بتوانند خانواده تشکیل دهند؛ ارتباط میان مهربانی با کودک و وظیفه‌شناسی او و نظم در مملکت؛ تعیین امور داخلی توسط زن و امور کاری توسط شوهر؛ پدر سخت‌گیر و مادر مهربان؛ علنی‌نکردن اشتباهات والدین؛ و عشق و محبت درجه‌بندی‌شده با اولویت خانواده؛ یافته‌های پژوهش است. کلیدواژه‌ها: خانواده، اخلاق و تربیت، فلسفه منسیوس، قواعد و نظام اخلاقی-تربیتی، محبت و عشق لایه‌ای و مدرج، فلسفه سیاسی چین باستان، خانواده؛ دولت کوچک.

استناد: آقاجانی، علی (۱۴۰۲)، «صورت‌بندی اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه منسیوس»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۲۳-۱.

<https://doi.org/10.22059/jop.2023.354031.1006768>



© نویسنده‌گان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

فلسفه چین باستان آوردگاه رهیافت‌های فلسفی، به‌ویژه نسبت به ساحت اخلاق و به‌طور خاص اخلاق و تربیت در خانواده و ارتباط آن با عرصه اجتماع و سیاست است. برخی شباهت‌های قابل تأمل نیز با فرهنگ و اخلاق اسلامی ایرانی در برخی جنبه‌های مهم مثلاً در انسان‌شناسی و نیک‌سرشتی دارد؛ چنان‌که کنفوسیوس بر آن است که اخلاق و سیاست یکی‌اند و مسائل اصلی سیاسی، اخلاقی هم هستند. منسیوس^۱ یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه چین و از شارحان پر قدرت مکتب کنفوسیوس است که اخلاق و تربیت مهم‌ترین و اساسی‌ترین دغدغه ذهنی و عملی اوست و بر آن است که اصول اخلاقی و تربیتی حاکم بر دولت و حکومت، همان اصول تربیتی فرد در نظام خانواده است؛ به‌طوری‌که شاید بتوان گفت که بیشترین هنر مکتب منسیوس، کشف ویژگی اخلاق روابط و مناسبات بشری است. از دیدگاه وی روابط میان زن و شوهر، آغاز تمامی روابط انسانی است. رهیافت منسیوس می‌کوشد تا بنیاد اخلاق و روابط اخلاقی را در سطوح و ساحت‌های مختلف جامعه، به‌ویژه در خانواده و از خانواده، نیرومند سازد و تمامی ارتباطات را بر مبنای آن استوار سازد.

این مقاله می‌کوشد تا با واری دیدگاه‌های منسیوس، پارادایم او را درباره اخلاق و فلسفه اخلاق خانواده در حوزه مکتب کنفوسیوسی دریابد. منسیوس بر آن است تا پاسخی اخلاقی به این دو پرسش داشته باشد: چرا ما به این جهان آمَدیم؟ و معنای حیات چیست؟ همین مسئله او را با مفهوم تربیت معنوی، البته بر پایه رویکردهای فکر چینی پیوند می‌دهد. این مکتب معنای حیات را در پویش مستمر هستی‌مدارانه برای رسیدن به حکمت یا تکامل اخلاقی می‌داند. این معنا، به‌ویژه در آن دسته از فضایل اجتماعی که حاکم بر روابط خانواده است، دیده می‌شود.

برخلاف فلسفه سنتی غرب که تأکید خاصی بر اهمیت ساختار خانواده ندارد، فلسفه سنتی چینی که کنفوسیوسسیسم ارائه می‌کند، مجموعه‌ای از نظریه‌هاست که به خانواده، جایگاهی اصلی می‌دهد. با شالوده خانواده، چارچوب کاملی از «بدن انسان» دو جنس ← خانواده و طایفه» شکل می‌گیرد؛ بنابراین، خانواده در فلسفه چینی موجود، جنسیتی-تعاملی است. همچنین باید توجه داشت که خانواده در نظریه‌های چینی در کیهان‌شناسی (نوری و شاهنگیان، ۱۴۰۰)، دین و بسیاری از موضوعات دیگر نیز نقش اساسی دارد؛ به عبارت دیگر، فرهنگ چینی به‌عنوان یک کل با تأملاتی درباره خانواده مشخص شده است. امروزه که به ارزش خانواده کمتر توجه می‌شود، بدون شک، بررسی مجدد فلسفه چین باستان اهمیت نظری می‌یابد. در همین حال، فلسفه سنتی چین نیز می‌تواند چارچوب ضابطه‌مندی برای بازسازی خانواده ارائه دهد.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله آن است که بنیادها و رویکردهای اخلاق و تربیت معنوی خانواده در فلسفه چین باستان و به‌طور خاص منسیوس چیست و چگونه است؟ فرضیه مقاله در پاسخ بدین پرسش بر پایه چارچوب نظری پارادایم چین است: منسیوس در درون سنت کلی فلسفه چین باستان و دستگاه فکری کنفوسیوسی به طرح پارادایم خود پرداخته و در پرتو آن،

رویکردی معنوی تر در تحلیل اخلاق و تربیت در خانواده و طرح قواعد تربیتی اخلاقی، شبکه نظام تربیتی اخلاقی و فضیلت‌های نظام خانواده به‌عنوان بستر و میانجی فرد و جامعه و سیاست داشته است.

پیشینه پژوهش

مقاله حاضر، نخستین مقاله به زبان فارسی است که در آرای خاص منسیوس درباره تربیت خانواده پژوهش کرده است؛ اما در زبان انگلیسی به جز کتاب منسیوس (Mencius, 1970) که منبع اصلی این پژوهش است، برخی آثار دیگر مانند نظریه‌های خانواده در فلسفه چین باستان (Zailin, 2009)، فلسفه تربیتی و اصل شادی در آرای افلاطون و منسیوس (Kyu Lee, N.D) و «گسترش احساسات اخلاقی منسیوس: پیامدهایی برای آموزش جهان وطنی» (Tan, 2018) وجود دارد؛ البته آثار بسیاراندکی نیز به‌صورت کلی درباره نظام اخلاقی منسیوس در زبان فارسی موجود است؛ اما این آثار بحثی درباره خانواده ندارند؛ مانند «صورت‌بندی نظام و سطوح اخلاق در فلسفه سیاسی منسیوس» (آقاجانی، ۱۴۰۲) و «بررسی تطبیقی فضیلت اخلاقی در فلسفه منسیوس و فارابی» (آقاجانی، ۱۴۰۲).

اما در آرای تربیتی و خانوادگی کنفوسیوس و فلسفه چینی آثار بیشتری در دست است. آثاری مانند پادشاه بی‌تاج و گوهر تربیت: تربیت اجتماعی از دیدگاه کنفوسیوس، حکیم چینی (قربانی رنجبری، ۱۳۹۱)، «تربیت از منظر کنفوسیوس» (امامی، ۱۳۹۹)، «بررسی تاریخچه تعلیم و تربیت با تأکید بر آیین کنفوسیوس در چین باستان با نگاهی بر چین معاصر» (بادکوبه هزاوه، ۱۳۹۴)، «واکاوی آراء تربیتی کنفوسیوس به‌منظور استفاده در آموزش و پرورش» (سلیمی و مهدی‌نیا، ۱۴۰۲)، «سیر تاریخی تعلیم و تربیت در چین باستان» (قاسم‌آبادی کرمی رنجبر و تاجداری، ۱۴۰۱)، «کرامت انسان در اسلام و ادیان غیرابراهیمی (بودیسم، کنفوسیوس، دائوئیسم)» (رحیمی ثابت، ۱۴۰۰)، «تفسیر تفکر کنفوسیوسی با تمرکز بر پدیدارشناسی هایدگری با تأکید بر دلالت‌های تعلیم و تربیتی» (عسکری‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸)، «طینت و تربیت از دیدگاه سعدی و کنفوسیوس» (مجتبایی، ۱۳۹۶) و «از روش تمدن‌سازی کنفوسیوس: چه درس‌هایی می‌توان گرفت» (کیانی‌نژاد، ۱۳۹۴). همچنین در برخی آثار و کتاب‌هایی که به فلسفه و اندیشه سیاسی در چین پرداخته‌اند می‌توان مطالب پراکنده‌ای از آرای تربیتی-خانوادگی را دریافت (← پیرویان، ۱۳۸۱؛ عالم، ۱۳۷۷؛ جای، و وینبرگ جای، ۱۳۸۷؛ رجایی، ۱۳۷۲؛ Weber, 1946).

بر این اساس، نوآوری این مقاله پرداختن به آرای منسیوس درباره نظام خانواده به‌مثابه دولت کوچک است که برای نخستین بار در زبان فارسی نگاشته می‌شود و نیز نگرشی نظام‌مند در قالب پارادایم است.

۲. چارچوب نظری

پارادایم^۱، روشی به‌مثابه نظریه است که «توماس کوهن»^۲ به تفصیل بدان پرداخت و نخستین شکل آن را در کتابش با عنوان *ساختار/انقلاب‌های علمی* مطرح و در سال ۱۹۶۲ منتشر کرد. کوهن حرفه علمی خود را به‌عنوان فیزیک‌دان آغاز کرد و سپس توجهش به تاریخ علم معطوف شد؛ ولی ضمن این کار، متوجه شد که پیش‌پندارهایش درباره ماهیت علم پراکنده و متشتت شده است. ویژگی عمده نظریه وی، تأکیدی است که بر ممیزه انقلابی پیشرفت‌های علمی دارد؛ به‌طوری‌که موافق آن انقلاب، متضمن طرد و رد یک ساختار نظری و جایگزینی آن با ساختار ناسازگار دیگری است. ویژگی دیگر، نقش پراهمیتی است که ضمیرات جامعه‌شناختی جوامع علمی در نظریه کوهن ایفا می‌کند (کوهن، ۱۳۶۹: ۱۸۰). بر این اساس، پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را برمی‌گیرند و الگوی مسلط و چارچوب فکری و فرهنگی است که مجموعه‌ای از الگوها و نظریه‌ها را برای یک گروه یا یک جامعه شکل داده‌اند. پارادایم‌ها همچنین شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادی به چند وضعیت گوناگون را شامل می‌شود (چالمرز، ۱۳۷۸: ۱۰۸). بر این اساس، مبانی پارادایمی بیشتر در قالب معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی بررسی می‌شود که در این جا نیز کاربرد می‌یابد.

۳. مفاهیم: تعریف اخلاق

«اخلاق» در لغت جمع «خُلُق» و «خُلُق» است. به گفته راغب این دو واژه در اصل به یک ریشه برمی‌گردند. خُلُق به معنای هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند و خُلُق به معنای قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می‌شوند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶/۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۱۵۸/۵؛ فیومی، بی‌تا: ۱۸۰؛ ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۷۰/۲). برخی نیز آن را طبیعت معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۵/۱۰)؛ بنابراین، اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است؛ اما در معنای اصطلاحی آن، دیدگاه‌های گوناگونی بنا بر دیدگاه خاص هر متفکر و فیلسوف اخلاقی وجود دارد. از دیدگاهی، اخلاق مربوط به حوزه عمل و رفتار است و هرچند ریشه در نفس و طبیعت آدمی دارد، اما با تمرین و هدایت قابل تغییر و جهت‌دهی است (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۰/۱). برخی دیگر اخلاق را به‌مثابه الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش‌های مطلق ناظر بر خیر و خوبی است، توصیف کرده‌اند؛ بر این اساس، اخلاق عبارت از تحقیق در رفتار آدمی است به آن گونه که باید باشد (ژکس، ۱۳۶۲: ۹).

۴. مبانی و بنیادهای پارادایمی اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه منسیوس

اخلاق و تربیت خانواده، همانند سایر مفاهیم علمی، دارای مبانی پارادایمی است. هنگامی که از مبانی پارادایمی سخن می‌گوییم، منظور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و

1. Paradigm

2. Thomas Samuel Kuhn

جامعه‌شناسی است که در بحث ما، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا هستی‌شناسی به‌طور خاص مرتبط با نوع تربیت معنوی در آیین کنفوسیوس و فلسفه منسیوس است و انسان‌شناسی نیز به کل شبکه اخلاق و رفتار بستگی دارد.

در معرفت‌شناسی راه‌های شناخت، به سه منبع «حس و تجربه»، «عقل» و «شهود» منحصر است. به نظر می‌آید که رهیافت منسیوس که در درون مکتب کنفوسیوس است، بر هر سه منبع تأکید دارد و هر سه را در کنار هم، راه‌هایی برای شناخت می‌شمرد که به آن مطالعه جامع می‌گفتند (چن، ۱۳۷۳: ۳۱-۳۰/۱). تجربه در تفکر و زندگانی منسیوس پراهمیت‌تر است؛ به‌طوری‌که بسیاری گمان کرده‌اند که حوزه اصلی تفکر او در تجربه زندگی و سعادت دنیوی است (همان). در زمینه عقلانیت، مکتب منسیوس یکی از سرآمدان مکاتب عقل محور است؛ به‌طوری‌که می‌توان گفت بیشترین حجم این فلسفه را تشکیل می‌دهد. نظریه‌هایی مانند «مینگ»^۱ یا انجام دادن برای هیچ، «جن»^۲ یا انسان دوستی، اصلاح نام‌ها، «یی»^۳ یا پرهیزگاری، نظریه سرشت نیک و نظریه انقلاب از منسیوس است که همگی بر مبنای عقل و عقلانیت است (همان: ۳۷). شهود نیز یکی از منابع شناخت مکتب منسیوس است؛ مانند کتاب *تغییرات* یا «ای چینگ»^۴ که گفته شده برآمده از الهامات غیبی است؛ اگرچه میزان کاربرد آن زیاد نیست.

در هستی‌شناسی یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها درباره فلسفه چین و کنفوسیوس‌گرایی، نوع نگاه به جهان و درباره مبدأ و غایت و تصور از این امور است. درباره نگرش مکتب کنفوسیوس دیدگاه‌ها گوناگون است؛ برخی بر آن‌اند که کنفوسیوس در پنجاه‌شصت سالگی از مشیت الهی آگاه و مطیع آن شد و از ارزش‌های فرااخلاقی نیز آگاهی یافت (یو-لان، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۳)؛ جولیا چینگ کنفوسیوسیزم را دینی با احکام و آیین عمومی و بر اساس کیش آسمان به شمار آورده است (۱۳۸۳: ۹۸-۱۰۰)؛ برخی وی را همانند پیامبران عبری، اما فاقد رسالت مشخص فردی از جانب خدا دانسته‌اند (Rowley, 1956: 125-126)؛ اما در هر حال، کنفوسیوس‌گرایی علقه‌های معنوی و فرامادی با امر متعالی و مرموز دارد که در استعاره «آسمان» متبلور است و موجد سنت‌هایی است که منتقدانی سرسخت هم در فلسفه چینی دارد؛ چنان‌که بنا به عقیده موتزو^۵ (موزه) که یکی از مهم‌ترین منتقدان کنفوسیوس به شمار می‌رفت، اصول پیروان کنفوسیوس از دو جهت تمام جهان را به خرابی می‌کشاند: ۱. پیروان کنفوسیوس به وجود خدا و ارواح اعتقاد دارند که نتیجه آن رنجش خداوند و ارواح است؛ ۲. پیروان کنفوسیوس بر اجرای مراسم تشییع جنازه و سه سال عزاداری پس از مرگ والدین اصرار می‌ورزند؛ بدین‌ترتیب، ثروت و نیروی مردمان تلف می‌شود (یو-لان، ۱۳۸۰: ۲۰۴-۲۰۵).

1. Ming
2. Jen
3. Yi
4. I-Ching
5. Mo Tzu

اما منسیوس دیدگاه‌های روشن‌تری درباره هستی‌شناسی دارد. در کتاب منسیوس معنای واژه «آسمان» صراحتاً تکامل یافته است. منسیوس برخلاف کنفوسیوس که فقط اشارات پراکنده‌ای به رب‌النوع دارد و سخن از آسمان بر زبان می‌راند که البته به‌مثابه رب‌النوع مشخص نیست، در دیدگاه منسیوس، آسمان در دل و جان انسان جای دارد. هرگاه فرد نفس و ذات خود را شناخت، آسمان را هم خواهد شناخت. در این اعتقاد به کرات به منبع و اصل قوانین و ارزش‌های اخلاقی اشاره شده است. باوجوداین، منسیوس همچنان برای رسم قربانی کردن به پیش‌گاه پروردگار و اجداد منزلت قائل است (چینگ، ۱۳۸۳: ۱۱۷). بنا به عقیده منسیوس و مکتب وی، کائنات در اصل یک کائنات اخلاقی است. اصول اخلاقی انسان نیز اصول متافیزیکی کائنات است و طبیعت انسان استنساخی از این اصول است.

در انسان‌شناسی، منسیوس معتقد است که حس تشخیص صحیح و خطا در تمامی انسان‌ها مشترک است و همین، وجه ممیزه انسان با حیوان است. برابری ذاتی میان انسان‌ها علی‌رغم سلسله مراتب اجتماعی یا هرگونه تمایز بین افراد متمدن و بربر وجود دارد. در هر صورت، اختلاف در ذات و سرشت انسان موجب پیدایش دو مکتب فکری در فلسفه کنفوسیوس شد که یکی بر شرارت اولیه (هسون ترو) و دیگری بر نیک نهادی اولیه انسان (منسیوس) تأکید دارد. این دو اندیشه درباره قابلیت کمال‌پذیری انسان هم‌نظرند. منسیوس مدعی بود که گرایش به نیکی در ذات انسان فعال است و راه رسیدن به نیکی، بازگشت به نفس اصلی است. استدلال منسیوس در دفاع از نیکی فطرت، بیانی از تجربه شهودی فرد است. او می‌گفت فطرت می‌تواند خوب باشد و بنابراین، گفته می‌شود که خوب است. نیکی فطرت به جوهر اصلی فطرت تعلق دارد و از بیرون بر ما تحمیل نشده است (Elbert, 1927: 128).

نیکی فطرت شامل چهار سرآغاز می‌شود: همدردی و بی تفاوتی، خیر و شر، احترام و تسلیم، صواب و خطا. منسیوس معتقد بود که می‌توان این چهار سرآغاز را در شرایط مناسب به‌طور حسی تجربه کرد و این نشان می‌دهد که فطرت انسان نیک است. منظور منسیوس از نیکی فطرت، قوه پنهانی است که به نیکی و دست‌یافتن به نیکی گرایش دارد.

از نظر منسیوس فطرت منشأ جامع اخلاقیات است. از نظر وی اخلاق ریشه در فطرت و فطرت ریشه در آسمان دارد؛ بر این اساس، او به تعالیم کنفوسیوسی یک نظام متافیزیکی روشن می‌بخشد. فطرت در وجود فرد و وابسته به آسمان است و به همه انسان‌ها داده شده است. فطرت دارای وجود متناهی است که وقتی پرورش یافت، به تدریج به نیکی، خلوص، زیبایی، بزرگی، خردمندی و معنویت روی می‌آورد و خودش به کمال می‌رسد. اگر خودش به کمال نرسد، ممکن است این نفس اصیل به سوی خودخواهی منحرف و بر اثر تأثیرات بعدی به تباهی کشیده شود. فطرت توانایی طبیعی و دانش ذاتی ناشی از آسمان است (Ibid: 115). منسیوس بر آن بود که انسانیت، نیکوکاری، نزاکت و فرزاندگی از آسمان نشئت می‌گیرند و از مقوله فطرت‌اند؛ اما امیال و علایق که در هنگام تولد اعطا می‌شوند، از مقوله تقدیرند (Ibid: 118).

۵. اصول و قواعد عمومی نظام اخلاقی و تربیتی خانواده نزد منسیوس

بر پایه مبانی پارادایمیک، در مذهب فلسفی منسیوس اصول و قواعد عام نظام اخلاقی و تربیت معنوی در خانواده، به عنوان واسط و میانجی فرد و جامعه و سیاست و محمل اصلی پردازنده و تبلوردهنده آنها، اهمیت بسزایی دارد؛ از این رو فضایل نظری و علمی اخلاق پسندیده با کمال لطافت تجلی کرده است (کنفوسیوس، ۱۳۷۵: ۲۰). فضایل اخلاقی ساده اساس تعلیمات منسیوسی را تشکیل می‌دهد. در نگرش اخلاقی منسیوس چند مفهوم، به ویژه در نهاد خانواده، بسیار اهمیت دارد؛ زیرا خانواده نخستین پایگاه آموزش و تربیت و درونی کردن آنهاست و این آموزه‌ها، اساس تربیت و آموزش و رشد در خانواده را شکل می‌دهد:

۵-۱. لی^۱

اولین مفهوم کلمه «لی» است که برای آن معانی گوناگون ذکر شده است؛ از جمله: آداب و تشریفات، مراسم مذهبی، قرائن نزاکت، دین و نظام اخلاقی اجتماع و رفتار صحیح. عملکرد لی درباره فرد، عبارت از هدایت رفتار او در راه‌هایی که از لحاظ اجتماعی مقبول و مفید است. لی وجه تمایز میان انسان متمدن و انسان وحشی تربیت‌نیافته‌ای است که عنان احساساتش را رها می‌کند.

در حقیقت لی نوعی چرخ اعتدال رفتار یا به تعبیر ارسطو، حدوسط است که مانع از افراط و تفریط می‌شود و بدین ترتیب، انسان را به رفتار متعادل و مفید اجتماعی هدایت می‌کند. منسیوس با مثال‌هایی به تبیین آن می‌پردازد: اگر تواضع منطبق بر لی نباشد، کوششی پر زحمت می‌شود؛ اگر احتیاط مطابق با لی نباشد، بزدلی محض می‌شود؛ اگر دلاوری بر اساس لی نباشد، یاغی‌گری محض به شمار می‌آید؛ و اگر صراحت منطبق با لی نباشد، جسارت محض است (کرل، ۱۳۸۰: ۱۰۶). لی در این معنا روش راهنما و آسان‌کننده روابط انسانی است. می‌توان گفت منسیوس معتقد به رفتار مبنایی، یعنی منطبق بر لی، در روابط فردی، خانوادگی و اجتماعی است؛ بر این اساس، فرد می‌باید بر مبنای خاصی عمل کند و مقررات خاصی را رعایت کند. در خانواده نیز قواعد و قوانین خاصی میان همسر با همسر، برادر بزرگ و برادر کوچک و پدر و پسر برقرار است.

۵-۲. یی^۲

مفهوم دیگر «یی» است که به معنای پرهیزگاری و بایستگی و دوری از جلب منفعت است. براساس این مفهوم، هر آدمی در جامعه کارهای معینی دارد که باید انجام دهد؛ کارهایی که انجام‌دادن آنها فی‌نفسه ضروری است؛ زیرا از نظر اخلاقی پرداختن به چنین کارهایی صحیح است، ولی اگر شخصی این کارها را به خاطر بعضی مسایل غیراخلاقی انجام دهد، حتی اگر وی از عهده انجام این کارها هم برآمده باشد، عملش دیگر پرهیزگارانه نیست؛ بلکه برای جلب منفعت است، درحالی‌که «پرهیزگاری» با «منفعت» (سود) در مکتب منسیوس متضاد یکدیگرند.

1. Li

2. Yi

همین تمایز بین پرهیزگاری و فضیلت، مهم‌ترین خصیصه منسیوس در آموزش اخلاقی است. این دقیقاً برخلاف نظریات موزه (موتسو) است که سودمندی را فلسفه اخلاق قرار داده است (کريل، ۱۳۸۰: ۱۰۶). از نظر منسیوس خانواده نقش اساسی در پاگیری و فراگیری و تعمیق پرهیزگاری دارد.

۵-۳. جن^۱ یا رن^۲

این مفهوم به معنی انسان‌دوستی یا انسانیت است. «جن» یا «رن» آرمان منسیوس را درباره تربیت انسانیت، شکوفاکردن استعدادهای انسانی، تعالی بخشی شخصیت فرد و رعایت حقوق انسانی بیان می‌کند. منسیوس پاره‌ای اوقات واژه جن را نه فقط برای تشریح نوعی خاص از فضیلت، بلکه در عین حال برای دلالت بر کل فضایل مشترک نیز به کار می‌برد؛ به طوری که اصطلاح «مرد جن» به معنی مردی است با فضایل جامع‌الاطراف. در چنین زمینه‌ای جن را می‌توان به معنای فضیلت کامل معنی کرد (یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۷).

جن به لی نیز مربوط می‌شود؛ اما لی بیشتر به رفتار بیرونی و جن به حالات و جهت‌گیری‌های درونی فرد توجه دارد. جن معنای دیگری چون خوبی، خیرخواهی، شفقت و رأفت انسانی نیز دارد. قبلاً این کلمه به فضیلت ویژه‌ای مانند محبت اطلاق می‌شد که وجهه متمیزه انسان شریف در رفتار با زیردستانش بود (چینگ، ۱۳۸۳: ۹۷). منسیوس این کلمه را به یک فضیلت همگانی و شامل تغییر داد که انسان کامل یا حکیم فرزانه را می‌سازد. براساس این مفهوم، کرامت و فضیلت اخلاقی به جای وابستگی‌های خانوادگی، معیار شرافت قرار گرفت. جن به معنای محبت و عشق نیز می‌تواند باشد.

براساس نظر منسیوس اگر احساسات طبیعی مستتر در ارتباطات خویشاوندی ملاحظات خاصی را دربرداشته باشد، احساسات طبیعی درباره نیاز همسایه به کمک نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. او فردی را مثال می‌زند که شاهد سقوط کودکی درون چاهی است؛ اولین انگیزه ناگهانی و طبیعی در این مورد، نجات جان کودک است و این احساس قبل از هرگونه میل به تحسین و تمجید یا ترس از سرزنش قرار دارد (همان).

۵-۴. چونگ^۳ و شو^۴

«چونگ» و «شو» دو مفهوم متکامل دیگری هستند که با مفهوم جن مرتبط‌اند. در مکالمات (کتاب کنفوسیوس) وی در پاسخ به چستی جن می‌گوید: چیزی را که بر خود نمی‌پسندی، به دیگران روا مدار. در جای دیگر می‌گوید: انسان جن کسی است که آرزوی تقویت خود و تقویت دیگران را دارد. آرزوی آن را دارد که خود و دیگران را به کمال برساند. کسی است که بتواند درخوشتن وجه تشابهی برای رفتار با دیگران پیدا کند؛ چنین روشی را می‌توان راه کاربست جن

1. Jen
2. Ren
3. Chung
4. Chu

دانست. بر این اساس، پایه کاربست جن شامل توجه به دیگران است؛ آرزومند تقویت خویشتن و تقویت دیگران، آرزومند تکامل خویشتن و تکامل دیگران یا با دیگران همان گونه رفتار کن که آرزو داری با خودت رفتار کنند. این جنبه مثبت عمل کردن است که به آن «چونگ» یا وظیفه شناسی در قبال دیگران گفته می شود. جنبه منفی عمل کردن که آن «شو» یا نوع دوستی خوانده می شود، این است که آنچه بر خویشتن روا نمی داری، بر دیگران روا مداری (یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۸).

برخی از رهروان مکتب کنفوسیوسی این اصل را اصل به کارگیری «مربع سنجش» نامیده اند؛ یعنی اصلی که فرد از خود به عنوان معیاری برای تعدیل رفتارش بهره می گیرد. اجرای چونگ و شو همان اجرای جن است و هرکس در باطن خود یک مربع سنجش برای رفتار دارد. در کتاب تاهسوئه^۱ یا معرفت بزرگ که فصلی از لی چی (کتاب آداب و مراسم) است، فرازهایی این چنین وجود دارد:

آنچه را در افراد مافوق خود دوست نداری، در مورد زیر دستانت اعمال مکن. آنچه را دوست نداری افراد پیش روی تو داشته باشند، در خدمت افراد بالاتر از خود به کار ببر. آنچه را دوست نداری از او پیش روی تو داشته باشد، در مورد آنهايي که پشت سر تو هستند به کار مگیر. آنچه را دوست نداری افراد پشت سر تو داشته باشند، در مورد افراد پیش روی تو به کار مگیر. آنچه را در سمت راست دوست نداری، در مورد سمت چپ به کار مبر. آنچه را دوست نداری در سمت چپ باشد، در سمت راست به نمایش مگذار (یو-لان، ۱۳۸۰: ۵۹).

در فصل دیگری از لی چی آمده است:

به گونه ای به پدر خود خدمت کن که انتظار داری پسر تو خدمت کند. به گونه ای به فرمانروایت خدمت کن که انتظار داری زیردستانت به تو خدمت کنند. به گونه ای به برادر بزرگ تر خدمت کن که انتظار داری برادر کوچک تر تو خدمت کند. در رفتار با دوستان خویش چنان باش که میل داری آنان با تو باشند (همان).

۵-۵. طریقه^۲

اصل دیگر در اخلاق و دستگاه فکری منسیوس «طریقه» یا همان «تائو» است. گفته شده طریقه جاده ای است به سوی هستی مشترک و تکامل نوع بشر. منسیوس بر آن است که نیک خواهی صفت مشخصه نوع بشر است که وقتی به واسطه عمل انسان صورت خارجی به خود می گیرد، طریقه نامیده می شود (چن، ۱۳۷۳: ۱/۱۲۰). از نظر منسیوس وقتی طریقه در جهان حکم فرماست، فرد باید تابع آن باشد. وقتی طریقه در جهان حکم فرما نیست، فرد باید خود را فدای برقراری آن سازد (همان: ۱۲۳)؛ بنابراین، طریقه در اخلاق بیشتر به معنای طریقه عمل است. طریقه روشی است که افراد و خانواده ها و جوامع و دولت ها باید مطابق با آن رفتار کنند و هدایت شوند.

هرلی کریل^۱ درباره تائو معتقد است که همانند بدن انسان، چیزی بیش از حاصل جمع اجزای خویش است؛ زیرا به علت نوعی ترکیب، دارای قدرتی از آن خود می شود (کریل، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸).

1. Tahsueh

2. Tao

تاثرو به این واقعیت نیز ربط دارد که هدف آن از تقوا، نفع شخص نیست؛ زیرا فرد را با وعده پاداش یا ترساندن از مجازات، به خوب بودن بر نمی‌انگیزاند و توجه او را به خود و آنچه برایش سودمند یا بی‌فایده است جلب نمی‌سازد؛ چراکه وقتی فرد علاقه و نفع شخصی را هدف غایی کرد، اصول اخلاقی درست را تنها تا وقتی انجام می‌دهد که منافعش بیشتر از ضررهایش باشد؛ اما اگر فرد به تبعیت از تائو بکوشد، دیگر نفع شخصی خود و علایق خویش را مرکز توجه نمی‌داند؛ بلکه آنچه معیار عمل او می‌شود، پیروی از تائو است.

۵-۶. مینگ^۲

یکی دیگر از مفاهیم اخلاقی منسیوس «مینگ» به معنای مشیت یا سرنوشت است. در زمینه اخلاقی آن را در درون مفهوم پرهیزگاری گنجانده و معنای انجام‌دادن برای هیچ از آن استخراج کرده‌اند؛ یعنی شخص عمل اخلاقی را صرفاً برای آنکه از نظر اخلاقی انجام‌دادنش درست است، ورای اجبار و بدون هیچ چشمداشتی انجام می‌دهد. بنا به آیین منسیوس، انسان نمی‌تواند هیچ کاری انجام ندهد؛ زیرا برای هر فردی وظیفه‌ای است که باید انجام دهد. باوجوداین، آنچه او انجام می‌دهد، برای هیچ است؛ چراکه ارزش کاری که او باید انجام دهد، در نفس انجام‌دادن مستتر است و نه در نتیجه آن؛ از این رو، تکلیف‌گرایی آموزه اصلی تعالیم منسیوس است. این تکلیف‌گرایی از لحاظ ذهنی، فرد را از شکست آسوده‌خاطر می‌کند و شادی و شادکامی را برای او به ارمغان می‌آورد (کرل، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸). وظایف و تکالیف متقابل فرزندان و پدر و مادر نیز در این قاعده مستتر است.

۵-۷. ارتباطات پنج‌گانه

یکی دیگر از مباحث کلیدی در مکتب منسیوس ارتباطات پنج‌گانه؛ شامل ارتباط حاکم-وزیر، پدر-پسر، همسر-همسر، برادر بزرگ-برادر کوچک و دوست-دوست می‌شود. سه مورد از موارد پنج‌گانه درباره ارتباطات خانوادگی است. دو مورد دیگر نیز در قالب رفتار خانوادگی مفهوم می‌یابد؛ چنان که ارتباط حاکم-وزیر مانند ارتباط پدر و پسر؛ و ارتباطات دو دوست با یکدیگر همانند دو برادر با یکدیگر است؛ «به همین علت جامعه زمان کنفوسیوس، خود را یک خانواده بزرگ می‌پنداشت» (چینگ، ۱۳۸۳: ۹۵).

۵-۸. اصلاح نام‌ها

دیگر از مفاهیم کلی و کلیدی بحث «اصلاح نام‌ها» است که گرچه مفهومی عام است، اما کاربردی اجتماعی و سیاسی دارد و شروع آن از اجتماع خانواده است. هدف آن نیز تطبیق کامل رفتار با عناوین است؛ مانند تطبیق رفتار و شئون وظایف پدری و مادری و فرزندگی در نهاد خانواده. چنان که هدف اصلی کنفوسیوس در تألیف *تاریخچه بهار و خزان* اصلاح اسامی بود (چن، ۱۳۷۳: ۷۳۷/۲).

1. Herrlee Glessner Creel

2. Ming

۶. ارکان فضیلت‌های اخلاقی و تربیتی خانواده نزد منسیوس

آموختن طریقه کسب فضایل اخلاقی و صفات پسندیده، یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین وظایف آیین منسیوس، به‌ویژه در درون خانواده در مقام نهاد واسطه است. خانواده تعلیم‌دهنده، تربیت‌کننده و پرورش‌دهنده خصال است. در آیین منسیوس فضیلت چیزی است که طریقه را بسط می‌دهد (همان: ۱۴۱/۱). طریقه شاه، راهی معنوی به‌سوی هستی مشترک و تکامل بشر است. در میان فضایل، چهار فضیلت بسیار اهمیت دارد و در تعالی انسان مؤثر است؛ این‌ها عبارت‌اند از: تقوا، خرد، دانش و نیک‌خواهی (همان: ۱۱۵).

تقوا در منظر منسیوس اختیار کردن و قبول طریقه است. تقوا نهفته در نیک‌خواهی (جن) است؛ اما تقوای مورد نظر منسیوس، تقوایی پیوسته با جمع و جامعه و نه گسسته از آن است. تقوای معیار او از بستر جمع خانواده و فراگرد اجتماعی محک می‌خورد و به تعبیری، تقوای گریز نیست. از نظر منسیوس مردم متقی هرگز از هم‌نوعان خود جدا نیستند و گوشه عزلت نمی‌گزینند؛ چنان‌که از کنفوسیوس نقل می‌شود که تقوا برای تنهاماندن نیست و آن که متقی است، همسایگانی خواهد داشت.

از منظر منسیوس آداب و موسیقی تجلی واقعی تقواست و قانون به نوبه خود تجلی واقعی آداب و موسیقی است. از این نظر تقوا امر جامعی است که بر پایه اعتدال و میانه‌روی بنا نهاده شده است و جلوه‌های دیگری چون عدم فریب، تجاوز نکردن از حد خود، اهمیت‌دادن به معنویات به‌جای مادیات، کنارنهادن آداب از روی سلیقه، تخلف نکردن از رسوم و اجتناب از افراط دارد (همان: ۱۴۳).

خرد پایه دیگری از اخلاق منسیوس است و از اهم فضیلت‌هاست. در آیین منسیوس هرچه فرد به آموختن مشتاق‌تر باشد، به خرد نزدیک‌تر است؛ اما نمی‌توان خرد را تنها از طریق عشق به آموختن به دست آورد؛ زیرا عشق به آموختن فقط مصرف‌کردن نیروست. منسیوس خرد را به مهارت و خردمندی را به نیرو تشبیه می‌کند؛ چنان‌که در تیراندازی پرتاب تیر به هدفی در فاصله صد قدم، بسته به نیروی شماست، لیکن به هدف نشانیدن تیر بسته به نیروی شما نیست (همان)؛ اما فرد همان‌قدر که به نیرو متکی است، به مهارت در کاربرد آن نیرو نیز متکی است. برای کسب خرد، انسان باید دارای توانایی تشخیص درست از نادرست و راست از دروغ باشد؛ یعنی فهم کاملی از واقعیات به‌نحوی حیاتی ضروری است. هرچه خرد بیشتر باشد، قوه تشخیص بیشتر است. به باور منسیوس درک درست و نادرست آغاز خرد است (همان).

اگرچه از نظر منسیوس طبیعت بشر مشتاق نیکی و بیزاری از بدی است، اما به‌سبب پیچیدگی‌ها در جهان، تشخیص درست و نادرست و نیک و بد از طریق روند مطالعه جامع، تحقیق دقیق، تفکر محتاطانه، تشخیص روش و ممارست جدی میسر می‌شود. اهل چنین تشخیصی باهوش و بقیه سرگشته‌اند؛ همان‌گونه که کنفوسیوس پس از رسیدن به چهل‌سالگی توانست به چنین تشخیصی دست یابد. اما پرسش اصلی در این میان، آن است که مهم‌ترین چهره و معیار تشخیص خرد چیست؟ از نظر منسیوس شناخت اهم از مهم و تشخیص اولویت‌ها

از مظاهر خرد است. او می‌گوید خردمندان کل معرفت را دربردارند، لیکن باید به آنچه ضروری‌تر است بپردازند (همان: ۱۴۴).

در نگاه منسیوس تربیت می‌باید مبتنی بر علاقه به خردآموزی و دانش‌اندوزی باشد. بر این اساس، با علاقه از مردم پرس‌وجو کردن، ساعیان در جستجوی خرد بودن است؛ بنابراین، انسانی که دارای خردی عظیم است، باید طبیعت با فضیلت خویش را محترم شمارد و با ادامه‌دادن به تحقیق و مطالعه دایمی بپوید تا طبیعت خویش را به وسعت و عظمتش برساند و هیچ‌یک از زوایای جزئی و ظریف آن را نادیده نگیرد تا آن را به حد کمال خود برساند و بتواند مسیر میانه‌گزینی را دنبال کند. انسان با رسیدن به نیک‌خواهی، خرد خود را بسط می‌دهد (همان: ۱۴۸).

منسیوس نیک‌خواهی را صفت مشخصه بشر می‌داند. نیک‌خواهی فضیلت اساسی و اصلی است. او نیک‌خواهی را عنصر ممیزه نوع بشر می‌داند و عالی‌ترین تجلی آن مهرورزی به کسانی است که وابستگان نزدیک انسان، به‌ویژه در خانواده‌اند؛ بنابراین، روشن است که نیک‌خواهی فطری و در ذهن بشر است و نباید آن را در خارج جست‌وجو کرد. لازمه آن تنها حفظ و پرورش است (همان: ۱۵۷). نیک‌خواهی فضیلتی است که اعمال اخلاقی را از کمال فرد تا کمال خانواده و کمال سایر امور از تهذیب شخص تا آرامش جهانی کنترل می‌کند. باوجوداین، تعریف آن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که کنفوسیوس درباره نیک‌خواهی هرگز به همه یک پاسخ نمی‌داد. رام‌کردن نفس، رفتار نیک، آرامش در گفتار و دوست‌داشتن مردم، از پاسخ‌های کنفوسیوس درباره نیک‌خواهی است.

از نظر منسیوس انسان موضوع نیک‌خواهی است. نیک‌خواهی عبارت از حس شدید همدردی و عشق پایان‌ناپذیری است که با احساس صمیمیت به خویشاوندان شروع می‌شود و در عشق به مردم و محبت به چیزها ادامه می‌یابد. از نظر منسیوس همه مردم چیزهایی دارند که نمی‌توانند تحمل کنند؛ آن احساس را به آنچه می‌توانند تحمل کنند، بسط دهید؛ نیک‌خواهی نتیجه آن خواهد بود (همان: ۱۵۷).

«دانش»، دیگر رکن اندیشه منسیوس است. به نظر می‌رسد که منظور از دانش در کلام منسیوس، حکمت است؛ ازاین‌رو گفته می‌شود که برخی با دانش به دنیا می‌آیند. بعضی آن را با مطالعه کسب می‌کنند و عده‌ای نیز با کوشش مجدانه آن را به دست می‌آورند. همچنین گفته می‌شود آنها که با نعمت دانش به دنیا می‌آیند، عالی‌ترین طبقه مردم هستند و آنها که دانش را با مطالعه کسب می‌کنند، در طبقه بعد و آنها که با کوشش مجدانه به دست می‌آورند، در طبقه بعدتر قرار دارند و کسانی که چنین نیستند، پست‌ترین مردم‌اند (همان: ۷۴).

دانش از دیدگاه منسیوس سه‌بعدی و سه‌لایه‌ای است: دانشی که یک فرد با آن به دنیا می‌آید، هدیه طبیعت است که از طریق کوشش انسانی به دست نمی‌آید و عبارت از استعداد و هوش ذاتی است؛ دانش حاصل از مطالعه، زاینده آموزش؛ و دانش حاصل از کوشش، زاینده تجربه است؛ این دانش حاصل عملی است که تابع اختیار فردی است؛ ازاین‌رو عقل بشر حاصل جمع این سه نوع عمل است. این دانش باید پیوسته انسان را به کمال، آگاهی و تهذیب هدایت

کند و هنگامی کامل خواهد بود که به شناخت آسمان، شناخت طبیعت، شناخت سرنوشت و شناخت طریقه و شناخت فضایل نایل آید (همان: ۱۲۶).

۷. اضلاع فضایل خاص روابط خانوادگی نزد منسیوس

در مکتب منسیوس رویکردها و فضایل خاص نظام اخلاقی و تربیت معنوی خانواده وجود دارد که پاسداشت و توجه به آنها لازم است. منسیوس ادامه زندگی را یکی از غرایزی می‌داند که آسمان به انسان عطا کرده است؛ از این رو، میل جنسی نیازی به یادگرفتن ندارد. از نظر منسیوس روابط خانوادگی سهم عمده‌ای در آرامش اجتماع دارد. منسیوس به پیوستگی فرد، خانواده و حکومت معتقد است و رابطه‌ای خطی میان آنها می‌بیند. او اشاره به مثل معروفی در چین می‌کند: امپراطوری، مملکت، خانواده؛ ریشه امپراتوری در مملکت است، ریشه مملکت در خانواده و ریشه خانواده در فرد (چن، ۱۳۷۳: ۵۸۱/۱).

از نظر منسیوس تنها به واسطه پرورش فضیلت عالی است که فرد پرورش می‌یابد، خانواده نظم می‌گیرد و مملکت منظم می‌شود. منسیوس بزرگ‌ترین رابطه دنیوی را هم‌خانه شدن زن و مرد می‌داند (همان: ۵۳۱) و روابط میان زن و شوهر را آغاز تمامی روابط انسانی و دارای سرشتی آسمانی می‌شناسد؛ به همین دلیل بر مرد و زن لازم است که از ابتدا تا انتها آگاهانه متوجه بوده و دورانی طولانی، هماهنگی و همکاری با یکدیگر را ادامه دهند تا بتوانند سعادت و شادمانی خانواده خویش را فراهم کنند.

از نظر منسیوس حکومت باید به گونه‌ای رفتار کند که مردم به راحتی بتوانند خانواده تشکیل دهند. از نظر وی روابط خانوادگی سهم عمده‌ای در آرامش اجتماع دارد. او بر آن است که از خانواده‌ای با محبت تمامی مملکت با محبت می‌شود. او در مقابل «یانگ چو»، فیلسوف تائوئیستی چینی، قرار می‌گیرد که بر اندیشه فردگرایی در برابر جامعه تأکید و فرهنگ و تمدن را علت فساد انسان معرفی می‌کرد و معتقد بود خانواده یکی از چهار عاملی است^۱ که آسایش را از زندگی مردم سلب کرده است (Mousheng, 1942: 82).

منسیوس در اخلاق و تربیت خانواده بر **الفت میان زن و شوهر** تأکید می‌ورزد که موجب می‌شود تا کودکان در فضایی از مهربانی و شادی پرورش یابند و میان اعضای خانواده عشق و احترام ایجاد شود. در وهله بعد، به **رفتار مهربانانه با کودکان** اهمیت می‌دهد و میان مهربانی با کودک و وظیفه‌شناسی او ارتباط برقرار می‌کند و آن را به نظم در مملکت متصل می‌سازد. از نظر او وقتی والدین با کودکان خود به مهربانی رفتار می‌کنند، کودکان مطیع و وظیفه‌شناس می‌شوند. در نتیجه اتحاد و اتفاق در خانواده، رعایت آداب درستی و پارسایی و نظم هم به وجود می‌آید و اگر همه خانواده‌های کشوری منظم شوند، کار آن مملکت نیز به نظم می‌گراید. منسیوس بر آن است که از یک خانواده با محبت تمامی مملکت با محبت می‌شود و از ادب و تواضع آن یک خانواده تمامی مملکت مؤدب و متواضع می‌شود (چن، ۱۳۷۳: ۵۳۴/۱).

۱. آن چهار عامل عبارت‌اند از: زندگی دراز، نام و افتخار، خانواده و ثروت.

از نظر منسیوس **تقسیم کار** یکی دیگر از اضلاع تربیت در خانواده است. از نظر او در خانواده باید تقسیم کار وجود داشته باشد. امور داخلی را زن تعیین و اداره کند و امور کاری را شوهر. تقسیم کار دیگری که منسیوس برای تربیت شایسته و طراز مطرح می‌کند، تقسیم کار درباره سخت‌گیری و آسان‌گیری، خشونت و مهربانی است. در فلسفه تربیتی منسیوس، پدر درباره فرزندان باید سخت‌گیر باشد و مادر مهربان. از نظر او سخت‌گیری به خرد راهنمایی می‌کند و مهربانی پیوندهای خانواده را محکم می‌نماید؛ این دو با یکدیگر نسل درخشان را می‌سازد که هم خردمند و هم مهربان است.

ازدواج رکن دیگر مباحث خانواده است. منسیوس معتقد است فرزند وظیفه‌شناس هنگامی که به سن ازدواج می‌رسد، ازدواج می‌کند و به کار حکومت نیز می‌پردازد؛ اما تا انتها نسبت به پدر و مادر وظیفه‌شناس است (همان: ۵۳۹). وی یکی از مصادیق وظیفه‌شناسی فرزند را فریفته پول و اجناس شدن و سرسپردگی به زن و فرزند می‌داند؛ درحالی‌که به خوراک و پوشاک والدین خویش بی‌توجه بماند (همان: ۵۴۵).

منسیوس بر آن است که تا وقتی والدین زنده‌اند، باید مطابق با قوانین آداب خدمت شوند و پس از مرگشان باید مطابق با قوانین آداب تدفین شوند و مطابق با قوانین آداب برایشان قربانی شود. وظیفه فرزندی شامل عشق و احترام است. از آنجاکه این احساس وظیفه تجلی‌گریزه طبیعی است، هرگز والدین آن را از فرزندان طلب نمی‌کنند. ضمناً این احساس، به مفاهیم حق یا تعهد نیز ربطی ندارد؛ بلکه آغاز راه نیک‌خواهی و نیل به آن است. از نظر منسیوس وظیفه‌شناسی نسبت به والدین تنها حمایت مادی نیست، بلکه باید همراه محبت و احترام باشد. منسیوس می‌گوید امروزه وظیفه فرزندی به معنای نگهداری و حمایت کردن از والدین است؛ اما اسب‌ها و سگ‌ها نیز به این کار قادرند. اگر حرمت در کار نباشد، چه وجه تمایزی میان این دو نوع حمایت وجود دارد؟ (همان: ۵۴۸).

ضلع دیگر تربیت خانوادگی در فلسفه منسیوس، آن است که فرزندان **حق علنی‌کردن اشتباهات والدین** خود را ندارند؛ همچنان که والدین نیز نباید فرزندان خود را به‌خاطر اشتباهاتشان به‌طور پیوسته سرزنش کنند. در تفکر منسیوس با عطف توجه به جزئیات برای آنکه احساس میان پدر و فرزند خدشه نبیند، پدر نباید معلم رسمی فرزندش باشد. وظیفه پدر آموزش روش زندگی و چگونگی رفتار است. عامل بودن والدین به فضایل و پاک‌دامنی مهم‌تر از آموزش لفظی است. اگر والدین در اشتباه باشند، وظیفه فرزندان عدم اعتراض و اصلاح آنها نیست؛ بلکه باید با ملایمت با آنها مخالفت کنند و چنانچه متوجه شوند که تمایلی به توجه به اندرزها ندارند، باید بدون توهین، احترام خود را به ایشان ادامه دهند و بدون نالیدن احساس تأسف کنند (همان: ۵۵۰).

نکته اساسی در فلسفه تربیتی منسیوس که آن را با معنویت پیوند می‌دهد، **تداوم خدمت به والدین پس از مرگ آنان** است. از نظر او مرگ والدین، نقطه پایان خدمت فرزند به ایشان در زندگی و نقطه آغاز خدمت او به آنان پس از مرگشان است. فرزند می‌تواند اگر در دوران حیات آنان نسبت به ایشان کوتاهی کرده است، آن را پس از مرگشان جبران کند. در آن زمان دوره

عزاداری برای والدین سه سال بود. فرزند وظیفه داشت که والدین را مدفون سازد و برای احترام آنان از تابوت‌های درونی و بیرونی استفاده کند و آنها را با تشریفات و احترام تمام به خاک بسپارد. منسیوس در این باره می‌گوید: انسان برتر حتی به‌خاطر تمام دنیا درباره والدین خود خساست به خرج نمی‌دهد (همان: ۵۶۸). قربانی کردن، وظیفه دیگر فرزندان برای والدینشان پس از مرگ است که نوعی ادای احترام به آنان است و این کار گرمی‌داشتن خاطره مردگان و بیان احساسات پایان‌ناپذیر به آنان است.

بدین ترتیب است که منسیوس میان خانواده و آسمان ارتباط برقرار می‌سازد؛ چنان‌که در کتاب *تاریخ* به نقل از یکی از امیران چو آمده است که اگر مردم پیوندهای خانوادگی را محترم ندارند، اصول اخلاقی که عطیه آسمان به مردم است، آشفته خواهد شد. منسیوس اعلام می‌کند که فرزندان وظیفه‌شناس و کسانی که رفتار برادرانه ندارند، بدتر از دزدان و آدم‌کشان‌اند و باید بدون کمترین نرمشی مجازات شوند؛ اما نه تنها فرزندان وظیفه‌ناشناس و برادران کهنتر سرکش، بلکه پدران بی‌مهر و برادران بزرگ‌تر متکبر و زورگو نیز، چنان‌که سزاوار است، باید مجازات شوند (کریل، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

در نگرش منسیوس از آنجا که ریشه هر مملکتی در خانواده است و نظم خانواده بسته به وظیفه‌شناسی فرزند و عشق برادرانه است، دست‌اندرکاران حکومت باید برای تحقق بخشیدن به این فضایل، خویش را نمونه قرار دهند؛ چه در غیر این صورت، احترام مردم را به خود از دست خواهند داد. نیک‌خواهی به افراد و عشق به همه چیز شالوده حکومت خوب است و تنها وقتی به بستگان محبت وجود دارد، نسبت به سایر افراد نیز نیک‌خواهی وجود خواهد داشت. از نظر منسیوس منظور از اینکه می‌گویند برای درست حکومت کردن بر کشور، نخست باید خانواده را تربیت کرد، این است که وقتی فردی نمی‌تواند به خانواده خود درس بدهد، ممکن نیست بتواند به دیگران چیزی بیاموزد (چن، ۱۳۷۳: ۶۱۲/۱)؛ همان‌طور که کنفوسیوس بر این اعتقاد بود که وقتی مقامات بالای کشور وظایف خویش را به خویشاوندان خود خوب انجام دهند، مردم به تقوا ترغیب می‌شوند و وقتی که آنان از دوستان قدیم خود غافل نشوند، مردم از پستی در امان می‌مانند (همان).

منسیوس، همانند کنفوسیوس به عشق و محبت درجه‌بندی شده معتقد بود که از خود فرد شروع می‌شود و تا افراد و اشیا امتداد می‌یابد و البته خانواده، مرکز ثقل آن است. ارج نهادن به خانواده و ازدواج، ارزش اصلی رهیافت کنفوسیوسی است. آیین کنفوسیوس از عشق همراه با تمایز حمایت می‌کند. فرد همیشه ابتدا خانواده خود را دوست دارد و سپس به سمت بیرون حرکت می‌کند؛ بر این اساس، منسیوس می‌گفت: «از والدین خود حمایت کنید و اول فرزندان خود را بزرگ کنید، سپس دیگران را» و «در فقر، ابتدا مراقب خود باشید؛ وقتی مرفه هستید، به رفاه همه کمک کنید». وی از این‌رو برای محبت به اعضای خانواده اولویت و اعتبار بیشتر از سایرین قائل بود و محبت را امری مشکک، از نزدیک تا به دور می‌دانست و تجویز می‌کرد و در این

مسئله، منتقد پرشور یانگیزم^۱ (پیروان یانگ تزو) و موهیزم^۲ (پیروان موتزو) بود (۴۷۵-۲۲۱ ق.م). یانگیزم و موهیزم، در طول دورهٔ تخاصم و جنگ در چین، ایدئولوژی‌های غالب بودند؛ درحالی‌که کنفوسیوسیزم چنین نبود. پیروان یانگ‌تزو رویکردی خاص به امور جهانی داشتند و از قربانی کردن برای نجات جهان خودداری می‌کردند و معتقد بودند که هرکس باید به کار خود فکر کند و جهان، خود را اداره می‌کند. موهیزم از عشق جهانی و صلح‌طلبی مطلق حمایت می‌کرد؛ البته از آنجایی که یانگیزم ناتوان در ایجاد نظم سیاسی و موهیزم ناتوان در ایجاد نظم خانوادگی بودند، هردو در چین به مرور زمان حذف شدند.

آشکار است که نظریهٔ یانگ تزو مخالف انسان‌دوستی و پرهیزگاری است؛ درحالی‌که جوهر این دو تقوای کنفوسیوسی و موهیستی سودرساندن به دیگران است، لیکن اصل اعتقاد یانگ تزو سودرساندن به شخص خود است؛ اما اصل عشق فراگیر موتزو نیز هدفش سودرساندن به دیگران بود و در این راه، وی حتی از پیروان کنفوسیوس نیز فراتر رفت؛ پس چرا منسیوس او را در این انتقاد با یانگ تزو سهیم می‌کند؟ زیرا منسیوس به اصل مشکک و درجه‌دار بودن محبت باور دارد و برعکس، طرفداران موتزو اصرار می‌ورزند که عشق به دیگران باید برابر با عشق به پدر و مادر باشد.

منسیوس آنان را این‌گونه توصیف و مورد انتقاد قرار داد: «دکترین یانگ این است: «هریک برای خود». در این صورت هیچ حاکمی وجود نخواهد داشت. دکترین مو این است: «همه را به یک اندازه دوست داشته باشید. آن‌گاه پدری وجود نخواهد داشت؛ نه حاکم و نه پدرداشتن، تمدنی غیر انسانی است» (یو-لان، ۱۳۸۰: ۹۵). منسیوس معتقد بود که موهیزم از یانگیزم هم خراب‌کننده‌تر و خطرناک‌تر است و جمع‌گرایی موهیستی به بحران بی‌پدری منجر می‌شود و بنابراین، ناپایدار است. البته تفسیر رادیکالی از نظر موهیست‌ها در نسبت دادن تولدهای خارج از ازدواج (Yi, 2020) نیز وجود دارد؛ اما در اینکه تا چه میزان منطبق با واقع است، محل تأمل است.

منسیوس به هنگام بحث دربارهٔ درجات محبت، می‌گوید مرد برتر در ارتباط با اشیا آنها را دوست می‌دارد، ولی احساس بشردوستی به آنها ندارد؛ در ارتباطش با مردم احساس بشردوستی دارد، ولی احساس محبت عمیق خانوادگی ندارد» (یو-لان، ۱۳۸۰: ۹۶)؛ بدین ترتیب، محبت خانوادگی را در مرتبه و درجهٔ اعلا و برتر قرار می‌دهد.

منسیوس در بحثی با یک موهیست به نام «یی چیه» پرسید آیا به‌راستی او بر این باور است که مردم باید کودکان همسایه را به اندازهٔ کودکان برادر خود دوست داشته باشند؟ عشق به کودکان برادر طبیعتاً بیشتر است. در نظر منسیوس دوست‌داشتن بیشتر نزدیکان امری است کاملاً شایسته و صحیح؛ کاری که باید انجام شود، آن است که این عشق را گسترش داد تا آنکه شامل افراد دورتر اجتماع نیز بشود. او می‌گوید: «با همسالان خانوادهٔ خود چنان رفتار کنید که شایستهٔ آن است و همین رفتار را گسترش دهید تا به کهنسالان خانواده‌های دیگر مردمان نیز برسد. با

1. Yangizm

2. Mòjiā, Mohizm

جوانان خانواده خود چنان رفتار کنید که شایسته آن‌اند و همین رفتار را گسترش دهید تا به جوانان خانواده‌های دیگر مردمان نیز برسد». این اصل «عشق و محبت درجه‌بندی شده» است؛ آنچه منسیوس گسترش عرصه فعالیت شخص برای دربرگرفتن دیگران می‌خواند.

از نظر منسیوس بشردوستی به عنوان صنعتی است که به‌طور طبیعی از درون ذات آدمی تکامل می‌یابد؛ درحالی‌که موهیست‌ها عشق فراگیر را چیزی مصنوعی تلقی کردند که از برون به طبیعت آدمی افزوده می‌شود. می‌توان گفت که موتزو پرسشی را پاسخ گفته که به ذهن کنفوسیوس خطور نکرده بود؛ و آن این است که چرا آدمی باید به اصل بشردوستی و پرهیزگاری عمل کند؟ اما پاسخ وی، بر اصالت سودمندی استوار است و تأکید او بر نیروهای ماورالطبیعه و اصول سیاسی مبتنی بر ترغیب مردم به روی کردن به عشق فراگیر با اصل کنفوسیوس، مبنی بر اینکه به تقوا باید به‌خاطر نفس و خود آن عمل کرد نه سود مترتب بر آن، سازگاری ندارد. منسیوس در پاسخ به موتزو و متفکران پیرو وی به اصل سودمندی غیر شخصی موهیست‌ها حمله برد و اصل عمل برای خودش را بازپروراند.

نکته دیگر آن است که اگرچه منسیوس و نیز کنفوسیوس معتقدند که حاکم، پدر مردم است، اما هر دو موافق‌اند که پدر و مادر مدیون احترام و وفاداری بی‌قید و شرط هستند؛ درحالی‌که حاکم چنین نیست (Wee, 2007: 120). ولی هسون تزو، متفکر کنفوسیوسی که رقیب فکری منسیوس است، گمان می‌کند که نوع فرمانروای مناسب، بیش از پدر و مادر شایسته احترام است؛ گرچه مدیون احترام و وفاداری بی‌قید و شرط نیست.

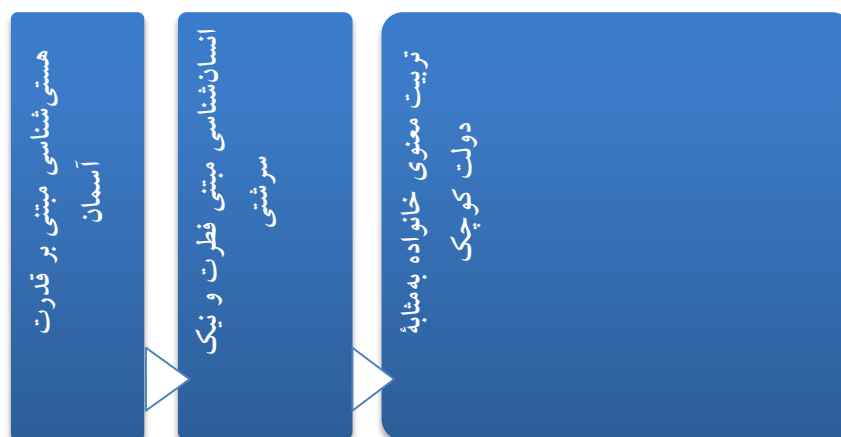
از سوی دیگر، اگرچه خانواده نقش مهمی در فلسفه اخلاقی منسیوس ایفا می‌کند، اما جایگاه آن در فلسفه سیاسی او و رابطه بین امر خانوادگی و امر سیاسی بسیار پیچیده‌تر و مبهم‌تر از آن چیزی است که تصور می‌شود. در واقع دو ریشه و جهت‌گیری در فلسفه منسیوس وجود دارد: جهت‌گیری خانوادگی و جهت‌گیری همدردی عمومی. این دو گاهی در تفکر او در تضاد هستند و تنش عمیقی را در آن آشکار می‌کنند؛ به عبارت دیگر، دو جهت‌گیری متمایز در اندیشه منسیوس می‌بینیم: «توسعه‌گرا» که هنجاری تلقی می‌شود و «فداکاری» (Tao, 2020) که رادیکال‌تر است و کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که منسیوس توسعه‌گرا بر اساس فرض تطابق بین حوزه‌های شخصی، خانوادگی و سیاسی عمل می‌کند؛ منسیوس فداکار قیاس‌ناپذیری نهایی بین امر خانوادگی و امر سیاسی را ادراک می‌کند و ضرورت فداکاری را برای حفاظت از خانواده می‌پذیرد.

۸. نتیجه

فلسفه چین باستان معطوف به کاوش در بنیادهای اخلاقی و تربیتی و نسبت آن با جامعه، حکومت و سیاست، به‌ویژه در خانواده، به‌مثابه واحدی اجتماعی-سیاسی است؛ به نحوی که خانواده دولت کوچک قلمداد می‌شود و واسطه میان فرد و اجتماع سیاسی و محمل تربیت و کسب آمادگی برای کارگزاری سیاسی است. کنفوسیوس بر آن است که اخلاق و سیاست دارای یک هدف‌اند و مسائل اصلی سیاسی، اخلاقی هم هستند. در آثار منسیوس میان خانواده و

حکومت شباهت دیده می‌شود و او بین آن دو پیوند برقرار می‌کند. فرد راه و روش و فعالیت اجتماعی را در خانواده می‌آموزد و بدین‌ترتیب، به شهروند یا مأمور خوبی تبدیل می‌شود. منسیوس فیلسوفی اخلاق‌گراست که در داخل سنت کنفوسیوسی می‌اندیشد؛ اما در هستی‌شناسی رویکرد متافیزیکی بیشتر و شفاف‌تری دارد؛ از این‌رو، به‌صراحت اخلاق و تربیت و بنیادهای آن را به‌ویژه در خانواده با آسمان گره می‌زند و آن را نسبتاً معنوی ساخته، آن‌گاه با حوزه سیاست پیوند می‌دهد.

از نظر منسیوس فطرت منشأ اخلاقیات است و همه اخلاق در فطرت تنیده است. او در انسان‌شناسی بر نیک‌سرشتی انسان بسیار تأکید دارد و بر این باور است که حس تشخیص درست و نادرست در تمامی انسان‌ها مشترک است. براساس دیدگاه وی، نیکی فطرت، درونی است و از بیرون تحمیل نمی‌شود و برخاسته از قوه فعال و خودانگیخته فطرت است و غفلت از نیکی به‌سبب فراموشی و عدم تفکر است.



نمودار ارتباط علی میان مبانی پارادایمیک و اخلاق و تربیت خانواده در فلسفه سیاسی منسیوس

مفاهیم و قواعد اصلی نظام اخلاقی و تربیت معنوی خانوادگی منسیوس که به‌ساحت سیاست نیز تسری می‌یابد؛ به‌طوری‌که خانواده را دولتی کوچک می‌انگارد، بر چند پایه استوار است: اعتدال در رفتار که مانع از افراط و تفریط است (لی)، پرهیزگاری (یی)، انسان‌دوستی و انسانیت (جن)، قاعده طلایی کمال خود و کمال دیگران یا آنچه خود می‌پسندی، برای دیگران هم پسند و تکلیف‌گرایی و گذار از سود شخصی.

از نظر منسیوس در میان فضایی که تربیت و اخلاق خانواده در ایجاد و پرورش آن نقش اساسی دارد، چهار فضیلت تقوا، خرد، دانش و نیک‌خواهی ام‌الفضایل‌اند که وی از هر کدام تعریف خاصی دارد. نظام اخلاقی منسیوس را می‌توان در اخلاق فردی، خانوادگی و اجتماعی-سیاسی جستجو کرد. شرمساری و حیا، عشق به احسان، خودانتقادی، پشتکار، دوراندیشی در گفتار، فروتنی، حق‌خواهی، صداقت، اصلاح عیوب، نیکی و اهتمام به خانواده، از ویژگی‌ها و شاخص‌های اخلاق فردی و خانوادگی در نظام اخلاقی منسیوس است.

از نظر منسیوس فرد، خانواده و حکومت به هم وابسته و پیوسته‌اند. او بر آن است که ریشهٔ مملکت در خانواده و ریشهٔ خانواده در فرد است. از نظر منسیوس تنها به واسطهٔ پرورش فضیلت عالی است که فرد پرورش می‌یابد، خانواده نظم می‌گیرد و مملکت منظم می‌شود؛ زیرا اخلاق، اصلی است حاکم بر هستی مشترک و تکامل نوع بشر و تمامی این جوهرها، یعنی دنیا، امپراطوری، مملکت و خانواده اساساً از تک‌تک افراد ترکیب یافته است.

عشق و محبت لایه‌بندی شده یا مشکک که دارای درجات و مراتب مختلف است و محبت به خانواده و خویشان و نزدیکان در مرکز آن قرار دارد، نقطهٔ تمرکز دیگری از اندیشه‌ورزی‌های منسیوس است که او را به‌طور پرشور به نقد دیدگاه‌های رقیب مکتب کنفوسیوسی و طرح مبانی نظری خود برانگیخته است؛ تلاشی که بر دو پایهٔ ۱. نفی سودانگاری و عمل برای خود یا تقوا برای حسن ذاتی آن؛ و ۲. فطری و طبیعی بودن عشق مدرج استوار است.

منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک (بی‌تا)، *النهاية فی غریب الحديث و الاثر*، ج ۲، قم، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴ هـ ق)، *لسان العرب*، ج ۱۰، چ ۳، بیروت دارالفکر و دار صادر.
- امامی، امیرحسین (۱۳۹۹)، «تربیت از منظر کنفوسیوس»، سومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم تربیتی و آموزشی، <https://civilica.com/doc/1168392>.
- آقاچانی، علی (۱۴۰۲)، «بررسی تطبیقی فضیلت اخلاقی در فلسفه منسیوس و فارابی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۶ (۱)، ۶۱-۷۹. doi: 10.22059/jitp.2023.359129.523411.
- آقاچانی، علی (۱۴۰۲)، «صورت‌بندی نظام و سطوح اخلاق در فلسفهٔ سیاسی منسیوس»، *آینهٔ معرفت*، ۲۳ (۱)، ۱۱۳-۱۳۶. doi: 10.48308/jipt.2023.103495.
- بادکوبه هزاوه، وحید و همکاران (۱۳۹۴)، «بررسی تاریخچه تعلیم و تربیت با تأکید بر آیین کنفوسیوس در چین باستان با نگاهی بر چین معاصر»، *پویش در آموزش علوم انسانی*، ۱ (۱)، ۱۲-۱۷.
- پیرویان، ویلیام (۱۳۸۱)، *سیر تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان*، تهران، سمت.
- جای، چو و وینبرگ جای (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفهٔ چین باستان*، ترجمهٔ ع. پاشایی، تهران، مازیار.
- چالمرز؛ آلن اف (۱۳۷۸)، *چیستی علم، ترجمهٔ سعید زیبا کلام*، تهران، سمت.
- چن، لی فو (۱۳۷۳)، *راه کنفوسیوس*، ترجمهٔ گیتی وزیری، ج ۱ و ۲، مشهد، آستان قدس رضوی.
- چینگ، جولیا (۱۳۸۳)، *ادیان چین*، ترجمهٔ حمیدرضا ارشدی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ج ۱، لبنان - سوریه، دارالعلم - الدار الشامیه.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، *تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان*، تهران: قدس.
- رجیمی ثابت، صدیقه (۱۴۰۰)، «کرامت انسان در اسلام و ادیان غیرابراهیمی (بودیسم، کنفوسیوس، دائوئیسم)»، *معرفت، اسفند، ش ۲۹۱*، ۶۹-۷۸.
- ژکس (۱۳۶۲)، *فلسفهٔ اخلاق*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- سلیمی، لادن و معصومه مهدی‌نیا، (۱۴۰۲)، «واکاوی آرا تربیتی کنفوسیوس به منظور استفاده در آموزش و پرورش»، *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، مرداد، س ۶، ش ۶۳، ۸۶-۱۰۰.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین*، ج ۵، چ ۳، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، *اندیشهٔ سیاسی چین باستان*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

عسکری‌زاده، فلورا؛ احسان پویافر و سیدجواد میری (۱۳۹۸)، «تفسیر تفکر کنفوسیوسی با تمرکز بر پدیدارشناسی هایدگری با تأکید بر دلالت‌های تعلیم و تربیتی»، *غرب‌شناسی بنیادی، بهار و تابستان، س ۱۰، ش ۱*، ۱۱۹-۱۳۹.

فیومی، احمد (بی‌تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دار الرضی.
قاسم‌آبادی کرمی رنجبر، زهرا و تاجداری، محمدحسن (۱۴۰۱)، «سیر تاریخی تعلیم و تربیت در چین باستان»، *مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی*، پاییز، ش ۴۳، ۵۶-۵۷.
قربانی رنجبری، فاطمه (۱۳۹۱)، *پادشاه بی‌تاج و گوهر تربیت: تربیت اجتماعی از دیدگاه کنفوسیوس حکیم چینی*، تهران، نامه پارس.

کریل، اچ.جی (۱۳۸۰)، *کنفوسیوس و طریقه چینی*، تهران، سروش.
کنفوسیوس (۱۳۷۵)، *مکالمات*، ترجمه حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، چ ۶، تهران، علمی و فرهنگی.
کوهن، توماس (۱۳۶۹)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
کیانی‌نژاد، عذرا (۱۳۹۴)، «روش تمدن‌سازی کنفوسیوس: چه درس‌هایی می‌توان گرفت؟»، *مجموعه مقالات همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت*، دوره ۴، ۶۵۲۵-۶۵۳۳.
مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۹۶)، «طینت و تربیت از دیدگاه سعدی و کنفوسیوس»، *سعدی‌شناسی، بهار*، ش ۳، ۲۰-۲۶.
نوری، مرجان، نوری‌سادات شاهنکیان (۱۴۰۰)، «بررسی مفاهیم اصلی نظام کیهانی-اخلاقی نوکنفوسیوسی»، *جاویدان خرد*، ش ۱۸ (۴۰)، ۳۱۴-۲۹۱. doi: 10.22034/iw.2022.315430.1588.
یو-لان، فانگ (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران، فرزانه.

- Alam, Abdurrahman (1998), *Ancient Chinese Political Thought*, Tehran: Bureau of Political and International Studies. (In Persian)
- Aqajani, Ali (2023), "Comparative study of moral virtue in the philosophy of Mencius and Farabi", *Islamic Philosophy and Theology*, 56 (1), 61-79, doi: 10.22059/jitp.2023.359129.523411. (In Persian)
- Aqajani, Ali (2023), "Formulation of the system and levels of ethics in the political philosophy of Mencius", *Mirror of Knowledge*, 23 (1), 113-136. doi: 10.48308/jipt.2023.103495. (In Persian)
- Askarizadeh, Flora; Poyafar, Ehsan; Miri, Sidjavad (2018), "Interpretation of Confucian thought with a focus on Heideggerian phenomenology with an emphasis on the implications of education and training", *Basic Western Science*, Spring and Summer, Year 10, No. 1, 119-139. (In Persian)
- Badkobehe Hezaveh, Vahid, Kishani, Ezzat A..., Teteani, Omid, Masoumi, Ali, & Badkobehe Hezaveh, Maleeha (2014), "Reviewing the history of education with an emphasis on Confucianism in ancient China with a view on contemporary China", *Research in humanities education*, 1, 12-17. (In Persian)
- Chalmers; Alan F. (1999), *Chisti Alam*, translated by Saeed Ziba Kalam, Tehran, Semit. (In Persian)
- Chen, Li Fu (1994), *The Way of Confucius*, translated by Gitti Waziri, Vol. 1 and 2, Mashhad, Astan Quds Razavi. (In Persian)
- Ching, Julia (2004), *Religions of China*, translated by Hamidreza Arshadhi, Tehran, Center for the Recognition of Islam and Iran. (In Persian)
- Cohen, Thomas S. (1990), *the structure of scientific revolutions*, translated by Ahmad Aram, Tehran, Soroush. (In Persian)
- Confucius (1996), *Conversations*, translated by Hossein Kazemzadeh Iranshahr, Ch6, Tehran, scientific and cultural. (In Persian)
- Creel, H.J. (2001), *Confucius and the Chinese Way*, Tehran, Soroush. (In Persian)
- Elbert D.Thomas (1927), *Chinese Political thought: a study based upon the theories of the principal thinkers of the chou period*, New Yourk, Prentice Hall..

- Emami, Amirhossein (2019), "Education from the perspective of Confucius", the third international conference on modern researches in psychology, social sciences, educational and educational sciences, <https://civilica.com/doc/1168392>. (In Persian)
- Fayoumi, Ahmad (B.T.), *al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Rafa'i*, Qom, Dar al-Razi. (In Persian)
- Ghasemabadi Karmi Ranjbar, Zahra; Tajdari, Mohammad Hassan (2022), "Historical Course of Education in Ancient China", *Psychological Studies and Educational Sciences*, Autumn, N. 43, 35- 56. (In Persian)
- Ghorbani Ranjabari, Fatemeh (2012), *King without crown and gem of education: social education from the point of view of Chinese sage Confucius*, Tehran, Nameh Parsi. (In Persian)
- H.H.Rowley (1965), *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, London, Athlone.
- Ibn Athir al-Jazri, Mubarak (Bita), *The End of Hadith and Al-Athar*, Volume 2, Qom, Ismailian Press Institute. (In Persian)
- Ibn Manzoor, Abul Fazl (1993), *Lasan al-Arab*, Vol. 10, Ch. 3, Beirut Dar al-Fakr and Dar Sadir. (In Persian)
- Jacques (1983), *Moral Philosophy*, translated by Abul Qasem Pourhosseini, Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Jai, Chu and Weinberg Jai (2007), *History of Ancient Chinese Philosophy; A. Pashai*, Tehran, Ch1, Maziar. (In Persian)
- Kayaninejad, Ezra (2014), "Confucian's Civilization Method: What Lessons Can Be Learned?", *Iranian Islamic Model of Progress Conference*, 4th session, 6525-6533. (In Persian)
- Kyu Lee, Jeong (N.D), Educational Philosophy and Happiness Principle of Plato and Mencius, in <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED603176.pdf>.
- Menius (1970), *the works of Mencis*, James Legge, New Yourk.
- Mojtabaei, Fathullah (2016), "Education and education from the perspective of Saadi and Confucius", *Saadiology*, Spring, No. 3, 20-26. (In Persian)
- Mousheng. Lin, (1942), *Men and Ideas*, Washigton, Kennikat press/port.
- Nouri, Marjan, Shahangian, Nouri Sadat (2021), "Investigation of the main concepts of the Neo-Confucian ethical-cosmic system", *Javidan Khard*, 18 (40), 291-314. doi: 10.22034/iw.2022.315430.1588. (In Persian)
- Peyroviyan, William (2002), *The Evolution of Political Thought in the Ancient East*, Tehran, Side. (In Persian)
- Ragheb Esfahani, Hussein (2021), *Al-Qur'an Vocabulary*, vol. 1, Lebanon - Syria, Dar al-Alam - Al Dar al Shamiya. (In Persian)
- Rahimi Thabet, Siddiqa (2021), "Human Dignity in Islam and Non-Abrahamic Religions (Buddhism, Confucius, Daoism)", *Maraft Magazine*, March, No. 291, 69- 78. (In Persian)
- Rajaei, Farhang (1993), *Evolution of Political Thought in the Ancient East*, Tehran, Quds. (In Persian)
- Salimi, Laden; Mehdinia, Masoumeh (2022), "Evaluation of Confucius' educational ideas for use in education", *New Achievements in Humanities Studies*, August 1402, Year 6, No. 63, 86-100. (In Persian)
- Tan, Charlene (2018), Mencius' extension of moral feelings: implications for cosmopolitan education, *Ethics and Education*, October, 14 (1), 1-14.
- Tao, Jiang (2020), "Ambivalence of Family and Disunity of Virtues in Mencius; Political Philosophy Profile image of Tao Jiang", *Journal of Confucian Philosophy and Culture*.
- Tareehi, Fakhreddin (1995), *Al-Bahrain Assembly*, Vol. 5, Ch. 3, Tehran, Mortazavi Bookstore. (In Persian)

- Toosi, Khwaja Nasiruddin (1364), *Ehlak Naseri*, revised by Mojtabi Minavi, vol. 1, Tehran: Khwarazmi. (In Persian)
- Weber, Max, (1946), *the Religion of China: Canfucianism and Taoism*, New York , free.
- Wee, Cecilia, (2007), "Hsun Tzu on Family and Familial Relations", 127-139, Published online: 12 Jul 2007, <https://www.tandfonline.com/doi>.
- Yi, Fuxian, (2020), "The Rise and Fall of Confucian Family Values", fuxianyi April 30, 2021, <https://ifstudies.org>.
- Yu-Lan, Fang (2001), *History of Chinese Philosophy*, translated by Farid Javaherkalam, Tehran, Farzan. (In Persian)
- Zailin, Zhang, and Zhang Shaoqian (2009), "Theories of Family in Ancient Chinese Philosophy", *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 4, No. 3, 343-359.

The Contrast Between the Concept of Hannah Arendt's Actor and Heideggerian Solipsistic Dasein

Elmira Arshadi Tehrani¹  Mohammad Shokry²  Ali Moradkhani³ 

1. Corresponding Author, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran, North Branch, Tehran, Iran. E-mail: elmira.arshadi@gmail.com

2. Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran, North Branch, Tehran, Iran. E-mail: mohammadshokry44@gmail.com

3. Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran, North Branch, Tehran, Iran. E-mail: dr.moradkhani@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P 25-42)

Article history:

Received:
29 August 2022

Received in
revised form:
10 December
2022

Accepted:
10 December
2022

Published
online:
20 September
2023

Keywords:

The twentieth-century prominent political thinker, Hannah Arendt, has gone through a very different course from his master, Martin Heidegger, in presenting her viewpoints on the correlation between political action (praxis) and overcoming totalitarianism. Applying a phenomenological analysis of history, she surveys the human condition from the pre-Socratic era to now in order to illuminate this correlation. As a political existentialist, Arendt presumes that the privation of true political philosophy throughout the history of Western metaphysical tradition is the consequence of trivializing the necessity of action in general and praxis in particular compared to the centrality of speculation in post-Socratic tradition, especially Platonic school. According to Arendt, pre-Socratic Polis is the ideal political community, where the uniqueness of individuals -represented through their speech and action- is celebrated while being with "the others"; however, speculation in seclusion has become far more authentic than action in public after Socrates' trial. No need to mention Heidegger's influential impact on Arendt's critical approach to Western metaphysical tradition; however, she emphasizes the disclosure of the actors' "who" through action and speech in the public sphere, contrary to Heidegger's disclosure of Dasein as "Aletheia" or the revelation of the truth. To phrase it, Arendt is switching over "being" to "appearance" which is manifested in action and speech in her thought. Her emphasis on man's presence and his interaction with the others in the plurality of the public sphere to liberate from the crisis of twentieth-century totalitarianism and alienation stands in contrast to the extravagant egoism and solipsism of Heideggerian Dasein that have been recognized and criticized by Arendt herself. The one which is albeit known as being-in-the-world according to Arendt, but it is considered as inauthentic if being presented in the plurality of Mitsein (being-with), having an "Idle Talk" with them and consequently falling into everydayness. Therefore, Dasein prefers to remain an "ideal self" in isolation and seclusion according to Arendt. Arendt maintains that Heidegger's observation of Dasein as an "ideal self" is no way dissimilar to the post-Socratic man of speculation, who is engaged in noetic thinking in his privacy, the attitude that has diminished action in favor of reflection all through the Western metaphysical tradition. Mentioning the crisis of the twentieth-century totalitarianism in Nazi Germany, Stalinist Soviet Union and the Eastern Bloc, Arendt critically assumes that ontological egoism and solipsism have eliminated politics and successively prepared the ground for the rise of the mentioned crisis, whereas totalitarianism seeks atomized and disjointed societies. Applying a descriptive- analytic methodology, the present research attempts to compare Arendt's and Heidegger's standpoints towards the above concern and elucidates Arendt's criticism of Heidegger in clearing the crisis of totalitarianism. It also adverts Arendt's solution to exhaust the mentioned crisis, "love of the world", which creates the necessary impulsion and stimulus to overcome solipsism and triggers acting in public sphere, according to Arendt.

Praxis, Disclosure of the "Who", Solipsism, Dasein, Aletheia, Totalitarianism.

Cite this article: Arshadi Tehrani, Elmira; Mohammad Shokry and Ali Moradkhani (2023), "The Contrast Between the Concept of Hannah Arendt's Actor and Heideggerian Solipsistic Dasein", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 25-42, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.347696.1006738>





تقابل میان مفهوم کنشگر هانا آرنت و دازاین خودتنهاپنداشته شده هایدگری^۱

المیرا ارشادی طهرانی^۱ | محمد شکری^۲ | علی مرادخانی

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. رایانامه: elmira.arshadi@gmail.com

۲. گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. رایانامه: mohammadshokry44@gmail.com

۳. گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. رایانامه: dr.moradkhani@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۲۵-۴۲) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۹/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	هانا آرنت، متفکر سیاسی برجسته قرن بیستم، در آرائش درباره ارتباط وثیق پراکسیس و غلبه بر تمامیت خواهی که آن را محصول از خودبیگانگی، انفعال و انزوای انسان مدرن می‌داند، مسیری متمایز از استادش مارتین هایدگر پیموده است. آرنت به شیوه‌ای پدیدارشناسانه به تحلیلی تاریخی دست می‌زند تا وضع بشر را از دوران پیشاسقراطی تا کنون، مورد بررسی قرار داده و نقش تقابلی نظر و عمل را در شکل‌گیری این وضعیت تبیین کند. پرواضح است که او در این مسیر، همانند هایدگر به نقد سنت متافیزیک غربی پرداخته باشد؛ اما آرنت برخلاف هایدگر که بر انکشاف هستی دازاین به مثابه آشکارگی حقیقت تأکید می‌کند، از «وجود» به «نمود» سوی گردانی کرده و انکشاف را در آشکارگی کیستی عمل‌ورز که از طریق دو نمود عمل و گفتار در ساحت عمومی رخ می‌نماید، مورد بررسی قرار می‌دهد. آرای آرنت با تأکید بر لزوم حضور انسان‌ها و هم‌کنشی‌شان در سپهر متکثر همگانی به‌منظور برون‌رفت از بحران تمامیت خواهی، از خودبیگانگی و غربت از کره ارض، در تقابل با آنچه وی دازاین خودتنها انگاشته شده هایدگری نامیده قرار گرفته و به بوته نقد کشیده شده است. دازاینی که به عقیده آرنت گرچه در-عالم-بودن است، اما غرق شدن در کثرت همبدهای خویش را عامل هرزه‌درایی و سقوط به زیستی متوسط و بی‌اصالت می‌پندارد و از این‌رو زیستی خداگونه و مثالی را در تفرد خویش ارجح می‌داند. عمل، انکشاف کیستی، خودتنهانگاری، دازاین، الیاء، تمامیت خواهی.

کلیدواژه‌ها:

استناد: ارشادی طهرانی، المیرا؛ محمد شکری و علی مرادخانی (۱۴۰۲)، «تقابل میان مفهوم کنشگر هانا آرنت و دازاین خودتنهاپنداشته شده هایدگری»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۲۵-۴۲.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.347696.1006738>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



© نویسندگان.

۱. صرف نظر از موافقت یا مخالفت نویسنده مقاله با عبارت «دازاین خودتنهانگاشته شده»، این تعبیر صرفاً بیانگر دیدگاه آرنت درباره دازاین هایدگر است.

۱. مقدمه

آرنت در مهم‌ترین اثر فلسفی‌اش، وضع بشر^۱، توجه خود را معطوف به ازخودبیگانگی انسان مدرن، تمایل وی برای گذر از محدوده‌های زمین به سوی فضای بی‌کران (بیگانگی از کره ارض) و رغبتش به انزوا و تک‌افتادگی می‌کند. او می‌کوشد تا با تحلیلی تاریخی ریشه‌های این ازخودبیگانگی را بیابد و با روشن کردن بنیادی‌ترین صورت وضع بشری، انسان معاصر را به نحوی در بازیابی و حفظ آن یاری کند تا آدمی بتواند وجهه انسانی خود را در جهان مدرن بازآفرینی نماید. وی با نقد سنت متافیزیک غربی و تأکید آن بر تقدم نظر بر عمل، ازخودبیگانگی انسان را حاصل روی گردانی از جهان به سوی خویشتن در انزوا می‌داند و برای برون‌رفت از این بحران، در عین صیانت از تفکر و نظروری، درصدد احیای زندگی عمل‌ورزانه^۲ برمی‌آید که به عقیده او راه نجات انسان مدرن است.

آرنت به‌عنوان یک متفکر اگزیستانسیالیست سیاسی، معتقد است که فقدان فلسفه سیاسی راستین در تاریخ متافیزیک غرب، ناشی از همین به محاق رفتن ضرورت عمل (به طور اخص، عمل سیاسی یا praxis) در مقابل نظروری‌ای است که حاصل اندیشه پساسقراطی و به‌ویژه مکتب افلاطونی است؛ چراکه در تفکر افلاطونی، حقیقت ورای این جهان است و نتیجتاً «زندگی متفکرانه و متأملانه فیلسوف، ارجمندتر از زندگی فعالانه شهروند است؛ و زندگی نظری^۳ والاتر از زندگی سیاسی^۴ است» (لسناف، ۱۳۸۵: ۶۰). از دید آرنت دولت‌شهر^۵ یونانی نمونه‌ای آرمانی از اجتماع سیاسی به‌شمار می‌رود: ساحتی همگانی که در آن آزادمردان یونانی دست به عمل^۶ و گفتار^۷ می‌زنند و از مجرای تأمل و تعامل و ارج نهادن به حضور «دیگری» یگانگی‌شان در تکثری هم‌زمان پاس‌داشته می‌شود؛ اما پس از محاکمه سقراط نسبت خصمانه‌ای میان سیاست و فلسفه شکل گرفت که موجب شکل‌گیری نوعی سوءتعبیر ساختاری از ماهیت و امکانات سیاست در تاریخ فلسفه غرب شد. متعاقباً سیاست و عمل‌ورزی در قیاس با فلسفه، شأن فروتری یافت و تمامی اشکال حیات عمل‌ورزانه بی‌اعتبار شد؛ چراکه از منظر فیلسوفان، سیاست یا عمل، ابزارای بود برای نیل به غایتی بیرون از خود و فی‌نفسه خیر نبود. به همین دلیل فیلسوفان در پی آزادی عمل برنیامدند و تفکر در انزوا را که منجر به نوعی جاودانگی می‌شد نسبت به آزادی حاصل از عمل در ساحت عمومی، اصیل‌تر شمردند. آرنت معتقد است که باامتداد این روند تاریخی، روح^۸ سیاسی ازبین رفت و حاصل آن چیزی نبود جز بحران سیاسی و ظهور تمامیت‌خواهی (Canovan, 1992: 263).

1. *The Human Condition*
2. *vita activa*
3. *bios theoretikos*
4. *bios politikos*
5. *polis*
6. *praxis*
7. *lexis*
8. *ethos*

پدیدارشناسی و هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، به روشنی بر تفکر آرنست به‌عنوان شاگرد وی در زمینه پدیدارشناسی عمل نقش داشته است. او نیز مانند استادش با تحلیلی تاریخی به نقد سنت متافیزیک غربی می‌پردازد و از مؤلفه‌های تفکر متافیزیکی فاصله می‌گیرد؛ اما درست در نقطه‌ای که ملاحظاته‌ش معطوف به افتراق نظر و عمل می‌شود، از استادش فاصله می‌گیرد و با برتری دادن به سویه عمل‌ورزی، مسیرش را از هایدگر جدا می‌کند. این افتراق آن‌جا مورد توجه قرار می‌گیرد که انکشاف حقیقت هستی دازاین با آشکارگی کیستی کنشگر یا عمل‌ورز^۱ در اندیشه آرنست، مقایسه می‌شود و آرنست دازاین هایدگر را به‌مثابه یک «خود‌ایده‌آل»، خودتنه‌پنداشته‌شده و منزوی قلمداد کرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. مسأله‌ای که در قلب اندیشه سیاسی آرنست، زمینه‌های از خودبیگانگی انسان مدرن، بیگانگی‌اش از کره زمین و در راس بحران‌ها، بحران ظهور تمامیت‌خواهی را روشن می‌کند.

مقاله حاضر بر آن است تا با روشن کردن وجوه مختلف تفکر آرنست و تحلیل تاریخی او که منجر به جهت‌گیری‌اش به‌سوی «عمل» می‌شود، این مقوله را مورد بررسی قرار داده و سپس با مطالعه نحوه انکشاف کیستی عمل‌ورز و ضرورت حضور وی در تکر انسان و نیز بیان دیدگاه انتقادی آرنست نسبت به وجه خودانگارانه دازاین، ضرورت هم‌کنشی فاعل عمل‌ورز را با دیگران در تکر برای غلبه بر بحران توتالیتاریسم روشن کند.

۲. رویایی نظر و عمل

از دید آرنست، سنگ بنای جدایی اهل تفکر و اهل عمل از زمان برآمدن تفکر سیاسی در مکتب سقراطی گذاشته شد؛ یعنی آنگاه که اهل نظر مدعی شدند که ساحت سیاست مجال کافی برای جملگی فعالیت‌های انسانی فراهم نمی‌آورد و از این‌رو در جستجوی ساحتی عالی‌تر برآمدند تا آن‌را به‌عنوان اصل حاکم بر پولیس جایگزین ساحت سیاست نمایند (Arendt, 1998: 40). افلاطون معتقد بود که فعالیت یدی یا غیرنظروزرانه، قادر به هدایت آدمی به ساحت راز یا حقیقت نیست و لذا عالی‌ترین فعالیت انسانی می‌بایست نظرورزی و تأمل در امرالهی باشد (Bradshaw, 1989: 11). وی با تخصیص دادن ساحتی محض و ماورایی به حقیقت، دسترسی به آن را مشروط بر طی طریق دشوار دیالکتیکی دانست که تنها از عهده فیلسوف نظرورز برمی‌آمد. تفلسفی که برخلاف فلسفه‌ورزی سقراط که در میان مردم و در ساحتی همگانی^۲ صورت می‌پذیرفت، در تنهایی، انزوا و اصطلاحاً در سپهر خصوصی^۳ شکل می‌گرفت. آرنست بر این باور است که تمثیل غار در جمهوری افلاطون، بر ضرورت تفکر در تفرد تأکید می‌کند، چراکه در این تمثیل، فیلسوف به‌تنهایی خود را از غل و زنجیر متصل به «دیگران» رها کرده و غار را به‌سمت خورشید حقیقت ترک می‌کند. اگر مرگ را همان «خروج از جمع متکثر انسان‌ها» قلمداد کنیم، خروج فیلسوف از جمع همراهان غار و حرکتش به‌سمت حقیقت، تجربه امر ابدی یا به‌عبارتی نوعی مرگ

1. actor

2. public realm

3. private realm

خواهد بود؛ مرگی که برخلاف مرگ واقعی قطعی و نهایی نیست، بلکه نوعی نامیرایی و ابدیت است و بدین ترتیب براساس چنین تفکری از افلاطون حیات وقف نظر،^۱ تنها طریق جاودانگی خواهد بود.

متعاقباً در چنین دیدگاهی که بر تمایز میان نظر و عمل سایه افکنده و بی شک تعیین کننده مسیر سنت متافیزیک غربی محسوب می شود، حیات وقف عمل، از دید نظرورزان مغفول ماند و این غفلت رفته رفته تشدید هم شد. آرنت در حیات ذهن^۲، تنهایی را وضعیتی بشری می داند که آدمی در آن همراه و مصاحب خویشتن است و تفکر اصیل فلسفی را فعالیتی حقیقت محور برمی شمرد که در تنهایی و در گفتگوی من با خودم (دو-تن-در-یک-تن) رخ می دهد. (Arendt, 1978: 119) حال آنکه تفکر اصیل سیاسی در نگاه وی، گفتمان بنیاد است و از دل تکثر افراد و کثرت عقاید برمی خیزد. پس از به محاق رفتن حیات وقف عمل در سنت پساقراطی، اقبال به حضور افراد در فضای عمومی نیز رفته رفته رنگ باخت، تفکر به درون منزل و ساحت خصوصی کشانده شد و امکان گفتگو و کنش همگانی نیز از میان برداشته شد.

ساحت همگانی و ساحت خصوصی

آرنت به عنوان پدیدارشناس عمل، در وضع بشر به تفصیل، فعالیت های انسانی را مورد کنکاش و مطالعه قرار می دهد؛ اما پیش از بررسی این فعالیت ها ضروری است تا قلمرو رخداد این فعالیت ها مشخص شود. او برای شرح سه فعالیت بشری، یعنی زحمت^۳، کار^۴ و عمل^۵، سه ساحت خصوصی، اجتماعی و عمومی را تعریف و نحوه برآمدن هریک را به نحوی پدیدارشناسانه توصیف می کند. آرنت می گوید که در یونان ماقبل فلسفی میان سپهر عمومی و سپهر خصوصی تمایزی آشکار وجود داشته که این تمایز رفته رفته با برآمدن حکمت افلاطونی مه آلوده و متعاقباً با ظهور مسیحیت، مدرنیته و برآمدن قلمرو اجتماعی، به طور کامل از میان برداشته شده است.

در یونان باستان، سپهر خصوصی قلمرو خانه و خانواده بود؛ ساحتی پیشاسیاسی که در آن ضرورت های حیات بیولوژیکی، بقا و دوام نوع بشری تأمین می شد و چون ساحتی بود برای ارضای حاجات حیوانی، لازم می آمد که از دید عموم پنهان بماند. سپهر خصوصی جایگاه ویژه زنان و بردگان بود؛ یعنی کسانی که با جسمشان برای بقای فیزیکی، فعالیت زحمت کشانه انجام می دادند. از نظرگاه تحلیلی آرنت، قلمرو خصوصی با دو مقوله غیرسیاسی زحمت و ضرورت گره خورده و نتیجتاً ضرورت بر کلیه فعالیت هایی که در منزل صورت می گرفت حاکم بود (Arendt, 1998: 47-9).

اما آنچه همواره بر تارک وصف یونان باستان می درخشیده، مفهوم دولت شهر یا پولیس بوده است؛ یعنی فضایی برای گردهمایی دولتمردان که شهروندانی آزاد تلقی می شدند. آرنت می گوید:

1. vita contemplativa
2. *The Life of the Mind*
3. labor
4. work
5. action

«ظهور دولت شهر به این معنا بوده که انسان علاوه بر حیاتی خصوصی، واجد نوعی حیات ثانوی یعنی حیات سیاسی^۱ شده است» (Ibid: 45) که با تعریف ارسطو از انسان، به مثابه موجودی سیاسی^۲ نیز هم خوانی دارد. انسانی که فقط زندگی خصوصی داشت و مانند زنان یا بردگان اجازه ورود به قلمرو همگانی را نیافته بود، انسان کامل و تام محسوب نمی شد و از بی ثمری در امان نمی ماند؛ به دلیل همین محرومیت از ملازمات زندگی حقیقتاً بشری و فقدان برقراری رابطه عینی با دیگران، حیطه خصوصی از دید آرنست حیشی عدمی دارد (Ibid: 69). در مقابل حاکمیت ضرورت بر قلمرو خصوصی، پولیس یا ساحت همگانی فضایی برای فعالیت عمل ورزانه معطوف به آزادی محسوب می شود. قلمرو همگانی با تکرار افراد تعریف می گردد، افرادی که در عین تمایزات فردی خویش و بروز وجوه خاص و استثنایی شان، از نوعی برابری و همسانی در ساحت پولیس بهره مند هستند. آرنست با تکیه بر نظریات ارسطو، دو قابلیت بشری «عمل» و «سخن» را برترین قابلیت های انسانی برمی شمرد که مقوم حیات سیاسی بوده و پیشاپیش در تفکر پیشافلسفی وجود داشته اند. او می افزاید که در تجربه پولیس، سخن و گفتگو ابزاری انسانی برای اقناع محسوب می شده و تکلیف تمام امور، نه از مجرای زور و خشونت ورزی که از طریق گفتگو، اقناع و استدلال صورت می پذیرفته است. نتیجتاً قلمرو عمومی، قلمرو آزادی برای برسازی جهان انسانی مشترک است که متعاقباً انسانی ترین بخش زندگی افراد تلقی می شود (جانسون، ۱۳۹۹: ۵۳).

مرز جداکننده سپهر همگانی و سپهر خصوصی از هنگامه غلبه تمدن رومی، ظهور مسیحیت و قرون وسطی، اندک اندک از میان رفت و پس از شکوفایی تفکر مدرن و به طبع آن شکوفایی قلمرو جدیدی تحت عنوان ساحت اجتماعی^۳ تماماً از میان برداشته شد. به عقیده آرنست از زمانی که فعالیت های مرتبط با قلمرو خصوصی منزل و خانه داری^۴ یا به عبارتی «تدبیر منزل»^۵، از چارچوب فضای خصوصی خانه خارج شد و با «تدبیر منزل اجتماعی»^۶ که بر نوعی خانه داری اجتماعی دلالت می کند جایگزین و دغدغه مالکیت خصوصی تبدیل به دغدغه ای عمومی شد، رفته رفته امحاء مرز میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی سرعت گرفت (Arendt, 1998: 48)، گویی جملگی انسان ها افراد خانواده ای عظیم اند که منافع مشترک دارند.

تأکید مسیحیت بر کناره گیری از امور دنیوی، رهایی از امور جهان، اهتمام برای کسب رستگاری اخروی از طریق ایمان فردی، بسط اندیشه دکارتی و کشف مدرن ساحت شخصی، گریز از جهان بیرونی به سوی ساحت انفسی و سرانجام بسط مالکیت خصوصی و نظام سرمایه داری و تبدیل هرچه بیشتر اموال نامنقول به اموال منقول، جملگی در تسریع ناپدید شدن سپهر عمومی، زوال سپهر سیاسی و برآمدن امر اجتماعی و ساحت اجتماعی نقشی بالقوه داشته اند (Ibid: 75). به هر حال، شناخت و تمییز گذاری میان قلمرو عمومی و خصوصی به درک روشن تر از

1. bios politikos

2. zoon politikon

3. social realm

4. housekeeping

5. economy

6. social economy

سه فعالیت انسانی طرح شده در وضع بشر توسط آرنت کمک می‌کند. فعالیت‌هایی که او از میانشان، «عمل» را وصف خاص کیستی انسان، به تمایز از چیستی وی قلمداد می‌کند.

۳. عمل، فعالیت برتر از زحمت و کار

آرنت سه فعالیت زحمت، کار و عمل را بنیان‌های وضع بشری قلمداد می‌کند. او معتقد است که فهم این فعالیت‌ها کمک می‌کند تا هر کدامشان مناسب‌ترین جایگاه را در زندگی انسانی بیابند و به آدمی در مبارزه با غلبه امر اجتماعی بر امر سیاسی که منجر به فروکاست آزادی می‌شود، یاری رساند.

۳-۱. زحمت

از نگاه آرنت، زحمت آن قسمی از فعالیت بشری است که غایتش برآوردن ضرورت‌های زندگی به منظور بقاست. آدمیان ابتدائاً «انسان زحمت‌کش»^۱ هستند و از حیث زحمت‌کش بودن که فعالیت پیشابشری محسوب می‌شود، با حیوانات دیگر مشترک‌اند. زحمت با قلمرو خصوصی قرابت تام دارد و به‌طور کلی به جسم انسان مربوط می‌شود و ابتدائاً هدفش ارضای نیازهای جسمانی و بیولوژیکی است. وضع بشری زحمت، خود زندگی است. ویژگی خاص زحمت به‌عنوان فعالیت تکرارپذیر، دوری بودن آن است؛ به آن معنا که فعالیت‌های انسان در حیطه زحمت (مانند کاشت سالیانه محصولات، یا تهیه روزانه غذا) باید در زمان مشخصی تکرار شوند تا پاسخ‌گوی ضرورت‌های مداوم انسان باشند و بنابراین محلی برای آزادی برجای نمی‌گذارند. محصولات زحمت مصرفی هستند و بی‌دوامی و ناپایداری آنها موجب می‌شود که ردی در عالم باقی نگذارند (Hayden, 2014: 37). علاوه بر آن، زحمت که فعالیت در قلمرو خانگی است و نهاد برده‌داری را در یونان کهن شامل می‌شود، با نابرابری و خشونت نیز عجین شده است. از نظر آرنت زحمت پست‌ترین فعالیت بشری قلمداد می‌شود؛ زیرا «ناشی از تقلای شورمندانه برای رهایی از ضرورت بوده است ... و از خود رد و نشان یا اثر عظیمی برجای نمی‌گذاشته که درخور به‌خاطر سپردن باشد» (Arendt, 1998: 84).

۳-۲. کار

آرنت ضمن اعتراف به نامتعارف بودن تمایزگذاری‌اش میان زحمت و کار، کار را فعالیت دوم بشری برمی‌شمرد که ویژگی ابزاری دارد. انسان علاوه بر زحمت‌کش بودن، سازنده^۲ نیز هست. برخلاف زحمت که فعالیت جسمانی قلمداد می‌شود و غایتش رفع نیازهای بشری است، کار فعالیت یدی و خلاقانه است و محصولش اشیایی است که از لحاظ دوام و پایداری از محصول زحمت بیشتر می‌پایند و بدین‌گونه، صنعت به زندگی انسانی ثبات می‌دهد. کار علی‌رغم آنکه در تنهایی و قلمرو خصوصی انجام می‌پذیرد، موجب برآمدن عالم انسانی بازار مبادلات می‌شود و

1. homo laborans

2. homo faber

بنابراین، پل ارتباط‌دهنده سپهر عمومی و حیطه خصوصی است. «وضع بشری کار، جهانی بودن^۱ است» (Moran, 2000: 310). آرنت معتقد است که کار ثبات و پایداری را بیشتر می‌کند و هدفش تولید اشیای سودمند و فایده‌آور برای حیات آدمی است؛ اما «فایده» لزوماً امری معنادار محسوب نمی‌شود. البته او کار هنری را که منجر به پیدایش آثار هنری می‌شود، به واسطه سودمند نبودن تا حدودی مستثنی می‌کند و با اشاره به قابل مبادله نبودن آن‌ها با فصل مشترکی مانند پول، جایگاه متمایزی به آن‌ها تخصیص داده و از حوائج و ضرورت‌های زندگی روزمره فاصله می‌دهد. (Arendt, 1998: 143) بدین ترتیب، آثار و نتایج کار هنری که نه مصرفی‌اند و نه صرفاً فعالیتی یدی، می‌توانند در آشکارگی و برساختن جهانی سهیم باشند که قوه تفکر آدمی را بروز می‌دهد و زمینه را برای صورت گرفتن عالی‌ترین فعالیت انسانی، یعنی عمل، مهیا می‌کنند.

۳-۳. عمل

از میان سه فعالیتی که آرنت در وضع بشر به‌عنوان فعالیت‌های انسانی تعریف می‌کند، عمل یا کنش در درجه اول اهمیت قرار دارد و آرنت نیز به آن بیش از فعالیت‌های دیگر پرداخته است. برخلاف زحمت که فعالیتی مشترک با حیوانات دیگر و در راستای تأمین ضرورت صورت می‌گیرد و نیز برخلاف کار که فعالیتی است که انسان‌ها را جدا از هم قرار می‌دهد، عمل، فعالیتی است کاملاً بشری که مستقیماً در بافت تکثرانسانی صورت می‌گیرد و معطوف به آزادی است. (Parekh, 1981: 114). در بحث عمل، تکثر انسانی از آن جهت برای آرنت حیاتی قلمداد می‌شود که خصلت همسانی و تمایز را به نحو هم‌زمان داراست. اگر افراد همسان نبودند، امکان فهم متقابل برایشان وجود نمی‌داشت و از این رو قادر نمی‌بودند تا گذشتگان و آیندگان خویش را نیز درک کنند و برای آینده طرحی افکنند؛ و از آن روی که در عین حال از یکدیگر متمایزند، نیازمند آن‌اند تا از طریق عمل و سخن، خود را به دیگران بشناسانند؛ بدین ترتیب، عمل و سخن اشکال ظهور یا نمود انسان‌ها بر یکدیگرند (Arendt, 1998: 150-1). از آن جایی که شرط عمل، تکرار است، بهترین فضا برای صورت گرفتن آن، سپهر همگانی است. عمل شامل طیف گسترده‌ای از فعالیت‌هاست که در زمینه زادگی^۲ فهم می‌شوند؛ به عبارت دیگر، هر تولد یا نوزایی، آبستن ظرفیت‌های تازه برای صورت گرفتن عمل قلمداد می‌شود و از این روست که عمل در نگاه آرنت همواره پیش‌بینی‌ناپذیر و تازه است (Passerin d'Entreves, 1994: 7). آرنت با نگاهی بر واژه‌شناسی یونانی، عمل را مرتبط با آغازگری و حرکت تعریف می‌کند:

عمل کردن، در معنای کلی کلمه، به معنای پیش‌قدمی، آغاز کردن (مانند واژه یونانی «archein» که بر «آغاز کردن»، «رهبری کردن» و نهایتاً «حکم‌راندن» دلالت می‌کند)، یا چیزی را به حرکت درآوردن (که معنای اصلی واژه لاتین «agere» می‌باشد) است. انسان‌ها ... به برکت ولادتشان نوآمده و آغازگرند و برای عمل کردن برانگیخته و پیش‌قدم می‌شوند. (Arendt, 1998: 151)

1. worldliness
2. natality

در حالی که فیلسوفان به تأسی از افلاطون، عمل را در مقایسه با نظروزی امری فاقد ارزش و بی معنا می پنداشتند، آرنت عمل را ظرفیتی برای آزادی تلقی می کند. او معتقد است اعمالی همچون انقلاب سیاسی و نافرمانی مدنی قادرند تحت شرایطی خاص منجر به آزادی و نتیجتاً معنادار قلمداد شوند (Swift, 2009: 32). در تقابل با دیدگاه یونان پسافلسفی در رابطه با بی ثمری محصول عمل در مقابل محصول صنع، آرنت درصدد احیای بنیان پولیس ماقبل فلسفی برمی آید. پولیسی که فرصت رقابت و پیکار بر سر کسب فضائل و جاودانگی را در میان اعضایش ایجاد کرده و باعث می شد تا ایشان بی ثمری عمل و سخن را با فضایی همچون شجاعت علاج کنند و دست به عملی شایسته جاودانگی و نام آوری بزنند. بدین ترتیب، روایت اعمال و گفتار ایشان در داستان ها نقل می شد و مانند قهرمانان اساطیری به آنها خاصیت جاودانگی و زوال ناپذیری می داد. آرنت به عنوان یک متفکر سیاسی، عمل را به واسطه ربط وثیقش با سخن، منحصرأ عمل سیاسی یا پراکسیس در نظر می گیرد و معتقد است که سپهر سیاسی مستقیماً از عمل مشترک و شریک اعمال و گفتار یکدیگر شدن برمی خیزد. او در سرآغاز وضع بشر با تأکید بر ملازمت و ربط و نسبت میان عمل و سخن به عنوان اصلی ترین بنیادهای تکثر در سپهر همگانی می افزاید: «هرجا که ربط و نسبت سخن مورد بحث است، مسائل بنابه تعریف سیاسی می شوند؛ چراکه سخن، آن چیزی است که انسان را موجودی سیاسی می کند» (Arendt, 1998: 30). لاجرم پس از رنگ باختن حیات سیاسی پولیس و کناره گیری افراد از شرکت در کنش جمعی، حیات وقف عمل به نفع زندگی نظروزرانه و قلمرو ضرورت واگذار شد و متعاقباً مزر میان زحمت، کار و عمل نیز برداشته شد (McCarthy, 2012: 78).

عمل و انکشاف کیستی عمل ورز

پولیس در نگاه آرنت «ساختاری مردمی است که از دل اعمال و گفتار مشترک انسان ها سربرمی آورد» (Arendt, 1998: 168). آرنت پولیس را «فضای نمود» نام می نهد: از آن جهت که ساحت تکثر در پولیس، فضایی است که فرد بر دیگران ظاهر می شود؛ چنان که دیگران بر فرد این نوع ظهور و نمود از جنس ظهور و نمود سایر موجودات زنده یا بی جان نیست؛ زیرا از مجرای عمل و سخن صورت می گیرد؛ یعنی خصائصی که ویژه قلمرو پولیس است و افرادی مانند زحمت کشان، بردگان و پیشه وران را که انحصاراً متعلق به قلمرو خصوصی اند شامل نمی شود؛ بنابراین، عمل و سخن، به عنوان فعالیت های اختصاصی سپهر همگانی، موجب ظهور، نمود و آشکارگی^۲ افراد در این قلمرو می شوند. آرنت درباره بایستگی ملازمت عمل و سخن در جریان انکشاف کیستی عمل ورز می نویسد:

میان عمل و سخن، نسبت نزدیکی وجود دارد، زیرا عمل منحصرأ آغازین بشری می بایست هم زمان حاوی پاسخی به این پرسش باشد که از هر نورسیده ای پرسیده می شود: «تو کیستی؟» این انکشاف کیستی فرد تلویحاً در گفتار و عمل او نهفته است؛... عمل بدون ملازمت گفتار نه تنها ویژگی آشکارسازی، بلکه به همین نحو، فاعلش را نیز از کف می دهد ...

1. Space of appearance
2. disclosure

عمل عاری از سخن دیگر عمل نخواهد بود، چراکه دیگر عمل‌ورزی درکار نیست و عمل‌ورز، یعنی کننده کارها تنها در صورتی ممکن خواهد بود که گوینده گفتار نیز باشد. عملی که او آغاز می‌کند از طریق گفتار انکشاف انسانی می‌یابد... او هویتش را با اعلام آنچه به مثابه یک عمل‌ورز انجام می‌دهد یا انجام داده و یا انجام خواهد داد تعیین می‌کند (Ibid: 152-153).

بنابراین، فضای رقابتی پولیس فرصتی را برای اعضایش ایجاد می‌کند تا از طریق عمل و سخن، «کیستی» خود را به تمایز از «چیستی»^۲ آنها آشکار کنند. آرتن درباره این تمایز می‌نویسد: «انکشاف کیستی، به تمایز از چیستی فرد؛ یعنی خصوصیات، مواهب، استعدادها و معایش که ممکن است آنها را پنهان یا آشکار بدارد، در هرچه می‌گوید و هرچه می‌کند نهفته است» (Ibid)؛ بنابراین، منظور آرتن از «کیستی» فرد، آن فردیت^۳ و ویژگی منحصر به فرد عمل‌ورز است که در عین همسانی با دیگران، موجب تمایز او از سایر افراد در تکرار می‌شود. هایدگر در رابطه با شرح /خلاق نیکوماخوس^۴ ارسطو به عنوان مقدمه‌ای بر درس گفتار سوفیست /فلاطون که آرتن شنونده آن بود، خرد عملی^۵ را یکی از وجوه و حالت‌های انکشاف حقیقت^۶ بر شمرده و اظهار می‌کند که حالات آشکارگی قادرند تا بنیان یا آرچه^۷ هستندگان را آشکار سازند. آرتن متأثر از نظریه هایدگر دریافت که چون خاستگاه هر عمل منحصر به فردی، یکتایی خاص عمل‌ورز است، آرچه یا بنیان عمل، همان «کیستی» فرد محسوب می‌شود. ظرفیت و توان عمل به نحوی است که عمل‌ورز را به مثابه آرچه عمل در سطحی از کرامت^۸ قرار می‌دهد که بسیار فراتر از آدمی صرفاً به مثابه گونه‌ای زیست‌شناختی است. (Tchir, 2017: 32-3) و از این روست که آرتن عمل را که ضرورتاً باید در تکرار صورت گیرد، برترین فعالیت بشری می‌پندارد.

عمل و سخن زمانی که در بافت و زمینه تکرار بروز پیدا کنند، قادر به ایجاد فضایی خواهند بود که برخاسته از عقاید^۹ افراد است. مقصود از «عقیده» چگونگی یا نحوه‌ای است که عالم خود را برای سوژه می‌گشاید و ظاهر می‌کند؛ بنابراین از مجرای آشکارسازی «کیستی» و عقاید، فرد چشم‌اندازی معتبر را به عالم^{۱۰} عرضه می‌دارد. (ibid, 120) به عقیده آرتن اعمال و گفتار علاوه بر این که به انکشاف و آشکارگی «کیستی» عمل‌ورز برای دیگران می‌انجامد، به دلیل وجود فضای فی‌مابین^{۱۱} در میان فرد و دیگری، به انکشاف واقعیت عینی عالم نیز منجر می‌شوند. این فضای فی‌مابین، نوعی فضای نامحسوس، عقلانی و انفسی است که افراد را به یکدیگر مرتبط و از یکدیگر متمایز می‌سازد. این فضا شامل عناصری مانند نهادها، زبان‌ها، مفاهیم، تجربیات، سمبل‌ها، داستان‌ها و سنت‌هاست که فضای فی‌مابین افراد را تشکیل می‌دهند. آرتن این فضا را

1. who
2. what
3. individuality
4. *Nicomachean Ethics*
5. phronesis
6. aletheia
7. arche
8. dignity
9. doxa
10. world
11. in-between

«شبكة تودرتوی روابط انسانی»^۱ می نامد و معتقد است که عمل، علاوه بر انکشاف «کیستی» عمل ورز، قادر به آشکارسازی این عالم فی مابینی نیز هست (Ibid: 36).

۴. مواجهه الیای هایدگر و انکشاف عمل نزد آرنست

نظریات آرنست درباره آشکارگی «کیستی» عمل ورز در جریان عمل، نوعی واکنش به سخنرانی معروف هایدگر در دانشگاه ماربورگ پیش از انتشار هستی و زمان^۲ است. آرنست از مفاهیم هایدگر، مانند الیا، آشکارگی، دازاین^۳ و نیز تمایزات هایدگری مانند دازاین اصیل^۴ و غیراصیل^۵ در بسط اندیشه خویش در باب انکشاف «کیستی» و همچنین تلقی وی از عمل به مثابه امری رهاشده از عقل ابزاری با غایت آشکارگی تأثیری انکارنشده می گیرد (Tehir, 2017: 105). آرنست همچنین می کوشد تا با پاسخ گویی به هایدگر، خصوصیت ریشه دار فلسفه را با تکرار و امکان عام^۶ که از زمان افلاطون در جریان دشمنی وی با سیاست، صنعت را بر عمل ارجح دانسته است، نشان دهد (Ibid: 99-101).

۴-۱. الیا و انکشاف حقیقت وجود

هایدگر در درباره ذات حقیقت^۷، در توصیف حقیقت از کلمه «a-lethia» به معنای نامستوری^۸ یا برگردن حجاب بهره می جوید (Heidegger, 2002: 6). واژه لته^۹ که نام رود فراموشی در ادبیات کلاسیک یونان است، برای هایدگر نماد «فراموشی مقوله هستی» و یا به عبارتی «اختفاء هستی» است، یعنی همان چیزی که در هستی شناسی هایدگر آفت فلسفه مدرن به شمار می رود. واژه «aletheia» که در تقابل با «lethe» قرار می گیرد، به عکس معنای آن، بر «آشکارگی» حقیقت دلالت می کند. هایدگر در هستی و زمان آشکارگی یا انکشاف را این گونه تعریف می کند: «به هستندگان، با بیرون آوردنشان از پوشیدگی، مجال دیده شدن در ناپوشیدگی (مکشفیت) شان دادن ... [الیا] بر هستندگان در چگونه مکشفیتشان دلالت می کند» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۹۸)؛ به عبارت دیگر «الیا، یعنی برقع گشایی از آنچه حضور دارد؛ به نحوی که هستی اش آشکار شود و خود را بنمایاند» (Moran, 2000: 229)؛ بنابراین، بی راه نیست که بگوییم آرنست در شرح مسئله آشکارگی «کیستی» عمل ورز به مثابه آرخه عمل، متأثر از مفهوم الیای هایدگر بوده است. هایدگر در شرح /خلاق نیکوماخوس با یادآوری این قول ارسطو که «آنچه بر همگان نمودار می شود هستی می نامیم»، خیرهای عقلانی (تخنه یا شناخت تکنیکی^{۱۰}، اپیستمه یا شناخت علمی^{۱۱}، خرد

1. the web of relationships
2. *Being and Time*
3. dasein
4. authentic
5. inauthentic
6. contingency
7. *The Essence of Truth*
8. unhiddenness
9. lethe
10. techne

عملی^۲، سوفیا یا خرد فلسفی^۳ و عقل شهودی^۴ مطرح شده در کتاب ششم/خلاق نیکوماخوس را به مثابه تکرر امکانات الیا قلمداد می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر کدام از آنها را امکان یک حالت آشکارندگی می‌نامد که دازاین توسط آنها، نمود هستنده‌ها^۵ را نفی یا اثبات می‌کند. از میان آنها تخته و عقل عملی، حالت‌های متناظر آشکارگی برای صنعت^۶ و عمل^۷ هستند و اندیشه^۸ پسافلسفی یونانی همواره صنعت را برتر از عمل دانسته است؛ چراکه محصول صنعت چیزی ملموس و فایده محور است و غایتش به محض شناسایی، ابزاری برای غایات دیگر قرار می‌گیرد، درحالی‌که محصول عمل امری نامرئی، نامحسوس و بی‌دوام است (Tchir, 2017: 105-6).

هایدگر اندیشه را نوعی صنعت می‌داند. او می‌گوید: «تفکر، شاعرانه ساختن است... تفکر بیانگر آن چیزی است که حقیقت هستی به آن حکم می‌کند؛ تفکر، سخن گفتن آغازین است. تفکر شعر نخستین است» (Heidegger, 1975: 19). پرواضح است که از این منظر، هایدگر نیز متأثر از اندیشه یونانی، در تقابل میان صنعت و عمل، برتری را به صنعت می‌دهد. کریستوا معتقد است که این تمایز در هایدگر زمینه‌ساز تمایزگذاری او میان «جهان»^۹ و «جهان پیرامون»^{۱۰} و نتیجتاً میان «کیستی» دازاین و «چیستی» هستنده‌های دیگر نیز شده است (Kristeva, 2001: 22). تمایز میان صنعت و عمل سنگ بنای هایدگر برای تمایز نهادن میان هستی اصیل و هستی غیر اصیل دازاین نیز شده است (Tchir, 2017: 107).

اما آرنست برخلاف هایدگر، به عمل در مقابل صنعت برتری می‌دهد؛ از آن جهت که می‌پندارد آرچه و غایت^{۱۱} عمل، بر محصولی خارجی دلالت نمی‌کند. آرچه عمل، «کیستی» عمل‌ورز و غایت عمل^{۱۲} به معنای عمل صحیح است که چیزی خارج از خود عمل نیست (Ibid). واژه «aletheia» از لحاظ معنایی به واژه‌های «disclosure» در انگلیسی و «entbergung» در آلمانی قرابت بسیار دارد؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که آشکارگی کیستی عمل‌ورز در اندیشه آرنست، متناظر است با نامستوری حقیقت وجود در هستی‌شناسی هایدگر. «از طریق این گشودگی [دازاین] است که مکشوفیت نیز هست؛ بنابراین، تنها با گشودگی دازاین سرآغازترین پدیدار حقیقت حاصل می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۵۰۰). آرنست با تأکید بر مفهوم «نمود»^{۱۳} معتقد است که آنچه به دید مشاهده‌گر درمی‌آید، بازنمایی صرف پدیداری نیست، بلکه شامل این نیز هست که آن پدیدار به چه نحو بر مشاهده‌گر عرضه می‌شود. نحوه‌ای که پدیدارها برما ظاهر می‌شوند،

1. episteme
2. phronesis
3. sophia
4. nous
5. beings
6. poiesis
7. praxis
8. welt
9. umwelt
10. telos
11. aupraxis
12. appearance

شامل آن حالتی از وجود^۱ است که پدیدارها در آن قرار دارند؛ بدین ترتیب، آرنت با واسازی دوالیسم افلاطونی^۲، برتری را به «نمود» می‌دهد و نه به «وجود». (Tchir, 2017: 101) و در نتیجه، «کیستی»، همان هستی عمل‌کننده است که از مجرای دو نمود عمل و سخن آشکار می‌شود. (ibid, 120)

سخن^۳ در تفکر آرنت، قرابت نزدیکی با مفهوم لوگوس^۴ دارد که هایدگر جایگاه بعدی را در آشکارگی هستی برایش قائل است. هایدگر لوگوس را «گفتمان»^۵ ترجمه کرده است و «گفتمان» یعنی موضوعی را به گشودگی دعوت کردن و به آن رخصت ظهور و دیده شدن دادن؛ بدین ترتیب، لوگوس برای هایدگر مفهومی است که با تلقی‌اش از حقیقت گره خورده است (Moran, 2000: 229)؛ بنابراین، می‌توان گفت که «سخن» مدنظر آرنت قرابت نزدیکی با «لوگوس» در تفکر هایدگر دارد و همان‌گونه که لوگوس، با تکیه بر معنا، آشکارکننده حقیقت است، سخن نیز به همراه عمل، خاصیت آشکارکنندگی دارد و «کیستی» عمل‌ورز را بر دیگران منکشف می‌کند.

۲-۴. مقایسه دازاین و کیستی عمل‌ورز

دازاین در هستی‌شناسی هایدگر، آن هستنده‌ای است که هستی اولاً و بالذات در آن متبلور می‌شود؛ به عبارت دیگر، دازاین همان هستنده‌ای است که در پرسش از معنای هستی، شایستگی آن را دارد تا در اولویت قرار گیرد و از هستی آن پرسش شود و یا به عبارتی از هستی خود پرسش کند؛ زیرا دازاین تنها موجودی است که دارای حالات و رفتارهای خاصی از قبیل فهمیدن، پی‌بردن، انتخاب کردن و ... است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۳). دازاین به دلیل داشتن ویژگی‌های خاص هستومندی^۶ یا به عبارت دیگر، دغدغه‌مندی‌اش برای فهم هستی، آینده‌مند، تاریخ‌مند، مرگ‌آگاه و انتخابگر است. او از طریق طرح‌افکنی^۷ گشوده به آینده، مرگ، آگاهی، تاریخ و زمان است. دازاین «در-آنجا-بودن» است. علاوه بر این، هایدگر اذعان می‌دارد که دازاین علاوه بر شناخت هستی خودش، «فهمی نیز از آن هستندگانی دارد که هستی آنها از سنخ هستی خودش نیست» (همان: ۸۷)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که آرنت در تمایزگذاری خود میان «کیستی» و «چیستی»، نگاهی بر تمایز هایدگری میان دازاین و سایر هستنده‌ها، از جمله مقولات «دم دستی»^۸ داشته است. از سویی دیگر، هایدگر در هستی‌وزمان بیان می‌کند که مواجهه دازاین با دیگران (آنان)^۹ و افراد همبود^{۱۰} در سپهر عمومی، منجر به نوعی هرزه‌درآیی یا پرگویی^{۱۱} می‌شود. مقصود هایدگر از هرزه‌درآیی، نوعی مواجهه و معاشرت توأم با پرگویی، کنجکاوی و ابهام با

1. being
2. Platonic dualism
3. lexis
4. logos
5. discourse
6. ontic
7. projection
8. present-at-hand
9. the they
10. mitsein
11. idle talk

دیگران است که در جریان آن، دازاین به‌سوی همبودی و نوعی میان‌مایگی و هرروزینگی سقوط می‌کند. درافتادگی‌ای که نهایتاً منجر به هستی غیراصیل دازاین می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱۰-۴۲۰). خاستگاه مفهوم «تکثر»^۱ در آرنست تاحد زیادی به مفاهیم «همبودی»^۲ یا «being-with»^۳ در هایدگر برمی‌گردد؛ چراکه هایدگر نیز قویاً بر این ایده تأکید دارد که دازاین همواره در عالمی مشترک با دیگران^۴ به‌سر می‌برد (همان). او بر این باور است که دازاین، در عین ربطش با عالم است: بر اساس پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر، دازاین به‌مثابه تنها هستنده‌ای که هستی خویش را به پرسش می‌کشد، پس از حصول بصیرت به هستی خویش، به سراغ شناخت هستی و هستی‌های دیگر می‌رود و سپس با درکی قوام‌یافته‌تر از عالم، به هستی خویش باز می‌گردد و در چنین شبکه‌ای در تقویم درک ثانویه‌اش از خود می‌کوشد، به این اعتبار دازاین عین «در عالم‌بودن» است.

اما آرنست علاوه بر بخش پایانی حیات ذهن که در آن مشخصاً دازاین را «خودتنهاپنداشته‌شده» می‌خواند (Arendt, 1978: 251)، در مقاله معروفش تحت عنوان «فلسفه اگزیستانس چیست؟»^۵، اگزیستانسیالیسم هایدگر را در هستی و زمان متهم به نوعی غیراجتماعی بودن و فردگرایی^۶ کرده، آن را به‌بوتۀ نقد می‌کشد. «او از هایدگر به دلیل قسمی انسان‌مداری رادیکال انتقاد می‌کند و ادعا می‌کند که تحلیل وجودی هستی و زمان در واقع بیان دیگری از ایده‌آلیسم فلسفی است» (به نقل از ویلا، ۱۴۰۱: ۱۳۷). او می‌نویسد:

هایدگر به دام نوعی «خود ایده‌آل» افتاده و به انسان همان جایگاهی را داده که هستی‌شناسی سنتی به خدا داده بود. چنین ذاتی فقط به‌مثابه پدیده‌ای منفرد و تنها و نیز آن هستنده استثنایی که هیچ‌کس را همتای خود نمی‌شناسد، قابل تصور است. نتیجتاً آنچه در اندیشه هایدگر با عنوان «سقوط» فهم می‌شود، همان حالت‌های هستی انسانی است که نتیجه هم‌زیستی آدمی در عالم و با هم‌نوعانش است (Arendt, 1946: 50).

هایدگر در فصلی مستقل از هستی و زمان، تحلیل دازاین را به ساحتی صرفاً هستی‌شناسانه و کاملاً متمایز از انسان‌شناسی، روان‌شناسی و زیست‌شناسی نسبت می‌دهد. او می‌نویسد: «هرگونه ابژه‌گردانی روانی کنش‌ها و در نتیجه، هر دریافتی که کنش‌ها را اموری روانی می‌گیرد، در حکم سلب تشخیص است...؛ بنابراین، هستی روانی هیچ ارتباطی با هستی شخص ندارد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۶۰). لذا می‌توان ادعا کرد که اگوتیسم مطلق که آرنست در دازاین هایدگر می‌یابد نیز، جنبه‌ای هستی‌شناسانه دارد. آرنست در توضیح آنکه چرا دازاین خودتنهاانگاشته‌شده و منزوی است، بر خودیت مثالی دازاین در هستی‌شناسی هایدگر و هراس او از سقوط به ورطه‌ای غیراصیل، در پی بودن با همبودهایش تأکید و آن را به چالش می‌کشد.

1. plurality
2. mitsein
3. being-with-one-another
4. What is Existenz Philosophy?
5. solipsism

[از دید آرنت] «خود»^۱ اصیل هایدگر مستلزم کناره گیری واقعی از جهان و هم نوعان است، زیرا خصلت ذاتی خود، خودبودگی^۲ آن و جدایی بنیادینش از همه هم نوعانش است... در حقیقت آرنت با این استدلال که ساحت های این جهانی و بینا سوژه ای «خود» هایدگری به قلمرو عدم اصالت یا خودباختگی^۳ وا گذاشته می شود، اهمیت توصیف هایدگر از انسان به مثابه «بودن در جهان» را به حداقل می رساند (ویلا، ۱۴۰۱: ۱۳۹).

همان گونه که پیش تر ملاحظه شد، تلقی هایدگر و آرنت از مفهوم «آشکارگی» متفاوت است؛ از این رو، می توان نتیجه گرفت که نقش دیگران در تکرار نیز در اندیشه این دو یکسان نیست. در حالی که از منظر آرنت، دیگران در تکرار و حاضر در ساحت عمومی از طریق مواجهه با عمل و سخن عمل ورز، به آشکارگی «کیستی» او کمک می کنند، خویشی دازاین هایدگر در مواجهه پرگوییانه با همبودهایش، دچار نوعی انقیاد می شود. آرنت خصیصه برجسته این خود را «اگوئیسم مطلق و گسست رادیکال از تمامی هم نوعانش» می داند؛ البته از دید وی این اگوئیسم مطلق که حاصل تلاش هایدگر برای اثبات هستی یک «خود» است، منجر به نقض غرض شده؛ چرا که تاکنون هیچ فلسفه ای به اندازه فلسفه او این واقعیت را روشن نساخته که آنچه انسان نمی تواند باشد، همانا استثنایی و بی نظیر بودن است (Arendt, 1946: 50-51).

بدین ترتیب از دید آرنت، هایدگر با الهام از هستی شناسی کهن، انسان را بدل به نوعی «خود» مثالی یا انسانی خداگونه کرده است که هیچ هستنده ای را با وی یارای برابری نیست و لحظاتی که از سریر خدایی فرومی افتد و زیستنی متوسط را در پیش می گیرد، همان آناتی است که با هم نوع خویش در عالم به سر می برد (Arendt, 1946: 49-50). رویکرد هایدگر به زیست اصیل دازاین، یادآور رویکرد افلاطون نسبت به حیات وقف نظر فیلسوف است. هر دو برتری را به متأملی می دهند که در تنهایی و با استمداد از سوفیا و تفکر «noetic» به کشف و آشکارسازی حقیقت می پردازند؛ تفکری که بر خرد عملی رجحان دارد و برای اهل نظرورزی نامیرایی به همراه دارد. برای هایدگر زندگی وقف عمل، به معنای فروافتادن دازاین است و تنها راه برون رفت از این فروافتادگی، پس نشستن از عالم است.

۴-۳. عمل در تکرار و غلبه بر توتالیتاریسم

آرنت با نقد نظر هایدگر، بر آن است که آنچه از انزوای مطلق منتج می شود، «سربر آوردن مفهوم خود» است که در تضادی تام با مفهوم بشر^۴ قرار می گیرد (Arendt, 1946: 50). در حالی که از نگاه آرنت هایدگر می کوشد تا دازاین را به منظور فهم اصیل از هستی به انزوا و تفکر فلسفی سوق داده و از خرد عملی دور سازد، خود او در تلاش است تا ویژگی های بین الاذهانی^۵ و «doxatic» حوزه عمل در حکمت عملی ارسطو را احیا کند. به عقیده کریستوا، هایدگر دازاین را از حیات استعلایی آگاهی هوسرلی خارج کرده، به ساحت عالم می آورد، در حالی که آرنت آن را به حوزه

1. self
2. self-ness
3. fallenness
4. man
5. intersubjective

تکثر و یا به عبارتی به ساحت سیاسی وارد کرده است (Kristeva, 2001: 56). آرنست دازاین هایدگر را که به زعم او دچار «نوعی خودتنهانگاری اگزیستانسیال» است (Arendt, 1978: 251)، از انزوا خارج می کند تا در تکثر، حوزه بروز و آشکارگی خود را بیابد؛ چراکه باور دارد تحقق آزادی و فردیت تنها در سپهر همگانی و ساحت بین‌الذهانی نموده‌ها و عقاید صورت می‌پذیرد، درحالی‌که از دید او نگاه هایدگر به دازاین، آن هستنده‌ی اعلی، نگاهی اگوئیستی و خودتنهانگارانه است. آرنست همین «egoism» و «solipsism» و کناره‌گیری از عالم را منشأ بحران‌های عصر مدرن، مانند ازخودبیگانگی، بیگانگی از عالم و در رأس آنها، بروز توتالیتاریسم می‌داند. آرنست دلیل اصلی ظهور توتالیتاریسم را افول جامعه طبقاتی و رشد توده‌ها برمی‌شمرد که خود، حاصل کناره‌گیری از عالم است. او می‌نویسد: «توده‌های اروپایی از تجزیه‌شدن جامعه‌ای پیش‌تر ذره‌ذره‌شده (اتمیزه) پدید آمده‌اند ... ویژگی اصلی افراد در یک جامعه توده‌ای، نه بی‌رحمی یا حماقت یا بی‌سوادی، بلکه بی‌تماس‌شدگی و ریشه‌بریدگی است» (آرنست، ۱۳۹۸: ۸۱).

این انزوا و بی‌تماس‌شدگی، این درخودفرورفتن و نسبت به امور جهان بی‌تفاوت شدن، از نظر آرنست بزرگ‌ترین خطری است که جهان مدرن را تهدید می‌کند و به ورطه تمامیت‌خواهی می‌کشاند. او می‌افزاید: «جنبش‌های توتالیتار سازمان‌های توده‌ای افراد ذره‌شده و منزوی‌شده است که این جنبش‌ها در مقایسه با احزاب و جنبش‌های دیگر می‌توانند سرسپردگی و وفاداری بی‌سابقه‌ای از آنان طلب و دریافت کنند» (همان: ۹۶). آرنست در مقاله «فلسفه اگزیستانس چیست؟»، هایدگر را نیز به دست‌داشتن در بیگانگی از جهان متهم کرده است؛ مسئله‌ای که آن را به عنوان یکی از خصوصیات تعیین‌کننده عصر مدرن و توتالیتاریسم توصیف می‌کند (ویلا، ۱۴۰۱: ۱۴۰). او تنها راه برون‌رفت از این بحران بی‌تفاوتی را «عشق به عالم»^۱ می‌داند تا از مجرای این عشق که روح سیاست آرنستی است، بتوان محرک و انگیزه لازم را برای غلبه بر انزوا و درخودفرورفتگی و بازگشت مجدد به عرصه تکثر در ساحتی همگانی باز یافت. بدیهی است که در نگاه امیدوارانه آرنست این ظهور و حضور مجدد در سپهر همگانی، به بروز عمل معطوف به آزادی منجر می‌شود و ساحت سیاست‌ورزی راستین را به عالم بازخواهد گرداند؛ بدین ترتیب، «عشق به عالم در دیدگاه آرنست، تلاشی است برای غلبه بر بیگانگی از جهان که سرچشمه شر رادیکال توتالیتاریستی است» (Bernauer, 1987: 17)؛ بنابراین، آرنست کیستی عمل‌ورز خود را گشوده به عالم و به دیگران می‌یابد؛ دیگرانی که می‌بایست عمل‌ورزانه و از مجرای «عشق به عالم» درصدد یافتن راه‌حلی عملی برای نجات عالم از بحران‌های فعلی برآیند.

۵. نتیجه

هانا آرنست ریشه‌های ازخودبیگانگی انسان مدرن و غربتش را از کره ارض که به نحوی منشأ تمامیت‌خواهی در عصر حاضر شده است، در غلبه نظر بر عمل و به محاق رفتن سپهر عمومی در مقابل حیطه خصوصی در تاریخ سنت متافیزیک غربی می‌یابد؛ سنتی که پیرو تفکر افلاطونی،

حقیقت را در ساحتی رازآلود و دورازدسترس قرار می‌دهد تا تنها فراچنگ فیلسوف متأملی درآید که در خلوت فکورانه خویش، حیاتی نظروزرانه پیشه کند و مسیر دیالکتیکی را بپیماید؛ سنتی که بعدها نیز تحت تأثیر عواملی چون گسترش مسیحیت، ظهور اندیشنده دکارتی و در سده‌های اخیر رشد سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی، بیش از پیش آدمی را از سپهر همگانی و تعامل با دیگران در تکرر جدا ساخت و حاصل آنکه انسان فردگرا و خودمحور مدرن که غرقه در دغدغه‌های فردی و خصوصی خویشتن است، هیچ‌گونه نسبتی با انسان سیاسی پیشاسقراطی ندارد که حیثتش را در پولیس و از مجرای عمل‌ورزی و سخن‌وری با دیگران معنا می‌کرد.

از دیدگاه آرنت، بحران توتالیتاریسم سده بیستم میلادی که به از بین رفتن آزادی و نیز وقوع جنایت‌های فجیع در روسیه استالینیستی، بلوک شرق و آلمان نازی منجر شد، حاصل همین روند روبه‌رشد حیطه خصوصی و کشانده‌شدن افراد به انزوا و خودتنهانگاشته‌گی است که به اتمیزه‌شدن انسان‌ها و از بین رفتن طبقات اجتماعی و رشد توده‌ها دامن زده، زمینه بروز و استمرار حکومت‌های تمامیت‌خواه را فراهم می‌کند. تأکید آرنت بر خروج افراد از انزوای اتمیستی و مشارکت فعالانه آنها در انجام عمل معطوف به آزادی در فضایی فی‌مابینی و سپهر عمومی، مشخصاً در تقابل با اندیشه هستی‌شناسانه استادش، هایدگر قرار می‌گیرد و برخلاف استاد که در ثنویت میان وجود و نمود، برتری را به وجود می‌دهد، آرنت نمود را برمی‌گزیند. به عقیده آرنت دازاین هایدگر، به مثابه هستنده ایده‌آل، واجد نوعی خودتنهانگاشته‌شدگی اگزستانسیال است؛ چراکه از دید او هایدگر گرچه دازاین را «درعالم‌بودن» می‌انگارد، اما تعامل او با سایر همبودهایش را منجر به انقیاد و تنزلش از جایگاهی مثالی به ورطه میان‌مایگی و هرزه‌درآیی می‌داند که نهایتاً هستی غیراصیل دازاین را موجب می‌شود. از دیدگاه هایدگر، دازاین، خود را به مثابه آرخه حقیقت وجود درمی‌یابد؛ حقیقتی که از طریق دازاین و امکاناتی که خیرهای عقلانی در اختیارش می‌گذارند، برای وی منکشف می‌شود. آرنت معتقد است که برای چنین انکشافی از حقیقت وجود، دازاین هایدگر تنهایی و انزوا را برمی‌گزیند تا هستی اصیلش را به ورطه غیراصیل پرگویی و هرزه‌درآیی نکشاند و جایگاه ایده‌آل و مثالی خود را حفظ کند. آرنت با نقد این تفکر انزواگرایانه، بر تعامل و هم‌کنشی با دیگران در تکرر تأکید می‌کند و با برجسته‌سازی نمود در تقابل با وجود، انکشاف هستی دازاین در هایدگر را با انکشاف کیستی کنشگر در سپهر عمومی جایگزین می‌سازد؛ انکشافی که برخلاف انکشاف هستی دازاین، نه بر خود فرد که تنها برای دیگران صورت می‌پذیرد. آرنت به عنوان پدیدارشناس عمل، کیستی عمل‌ورز را (به تمایز از کیستی وی) بنیان و آرخه عمل می‌داند که از طریق سخن و کنش وی منکشف می‌گردد. برای چنین ظهور و بروزی که نیازمند حضور در جمع متکثر دیگران است، آرنت درصدد احیای سپهر عمومی و ایجاد فضای فی‌مابین برای رخداد سخن و عمل میان افراد در تکرر برمی‌آید؛ بنابراین، آرنت راه برون‌رفت از بحران ازخودبیگانگی و غربت از کره ارض را عشق به جهان می‌داند؛ عشقی که آدمی را وادارد از پیله انزوای اگوئیستی و سولیپسیستی خارج شود و در ساحت عمومی

برای تغییر عالم دست به کنش بزند. از دید آرنت، تنها این حضور و هم‌کلامی و هم‌کنشی در تکثر است که می‌تواند بر بحران توتالیتاریسم عصر حاضر فائق آید.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۸)، *توتالیتاریسم؛ عناصر و خاستگاه‌های حاکمیت توتالیتیر*، ترجمه مهدی تدینی، تهران، ثالث.
- جانسون، پاتریشیا آلتنبرد (۱۳۹۹)، *فلسفه هانا آرنت*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نو.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵)، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- ویلا، دانا (۱۴۰۱)، *سیاست، فلسفه و ارباب؛ جستارهایی در باب اندیشه هانا آرنت*، ترجمه کاوه حسین‌زاده راد، تهران، پيله.
- Arendt, Hannah (1946), What is Existenz Philosophy? , *Partisan Review*, 8/1, 34-56.
- (1978), *The Life of the Mind*, New York, Harcourt.
- (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago.
- (2019), *The Origins of Totalitarianism*, Vol.3. translated by Mehdi Tadayyoni, Tehran, Sales. (in Persian)
- Bernauer S.J, James W. (1987), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff.
- Bradshaw, Leah (1989), *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto.
- Canovan, Margaret (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, New York, Cambridge University.
- Hayden, Patrick (2014). *Hannah Arendt: Key Concepts*, London, Routledge.
- Heidegger, Martin (1975). *Early Greek Thinking*, New York, Harper and Row.
- (2002), *The essence of Truth*, Tr. Ted Sadler, New York, Continuum.
- (2007), *Being and Time*, translated by Siavash Jamadi, Tehran, Qoqnoos. (in Persian)
- Johnson, Patricia A. (2020), *On Arendt*, translated by Khashayar Deihimi, Tehran, Nashre No. (in Persian)
- Kristeva, Julia (2001), *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Tr. Frank Collins, Toronto, University of Toronto Press.
- Lessnof, Michael H. (2006), *Political Philosophers of the Twentieth Century*, translated by Khashayar Deihimi, Tehran, Mahi. (in Persian)
- McCarthy, Michael H. (2012), *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Maryland: Lexington Books.
- Moran, Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, London, Routledge.
- Passerin d'Entreves, Maurizio (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, New York, Routledge.
- Parekh, Bhikhu (1981), *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, TheMacmillan Press Ltd.
- Swift, Simon (2009), *Hannah Arendt*, New York, Routledge.
- Tchir, Trevor. (2017), *Hannah Arendt's Theory of Political Action: Daimonic Disclosure of the 'Who'*, Ontario, Palgrave MacMillan.
- Villa, Dana R. (2022), *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, translated by Kaveh Hosseinzadeh Rad, Tehran, Pileh. (in Persian)



A Critical Study of “Constancy of the Change” in the Relationship Between the Constant and the Changing

Mahdi Assadi 

Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
E-mail: mahdiassadi@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P 43-58)

Article history:

Received:
16 August 2022

Received in revised form:
24 October 2022

Accepted:
30 October 2022

Published online:
20 September 2023

Mullā Ṣadrā, in a discussion like the relationship between the constant and the changing, insists on constancy of the change and says that the movement is something that its being changed is identical with constancy: because everything – whatever that may be – is of constancy, although its constancy be merely constancy in being changed. In other words, there is something constant in the changing things and the changing is constant in its own changing. Thus, the changing things are related to the constant from the very constant aspect. He sometimes considers this constancy as a kind of four-dimensionalism and does not regard this four-dimensionalism to be inconsistent with presentism. Now, this important problem appears that how much the paradoxical expressions such as “constancy of the change” and ‘combination of four-dimensionalism with presentism’ are acceptable. The main purpose of the essay is to critically study the very Ṣadrian version of constancy of the change in the constant-changing relation and similar discussions. We will see that Ṣadrian commentators have had different reactions to such expressions as constancy of the change: Some, like ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī, have accepted it and some, like Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī, have not. The criticism of Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī, shortly speaking, is the claim that constancy of the change is abstract and mental property not external one and that it is conceptual not extensional. We will continue to criticize the evaluations of Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī: if there is not some kind of constancy in the external world as the truth-maker, our mind cannot apply the concept of constancy about the external changings. Finally, we will focus on the logical structure of the discussion in our special critique of constancy of the change to show that Ṣadrian version of constancy of the change is not merely a paradox but arguably a real contradiction. The reason is that, if the logical structures of (A) “the changing in its own changing is constant (and not changing)” and (B) “the changing in its own changing is not constant (but is changing)” are new logical structures such as (C) “x in its own being x is not x” and (D) “x in its own being x is x”, then it is resulted that (B) “the changing in its own changing is changing (and not constant)” to be true and therefore a contradiction to be appeared: both (A) and its contradictory, (B), are true. So, there is something in the material world that is contradictorily both constant and changing – while such resolutions as the difference in aspect are not applicable in the case of this contradiction. But, if, on the contrary of Ṣadrian Philosophy, we consider constancy of the change merely as an external time permanence and does not confuse this time permanence with real constancy, there will not emerge the non-material constancy contradictorily from this intensity of the change.

Keywords:

Constant-Changing Relation; Constancy of the Change; Paradox; Contradiction; Ṣadrian Philosophy.

Cite this article: Assadi, Mahdi (2023), “A Critical Study of *Constancy of the Change* in the Relationship Between the Constant and the Changing”, *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 43-58,
<https://doi.org/10.22059/jop.2022.346769.1006732>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



بررسی انتقادی «ثبات تغییر» در ربط ثابت به متغیر

مهدی اسدی

گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: M.Assadi@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۴۳-۵۸) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	از آنجاکه صدرا در بحثی چون ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بر ثبات تغییر پای می‌فشرد، این مسئله مهم پیش می‌آید که تعبیر متناقض‌نمایی چون «ثبات تغییر» تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ هدف اصلی این پژوهش بررسی انتقادی همین تقریر خاص صدرایی از «ثبات تغییر» در بحث ربط ثابت به متغیر و بحث‌های مشابه است. خواهیم دید شارحان صدرایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی همچون مطهری و مصباح یزدی آن را نپذیرفته‌اند. خلاصه نقدهای مطهری و مصباح یزدی این است که ثبات تغییر امری انتزاعی و ذهنی است و نه خارجی و به مفهوم مربوط است نه به مصداق. ما در ادامه، نقدهای مطهری و مصباح را به چالش خواهیم کشید: اگر در خارج نوعی ثبات (به‌عنوان نفس‌الامر) وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را درباره آن تغییرهای خارجی به کار ببرد؛ به دیگر سخن، چون ثبات ذهنی بر یک ثبات خارجی دلالت می‌کند، پس در جهان خارج نوعی ثبات وجود دارد و بحث در نهایت، درباره همان متعلق خارجی است. در نقد خاص خود بر ثبات تغییر نیز بر ساختار منطقی مبحث تمرکز خواهیم کرد و از این راه نشان خواهیم داد که ثبات تغییر صدرایی نه صرفاً یک پارادوکس، بلکه ظاهراً یک تناقض واقعی است. ولی اگر ثبات در تغییر را برخلاف فلسفه صدرایی، صرفاً به معنای دوام زمانی خارجی به شمار آوریم، از دل این تأکید در تغییر به صورت تناقض‌آمیزی ثابت مجرد بیرون نخواهد آمد. ربط ثابت به متغیر، ثبات تغییر، پارادوکس، تناقض، فلسفه صدرایی.

کلیدواژه‌ها:

استناد: اسدی، مهدی (۱۴۰۲)، «بررسی انتقادی ثبات تغییر در ربط ثابت به متغیر»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۵۸-۴۳.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.346769.1006732>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



© نویسندگان.

۱. مقدمه

می‌دانیم که صدرا در ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بسیار پای می‌فشرد که حرکت چیزی است که تغییر آن عین ثبات است؛ به عبارتی، چیز ثابتی در متغیرها وجود دارد و تغییر در تغییر خود ثابت است. در فلسفه صدرایی درست خود همین ثبات تغییر، می‌تواند ربط ثابت به متغیر را نیز توجیه کند؛ چه، امور متغیر درست از همین حیث ثبات خود به ثابت مرتبط‌اند؛ ولی مسئله مهمی که پیش می‌آید این است که تعبیر پارادوکسیکالی چون «ثبات تغییر» تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ ما به تازگی در مقاله «بررسی پیشینه تاریخی ثبات تغییر در ربط ثابت به متغیر» نشان داده‌ایم که نقد ثبات تغییر، و به عبارت دقیق‌تر نقد دوام و ثبات فلک در حرکت دوری ازلی، دارای پیشینه دیرینی نزد اندیشمندان مسلمان است (اسدی، ۱۴۰۱ الف) و همین ما را در سنجش پارادوکس ثبات تغییر نیز بسیار یاری خواهد کرد. باین‌همه، ارزیابی و بررسی انتقادی تقریر خاص صدرایی از ثبات تغییر در بحث ربط ثابت به متغیر و بحث‌های مشابه، پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد؛ به همین سبب، در این نوشتار درصددیم به ارزیابی تقریر خاص فلسفه صدرایی بپردازیم. شارحان صدرایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی چون مطهری و مصباح یزدی نپذیرفته‌اند. به نظر نگارنده سخن علامه و صدرا به‌جد قابل نقد است. ما پیش از نقد خود، به گزارش نقد مطهری و نیز مصباح یزدی خواهیم پرداخت. سپس در نقد خود بر ثبات تغییر، بر ساختار منطقی مبحث تمرکز خواهیم کرد و از این راه نشان خواهیم داد که ثبات تغییر صدرایی نه صرفاً یک پارادوکس، بلکه یک تناقض است.

۲. ثبات تغییر در فلسفه صدرایی

صدرا تعبیرهایی چون «ثبات تغییر» و «ثبات تجدد» را معمولاً در همان بحث ربط حادث به قدیم به کار برده است: «ان لكل شيء نحواً من الوجود لا ينفك عنه، فمن الاشياء ما يكون وجوده تجديداً، مثل الحركة و الزمان الذي مقدارها، فوجود الحركة ليس الا تجدد امر و تقضيته، فذلك الامر نحو وجودها الخاص حدوث و تجدد، فيكون ثباته عين التجدد و بقاؤه عين التبدل و الانقضاء» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۳)؛ چنان‌که دیده می‌شود، صدرا در اینجا می‌گوید در اموری مانند حرکت و زمان چون وجودشان چیزی جز تجدد و سپری‌شدن نیست، ثبات و ماندگاری اینها عین تجدد و سپری‌شدنشان است. او در /سفار نیز تعبیر مشابهی دارد و در واقع می‌گوید همان‌طور که فعلیت برخی از امور چیزی جز فعلیت قوه نیست، ثبات برخی از امور نیز چیزی جز ثبات تجدد نیست:

... و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفاضل من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدد و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفاضل من الأول عليه هذا النحو من الثبات و الفعلية ... و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة ... فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت و بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات و حدوث الحوادث (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۸/۳).

ولی گاهی نیز صدرا بحث ثبات تغییر را به معنای ظاهراً جدیدی از دهر، که همان چهاربعدگروی رایج است، گره زده است. در این باره توضیح کوتاه این است که می‌دانیم «دهر» معمولاً به معنای چیزی است که در طول زمان و محیط به زمان است و گویا به منزله علت زمان و امور زمان مند است. این دهر نسبتی با چهاربعدگروی رایج ندارد. دهر در صورتی همان چهاربعدگروی رایج است که به معنای چیزی باشد که در درون زمان و امور زمان مند باشد، نه بیرون آن و چونان چیزی در طول و محیط به آن. مضمون دهری که صدرا از آن سخن می‌گوید، معمولاً درست همان دهر محیط است؛ و نه دهر درون زمانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۹/۵ و ۱۴۴/۳ و ۱۴۷: ۱۳۶۶: ۸/۳ و ۷۸/۴). باین همه، گاه عبارتهای صدرا درباره دهر ظاهراً به معنای درون زمانی است:

و أما الموجودات التي ليست بحركة و لا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلا و له نحو من الثبات و إن كان ثباته ثابت التغير فتلك المعية أيضاً دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر— و لا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضافاً للمعوية حتى تستلزمهما (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۳-۱۸۳).^۱

بنابراین، صدرا می‌گوید چون مطلقاً هر چیزی دارای ثبات است، گرچه ثباتش صرفاً ثبات در تغییر باشد، پس معیت متغیرها با متغیرها از حیث ثباتشان و نه از حیث تغییرشان، معیت دهری است. ولی این ثبات تغییر و دهر درون زمانی شگفت‌انگیز که او در اینجا از آن سخن می‌گوید، آیا مضمون این می‌تواند همان بعد چهارم بوده باشد؟ پیش از اینکه به توضیح عبارت بالا بپردازیم، اشاره‌ای کوتاه به بعد چهارم رایج و معیت موجود در اجزای آن خالی از فایده نخواهد بود. می‌دانیم که چهاربعدگروی رایج، گذشته و آینده را در ظرف خود موجود و ثابت می‌داند؛ ولی، در برابر، حال‌گروی می‌گوید گذشته و آینده معدوم‌اند و تنها زمان حال موجود است (Sider, 2002: 11). در حال‌گروی، امروز با فردا نمی‌تواند معیت داشته باشد؛ چراکه فردا به سبب معدوم بودن در کنار امروز موجود قرار نمی‌گیرد. ولی در چهاربعدگروی، امروز با فردا می‌تواند معیت داشته باشد؛ چراکه فردا، به سبب موجود بودن در ظرف خود، می‌تواند در کنار امروز موجود قرار گیرد. آشکارا این چهاربعدگروی رایج و حال‌گروی رایج منافی یکدیگرند و نمی‌شود هر دو را با هم پذیرفت.

اینک به دهر درون زمانی صدرا باز می‌گردیم. توضیح مطلب این است که برای نمونه، می‌دانیم ماه اول شب حرکت می‌کرد و هم‌اکنون در نیمه شب نیز حرکت می‌کند و پس از این، تا آخر شب نیز حرکت خواهد کرد. صدرا می‌گوید در اینجا در همه این زمان‌ها، از اول شب تا نیمه شب و سپس تا آخر شب، اصل حرکت کردن ثابت است. پس این ثبات در حرکت خود یک

۱. رحیق مختوم ثبات تغییر را «مطلب لطیفی» یافته و در توضیح آن به اختصار می‌گوید: «سنگ آسیاب هنگامی که به گونه‌ای یکسان می‌گردد، حرکت او متغیر نیست و ثابت است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۸۸/۱۵).

نوع ثبات و بنابراین، یک نوع معیت است. او به همین معیت موجود در امور زمان مند نیز معیت دهری می گوید. ظاهر این ادعا چیزی جز تناقض نیست. چون هم حرکت و تغییر را می پذیرد و هم در درون درست همین حرکت و تغییر یک نوع ثبات می یابد. پس اگر این ثبات و معیت اجزای آن را یک نوع چهاربعدگروی بدانیم، نافی حال گروی نخواهد بود. به عبارتی، چون این ثبات، ثبات در عین تغییر است، این چهاربعدگروی نیز چهاربعدگروی در عین حال گروی^۱ خواهد بود! (صدرا در مواردی مشابه به تصریح چنین تعبیهایی نیز دارد. شاید وحدت در عین کثرت معروفترین آن ها باشد).^۲

اگر این ثبات را نوعی تجرد در برابر ماده بدانیم، مسئله شگفت انگیزتر خواهد شد. چون چهاربعدگروی رایج، امری مادی به شمار می آید. پس اگر این ثبات را نوعی تجرد بدانیم، چهاربعدگروی صدرا در اینجا غیرمادی و مجرد خواهد بود. قرائنی وجود دارد که نشان می دهد منظور صدرا از این ثبات، نوعی تجرد است و نه صرفاً ثباتی که در چهاربعدگروی رایج مادی وجود دارد. چون او این بحث ظاهراً بی معنا و/یا تناقض آمیز را در ربط ثابت به متغیر پیش کشیده است. ثابتی که در بحث ربط ثابت به متغیر مطرح است ثابت به معنای مجرد غیرمادی است. پس چهاربعدگروی او در اینجا، به ناچار غیرمادی و مجرد خواهد بود.

به هر روی، به نظر می رسد این معیت دهری درون زمانی با معیت های دیگر تفاوت دارد. اگر این معیت با معیت های دیگر تفاوت دارد، معنای دقیق آن چیست و چگونه می توان بی تناقض، آن را شرح و تفسیر کرد؟ شارحان صدرایی در برابر چنین تعبیهایی واکنش های متفاوتی نشان داده اند؛ گرچه کسانی مانند طباطبایی توانسته اند آن را بپذیرند، ولی کسانی مانند مطهری و مصباح یزدی نیز نتوانسته اند آن را بپذیرند. علامه طباطبایی ادعای صدرا را پذیرفته و عین همین عبارت /سفار را در *نهایة الحکمة* تکرار کرده است (← طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۱۸/۲).^۳ او همچنین در پاسخ پرسشی درباره ربط ثابت به متغیر می گوید:

۱. بسنجید با این تعبیرهای متناقض نمای علی نوری در تعلیقه بر آثار صدرا:

... الآن السیال الدهري متجددا بالتجدد الذاتي (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۲۷/۳)

... الآن البسيط السیال و هو متن الدهر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۲/۱).

پس در عبارت های این شارح برجسته فلسفه صدرا اگر «آن» نشانگر حال گروی باشد (که ظاهراً هست) و اگر دهر نیز نشانگر چهاربعدگروی باشد، آن گاه «آن دهری» نیز نشانگر چیزی جز حال گروی در عین چهاربعدگروی نخواهد بود!

۲. حائری در شرح این سخن صدرا ثبات تغییر را مانند فعلیت قوه و وحدت عدد (کثرت) می داند. یعنی همان طور که قوه در عین اینکه قوه است، دارای فعلیت نیز هست و عدد در عین اینکه کثیر است، دارای وحدت نیز هست (یعنی مثلاً «هر کثرت ده تایی» این گونه دارای وحدت است که «یک ده تا» است)، درست به همین سان متغیر نیز در عین اینکه متغیر است، دارای ثبات نیز هست (حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۱۵۸ و ۱۶۰؛ بسنجید با مطهری که شرح نسبتاً مشابهی می آورد ولی افزون بر آن، به گونه شگفت انگیزی، بر این پای می فشرده که تغییر یک وجود نفسی نیست، بلکه صرفاً یک وجود نسبی و قیاسی است: مطهری، ۱۳۹۲: ۲۸۶/۱۲-۲۸۴).

۳. شارحان *نهایة الحکمة*، همچون شارحان /سفار، معمولاً کم به نقد و بررسی این عبارت دشوار پرداخته اند. فیاضی در حاشیه *نهایة* این توضیح کوتاه را دارد: «فالتغیر ثابت في تغییره، إذ تغییره في تغییره ليس إلّا زوال التّغیر عنه و اتّصافه بالثبات، و هو خلف في كونه متغیراً» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۴۸/۳). نقد مصباح را در ادامه نسبتاً مفصل بررسی خواهیم کرد.

... تغییر در تغییر خود ثابت است و اگر در تغییر خود متغیر بود، به ثابت تبدیل می‌شد. موجودات مادی که متغیر و حادث زمانی آنها هستند، حرکت جوهری دارند و با وجودی سیال موجودند و سیال در سیلان خود ثابت می‌باشد و از این راه موجود متغیر به علت ثابت می‌تواند ارتباط داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۲).

طباطبایی در تعلیقه/سفر نیز گاه این ادعا را در ربط ثابت به متغیر، صرفاً تلخیص می‌کند: «... هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في ألها متغيرة فلا ضير في استنادها إلى علة ثابتة...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۵/۳؛ گاه نیز آن را اندکی بسط می‌دهد: «... و الخروج من التدریج إلى تدریج آخر على نحو الاتصال إمعان في التدریج فإن الخروج تدریجي و اتخاذ التدریج يجب أن يكون دفعة كما أن الجسم إذا تغير في حال من أحواله فإنما هو متغير في حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بتغير في تغيره» (همان: ۷۷).^۱

۳. نقدهای مطهری و مصباح یزدی بر ثبات تغییر صدرایی

به نظر نگارنده برهان علامه و عبارت یادشده صدرای به جد قابل نقد است. پیش از نقد خود، نخست به گزارش و ارزیابی نقدهای مطهری و مصباح یزدی درباره سخنان مورد بحث صدرای می‌پردازیم.

۳-۱ نقد مطهری بر ثبات تغییر و ارزیابی آن

شهید مطهری در درس‌های/سفر، نخست در موارد متعدد به شرح و بسط دیدگاه صدرای می‌پردازد؛ ولی سرانجام آن را قابل دفاع نمی‌یابد. اینکه می‌گویند خود «تغییر» دیگر امری ثابت است، از نظر مطهری تغییر و حرکت از این جهت نظیر «حدوث» است. توضیح اینکه، گرچه حادث وجود دارد، ولی درباره خود «حدوث»، هم می‌توان گفت وجود دارد و هم می‌توان گفت وجود ندارد. به این معنا که حدوث به عین وجود حادث وجود دارد، ولی «وقتی حادثی وجود پیدا می‌کند، چیزی علاوه بر حادث به نام حدوث وجود پیدا نمی‌کند؛ بلکه وجود حدوث عین وجود حادث است» (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۷۵-۳۷۴)؛ چراکه در اینجا افزون بر حادث (مثلاً گیاه) اگر خود حدوث (حدوث گیاه) هم وجود پیدا کند، تسلسل لازم می‌آید. پس مواردی چون حدوث اعتبار عقل‌اند. کوتاه سخن اینکه خود حدوث، چون اصلاتی ندارد، نه حادث است و نه قدیم؛ ولی به تبع^۲ منشأ انتزاع خود حادث است (همان). در مورد ثبات تغییر نیز همین‌طور است:

... «تغیر» نه ثابت است نه متغیر؛ «تغیر» نحوه وجود این شیء است و در مقابل آنچه نحوه وجود آن است، وجودی مستقل ندارد. پس تغییر نه ثابت است و نه متغیر؛ از این باب که وجودی مستقل از متغیر و متغیر فیه ندارد و مفهومی انتزاعی است، نه از این باب که چیزی است که نه متغیر است و نه ثابت. در باب «تدریج» هم می‌گوییم: تدریج نه تدریجی است و نه دفعی. تدریج در مقابل شیء متدرج که وجود تدریجی دارد، وجود جدا و مستقلی نیست که در موردش بحث کنیم که آیا متغیر است یا ثابت؟ (همان: ۳۷۵).

۱. کسانی چون طباطبایی گاه برای توجیه تجرد ادراک نیز ثبات در تغییر را پیش کشیده‌اند که ما این را در مقاله جداگانه‌ای به نام «بررسی انتقادی نسبت تجرد ادراک با ثبات تغییر» بررسی کرده‌ایم (اسدی، ۱۴۰۱: ب).
 ۲. «به تبع» در اینجا یعنی واسطه در عروض و نه واسطه در ثبوت (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۹۴/۱۲).

امور نسبی و انتزاعی به خودی خود، یعنی اگر آن را به عنوان امر مستقل بگیریم، نه موجود است و نه معدوم؛ زیرا به تبع منشأ انتزاعش موجود است و به تبع منشأ انتزاعش معدوم است. حرکت به خودی خود نه متجدد است و نه ثابت. متجدد است به تجدد منشأ انتزاع و ثابت است به ثبات منشأ انتزاع. اگر منشأ انتزاعش متجدد است، این هم متجدد است؛ ولی به تبع (همان): (۶۹۴).

مطهری در تقدی بر مارکسیسم نیز نقد مشابهی دارد. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که در نقد ماتریالیست‌های دیالکتیک که می‌گویند «همه اشیاء در حال تغییر است»، آیا می‌توان گفت خود همین دیگر در جهان خارج ثابت است؟ پس همه چیز در حال تغییر نیست و شیء ثابتی هم داریم؟ پاسخ مطهری این است که این ثبات، امری ذهنی است، نه عینی و خارجی: این اشکال درست نیست، چون می‌توانند روی حرف‌های خودمان جواب بدهند که این یک امر انتزاعی است^۱ و یک چیز دیگری غیر از تغییر نیست؛ مثل این است که بگوییم انسانی داریم و «کون هذا انسانا» داریم. «کون هذا انسانا» یک امر دیگری نیست (مطهری، ۱۳۶۳: ۸۸). مطهری در ادامه این را مانند ثبات تغییر در فلسفه صدرایی به‌شمار می‌آورد و همان را نیز به چالش می‌کشد:

این گونه ثبات عین تغییر است و چیز تازه‌ای نیست، «ثبات تغییر» معنایش این است که تغییر تبدیل به لا تغییر نمی‌شود، نه اینکه واقعاً دو چیز داریم که یکی متغیر است و دیگری ثابت (همان).

به نظر می‌رسد مطهری تعبیر «ثبات تغییر» را شهوداً متناقض یافته و از این رو، نمی‌تواند آن را بپذیرد. ولی، جدای از تناقض‌گریزی برخاسته از شم واقع‌گروی که معمولاً در عقل‌شهودی هر فیلسوف واقع‌گرایی وجود دارد، آیا دلیلی که او برای مخالفت خود پیش می‌نهد نیز، پذیرفتنی است؟ ادعای خلط ذهن و عین یا مفهوم و مصداق را ما در ادامه مفصل نقد خواهیم کرد. اما درباره بحث «تبعی»، به نظر ما دلیل او در نهایت چندان استوار نیست. چون می‌توانیم هماهنگ با او فرض کنیم که تغییر نحوه خاصی از وجود است که تنها به تبع منشأ انتزاع خود در خارج وجود دارد. ولی خود همین یعنی تغییر سرانجام در خارج وجود دارد و معدوم محض نیست. آیا می‌توان گفت تغییر به معنای واقعی کلمه در خارج نه موجود است نه معدوم؟ آشکارا نمی‌توان چنین گفت؛ وگرنه چیزی چون ثبوت معتزلی و رفع نقیضان لازم می‌آید (که البته در عبارت گزارش‌شده بالا نیز دیدیم این، مورد پذیرش خود مطهری هم نیست که تغییر تبعی نه موجود باشد و نه معدوم). پس تغییر به معنای واقعی کلمه در نهایت در خارج موجود است؛ گرچه این وجود تنها یک وجود تبعی بوده باشد، نه یک وجود استقلالی. اکنون می‌پرسیم همین وجود تبعی تغییر آیا در تغییر (تبعی) خود تغییر (تبعی) دارد یا ثبات (تبعی)؟ اگر در تغییر (تبعی) خود ثبات (تبعی) دارد، پس در نهایت همان سخن صدرائیان اثبات می‌شود؛ گرچه ثبات تغییر تنها یک ثبات تبعی بوده باشد. ولی اگر در تغییر (تبعی) خود تغییر (تبعی) دارد، اصل استدلال صدرائیان اینجا نیز پیش می‌آید و آنها چنین چیزی را کاذب و متناقض می‌دانند (در ادامه دلیل صدرائیان برای کذب و تناقض چنین اموری را مفصل بررسی خواهیم کرد).

۱. در واقع برخی از مارکسیست‌ها در مناظره‌های خود تصریح کرده‌اند که اینجا تنها مفهوم ذهنی تغییر ثابت است و این ثبات در مورد جهان خارج نیست: «تنها مفهومی که در مارکسیسم مطلق است، یعنی تغییر نمی‌کند، تجرید مفهوم تغییر است؛ یعنی مفهوم تجریدی تغییر ثابت است ... تجرید ذهن ماست» (زینتی، ۲۲۷: ۲۵۶).

۳-۲. نقد مصباح یزدی بر ثبات تغیر و ارزیابی آن

خلاصه اشکال مصباح یزدی درباره ثبات تغیر و تحرک این است که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است. به تعبیری دیگر، حاصل سخن او این است که در قضیه‌ای چون «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، ثبات تغیر در تغیر یعنی «و» «متغیر متغیر است دائماً». ولی ثابت اگر همان «دائماً» باشد، پس قضیه «و» دارای جهت «منطقی» دوام بوده و بنابراین، ثبات به سبب «معقول ثانی منطقی» بودن امری ذهنی است و نه خارجی. اگر منظور از ثابت همان جهت منطقی دوام باشد، اشکال مصباح بر ثبات تغیر در تعلیقه علی نهایی/الحکمة به سادگی قابل فهم خواهد بود؛ چه، اشکال او پس از گزارش و روشن سازی ثبات تغیر صدرایی،^۱ چنین است: «... ویلاحظ علیه أنّ ثبات وصف التّغیّر إنّما هو باعتبار وجود مفهومه فی الذهن، وأمّا التّغیّر الخارجی فلا یُتّصف بالثبات بما أنّه تغیر خارجي بالحمل الشائع...» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۶۰-۳۶۱). پس اشکال مصباح یزدی این است که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است؛ پس اگر بگوییم «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، وصف «ثابت» یک مفهوم است و تنها در ذهن ما وجود دارد؛ و گرنه در خارج مصداق/موضوع قضیه «آ» متصف به ثابت نمی شود. یعنی او می گوید اینکه متحرکی در حرکت است، مربوط به مصداق است، ولی اینکه تحرک در همه حرکت های آن متحرک، در زمان های پیاپی ثابت است، این ثابت، دیگر امری ذهنی است و نه خارجی.^۲

۱. هل للمتغیر وجه ثابت ينسب إلى الدهر أو لا؟ وعلى الثبوت فما هو معنی ذلك الوجه؟

والجواب أنّ للحواهر المادیة وخاصةً جوهر الفلك — عند الشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهرية — حيثیتين: حيثية ذات الجوهر، وحيثية كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثية الذات هي حيثية الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حيثية التغيرات العرضية فتنسب إلى الزمان. وأمّا القائلون بالحركة الجوهرية ففي كلماتهم أيضاً ما يدلّ على وجود حيثيتين لبعض الموجودات، منها ما صرح به صدر المتألهين من أنّه ما من شيء إلا وله نحو من الثبات، وإن كان الثبات ثبات التغير. ويمكن تقريره بأنّ المتغير إنّما يكون متغيراً بلحاظ تبدل أجزائه المفروضة أو تبدل أوصافه، وأمّا وصف التغير فلا يكون متغيراً، بل هو ثابت له. وهذا الثبات لابدّ من نسبته إلى الدهر الذي هو وعاء الثباتات.

۲. مصباح یزدی در نقد ثبات حرکت توسطیه نیز پیش تر مطلب مشابهی داشته و آن را بیشتر توضیح داده است:

انّ اعتبار «الكون بين المبدء والمنتهى» أو «التوسط بينهما» كأمر ثابت لا يتغيّر ولا ينقسم، لا يعني إلاّ مفهوماً عقلياً هو الحركة بالحمل الأوّلي، وليس كلياً طبيعياً ولا وجوداً شخصياً خارجياً، وأمّا الكون والتوسط الخارجي فهو أمر تدريجي قابل للانقسام، ولا يتّصف بالثبات والبساطة بمعنى عدم قبول الانقسام، نعم يتّصف بالاتصال والوحدة، ولا ينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتباً بعضها على بعض. فإن كان المراد بالحركة التوسطية ذلك المفهوم العقلي فإنّه وإن كان أمراً ثابتاً لا يتغيّر ولا ينقسم لكنّه ليس أمراً خارجياً وإنّما له من الحركة مفهومها بالحمل الأوّلي، ولا ينافي ذلك كون مصداقها أمراً متدرّجاً منقسماً بالقوة، لتعدّد الحمل. وإن كان المراد بها الكون السبيل الخارجي فهو ليس أمراً ثابتاً لا ينقسم. ومجرّد عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود لا يصحّ ثباتها وعدم قابليتها للانقسام. فالحركة التوسطية كأمر ثابت غير منقسم لا تنطبق على حقيقة الحركة الخارجية والتي هي حركة بالحمل الشائع، ولا يجدي في ذلك اعتبار نسبتها إلى الثباتات في وعاء الدهر، كما أنّه لا يصحّ جعلها بهذا الاعتبار راسمة للزمان الذي هو عين التدرّج وعدم الثبات، إذا صحّ جعل الحركة بوجه راسمة للزمان (۱۳۹۳: ۳۳۳).

کمال حیدری، درست برعکس مصباح، تصریح دارد که تغیر به حمل شایع ثابت است (حیدری، ۱۴۲۲: ۲۸۹).

پس مصباح ظرف اتصاف متغیر به «ثابت» را تنها ذهن می‌داند. ولی از آنجاکه از نظر اندیشمندان مسلمان تنها معقول‌های ثانی منطقی چنین ویژگی‌ای دارند که ظرف اتصاف آنها، در برابر ظرف اتصاف معقول‌های اول و معقول‌های ثانی فلسفی، ذهن است، می‌توانیم بگوییم مصباح در این راه حل خود، در عمل این ثابت را یک معقول ثانی منطقی دانسته است. در مورد «دائماً» نیز از منطق موجهات، می‌دانیم که آن یک معقول ثانی منطقی است (به‌زودی دوباره در این باره بحث خواهیم کرد). پس در واقع تفسیری که مصباح از ثابت پیش‌می‌نهد، چیزی جز همان دوام نیست. اگر چنین است، این راه حل مصباح از نظر منطقی کاملاً برخاسته از ابزارهای منطقی رایج در فلسفه صدرائی است. چون مثلاً هنگامی که می‌گوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرناپذیر است» و سپس این پارادوکس پیش می‌آید که خود همین خبرناپذیری خبری است درباره مجهول/معدوم مطلق، پاسخ رایج در فلسفه صدرائی، اختلاف در مفهوم و مصداق و تمایز حمل اولی از حمل شایع است. پس کسی چون صدرا و طباطبایی اینجا از آن ابزار منطقی رایج غفلت کرده و پنداشته‌اند که در اینجا ثبات و دوام در خارج اثبات می‌شود و نه صرفاً در ذهن. یعنی اگر بگوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرپذیر نیست» و سپس همین خبرناپذیری را به مجهول/معدوم مطلق نسبت دهیم، می‌گویند به مفهوم موضوع برمی‌گردد، نه به مصداق آن. ولی اگر بگوییم «تغیر در تغیر خود متغیر نیست» و سپس همین تغیرناپذیری را به تغیر نسبت دهیم، اینجا دیگر نمی‌گویند به مفهوم موضوع برمی‌گردد، بلکه می‌گویند به مصداق موضوع برمی‌گردد. چه فرقی بین این دو است که در اولی به مفهوم موضوع برمی‌گردانید، اما در دومی به مصداق آن؟

ولی در ارزیابی این سخن، می‌توان گفت جهت دوام (و ثبات مورد بحث مصباح) بر ماده دوام در جهان خارج (و یک ثبات خارجی) دلالت می‌کند. پس در جهان خارج دوام وجود دارد. بنابراین بحث ما در نهایت پیرامون همان متعلق خارجی است. در این صورت اشکال مصباح دیگر وارد نخواهد بود.^۱ چون هنگامی که می‌گویند «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، این یعنی «و» «متغیر متغیر است دائماً». خود همین دوام در قضیه «و» نیز بر دوام و ثباتی خارجی دلالت می‌کند. پس در «ثبات وصف التغیر» در نهایت مصداق دوام و به‌گونه حمل شائع صناعی مد نظر است، نه اینکه صرفاً مفهوم آن در ذهن مد نظر باشد.

به عبارتی دیگر، ممکن است کسی با نگاه ژرف به بحث ثبات تغیر و سنجش آن با مواردی چون پارادوکس مجهول/معدوم مطلق به این نتیجه برسد که این ثبات امری خارجی است و بنابراین، در پارادوکس مجهول/معدوم مطلق نیز راه حل‌های یادشده دیگر کارایی ندارد و از این پس، باید در پی راه حل دیگری بود. در واقع در مواردی چون پارادوکس مجهول/معدوم مطلق نیز اندکی از اندیشمندان مسلمان راه حل‌های یادشده را نپذیرفته و گفته‌اند خبرناپذیری نیز در مورد مصداق مجهول/معدوم مطلق است و نه درباره مفهوم مجهول/معدوم مطلق. ما خود،

۱. خود مصباح نیز در جای دیگر گاه به تصریح پذیرفته است که ثبات منشأ انتزاع خارجی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۹۱ و

هماهنگ با این گروه از اندیشمندان مسلمان، خارجی بودن چنین اتصاف‌هایی را به‌جد پذیرفتنی و حتی قابل تقویت فراوان دانسته‌ایم (← اسدی، ۱۳۹۴). پس اگر در پارادوکس مشابه مجهول/معدوم مطلق محمول مربوطه خبرناپذیری وصف مصداق باشد، در این پارادوکس ثبات تغییر نیز محمول مربوطه «ثبات» وصف مصداق باید باشد. بنابراین، در اینجا به‌هیچ‌روی نمی‌توانیم راه حلی چون راه حل مصباح را بپذیریم و ثبات مورد بحث را تنها ویژگی مفهوم و امری ذهنی بدانیم.

دلیل دیگر چنین مدعایی، در مورد خاصی چون ثبات تغییر، این است که می‌توانیم بگوییم: مفهوم ذهنی ثبات، حاکی از مصداق خارجی ثبات است. اگر در خارج ثباتی وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را درباره آن تغییرها به‌کار ببرد. البته استدلال یادشده ثبات تغییر، ممکن است از جهت دیگری دچار مغالطه شده باشد، ولی از جهت مفهوم و مصداق دچار مغالطه نشده است. ما نمی‌گوییم مفهوم تغییر در طول این زمان ثابت است، بلکه می‌گوییم خود تغییر خارجی در طول آن زمان ثابت است. پس بحث مربوط به مفهوم نیست. به عبارتی دیگر، «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود» در طول آن زمان یا ثابت خارجی است یا متغیر خارجی. اگر ثابت خارجی باشد، مدعا اثبات می‌شود: «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود ثبات خارجی دارد.» و اگر متغیر خارجی باشد، باز هم مدعا اثبات می‌شود. چون «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود تغییر خارجی دارد»، به این معناست که «تغییر در تغییر خود دچار تغییر خارجی می‌شود.» و این نیز به بیان ساده، یعنی «تغییر دچار تغییر خارجی می‌شود». ولی تغییر خارجی در تغییر، چیزی جز ثبات خارجی نیست. پس حتی اگر هم «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود» در طول آن زمان متغیر خارجی باشد، در این صورت هم مدعا اثبات شد. بنابراین، در هر صورت تغییر در خارج ثابت است. پس کوتاه سخن اینکه ظرف اتصاف ثبات نیز خارج است، نه ذهن.

از راه اتصاف خارجی معقول ثانی فلسفی هم می‌توان ناکارآمدی راه حل مصباح را نشان داد. یعنی ثبات مورد بحث در فلسفه، یک معقول ثانی فلسفی است و نه یک معقول ثانی منطقی. البته حتی اگر هم یک معقول ثانی منطقی می‌بود، نشان دادیم که باز باید در نهایت به یک ثبات خارجی برسیم. ولی بدون یاری‌جستن از آن مطلب نیز می‌گوییم: همان‌طور که بحث از وحدت و کثرت، قوه و فعل، وجود ذهنی و خارجی، و مواردی مشابه، بحثی فلسفی است و بخش‌های زیادی از کتاب‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است، آشکارا بحث از ثابت و متغیر نیز بحثی فلسفی است و بخش زیادی از کتاب‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. اگر این بحث فلسفی نمی‌بود، چرا این همه در کتاب‌های فلسفی از آن بحث می‌شد؟ آیا مثلاً می‌توانیم بگوییم بحث از ربط ثابت به متغیر بحث فلسفی نیست و بحثی منطقی است و بنابراین، در کتاب‌های منطقی باید بررسی شود و نه در کتاب‌های فلسفی؟ آشکارا نمی‌توانیم چنین بگوییم. اکنون که بحث از ثابت و متغیر بحثی فلسفی است، پس «ثابت» نیز، همچون «متغیر»، یک معقول ثانی

فلسفی است؛ و بنابراین، بر پایه اصول پذیرفته شده فلسفه اسلامی، ظرف اتصاف آن نیز مانند دیگر معقول‌های ثانی فلسفی جهان خارج است، نه ذهن.^۱

به عبارت دیگر، ثابت گاه درباره مجردها به کار می‌رود و معقول ثانی فلسفی است؛ مثلاً، می‌گوییم خدا/صادر نخست و ... ثابت‌اند. آشکارا در اینجا بحث ما درباره ثابت در جهان خارج است، نه ذهن. گاهی نیز ثابت در مورد امور مادی زمانی به کار می‌رود و منظور دوام زمانی است. این دوام زمانی یک معقول اول است؛ چراکه کم متصل مفهومی مقولی و ماهوی است. ولی برپایه برخی از دیدگاه‌های جدید دوام زمانی می‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد. به هر روی، در اینجا نیز آشکارا بحث ما درباره ثابت در جهان خارج (جسمانی) است نه ذهن.^۲

اینک در ادامه به نقد خاص خود بر ثبات تغییر می‌پردازیم.

۴. نقد ثبات تغییر از راه ساختار منطقی مبحث

به نظر نگارنده پیش از هر چیز باید بررسی شود که ساختار منطقی این بحث چیست؟ می‌گویند «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است (و متغیر نیست)» و این را صادق می‌دانند؛ ولی اگر بگوییم «ب» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت نیست (و متغیر است)»، این را کاذب می‌دانند. آیا ساختار منطقی این بحث به صورت موضوع-محمولی رایج است؟ ظاهر بحث این است که «آ»، با تقریر سلبی «متغیر در متغیر بودن خود متغیر نیست»، و «ب»، با تقریر ایجابی «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است»، در حالت کلی منطقی این گونه‌اند: «ج» «الف در الف بودن خود الف نیست» و «د» «الف در الف بودن خود الف است»؛ و این «ج» و «د» نیز ساختار منطقی درستی دارند. یعنی همان‌طور که «الف الف/ب است» و «الف الف/ب نیست» ساختار منطقی درستی دارند، «ج» و «د» نیز ساختار منطقی درستی دارند.

ولی ساختار منطقی «آ» و «ب» اگر به صورت «ج» و «د» و درست باشد، در این صورت جمله ۱. «انسان در انسانیت خود انسان است» و ۲. «انسان در انسانیت خود انسان نیست» نیز از نظر ساختار منطقی درست و معنادار می‌شود و بنابراین یکی از ۱ و ۲ صادق است و دیگری کاذب.

۱. و البته پیش‌تر اشاره کردیم که خود مصباح نیز که در اینجا این نکته روشن را فراموش کرده است، در برخی از آثار خود گاه به تصریح منشأ انتزاع خارجی داشتن ثبات را پذیرفته است.

۲. برخی گفته‌اند صدرا در بحث ثبات تغییر دچار خلط مفهوم ذهنی با مصداق خارجی شده است؛ چراکه تنها مفهوم ذهنی تغییر است که ثابت است: «آنچه که در خارج است، اگر عین تجدد و تغییر است، پس هیچ جنبه ثباتی در هستی او نمی‌توان قائل شد. ثبات مورد ادعا، تنها در ناحیه مفهوم انتزاعی از این واقعیت متجدد است که جایگاه آن در ذهن می‌باشد، نه در متن واقع» (جوارشکیان، ۱۳۷۹: ۹۰). ولی آن چه بحث را اندکی پیچیده می‌کند، این است که بی‌درنگ تصریح کرده‌اند که مفهوم ذهنی تغییر یک معقول ثانی فلسفی است: «... این مفهوم ... از معقولات ثانیه فلسفی است؛ لذا نمی‌توان بمانند معقولات اولیه، مابه‌ازاء خارجی برای آن فرض کرد» (همان).

با توجه با آنچه گفتیم، اشکال این نقد روشن است. در عبارت «تغییر در تغییر خود ثابت است»، مفهوم تغییر اگر یک معقول ثانی فلسفی باشد، و بنابراین منشأ انتزاع خارجی داشته باشد، پس آن منشأ انتزاع خارجی از نوعی ثبات برخوردار است؛ وگرنه اگر آن منشأ انتزاع خارجی متغیر محض باشد، سختی با مفهوم ذهنی ثابت ندارد تا این مفهوم ذهنی ثابت بتواند از آن متغیر انتزاع شود.

البته تاجایی که از ظاهر عبارت‌های ۱ و ۲ قابل فهم است، (۱) صادق است و (۲) کاذب. (۱) صادق است؛ زیرا در حالت کلی درباره هر موجودی «الف در الف بودن خود الف است» صادق است. چراکه در اینجا با نوعی این‌همانی یا حتی تأکید در این‌همانی روبه‌رو هستیم. یعنی همان‌طور که اندکی درنگ نشان می‌دهد «انسان انسان است» و «اسب اسب است» و «ابر ابر است» و ... همگی صادق‌اند، اینجا نیز اندکی درنگ نشان می‌دهد «انسان در انسانیت خود انسان است» و «اسب در اسب بودن خود اسب است» و «ابر در ابر بودن خود ابر است» و ... همگی صادق‌اند.

اما در این صورت، در مورد موجودی چون متغیر نیز همین ساختار به‌نحو صادقی به کار می‌رود و باید بگوییم: «ب» «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است (و ثابت نیست)» صادق است. ولی اگر چنین باشد، به تناقض می‌رسیم: هم «آ» صادق است و هم نقیض آن، «ب». پس در جهان مادی چیزی هست که به‌گونه‌ای متناقض هم ثابت و مجرد است و هم نا ثابت و نامجرد! به عبارتی دیگر، صدق هم‌زمان «آ» و «ب» به این معناست که «متغیر در متغیر بودن خود متغیر نیست» و «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است». پس در جهان مادی چیزی هست که به‌گونه‌ای متناقض هم متغیر است و هم متغیر نیست.

به نظر نگارنده راه‌حلی چون اختلاف در حیثیت، این تناقض را برطرف نمی‌کند. چه، متحرک و متغیر را از همان جهت و حیثیت تحرک و تغیر هم که لحاظ کنیم، همین حیثیت تحرک و تغیر یا دوام دارد و یا اینکه صرفاً موقتی است. البته موقتی نیست. پس درست همان حیث تحرک و تغیر دارای دوام و ثبات است. بنابراین دچار تناقض شده‌ایم. اگر هم کسانی بخواهند این را تناقض واقعی ندانند، دست کم با یک تناقض‌نما و پارادوکس قوی روبه‌رو هستیم.

برای حل این پارادوکس باید در ساختار منطقی «آ» بیشتر دقت کنیم؛ چراکه شاید ساختار منطقی آن در نهایت به‌صورت «الف در الف بودن خود الف نیست» نباشد. پس «آ» را این بار مثلاً این‌گونه بیان می‌کنند: «ه»، «متغیر متغیر است به‌گونه‌ای ثابت». بنابراین جمله (۱)، یعنی «انسان در انسانیت خود انسان است» نیز، می‌شود «انسان انسان است به‌گونه‌ای انسان»؛ که البته بی‌معناست. ولی در این صورت «ه» دارای جهت منطقی دوام است: «و» «متغیر متغیر است دائماً». پس ثابت یعنی دائماً. اینک، اگر منظور از ثابت همان جهت منطقی دوام باشد، اشکال یادشده مصباح بر ثبات تغیر در تعلیقه علی نهایی/الحکمة به‌سادگی قابل فهم خواهد بود؛ زیرا دیدیم حاصل سخن مصباح این است که ثبات تغیر در تغیر، یعنی «متغیر متغیر است دائماً». گفتیم ثابت اگر همان «دائماً» باشد، پس این قضیه دارای جهت «منطقی» دوام بوده و بنابراین،

۱. به بیانی دیگر، ادعای صدرا چنین است: «تغیر در تغیر خود ثابت است»؛ یعنی «تغیر تغیر ثابت است». ولی در این صورت چنین خواهیم داشت: «انسانیت انسان انسان است» و «اسب بودن اسب اسب است» و «ابر بودن ابر ابر است» و ... پس در حالت کلی درباره هر موجودی صادق است که بگوییم: «الف بودن الف الف است». اما در این صورت، در مورد موجودی چون تغیر نیز همین ساختار به‌نحو صادقی به کار می‌رود و باید بگوییم: «متغیر بودن متغیر متغیر است» و «تغیر تغیر متغیر است». پس «تغیر در تغیر خود متغیر است». بدین‌سان، همان تناقض دوباره به دست می‌آید.

ثبات به سبب «معقول ثانی منطقی» بودن امری ذهنی است و نه خارجی. البته ما خود در نهایت اشکال یادشده مصباح را قابل نقد یافتیم.

جدای از نقد بر اشکال مصباح، اگر بگوییم در جهان خارج دوام وجود دارد و بحث ما نیز در نهایت، درباره همان متعلق خارجی دوام است، در این صورت، این دوام خارجی آیا چیزی است جز تأکید بر زمانی بودن؟ یعنی یکبار می‌گوییم «گاه الف ب است» و یکبار نیز می‌گوییم «دائماً الف ب است». این «دائماً» بر تأکید زمان خارجی دلالت می‌کند. اگر زمان همواره همراه حرکت است، چگونه از دل تأکید در حرکت درست مقابل آن، یعنی ثبات، بیرون می‌آید؟ پس دوام زمانی با ثبات خلط شده است؛^۱ بنابراین متعلق خارجی «الف ب است دائماً» مجرد نیست. چگونه مجرد باشد و حال آنکه ضرورت نیز، یعنی مثلاً متعلق خارجی «الف ب است به ضرورت»، گاه مجرد نیست. برای نمونه، می‌دانیم «خط مستقیم، کوچک‌ترین فاصله بین دو نقطه است به ضرورت». این قضیه، که ضرورت ذاتی دارد، تنها در مورد اموری به کار می‌رود که دارای کم متصل قار هستند. «کم متصل قار»، یعنی طول و عرض و عمق، نیز از خاصه‌های^۲ امور مادی است. پس متعلق این ضرورت در امور مجرد یافت نمی‌شود.^۳ اکنون که دانستیم ضرورت نیز گاه مجرد نیست، پس دوام زمانی خارجی به طریق اولی مجرد نیست. به عبارتی، ثبات گاه به معنای مجرد است و گاه به معنای دوام زمانی در زمان و امور زمان‌مند. برای اثبات مجرد به ثبات به معنای نخست نیازمندیم و حال آنکه در برهان مورد بحث، وجود ثبات به معنای دوم اثبات شده است.

۵. نتیجه

گفتیم از آنجاکه صدرا در ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بر ثبات تغییر پای می‌فشرد، در این زمینه این مسئله مهم پیش می‌آید که تعبیر متناقض‌نمایی چون ثبات تغییر تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ پس از اینکه ثبات تغییر را در فلسفه صدرایی گزارش کردیم، رابطه آن با چهاربعدگروی نکته مهم دیگری بود که درباره آن در فلسفه صدرا و شارحان او به کاوش پرداختیم. گفتیم عبارتهای صدرا در مورد دهر گاه ظاهراً به معنای درون‌زمانی است. اگر چنین باشد، از قرار معلوم منظور نوعی چهاربعدگروی است. دیدیم که صدرا می‌گوید ثبات در حرکت خود یک نوع ثبات و

۱. اشکالی همانند این را در نقد فنائی اشکوری بر برهان مشابه/المیزان یافتیم: «دوام تغییر تأکید و تشدید تغییر است، نه نفی آن. دوام و ثبات تحول موجود مادی به این معنی است که بر موجود مادی قانون ثابتی حاکم است، نه آن که خود موجود متحرک در عین تحرک ثابت باشد» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۱۶ و نیز ← محیطی اردکان، ۱۳۹۶: ۵۶). برهان مشابه /المیزان، به طور خلاصه، این است که آنجا علامه چنین استدلالی را در توجیه مباحث معرفتی گره‌خورده به مجرد به کار می‌برد. او در آنجا در بحث سریان علم در جهان ماده، مجبور می‌شود بگوید چون تحول و تغییر مادیات ثابت است، پس آنها از جهت این ثبات، که همان مجرد است، می‌توانند علم داشته باشند و نیز می‌توانند معلوم واقع شوند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷/۳۸۲).

۲. می‌دانیم کسی چون دکارت فراتر رفته و طول و عرض و عمق را حتی ذاتی امور مادی دانسته است.

۳. بسنجید با این اشکال فنائی اشکوری بر برهان یادشده /المیزان: «برخورداری از این نوع ثبات، موجود مادی را مجرد نمی‌سازد. اگر به فرض محال، موجودی مادی ثابت و بی‌حرکت هم باشد، کافی نیست که مجرد شود؛ زیرا وجود ابعاد سه‌گانه دیگر با مجرد ناسازگار است، مگر اینکه معنی مجرد را آن‌قدر توسعه دهیم که معنای دیگری پیدا کند» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

بنابراین، یک نوع معیت است؛ یعنی همان معیت دهری. گفتیم که ظاهر این ادعا چیزی جز تناقض نیست. چون هم حرکت و تغییر را می‌پذیرد و هم در درون درست همین حرکت و تغییر، یک نوع ثبات می‌یابد. پس اگر این ثبات و معیت اجزای آن را یک نوع چهاربعدگروی بدانیم، نافی حال گروی نخواهد بود. به عبارتی، چون این ثبات، ثبات در عین تغییر است، این چهاربعدگروی نیز چهاربعدگروی در عین حال گروی خواهد بود! اگر این ثبات را نوعی تجرد، در برابر ماده، بدانیم، چهاربعدگروی صدرا در اینجا غیرمادی و مجرد خواهد بود.

گفتیم که شارحان صدایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی همچون مطهری و مصباح یزدی آن را نپذیرفته‌اند. گفتیم که سخن علامه و صدرا از جهت‌های فراوان قابل نقد است. پیش از نقد خود به گزارش نقد مطهری و نیز مصباح پرداختیم. خلاصه نقد این دو، آن بود که ثبات تغییر امری انتزاعی و ذهنی است، نه خارجی؛ و به مفهوم مربوط است، نه مصداق. ما در ادامه نقدهای مطهری و مصباح را به چالش کشیدیم.

در نقد خود بر ثبات تغییر نیز به ساختار منطقی مبحث پرداختیم. یعنی ساختار منطقی «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است (و متغیر نیست)» و «ب» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت نیست (و متغیر است)» اگر ساختار منطقی جدیدی به صورت «ج» «الف در الف بودن خود الف نیست» و «د» «الف در الف بودن خود الف است» باشد، لازم می‌آید «ب» «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است (و ثابت نیست)» نیز صادق باشد و به تناقض برسیم؛ هم «آ» صادق است و هم نقیض آن، یعنی «ب»؛ پس در جهان مادی چیزی هست که به گونه‌ای متناقض هم ثابت و مجرد است و هم نا ثابت و نامجرد!

گفتیم که به نظر ما راه‌حلی چون اختلاف در حیثیت، این تناقض را برطرف نمی‌کند. ولی شاید ساختار منطقی «آ» به این صورت باشد: «و» «متغیر متغیر است دائماً». اشکال مصباح در اینجا این بود که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است. دیدیم که این راه‌حل مصباح از نظر منطقی کاملاً برخاسته از ابزارهای منطقی رایج در فلسفه صدرائی است. چون، مثلاً هنگامی که می‌گوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرناپذیر است» و سپس این پارادوکس پیش می‌آید که خود همین خبرناپذیری خبری است در مورد مجهول/معدوم مطلق، پاسخ رایج در فلسفه صدرائی اختلاف در مفهوم و مصداق و تمایز حمل اولی از حمل شایع است. پس کسی چون صدرا و طباطبایی اینجا از آن ابزار منطقی رایج غفلت کرده و پنداشته‌اند که در اینجا ثبات و دوام در خارج اثبات می‌شود، نه صرفاً در ذهن. بالاین‌همه، نشان دادیم که باید گفته شود جهت دوام (و ثبات مورد بحث مصباح) بر ماده دوام در جهان خارج (و یک ثبات خارجی) دلالت می‌کند. پس در جهان خارج دوام وجود دارد. بنابراین بحث ما در نهایت درباره همان متعلق خارجی است. در این صورت، اشکال مصباح دیگر وارد نخواهد بود. به عبارتی دیگر، مفهوم ذهنی ثبات حاکی از مصداق خارجی ثبات است. اگر در خارج ثباتی وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را در مورد آن تغییرها به کار ببرد. از راه اتصاف خارجی معقول ثانی فلسفی هم توانستیم این نکته را نشان دهیم.

نکته دیگر این بود که اگر بگوییم در جهان خارج دوام وجود دارد و بحث ما نیز در نهایت درباره همان متعلق خارجی دوام است، در این صورت این دوام خارجی چیزی جز تأکید بر زمانی بودن نیست. اگر زمان همواره همراه حرکت است، چگونه از دل تأکید در حرکت، درست مقابل آن، یعنی ثبات، بیرون می‌آید؟ پس دوام زمانی با ثبات خلط شده است.

منابع

- اسدی، مهدی (۱۳۹۴)، «اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی؛ بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق»، *منطق پژوهی*، س ۶ ش ۲، ۳۶-۱.
- _____ (۱۴۰۱ الف)، «بررسی پیشینه تاریخی ثبات تغیر در ربط ثابت به متغیر»، *تاریخ فلسفه*، دوره ۱۳، ش ۲، پیاپی ۵۰، ۴۳-۶۶.
- _____ (۱۴۰۱ ب)، «بررسی انتقادی نسبت تجرد ادراک با ثبات تغیر»، *آینه معرفت*، دوره ۲۲، ش ۲، پیاپی ۷۱، ۷۸-۵۷.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۷۹)، «نظری انتقادی بر راه حل معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری»، *اندیشه دینی*، دوره ۲، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۵ و ۶)، ۷۵-۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا*، ج ۱۵، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴)، *شرح حرکت اسفار*، تقریر پرویز پویان، به کوشش مرتضی پویان، تهران، حکمت حیدری، کمال (۱۴۲۲ ق)، *دروس فی الحکمة المتعالیه: شرح کتاب بدایة الحکمة*، قم، دار فراق.
- زینتی، علی (۱۳۹۱)، *گفتمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین: مناظره آقایان احسان طبری، عبدالکریم سروش، فرخ نگهدار، محمدتقی مصباح یزدی*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم، منشورات جامعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- _____ (۱۴۳۰ ق)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ج ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵).
- محیطی اردکان، محمدعلی (۱۳۹۶)، «بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه»، *معرفت فلسفی*، ۱۴ (۴)، ۴۹-۶۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵).
- _____ (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه (مشکات)*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار*، ج ۱۲، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ۳، و ۵، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، ج ۳ و ۴، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Assadi, Mahdi (2015), "The Objective Truth-Maker of the Logical Secondary Intelligible: A Case Study of the Absolute Non-Existent Paradox", *Logical Study*, Vol. 6, Issue 2, No. 12, 1-36. (In Persian)

- _____ (2022a), "Studying Historical Precedence of Constancy of the Change in the Relationship between the Changing and the Constant", *History of Philosophy*, Vol. 13, Issue 2, No. 50, 43–66. (In Persian)
- _____ (2022b), "A Critical Study of the Relationship between Non–Materiality of Knowledge and Constancy of Change", *The Mirror of Knowledge*, Vol. 22, Issue 2, No. 71, 57–78. (In Persian)
- Fanāyī Ishkawārī, Muḥammad (2009), *Ilm Huḍūrī*, Qum, Mu'assasah–'i Amūzishī va Pazhūhishī–'i Imām Khumaynī. (In Persian)
- Ḥā'irī Yazdī, Mahdī (2015), *Sharḥ Ḥarakat Asfār*, Edited by Murtaḍā Pūyān, Tehran, Ḥikmat. (In Persian)
- Ḥaydarī, Kamāl (2005), *Durūs fī al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah: Sharḥ Kitāb Bidāyat al-Ḥikmah*, Vol. 1., Qum, Dār Farāqid. (In Arabic)
- Jawādī Amulī, 'Abd Allāh (2007), *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Ḥikmat Muta'ālīyyah*. Vol. 15, Edited by Ḥamīd Pārsānīyā, Qum, Isrā'. (In Persian)
- Javareshkian, 'Abbas (2001), "A Critical Study in the Problem of the Immuable - Mutable Relation Based on the Substantial Movement Theory", *Religious Thought*, Vol. 2, Issue 1 & 2, No. 5 & 6, 75–94. (In Persian)
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2011), *Amūzish Falsafah (Mishkāṭ)*, Vol. 2. Qum, Mu'assasah–'i Amūzishī va Pazhūhishī–'i Imām Khumaynī. (In Persian)
- _____ (2014), *Ta'līqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah*, Qum, Mu'assasah–'i Amūzishī va Pazhūhishī–'i Imām Khumaynī. (In Arabic)
- Muḥītī Ardakān, Muḥammad 'Alī (2017), "Barisī Tabyīn Sarayān Idrāk dar Hastī bā Tawajjuh bi Ḥiythīyyat Tajarrudī Māddīyyāt dar Ḥikmat Muta'ālīyyah", *Ma'rifat-i Falsafī*, 14(4), 49–64. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā (1984), *Naqdī bar Mārksizm*, Tehran, Ṣadrā. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā (2013), *The Collected Works*, Vol. 12, Tehran, Ṣadrā. (In Persian)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981) *al-Ḥikmah al-Muta'ālīyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyyah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]*, Vol. 1, 3 & 5, Bayrūt, Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987) *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, Vol. 3 & 4, Edited by Muḥammad khājawī, Tehran, Wizārat Farhang wa Amūzish 'Ālī, Mu'assasah Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt Farhangī. (In Arabic)
- Sider, Theodore (2002), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Oxford University.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 2, Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī'ī Sabzawārī, Qum, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2007), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 4, Edited with a Commentary by: Ghulām Riḍā Fayyāḍī, Qum, Mu'assasah–'i Amūzishī va Pazhūhishī–'i Imām Khumaynī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2004), *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Vol. 17, Qum, Manshūrāt Jāmi'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmīyyah. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009), *Barrisihāyi Islāmī*, Vol. 2, Qum, Būstān Kitāb. (In Persian)
- Zīnatī, 'Alī (2012), *Guftimān Rushangar Darbāriyi Andīshihāyi Bunyādīn: Munāziriyyi Iḥsān Ṭabarī, 'Abd al-Karīm Surūsh, Farrukh Nigahdār, Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī*, Qum, Mu'assasah–'i Amūzishī va Pazhūhishī–'i Imām Khumaynī. (In Persian)



Ḥakīm Muṣliḥ al-Dīn Lārī's Explanation of Avicenna's View on Motion An Analytical Introduction and the Editio Princeps of the Treatise on the Discussion of the Motion

Mohammad Javad Esmaili 

Department of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: esmaeli@irip.ac.ir

Article Info ABSTRACT

Article type:
research article
(P 59-82)

Article history:

Received:
22 February 2023

Received in
revised form:
5 March 2023

Accepted:
6 March 2023

Published online:
20 September
2023

Ḥakīm Muṣliḥ al-Dīn Lārī (979/80 AH/ 1572 CE) was a 10th AH/16th Century AD philosopher and historian. His extensive travels across the Safavid realms in Iran, the Gurkan domains in India, and the Ottoman territories in Asia Minor provided him with a profound cross-cultural perspective, deeply influencing his philosophical thought. As for the Life of Ḥakīm Lārī, a paucity of extensive biographical information has confined contemporary research to a scant collection of extant writings. Born in the southern city of Lār in 890 AH/1510 CE, Lārī's contributions to philosophy, astronomy, and history are noteworthy. This cross-cultural experience profoundly impacted his philosophical thought, as evidenced in his writings. Lārī's intellectual formation was shaped by the teachings of Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī (948 AH/1541 CE), son of Sayyid Ṣadr-al-Dīn Dashtakī (903 AH/1498 CE), and Kamāl al-Dīn Lārī (10th Century AH/16th Century CE), a student of Jalāl al-Dīn Davānī. One of Lārī's notable works, the *The Paradigm of the Sciences* (*Unmūdḥaj al-ʿulūm*), has been identified in two complete manuscripts in two Turkish libraries. Additionally, three copies of an excerpt from this work, titled "on the Discussion of the Motion" (*fi baḥth al-ḥaraka*), are preserved in libraries across Iran, Germany, and Turkey. His "on the Discussion of the Motion" is the twelfth part of the treatise *The Paradigm of the Sciences*, a comprehensive work encompassing both rational and traditional sciences, organized into twenty-one discussions. Lārī's critical approach in this work imbues it with enduring philosophical value. He engaged with the thoughts of prominent thinkers across the ages, including Aristotle (322 BCE), Fārābī (339 AH/ 950 CE), Avicenna (428 AH/1037 CE), Suhrawardī (587 AH/ 1191 CE), Qūshchī (878 AH/1474 CE), and Davānī (908 AH/ 1502 CE). In this work, Lārī establishes himself as a peer to Davānī through a philosophical dialogue with his criticisms. This work is concerned with a definition of motion, the elements of defining motion and the intimate relationship of motion to time. It examines the fluid nature of the present now (flowing now), the distinction between finite and infinite entities, and two meanings of motion: instantaneous (*ḥaraka tawassuṭiyya*) and continuous (*ḥaraka qat'iyya*). It also explores a particular kind of motion in a category, including motion in quantity, condensation, and growth. The connectedness of the unit and the notion of a natural unit are carefully examined, as are the nature of a physical body, the singularity of a certain thing, and the notion of an individual entity. The methodology employed in editing the text adhered to the following principles: precedence of date, textual completeness, lexical and philosophical aspects, Modern Standard Arabic readability, Middle Arabic variants, and elimination of unnecessary orthographic differences. This approach ensured that the text's integrity was preserved while enhancing its accessibility to a modern audience.

Keywords: Muṣliḥ al-Dīn Lārī, *The Paradigms of the Sciences* (*Unmūdḥaj al-ʿulūm*), Avicenna, *The Healing* (*al-shifāʾ*), Motion, Intentionality, Flowing Now.

Cite this article: Esmaili, Mohammad Javad (2023), "Ḥakīm Muṣliḥ al-Dīn Lārī's Explanation of Avicenna's View on Motion An Analytical Introduction and the Editio Princeps of the Treatise on the Discussion of the Motion", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 59-82, <https://doi.org/10.22059/jop.2023.355564.1006771>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



تبیین حکیم مصلح‌الدین لاری از حرکت‌شناسی ابن سینا (مقدمه، تصحیح و تحقیق رساله فی بحث الحركة)

محمدجواد اسماعیلی

گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: esmaeili@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۵۹-۸۲) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	مصلح‌الدین لاری، فیلسوف و تاریخ‌نگار قرن دهم هجری/ شانزدهم میلادی است که زندگی خود را در سه قلمرو تاریخی و جغرافیایی صفوی در ایران، گورکانی در هند، و عثمانی در آسیای صغیر سپری کرد. این تجربه زیسته، رهاورد فرهنگی و اجتماعی به همراه داشت که می‌توان پیامدهای آن را در نگارش‌های لاری دنبال کرد. یکی از آثار مهم حکیم لاری اثری است با عنوان <i>آئینوزج العلوم</i> که به‌صورت مستقل دو نسخه از آن در کتابخانه‌های ترکیه شناسایی شده است. نیز سه نسخه برگرفته از این اثر با عنوان <i>رساله فی بحث الحركة</i> در کتابخانه‌های ایران، آلمان و ترکیه نگهداری می‌شود. <i>رساله فی بحث الحركة</i> لاری دوازدهمین بخش از رساله <i>آئینوزج العلوم</i> است که لاری آن را در بیست و یک بحث تنظیم کرده است و مسائلی از علوم نقلی و علوم عقلی را در آن گنجانده است. رهیافت انتقادی لاری در این اثر به‌گونه‌ای است که ارزش فلسفی این اثر هنوز پس از چهار قرن در روزگار ما از اهمیت برخوردار است. ارسطو، فارابی، ابن سینا، سهروردی، قوشچی و دوانی در زمره اندیشمندانی هستند که لاری در نگارش خود به بررسی آراء آنها پرداخته است. لاری در این اثر با دوانی هم‌وردی کرده است و در پرتو انتقاد از دوانی، نگرش فلسفی خود را بیان می‌کند. در این اثر این مباحث بررسی شده است: تعریف حرکت، اجزاء حرکت، حرکت و زمان، آن سیال، امور غیر متناهی و امور متعدّد، حرکت به دو معنی توسط و قطع، توارد افراد مقوله، حرکت در کمّ، تکاثف و نموّ، متصل واحد، واحد طبیعی، وحدت جسم، طبیعت جسم، فرد به مثابه امر معین، و شخص. مصلح‌الدین لاری، <i>آئینوزج العلوم</i>، ابن سینا، <i>الشفاء</i>، حرکت، حیث التفاتی، آن سیال.

کلیدواژه‌ها:

استناد: اسماعیلی، محمدجواد (۱۴۰۲)، «تبیین حکیم مصلح‌الدین لاری از حرکت‌شناسی ابن سینا (مقدمه، تصحیح و تحقیق رساله فی بحث الحركة)»، *فلسفه، دوره ۲۱*، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۵۹-۸۲. <https://doi.org/10.22059/jop.2023.355564.1006771>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه^۱

مسائل فلسفی را به شیوه‌های گوناگون به نگارش درآورده‌اند. نگارش متن، نگارش شرح و نگارش حاشیه و تعلیقه در زمره سبک‌های نگارشی متون فلسفی برشمرده شده است. هریک از این نوع نگارش‌ها در یک دوره زمانی خاص از توجه بیشتری برخوردار شده است؛ برای نمونه *الإشارات والتنبیهات* ابن سینا، شرح فخرالدین رازی بر *عیون الحکمه* و حواشی میرسید شریف جرجانی بر شرح *حکمة العین* و تعلیقات صدرالدین شیرازی بر *الهیات الشفاء* به ترتیب، به یکی از سبک‌های نگارشی متن، شرح، حاشیه و تعلیقه اشاره دارد. مصلح‌الدین لاری در زمره اندیشمندانی است که ضمن مطالعه آثار گوناگون فلسفی عمدتاً به نگارش حواشی بر این آثار اهتمام ورزیده است. برخی از حاشیه‌نگاری‌های لاری، بر این آثار بوده است:

- شرح دوانی بر *تهذیب المنطق* سعدالدین تفتازانی؛
- حواشی دوانی بر شرح قوشچی بر *تجريد الاعتقاد* نصیرالدین طوسی؛
- شرح شمس‌الدین بخاری بر *حکمة العین* نجم‌الدین کاتبی؛
- شرح میرحسین میبدی بر *هدایة الحکمة* اثیرالدین ابهری؛
- شرح میرسید شریف جرجانی بر *المواقف* عضدالدین ایجی؛
- شرح شمس‌الدین اصفهانی بر *طوالع الأنوار* ناصرالدین بیضاوی.

افزون بر حاشیه‌نگاری، لاری بر *آداب البحث* ایجی شرحی به نگارش درآورده است. لاری نگارش‌های خود را به شرح و حاشیه محدود نکرده است و این رسائل فلسفی را نیز به صورت مستقل پدید آورده است: *أنموذج العلوم، سالیة المحمول، رسالة فی بحث الإرادة، رسالة فی إثبات المعاد الجسمانی*.

۲. معرفی مصنف^۲

شناخت ما از زندگی مصلح‌الدین لاری اندک است و پژوهش‌های امروزی درباره زندگی وی نیز به چند نوشته محدود است (Sohrweide, 1986: 682 & Pourjavady, 2014: 292-322).^۳ وی در سال ۸۹۰ قمری در شهر لار واقع در جنوب شیراز زاده شد. استادان وی در دانش‌های عقلی غیاث‌الدین منصور دشتکی فرزند سید صدرالدین دشتکی و کمال‌الدین لاری شاگرد جلال‌الدین دوانی شناسانده شده‌اند. لاری در سه قلمرو فلسفه، نجوم و تاریخ، بیشتر نامبردار است. درباره نگارش‌های وی در فلسفه و منطق در مقدمه سخن گفته شد. در قلمرو ریاضیات و نجوم نیز این آثار یادشده است: شرح بر دو نگارش قوشچی؛ یکی شرحی فارسی بر رساله او در هیئت (معروف

۱. از آقایان: دکتر حسین معصومی همدانی، دکتر ژول یانسن، دکتر یوپ لامیر و دکتر داود میرهادی که پیش از انتشار این

مقاله، نکات ارزنده‌ای را در جهت ارتقاء آن به اینجانب یادآور شدند، صمیمانه سپاسگزارم.

۲. درباره زندگی و آثار لاری از این دو اثر و به‌طور خاص از نگارش ارزشمند رضا پورجوادی استفاده شد.

به فارسی هیئت^۱ و دیگری شرحی بر *الفتحیه فی علم الهیئة* و نیز رساله فی تحقیق خط الفجر والشفق^۲. در قلمرو تاریخ، لاری اثری با عنوان *مرآة الأدوار و مرقات الأخبار* در ده فصل و با بهره‌گیری از پنجاه منبع عربی، فارسی و اندک منابع ترکی به نگارش درآورد (← لاری، ۱۳۹۷: ۱/چهل‌وهشت) و آن را به سلطان سلیم دوم اهداء کرد (همان: ۹۰۳/۲-۹۵۴).^۳ بعدها در قرن نوزدهم میلادی اسعد افندی بخشی از این اثر را به ترکی برگرداند.^۴ لاری در این اثر به‌نحو مؤجز به زندگی اندیشمندان و دانشمندان هر دوره اشاره کرده است.^۵

به‌سبب دگرگونی‌های فرهنگی در عهد شاه‌طهماسب اول (ح: ۹۳۰-۹۸۴ق)، لاری ناگزیر از ایران به هند رفت. در آنجا به دربار میرزا نصیرالدین بیگ‌محمد (ح: ۹۳۷-۹۶۳ق) مشهور به همایون‌شاه، دومین زمامدار سلسله گورکانیان مغول در هند راه یافت. هنگامی که حیات همایون‌شاه در اثر حادثه‌ای به فرجام رسید، لاری به مکه عزیمت کرد. از مکه نیز راهی حلب شد. سپس مدتی در استانبول ماند و سرانجام در آمد (دیاربکر کنونی) منزل گزید. اسکندرپاشا (متوفی ۹۷۱ق) حاکم این شهر او را به مقام استادی در مدرسه خسروپاشا منصوب کرد و لاری باقی حیات خویش را در آنجا به درس و بحث گذراند. مهاجرت لاری از ایران به هند و سرانجام اقامت وی در سرزمین عثمانی در زمره مسائل فرهنگی و تاریخی محل بحث بوده است (صادقی، ۱۳۹۷: ۱۲۰-۱۲۱).^۶

۳. معرفی اثر

رساله فی بحث الحریة لاری دوازدهمین بخش از *رساله أنموذج العلوم* با بیست‌ویک بخش است که مسائلی از علوم نقلی و علوم عقلی در آن گنجانده شده است. از *أنموذج العلوم* تاکنون دو نسخه خطی کامل گزارش شده است: یکی در کتابخانه داماد ابراهیم‌پاشا به شماره ۷۹۱ و دیگری در کتابخانه فیض‌الله افندی به شماره ۲۱۴۵. سه نسخه دیگر از این اثر که فقط شامل

۱. در مقاله زیر با آنکه بحث اصلی، ارتباطات فرهنگی-اجتماعی اندیشمندان شیراز در جهان هندوایرانی در روزگار لاری است،

بااین‌حال، با التفات به شرح لاری بر رساله قوشچی ملاحظاتی درباره مفهوم زمان و تاریخ از منظر لاری مطرح شده است: Anooshahr, A. (2014), "Shirazi scholars and the political culture of the sixteenth-century Indo-Persian world", 345-346.

۲. در خصوص معرفی آثار ریاضی و نجومی لاری (← Brentjes. 2007: 1279).

۳. فصل دهم کتاب به عثمانیان اختصاص یافته و با مقدمه‌ای متفاوت از مقدمه آغازین کتاب، دارای عنوان تاج التواریخ است.

۴. در نگارش زیر ضمن بررسی تاریخ‌نگاری در دوره عثمانی جایگاه کتاب لاری در آن بررسی شده است:

Yıldız, S. N. (2012), "Ottoman Historical Writing in Persian, 1400-1600", 497-498.

۵. برخی از اندیشمندان که لاری در کتاب تاریخ خود به آنها اشاره کرده است: ثابت بن قره، ابن زکریای رازی، ابونصر فارابی، ابن سینا، ابوحامد غزالی، نجم‌الدین کبری، فخرالدین رازی، ابن تیمیّه، سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، علاءالدین قوشچی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، شمس‌الدین خفری.

۶. در این مقاله به روزگار حضور لاری در قلمرو عثمانی و نیز شاگردان وی در آن دیار اشاره دارد:

Ghereghlou, K. (2019), "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies*, LIII 153-194.

بخش طبیعیات است، در سه کتابخانه وجود دارد: ایران (کتابخانه مرعشی)، آلمان (کتابخانه برلین) و ترکیه (کتابخانه مانيسا).^۱

افزون بر ارزش علمی و فلسفی، این اثر متضمن اطلاعاتی از روزگار زندگی لاری در قلمرو عثمانی است. نگارش این اثر را با ورود لاری به استانبول هم‌زمان دانسته‌اند. پیشینه نگارشی آثاری با عنوان *انموذج العلوم* را دو اثر یکی به قلم محمدشاه فناری (متوفی ۸۳۹ق) و دیگر به قلم دوانی باید جست.^۲ در میان آثار غیاث‌الدین دشتکی اثری با عنوان *الرد علی انموذج العلوم* ثبت شده است که ردیه‌ای علیه رساله دوانی است.^۳ درباره نوع ادبی انموذج العلوم این نکته را باید افزود که گاهی اندیشمندان گوناگون بنا به مخاطبانی که از ایشان مسائلی را جویا می‌شدند، یک یا چند مسئله مهم از یک دانش را در رساله‌ای طرح می‌کردند و به آن مسائل پاسخ می‌دادند.^۴ شرح قصیده *أسرار الحکمه* نوشته ابوالعباس لوکری نیز مسائلی از دانش‌های گوناگون را در خود گنجانده است که لوکری این مسائل را به صورت قصیده و شرح ابیات آن تنظیم کرده است. بخشی که در نوشتار حاضر محل ارزیابی قرار گرفته است بخش مربوط به طبیعیات *انموذج العلوم* لاری با عنوان «بحث الحركة» است.

۴. نسخه‌شناسی و شیوه تصحیح

از *انموذج العلوم* مصلح‌الدین لاری دو نسخه کامل در منابع گزارش شده است که هردو در کتابخانه‌های ترکیه نگهداری می‌شود. نیز از سه نسخه، شامل بحث *الحركة* گزارش شده است که در کتابخانه‌های ایران، آلمان و ترکیه قرار دارد. در تصحیح حاضر، از دو نسخه کامل در ترکیه و دو نسخه برگزیده در کتابخانه‌های ایران و آلمان استفاده شد. در فرآیند مقابله نسخه‌ها و برگزیدن ضبط أصح، این نتایج به دست آمد: دو نسخه کامل از قرابت بسیار به هم برخوردارند؛ دو نسخه برگزیده نیز قرابت بسیار زیادی با یکدیگر دارند. تفاوت عمده میان دو نسخه کامل و دو نسخه‌ای که فقط بخش حرکت را دارند، در این است که نسخه‌های شامل بخش حرکت در مواردی کلماتی (معمولاً یک یا دو واژه) افزون بر نسخه‌های کامل دارند که به نظر می‌رسد این افزوده‌ها را کاتبان یا مدرّسان به‌منظور توضیح متن اضافه کرده باشند. در یکی دو مورد از اختلاف‌های آشکار میان نسخه‌های کامل و نسخه‌های دربردارنده بخش حرکت، واژه یا عبارت محل اختلاف از نظر فلسفی و لغوی در نسخه‌های برگزیده دارای ضبط درست هستند؛ اما در نسخه‌های کامل، خطا ضبط شده است.

۱. در بخش نسخه‌شناسی و روش تصحیح و نیز در بخش منابع همین مقاله، اطلاعات مربوط به نسخه‌ها گزارش شده است.

۲. برای پیگیری بحث و بررسی درباره پیشینه تاریخی و تأییداتی که در نوع نگارشی *انموذج العلوم* پیش از لاری و پس از وی پدید آمده است (← Pourjavady, 2014: 300-301).

۳. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه مجلس به شماره ۱۸۰۵۷/۸ نگهداری می‌شود. این اثر نسبتاً مؤخر است؛ اما از دو جنبه ارزش بررسی دارد: الف) نحوه رویارویی دشتکی با دوانی در مسائل مورد بحث را نشان می‌دهد؛ ب) روشن می‌کند لاری تا چه اندازه در نگرش انتقادی خود به دوانی از دشتکی بهره گرفته است.

۴. برای نمونه می‌توان در فهرست آثار ابن سینا مسائل گوناگونی را یافت که وی برای دوستان، شاگردان و شهریاران روزگار خود به نگارش درآورده است.

با توجه به نتایج یادشده، این شیوه در تصحیح متن برگزیدیم: از نظر قدمت دو نسخه کامل را مبنا قرار دادیم؛ چراکه از افزوده‌های بعدی مصون مانده‌اند. در موارد نقصان در دو نسخه کامل تا آنجا که افزوده‌های دو نسخه برگزیده به عنوان شرح یا ایضاح متن شمرده نشوند و فقط تکمیل متن محسوب شوند، افزوده‌های دو نسخه برگزیده را در متن گنجانیدیم تا عبارت کامل شود. در شیوه تصحیح کنونی، ضبط برگزیده بر پایه جنبه‌ای لغوی یا فلسفی بر دلایلی استوار است؛ اما درباره اختلاف میان ضبط‌های دو دسته از نسخه‌ها، هنوز مواردی هست که می‌توان دلایلی دیگر برای ضبط متفاوت به دست داد. درباره هماهنگی میان فعل و فاعل در جنس، شخص و عدد، تصحیح متن برای سهولت در قرائت برای مخاطبان امروزی بر پایه قواعد عربی فصیح انجام شد و در مواردی که آشکارا به نظر می‌رسید نسخه یا نسخه‌ها از قواعد عربی وسطی پیروی می‌کنند، آن دسته از ضبط‌ها به عنوان نسخه بدل گزارش شد. مواردی یافت شد که دیگر هیچ نسخه‌بدلی در کار نبود تا بتوان ضبط متفاوت را با ضبطی درست جایگزین کرد. در این موارد با استفاده از «[کذا]» این تفاوت به خواننده خاطرنشان شد. از افزودن گزارش تفاوت‌های رسم الخطی میان نسخه‌ها به سبب ناسودمندی پرهیز شد و رسم الخط برگزیده امروزی مبنا قرار گرفت؛ چراکه نسخه‌های برجای مانده به روزگاری کهن تعلق ندارند که این گونه از تفاوت‌ها پیامدی ویژه را پدید آورد.

چند نکته درباره تفاوت‌های ظاهری نسخه‌ها یادشده است: در برخی از نسخه‌های این اثر، از نشانه‌های اختصاری مانند «ظ»، «مح»، «مم»، «لا نم» و «آه» استفاده شده است که از گزارش آنها پرهیز شد و شکل کامل آنها ضبط شد: ظاهر، محال، ممنوع، لا نسلم، الی آخره. رمز هر نسخه بر پایه نخستین حرف محل نگهداری نسخه‌ها و برای ایجاز به صورت تک حرفی برگزیده شد. در جدول زیر می‌توان اطلاعات نسخه‌ها را ملاحظه کرد:

ردیف	نام کتابخانه	کشور	شماره نسخه	رمز نسخه	توضیحات
۱	دولتی برلین	آلمان	۵۱۰۸	ب	شامل بخش حرکت
۲	داماد ابراهیم پاشا	ترکیه	۷۹۱	د	کامل
۳	فیض‌الله افندی	ترکیه	۲۱۴۵	ف	کامل
۴	مرعشی نجفی	ایران	۸۷۴۷	م	شامل بخش حرکت

از میان تفاوت‌های ظاهری نسخه‌ها این نکته یادشده است: «ب» و «ف» دارای رکابه‌اند و دیگر نسخه‌ها بدون رکابه. از آنجا که لاری اثرش را به شیوه «قال – أقول» به نگارش درآورده است، در «ب» تمام این موارد به صورت شنگرف آمده و در «م» نشانه شنگرف صرفاً به صورت یک خط در بالای موارد «قال – أقول» ثبت شده است. در «د» عنوان و نیز نخستین مورد «أقول» به صورت شنگرف است و در بقیه موارد مانند شیوه «م» است. استفاده از شنگرف در «ف» تنها در عبارت عنوان اثر و نخستین رکابه است. درباره حرکت‌گذاری و اظهار اعراب تنها به مواردی که به خواننده یاری می‌رساند، بسنده شد. تنوین در حالت نصب به شیوه خلیل بن احمد بدین صورت «مقارناً» ثبت شد. تمام عنوان‌های داخل متن برای نمونه «حدّ الحركة» و جداسازی بندها بر پایه اعداد داخل کروه نظیر [۱] در هیچ کدام از نسخه وجود ندارد و تنها برای درک بهتر مضمون اثر و متمایز کردن بحث در نظر گرفته شد.

۵. تحلیل و گزارش اثر

در این بخش از نوشتار، به برخی از نکات کلیدی که در رساله لاری از ارزش بررسی برخوردار است، التفات می‌کنیم و گزارشی مؤجز از هریک ارائه می‌دهیم. مسائل کلیدی طبیعیات ارسطویی مشتمل بر مبادی، طبیعت، حرکت، زمان، مکان و نامتناهی است. از میان این مسائل، لاری بحث حرکت را در *انموذج العلوم* در کانون توجه قرار داده است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد لاری با برگزیدن بحث حرکت، آن را بر دیگر مسائل طبیعت‌شناختی برتری داده است. وی در بحث حرکت، به بررسی چند مطلب مرتبط با بحث حرکت می‌پردازد که عبارت‌اند از: حدّ یا تعریف حرکت، تعریف حرکت دارای چه اجزائی هستند، حرکت و زمان، حرکت به معنی توسط و حرکت به معنی قطع، آن سیال، امور نامتناهی و امور متعدد، توارد افراد مقوله، حرکت در کمّ، تخلخل، تکاثف و نمو، متصل واحد، واحد طبیعی، وحدت جسم، طبیعت جسم، فرد و شخص. لاری با طرح این مطالب بآنکه از بیان صریح عوامل مؤثر در حرکت به همان نظم و سیاق قدما در کتاب‌های طبیعیات خودداری کرده است، اما در عمل دست‌کم به سه عامل مؤثر در حرکت پرداخته است؛ این سه عامل عبارت‌اند از: متحرک، آنچه حرکت در آن رخ می‌دهد و زمان. بحث دیگر که در طبیعیات محل تأمل است، بحث حرکت در مقولات است. لاری از میان چهار مقوله‌ای که حرکت در آنها رخ می‌دهد، یعنی کمّ، کیف، وضع و مکان، تنها حرکت در کمّ را شایسته درنگ دانسته است. به نظر می‌رسد می‌توان سرچشمه این نحوه گزینش مطالب را شناسایی کرد.

در واقع از آنجاکه لاری در این رساله به هموردی با دوانی پرداخته است، مطالبی را در بحث حرکت برگزیده است که در آن مطالب، تفاوت آشکار نگرش‌های وی با دوانی نمایان می‌شود. لاری به نقل سخنان دوانی و نیز منتقدان وی نظیر دشتکی می‌پردازد؛ اما اشاره‌ای به منابع خود نکرده است. دو منبع اصلی لاری را می‌توان چنین معرفی کرد: *شواکل الحورفی شرح هیاکل النور* از دوانی و *إسراق هیاکل النور* از دشتکی. از آنجاکه لاری این رساله را به شیوه «قال - أقول» تنظیم کرده است، این شیوه، خواننده را ترغیب می‌کند تا نخست سخن دوانی را دریابد که ناظر به چه بحثی است و سپس ارزیابی انتقادی لاری به سخن دوانی را در نظر بگیرد. این شیوه، نوعی گفتگو میان خواننده و صاحبان این افکار را زنده نگه می‌دارد. در اینجا به دلیل گستردگی و تنوع مطالب رساله لاری، تنها چند مطلب برمی‌گزینیم و به‌طور تفصیلی بررسی می‌کنیم و بحث تفصیلی هریک از مطالب، به مجالی دیگر واگذار می‌شود.

۵-۱. حدّ یا تعریف حرکت

در بخش [۱] از رساله، لاری نخست به تعریف حرکت می‌پردازد: «كون المتحرك فيما بين المبدأ والمنتهي بحيث يكون له في كل آن فرد من المقولة التي يتحرك فيها لا يكون قبل آن الوصول إليه ولا بعده». وی این تعریف را به ارسطو و پیروان وی نسبت می‌دهد و از آن به حرکت به معنای «توسط» یاد می‌کند. این تعریف را از نظر قرابت می‌توان در آثار ابن سینا (۱۹۸۳: ۸۲) و بهمن‌یار بن مرزبان (۱۳۷۵: ۳۵) و کاتبی قزوینی (۱۳۵۳: ۴۲۳) یافت. سپس لاری به ارزیابی این سخن می‌پردازد که تعریف یادشده به «دور» منجر می‌شود؛ چراکه دو تعبیر «متحرک» و نیز «آن» در این تعریف أخذ شده است و شناخت حرکت متوقف بر شناخت این دو است.

۵-۲. اجزاء تعریف

لاری در این بخش [۲] تا [۵] به تحلیل اجزاء تعریف حرکت می‌پردازد: حرکت پیش از تعریف، امری معلوم است و با در نظر گرفتن این واقعیت، متحرک را می‌توان به حرکت نسبت داد؛ از این رو، با چنین شناختی، می‌توان آن را در تعریف حرکت اخذ کرد بی‌آنکه اشکال «دور» وارد باشد. به نظر می‌رسد ابوالبرکات بغدادی نخستین کسی باشد که به این نکته توجه کرده است که هریک از ما گاهی تصویری اجمالی و نادقیق از حرکت داریم و می‌توان تعریف حرکت را با این تصور آغاز کرد و در جریان تعریف، آن را دقیق‌تر کرد، بی‌آنکه «دوری» پیش بیاید (معصومی همدانی، ۱۳۹۲: ۳۳۳). نیز مقصود از «مبدأ و منتهی» امری حقیقی یا فرضی است که در این تعریف امری فرضی لحاظ شده است. لاری با اشاره به تعریف مشهور ارسطویی از حرکت «الکمال الأول لما هو بالقوة من حیث هو بالقوة»^۱ و تفکیک میان توجه و حصول، مقصود از کمال را امری می‌داند که به گونه بالفعل حصول می‌یابد و اینکه این امر چیزی جز حصول در منتهی نیست. همچنین لاری به ارزیابی این پرسش می‌پردازد که آیا یکی از شرایط تعریف، یعنی «مانع بودن» در این تعریف لحاظ شده است یا خیر و اینکه آیا اموری مانند استعداد، شوق، اراده، فکر و میل را که امروزه در زمره امور التفاتی قلمداد می‌شوند، نیز شامل می‌گردد؟

۵-۳. حرکت و زمان

این بحث در بخش [۶] و [۷] رساله آمده است. لاری این بحث را با عنوان «دشواری نیرومند» بدین صورت یاد می‌کند: حرکت مستلزم آن است که متحرک در هر آن، دارای فردی از یک مقوله باشد و هر حرکتی در زمان باشد و هر زمانی شامل آن‌های مفروض نامتناهی باشد؛ پس لازم می‌آید که از یک سو افراد نامتناهی از هر مقوله بر متحرک جریان یابند و از سوی دیگر نیز افرادی در حرکت مکانی محصور باشند که بین دو محدوده ابتدا و انتهای حرکت قرار گرفته‌اند. سپس لاری به ارزیابی تفسیر دوانی از افراد مقوله که بالقوه هستند می‌پردازد. دوانی مبنای سخن خود را به فارابی نسبت داده است؛ اما لاری این انتساب را نوعی ادعا تلقی کرده است (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۳۴).^۲

۵-۴. آن سیال

این بحث از رساله در بخش [۸] آمده است. لاری با بهره‌گیری از مثال‌های ریاضی و نیز با امکان فرض کردن سلسله‌ای از نقاط در وسط هر خط به گونه نامتناهی و نیز نحوه تماس کره و سطح مستوی به تحلیل مفهوم آن سیال می‌پردازد.^۳

۱. افزون بر ارزیابی این تعریف در آثار ابن سینا (۱۹۸۳: ۸۲)، به نظر می‌رسد لاری به سخنان دوانی (۱۳۶۹: ۲۲۲) و دشتکی (۱۳۸۲: ۳۳۶) اشاره دارد.

۲. دشتکی نیز در کتاب خود درباره اظهارات دوانی که مبنای سخن خود را به فارابی نسبت داده است، تردید دارد. بنگرید به

این عبارت: ثم «توهم» الشارح أن الفارابي وافق المصنف في رسالة الجمع بين الرأيين وأنكر الانطباع والشعاع.

۳. برای ارزیابی این نوع مثال‌ها (← موسویان و انواری، ۱۳۸۹: ۱۰۱-۱۲۸).

۵-۵. حرکت به معنی قطع

لاری در بخش [۱۰] ضمن تحلیل مفهوم حرکت به معنی قطع، به پیامد سخن پیشین خود، یعنی مکان‌مندبودن جسم دارای حقیقت واحد می‌پردازد و صیورت جسم در هر آن را با تواردها هر فردی از افراد یک مقوله، یکی در نظر می‌گیرد؛ از این‌رو سخن گفتن از اتصال و انفصال در افراد یک مقوله امری پسندیده محسوب نمی‌شود و آنچه بایسته درنگ است، ملاحظه اتحاد جسم در هر آن به واسطه فردی است که آن فرد را امر متصل باید در نظر گرفت.^۱

۵-۶. تواردها افراد مقوله

لاری بخش [۱۱] را به بیان سخنان ابن سینا در السماع الطبیعی^۲ در تحلیل فرآیند تواردها افراد یک مقوله یا نحوه جریان هر فردی از افراد یک مقوله به گونه‌ای که یکی پس از دیگری وقوع یابد، اختصاص داده است؛ البته بر پایه ساختار این رساله، به دست می‌آید که لاری در اصل بنا دارد تا سخن دوانی را ارزیابی کند؛ از این‌رو قصد دارد تا تفسیر دوانی را از سخن ابن سینا، بدین‌صورت به چالش بکشد. فرآیند حرکت به دو صورت است:

یکی اینکه کون اول یا نخستین فرد از یک مقوله که فرآیند حرکت از آن فرد آغاز می‌شود، ناپدید شود و کون دوم پدید آید؛ مانند جسم سفید هنگامی که سیاه شد. در واقع در این فرآیند، سفیدی به‌طور کامل از بین می‌رود و سیاهی پدید می‌آید؛ بنابراین، دیگر مجال این فرض نیست: بقاء رنگ و صیورت آنکه گاهی سیاه شود و گاهی سفید، چون رنگ جنس است؛ از این‌رو اگر فصل یک رنگ نابود شود و حصه‌ای از آن مقارن با فصل دیگر بقا داشته باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که فصل از خصلت ذاتی منوع بودن برکنار بماند و از خصلت عارضی بودن برخوردار شود. دوم اینکه متحرک از حالتی میان آغاز و انجام برخوردار است؛ به‌طوری‌که در هر آنی، فردی از یک مقوله را دارد و این حالت به‌خودی‌خود باقی می‌ماند و از خصایصی بهره‌مند است که در قلمرو، فرض تحقق دارد و نیز این خصایص سبب می‌شود که متحرک در هر مکانی بی‌بهره از ثبات باشد؛ مانند حرارتی که گاهی در این جسم و گاهی در آن جسم اثر می‌کند، درحالی‌که هیچ جزئی از حرکت بالفعل نیست و همان‌گونه که در مسافت اجزاء به‌نحو متفاصل از نظر وجودی در نظر گرفته می‌شوند، در حرکت نیز چنین امری قابل فرض است.

لاری پس از بیان تفسیر دوانی از سخن ابن سینا، به ارزیابی تفسیر وی می‌پردازد. او در ابتدا این نگرش دوانی را که نابودی حصه جنس را به سبب نابودی فصل آن جنس قلمداد کرده است، نادرست می‌شمرد و پیامد سخنی را که سبب شده است دوانی به منوع نبودن فصل حکم کند، امری بیرون از قلمرو برهان دانسته است. نکته جالب توجه این است که سخن دوانی درباره مفهوم «توسط» یا در «میان» آغاز و انجام بودن امری است که لاری آن را بررسی کرده است؛ چراکه دوانی توسط را امری شخصی دانسته است که اولاً، بهره‌مند از هستی است و ثانیاً، امور به‌نحو نوبه‌نو بر آن امر شخصی عارض می‌شود.

۱. تعبیر لاری درباره حرکت به معنای قطع چنین است: «ملاحظه اتحاد الجسم فی کل آن بفرد أمر متصل و هی».

۷-۵. حرکت در کمّ

در آثار ابن سینا از چهارگونه حرکت سخن به میان آمده است: حرکت در کمّ، حرکت در کیف (استحاله)، حرکت در وضع و حرکت در مکان (انتقال) (ابن سینا، ۱۹۸۳: ۱۰۲). لاری در بخش [۱۵] تا [۱۸] از این میان، به تحلیل حرکت در کمّیت و گونه‌های چهارگانه آن می‌پردازد: تخلخل، تکاثف، نمو و ذبول. سپس لاری به مثالی که وقوع تخلخل را بر پایه آن مقبول دانسته‌اند، اشاره می‌کند: هنگامی که ظرفی پر از آب در اثر حرارت آتش، گرم شود، آن ظرف خواهد شکست و حرارت سبب می‌شود تا در اتصال آب رخنه پدید آید؛ این امر بر وقوع تخلخل حکایت دارد. لاری این نگرش را چنین مخدوش می‌کند: چیرگی حرارت بر آب سبب می‌شود تا بخشی از آب به بخار آب تبدیل و سرانجام این بخش از آب، از درون ظرف به بیرون متصاعد شود. همین اندازه از آب که از درون ظرف به صورت بخار آب بیرون برود، کفایت می‌کند تا دیگر در ظرف شیشه‌ای شکستگی پدید نیاید.

۸-۵. تکاثف و نمو

لاری در بحث از حرکت کمّی [۱۹] بر نمو تمرکز دارد. در آغاز بحث، وی از سهروردی با عنوان «حکیم مقتول» و در مقام منکر قول به نمو یاد می‌کند و دوانی را در مقام پیرو سهروردی نام می‌برد.^۱ دوانی دلیلی را در انکار نمو بدین صورت بیان می‌کند: «لأنّ الحركة تقتضي موضوعاً باقياً يتوارد عليه أفراد المقولة وهذا غير ظاهر في النمو». این سخن دوانی در یکی از آثارش به یکی از آثار ابن سینا مستند شده است: «کلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو». دشتکی نحوه استناد دوانی را ناسازگار با کتاب السماء والعالم می‌داند و جایگاه درست بحث درباره نمو را کتاب الكون والفساد معرفی می‌کند.^۲

۹-۵. وحدت جسم، طبیعت جسم و فرد به مثابه امر معین

در این بخش از رساله [۲۵] تا [۲۷]، لاری به ارزیابی سخنی که دوانی از قوشچی نقل کرده است می‌پردازد. لاری ارزیابی خود را ضمن بیان دو نکته بدین صورت معرفی کرده است: «وتحقيق المقال في المقام بحيث لا يبقی فيه كلام ما نفیض عليك ممّا أفاض علينا الإلهام». وی نکته نخست را بر پایه تحلیل مفهوم ماده و صورت و ترکیب این دو دانسته است و نکته دوم را بر پایه تحلیل مفهوم فرد معین و نحوه ارتباط آن با جسم مرکب معرفی کرده است. کاری که لاری در این بخش از رساله خود انجام داده است، نقل قول مستقیم از ابن سیناست. وی به اوایل کتاب طبیعیات الشفاء، السماع الطبيعي استناد می‌کند و بحثی از آن کتاب را درباره طبیعت، ماده و

۱. دوانی در اثری دیگر با عنوان شواکل الحور فی شرح هیاکل النور به المطارحات، اثری از سهروردی که در آن منکر حرکت در کمّ است اشاره کرده است: ولذلك صرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية.

۲. این نکته را باید افزود که سخن دشتکی درباره عنوان «کتاب فن» صواب است: آشکارا ارجاعی است به الكون والفساد الشفاء، قاهره، فصل هشتم، ۱۴۳، سطرهای ۶-۱۰. دوانی عنوان «فصل» را به درستی نقل کرده است. به نظر می‌رسد دوانی سخن خود را بر پایه دست‌نوشته‌ای استوار کرده است که مانند چاپ قاهره شامل فنون دوم تا چهارم طبیعیات (السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات) بوده است و از این رو، آن دست‌نوشته با السماء والعالم شروع شده است (مقصود از فن الثالث همان الكون والفساد است).

صورت جسم و چگونگی صدور حرکت از طبیعت جسم خاطرنشان می‌کند.^۱ لاری این بحث از کتاب *الشفاء* را پس از بیان نکته اول و پیش از بیان نکته دوم درباره طبیعت جسم نقل قول کرده است.

۶. نتیجه

تاکنون نگارش‌های گوناگونی درباره مصلح‌الدین لاری به زبان فارسی و انگلیسی منتشر شده است. در این نگارش‌ها عمدتاً به جایگاه تاریخی لاری در انتقال دانش از ایران به هند و قلمرو عثمانی در قرن شانزدهم میلادی اشاره شده است. نگارش‌های علمی و فلسفی لاری هنوز به‌طور جامع بررسی و ارزیابی نشده است و تنها اثری که به‌صورت کامل تاکنون منتشر شده است، کتاب تاریخ وی با عنوان *مرآت الأدوار و مرقات الأخبار* است. این اثر تاریخی وی نیز از دو جنبه ارزش پژوهش دارد: الف) اینکه لاری در مقام تاریخ‌نگار چه رخدادهایی را در نگارش تاریخی خود برگزیده و بررسی کرده است و در مقام اندیشمند نحوه ارزیابی یک رخداد را بر چه پایه‌ای استوار کرده است؛ ج) رد پای نگرش‌های فلسفی لاری در تحلیل رخدادهای تا چه اندازه به‌صورت آشکار یا پنهان می‌توان شناسایی کرد؟

بررسی این نگارش لاری نشان می‌دهد که وی ضمن ارزیابی هر مسئله فلسفی، از نگرش فکری خاصی برخوردار است و چه‌بسا بتوان در برخی مسائل فلسفی نظیر حیث التفاتی دیدگاه وی را از ارزشی ویژه برخوردار دانست. در پایان می‌توان این نکته را افزود که چشم‌انداز پژوهش بر آثار لاری چه‌بسا پیامدهای پرارزش چشمگیری را برای تاریخ فلسفه معاصر به بار آورد.

رسالة في بحث الحركة

<حدّ الحركة>

[۱] قال أرسطاطاليس ومن تبعه «إنّ الحركة قد تطلق^۳ علي كون المتحرّك فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون له في كلّ آن فرد من المقولة التي يتحرّك فيها لا يكون قبل آن الوصول إليه ولا بعده، وتسمي الحركة بمعني التوسط^۴».

۱. *الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقالة الأولى، ابتداء الفصل السادس.*

۲. ب + بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين / م + بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه التكلاّن

۳. ب، م يطلق

۴. قریب به این عبارتها را در نگارشی از بهمنیار می‌توان یافت (← بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۵):

«فإنّ الحركة هي كون المتحرّك فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا يكون بعده فيه؛ ولا يظنّ أنّ المتحرّك يكون بهذا الكون ذا حركة، بل هذا الكون هو نفس التحرك، فلهذا كان التحرك هو الحركة بعينها، والحركة هي التغير».

۵. ب المتوسط

۶. باید توجه داشت که منبع اصلی تعریف حرکت به «کمال اول» در *طبیعیات ارسطو* است (← *Physics*, III, 1, 201 a)

9-11, p 39). البته یادش‌نی است که تعبیر «اول» را ثامستیوس افزوده است (← Themistius, 1900, p 6 & 70).

ابن سینا این تعریف را در *الشفاء، السماع الطبيعي* ۸۳، ۵ بررسی کرده است و به‌احتمال زیاد این تعریف را به نقل از شرح فیلوپونوس که پیش‌تر آن را از ثامستیوس گرفته، نقل کرده است (← Philoponus, 1887: 9-11 & 351):

برای تفصیل بحث (← Janssens, 2018: 97-98)

واعترض عليه بأنّ التعريف دوريّ لأخذ المتحرّك والآن في تعريف الحركة ومعرفتهما متوقّفة علي الحركة وبأنّه ليس لحركة الفلك مبدأ ومنتهي فيخرج^١ عن التعريف^٢.

<أجزاء الحد>

[٢] أقول: كون الحركة وصفاً أمر معلوم قبل التعريف وبمجرّد هذا يعلم أنّ المتحرّك هو الموصوف بها وبمجرّد هذه المعرفة يمكن أخذه في تعريفها إذ مرجعه إلي أنّها كون الموصوف بها «فيما بين»، إلي آخره. فسقط توهم لزوم الدور؛ والمراد بـ «المبدأ والمنتهي» ما هو أعمّ من أن يكون حقيقة أو علي سبيل الفرض، وحركة الفلك دائماً واقعة^٣ بين مبدأ ومنتهي فرضيين.

[٣] وعرفها أيضاً بـ «الكمال الأوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة»^٤، فإنّ الحركة أمر حاصل للجسم بعد أن لم يكن، فيكون كمالاً إذ معناه الحاصل بالفعل وهو يؤدّي إلي الحصول في المنتهي مثلاً فهو كمال ثانٍ^٥. وحاصله أنّ التوجّه إلي المكان^٦ الثاني كمال أوّل والحصول فيه كمال ثانٍ^٧ وهذا الحصول بالقوّة^٨ ما دام التوجّه بالفعل، فالتوجّه كمال أوّل للجسم الذي يجب أن يكون بالقوّة في كماله الثاني وهو الحصول.

أقول: يتوجّه إلي^٩ هذا التعريف أنّه غير مانع لصدقه علي كلّ من الاستعداد والشوق والإرادة^{١٠} والفكر والميل كما لا يخفي.

[٤] وذكروا أنّ «التوسّط» صفة شخصية موجودة في الخارج دفعةً مستمرةً إلي المنتهي يستلزم اختلاف نسب المتحرّك إلي حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرةً وباعتبار نسبتها إلي تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيالها تفعل^{١١} في^{١٢} الخيال أمراً ممتداً غير قارّ يطلق عليه الحركة بمعنى القطع^{١٣}.

بحث «حركت به معنى توسّط» را می توان در *الشفاء، السماع الطبيعي*، ص ۸۴ دنبال كرد. عبارات های قریب به آنچه لاری در نوشته خود ثبت کرده است، در این اثر یافت می شود: *حكمة العين و شرحه*، کاتبی قزوینی، میرک بخاری، تصحیح جعفر زاهدی، ص ۴۲۳. «والموجود في الخارج» أي من الحركة «هو كون الجسم متوسطاً بين المبدء والمنتهي» وتسمی الحركة بمعنى التوسّط.

۱. د فتخرج

۲. م — <ومعرفتهما متوقّفة علي الحركة وبأنّه ليس لحركة الفلك مبدأ ومنتهي فيخرج عن التعريف>

۳. م — واقعة

۴. این تعریف را ابن سینا در *الشفاء، السماع الطبيعي*، ص ۸۲ ارزیابی کرده است. لاری به سخنان دوانی و دشتکی در این خصوص اشاره دارد: *شواكل الحور في شرح هيكل النور*، ص ۲۲۲ و *اشراق هيكل النور*، ص ۳۳۶: حقیقتها کمال اوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة.

۵. ب ثاني

۶. ب الكمال

۷. ب ثاني

۸. م — بالقوّة

۹. م علي

۱۰. د، ف — والإرادة

۱۱. د، ف يفعل

۱۲. م — في

۱۳. *شواكل الحور في شرح هيكل النور*، ص ۲۴۴.

«وأمّا انتزاع الحركة القطعية من الحركة التوسّطية فالأثبات وإن كانت من حيث ذاتها أمراً شخصياً مستمراً غير ممتدّ ولا منقسم ولا متجدّد، إلّا أنّها يلزمها اختلاف النسب بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة، فلها جهتا استمرار ذاتي، وسيلان مسافي؛ فبواسطة استمرارها في ذاتها وسيالها بالإضافة إلى تلك الحدود تفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قارّ، يطلق عليه الحركة بمعنى القطع».

[۵] أقول: وجود التوسط مشروط بالتجاوز عما هو واقع فيه إلى غيره إذ^۱ لم يتجاوز ويثبت^۲ فيه لم تكن^۳ حركة فيعلم من هذا أن الحركة إنما تكون^۴ كمالاً للمتحرّك من حيث أنه ورد عليه شيء من أفراد المقولة^۵ ويرد عليه بعد شيء آخر فتحصّل^۶ ذاتها بقوة^۷ وفعل بخلاف كلّ من الاستعداد والشوق والإرادة والميل إذ ليس شيء منها^۸ كمالاً بالقوة من حيث أنه بالقوة بل الموصوف بكلّ^۹ منها^{۱۰} له كمال بالفعل تامّ في تلك الفعلية^{۱۱} ويستتبعه كمال آخر بالقوة. وقد يدفع^{۱۲} البعض^{۱۳} بالفكر بأن الوحدة معتبرة في الكمال والفكر مشتمل علي تعدّد الالتفات، ولا يخفي ما فيه.

<الحركة والزمان>

[۶] وهاهنا إشكال قويّ وهو أن الحركة — كما يفهم ممّا ذكر أوّلًا — يقتضي أن المتحرّك له في كلّ آن فرد من المقولة، وكلّ حركة في زمان، وكلّ زمان مشتمل علي آتات مفروضة غير متناهية، فيلزم توارّد الأفراد الغير المتناهية من المقولة علي المتحرّك مع الانحصار بين الحاصرين في الحركة الأينية^{۱۴}.

[۷] وقال العلامة الدوّانيّ إنّ تلك الأفراد كلّها بالقوة وليس للمتحرّك حال الحركة فرد بالفعل من المقولة وأدعي تصريح الفارابيّ^{۱۵} بهذا المعنى وأنّ الضرورة تحكم^{۱۶} بأنّ الجسم لا يخلو عن الأين والتوسط فيه مثلاً والأين بالفعل غير لازم بل يقتضي^{۱۷} البرهان خلافه. إذ الأفراد الغير المتناهية المذكورة إمّا أن لا يوجد شيء منها في الخارج وهو المطلوب أو يوجد بعضها^{۱۸} دون بعض — وهو^{۱۹} ممّا لا يذهب إليه وهم — أو يكون جميعها^{۲۰} موجوداً فيه وهو محال لاستلزام تنالي الآتات وانحصار غير المتناهي بين حاصرين لأننا فرضنا فعلية جميع الأفراد الممكنة الانفراض في زمان فلا مجال^{۲۱} لتوهم فرد

۱. م أو

۲. م يثبت

۳. د، ف يكن

۴. د، ف يكون

۵. م المعقولة

۶. م الشيء

۷. ب، م فيحصّل

۸. ب، بالقوه

۹. ف، م منهما

۱۰. ف لكلّ (؟)

۱۱. م منهما

۱۲. م الفعله

۱۳. ب يرفع

۱۴. ب النقص / م النقص

۱۵. ب، م الآنية

۱۶. /إشراق هياكل النور، ص ۱۳۴. به نظر می‌رسد اشاره‌ای به اثر گمشده فارابی باشد، به احتمال زیاد تفسیر فارابی بر طبیعیات ارسطو. کاوش‌های تازه دربارهٔ این اثر از فارابی را می‌توان در این مقاله پی گرفت (←Rashed, 2008: 19-58).

۱۷. د، م يحكم

۱۸. د مقتضي

۱۹. ب صنفها

۲۰. ب وهذا

۲۱. ف جميعاً

۲۲. ب، ف، م محال

زمانی بین فردین فإذا كانت تلك الأفراد متتاليةً يلزم تتالي الآنات وانحصار غير المتناهي بين حاصرین وهو محال سواءً اجتمعت^١ الآحاد في الوجود أو تعاقبت، فإنَّ المبدأ والمتنهي يناهيا اللاتناهي بالفعل بديهياً ولا يقاس ذلك علي بطلان^٢ التسلسل المشروط^٣ عندهم بالاجتماع^٤.

<الآن السیال>

[٨] وأقول: الاستلزام غير مسلّم بل اللازم آن سیال مختلف النسبة و^٥ تحقّق الأمور الغير المتناهية بالعدد وضعاً محصورة^٦ بين شيئين بحيث إذا عدّها عادّة مبتدئاً من أحدهما لا يصل إلى الآخر فإنّنا^٧ إذا فرضنا نقطةً علي منتصف خطّ وعلي منتصف النصف آخري وكذا علي منتصف الثاني إلى غير النهاية يكون النقطة الأولى التي علي المنتصف أولى السلسلة الغير المتناهية ولا يكون النقطة التي هي طرف الخطّ نهاية السلسلة بل خارجة عنها فلا يكون محصورةً بين حاصرین علي أنّ كون تلك الأفراد^٨ بالقوة محلّ نظر فإنّ التماسّ بين الكرة الحقيقية والسطح المستوي بنقطةٍ فإذا فرضنا قوساً علي كرة ووضعنا طرفها^٩ علي^{١٠} سطح مستوي^{١١} وفرضنا^{١٢} حركة الكرة حتّي تصير^{١٣} نقطة التماسّ من الكرة الطرف^{١٤} الآخر^{١٥} من^{١٦} القوس^{١٧} يوجد^{١٨} جميع تلك النقاط لأنّ ما به التماسّ بين أمرين ضروريّ الوجود.

<أمر غير متناهية أو أمور متعدّدة>

[٩] ثمّ^{١٩} أقول تحقيق المقام أنّه لا يلزم هاهنا^{٢٠} تحقّق^{٢١} أمور غير متناهية بل أمور متعدّدة إذ لا يتوارد أفراد المقولة علي الجسم بحيث يقوم به فرد^{٢٢} ثمّ يزول ويقوم فرد^{٢٣} آخر قیاماً^{٢٤} خارجياً بل الباقي ذات الجسم ويتجدّد له صفة التمكن^{٢٥}

١. م اجتمع

٢. ب، م + أن

٣. ب مشروط

٤. شواكل الحور في شرح هياكل النور، ٢٩٣، ثمّ إنهم ذكروا أنّ بطلان التسلسل مشروط بالترتّب بين الآحاد، وأنّ التسلسل في الأمور المجتمعة الغير المتناهية جائز، بل واقع.

٥. م — سیال مختلف النسبة و

٦. م محصورةً

٧. م فإن

٨. ب النقاط

٩. ب، م طرفه

١٠. ف + علي

١١. د، ف، م مستوي

١٢. ب، م فرضنا

١٣. ب يصير

١٤. ب فالطرف

١٥. ف الآخري

١٦. ب + ذلك

١٧. د، م السطح / د (ل) قوس

١٨. ف لا يوجد

١٩. م و

٢٠. ب هنا

٢١. ب، م تحقيق

التمکّن^۱ وليس للتمکّن المتجدّد فردٌ سوي ذات الجسم وهو باقٍ من حيث ذاته متجدّد من حيث أنّه متمکّن فهو في کلّ آنٍ متمکّنٍ غير ما كان قبله وما يكون من^۲ بعده فظهر أنّه ليس هاهنا^۳ أمور فضلًا عن أمورٍ غير متناهية.

<الحركة بمعنى القطع>

[۱۰] ويندفع بهذا الكلام شبهة أخرى وهي^۴: أن أفراد المقولة لما كانت متعاقبة في الوجود فلا اتّصال بينها إذ عند وجود كلّ فرد يكون السابق واللاحق معدومين والموجود لا يتّصل بالمعدوم فيلزم استقلال وجود تلك الأفراد بدون اتّصال بعضها ببعض^۵ فيلزم تركّب الحركة من الجزء الذي لا يتجزّی وكذا المسافة لانطباقها عليها. وبيان الدفع أنّ ليس لنا أفراد من المقولة بل نفس الجسم يصير^۶ في كلّ آن متّحدًا مع فرد من المقولة فلا اتّصال ولا انفصال بين أفراد المقولة بل يلزم من ملاحظة اتّحاد الجسم في كلّ آن بفرد أمر متّصل وهي^۷ هو الحركة بمعنى القطع.

<توارد أفراد المقولة>

[۱۱] وأجاب الشيخ في الشفاء^۸ عن ذلك بأنّ توارد أفراد المقولة عن الجسم يتصوّر بوجهين: أحدهما أن يرتفع الكون الأوّل ويحدث الثاني كالجسم الأبيض إذا صار أسود، فإنّه يزول البياض بأسره^۹ ويحدث السواد. ولا مجال^{۱۰} لأن يتوهّم بقاء اللون وصيرورته تارةً سوادًا وتارةً^{۱۱} بياضًا إذ اللون جنس فإن بطل فصله وبقيت حصّته مقارنًا لفصل^{۱۲} آخر لزم أن لا يكون الفصل منوعًا بل عارضًا. الثاني أن يكون للمتحرّك حالة هي التوسّط بين المبدأ والمنتهي بحيث يكون له في كلّ آنٍ فردٌ من المقولة وهي حالة باقية بذاتها متخصّصة^{۱۳} بتخصّصاتها^{۱۴} الفرضية الموجبة^{۱۵} لكون^{۱۶} المتحرّك غير ثابت في أين

۱. م — فرد

۲. ب فردًا

۳. ب، م — قیامًا

۴. ب خارجًا

۵. م المتمکّن

۶. ب — من

۷. ب هنا

۸. ب، م وهو

۹. م — ببعض

۱۰. م تصیر

۱۱. ب + و

۱۲. الشفاء، السماع الطبيعي، صص ۸۵-۸۶. البته آنچه لاری در اینجا از ابن سینا نقل قول می‌کند تلخیص مضمونی است که در صفحات یادشده آمده است.

۱۳. ب بکسره

۱۴. م محال

۱۵. ف و

۱۶. م بفصل

۱۷. ف مخصّصة

۱۸. م بتخصیصها بها

۱۹. ب الموجبة

۲۰. ف يكون

كحرارة^١ تفعل^٢ تارةً في هذا وتارةً في ذلك^٣. ولا جزء للحركة بالفعل وكما يفرض في المسافة الأجزاء مفصلة^٤ بحسب الوجود^٥ كذا الحركة.

[١٢] أقول: يرد عليه أولاً أن ما ذكر من زوال^٦ حصّة^٧ الجنس بزوال فصله غير صحيح والملازمة المدلولة عليها بقوله لزم أن لا يكون الفصل منوعاً غير مسلّم إذ لا برهان عليه ولا يقتضيه الضرورة. وأيضاً لا يندفع الشبهة بما ذكره إذ هي إنما لزمّت من تحدّد الأكوان للمتحرّك وعدم بقاء كلّ منها^٨ أمر ظاهر مع أن الضرورة قاضية بثبوت كون للمتحرّك البتّة.^٩

[١٣] ويتوجّه علي قوله وقول من وافقه في^{١١} أن التوسّط أمر شخصيّ موجود يعرض^{١٢} له التجلّادات^{١٣} أن المتحرّك يمكن سكونه في كلّ حدّ وبسكونه^{١٤} لا يبقى^{١٥} له حركة، فوجود الحركة موقوف علي أن لا^{١٦} يتجاوز المتحرّك عن^{١٧} الحدّ الذي وصل إليه فيلزم أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يحدث بعده.

[١٤] وأقول: هذا إنما يلزم علي تقدير كون الحركة ذاتية لأفرادها أمّا إذا كانت عرضية، فلا محذور في كون اندراج أمر تحت الحركة مشروطاً بما يتحقّق بعد تحقّقه.

<الحركة في الكم>

[١٥] ثمّ ذكر^{١٨} الحكماء أن الحركة إنّما يقع^{١٩} في أربع مقولات^{٢٠}: الأول^{٢١} الكمّ والحركة في الكمّ منحصرة^{٢٢} في التخلخل^{٢٣} والتكاثف والنموّ والذبول. وقد يستدلّ علي وقوع التخلخل بأننا نجد^{٢٤} الإناء المملوء^{٢٥} ماء يشقّ إذا^{٢٦} سخّن^{٢٧} سخّن^{٢٨} الماء بالنار.

١. ب — كحرارة

٢. ب، م يفعل

٣. ب ذاك

٤. ب منفصلة

٥. ب + و

٦. ب، م بطلان

٧. ب حصته

٨. ب — إذ

٩. ف، م منهما

١٠. ب اليه

١١. ب من

١٢. [كذا]

١٣. ب المتجددات

١٤. ب ويسكون، م ولشكو، ف ولسكونه

١٥. [كذا]

١٦. ب، م — لا

١٧. م عند

١٨. م ذكره

١٩. [كذا]

٢٠. ب مقالات

٢١. [كذا]

٢٢. د، ف، م منحصر

٢٣. ب — في التخلخل

[۱۶] أقول: لا يدلّ عليّ تخلخل الماء إذ الظاهر^٥ أنّ غلبة الحرارة عليّ الماء تُحيل^٦ شيئاً منه إليّ البخار فيتصاعد^٧ ويمنعه الإناء فيشقه.

[۱۷] وقد يستدلّ عليّ نفيه بأنّ جوازه^٨ مستلزم^٩ لتجويز صيرورة^{١٠} قطرة بحرًا ولا يخفي أنّ الاستلزام وبطلانه ممنوعان. وقد يتوقف في كونه حركة لأنّ كون الانتقال إليّ القدر^{١١} الزائد عليّ سبيل التدريج غير معلوم.

[۱۸] وأقول: لو لم يكن الانتقال تدريجياً كان الانتقال من مكان ضيقٍ إليّ المكان الواسع مستلزماً^{١٢} للطرفة^{١٣}.

<التكاثف والنمو>

[۱۹] وأما التكاثف فهو ثابت بعد^{١٤} ثبوت التخلخل. وأما^{١٥} النمو فأنكره الحكيم المقتول^{١٦}، والمحقق الدوّانيّ تلقى^{١٧} إنكاره بالقبول لأنّ الحركة تقتضي^{١٨} موضوعاً باقياً يتوارد عليه أفراد المقولة وهذا غير ظاهر في النمو^{١٩}. وقال المحقق الشريف العلامة^{٢٠} قدس سرّه: إن اتّصلت الأجزاء الزائدة بالأصلية عليّ وجه يصير به^{٢١} المجموع متّصلاً واحداً في نفسه،

۱. ب نعد

۲. د، ف المملوّ

۳. م إذ

۴. ب يستخّن

۵. ب ظاهر / م ظاهره

۶. د، ف، م يحيل

۷. م يصاعد

۸. م جواز

۹. ب، م يستلزم

۱۰. ف، م ضرورة

۱۱. ب، م مقدار

۱۲. م مستلزم

۱۳. م للطرفة

۱۴. ب لعدم

۱۵. ف + وأما

۱۶. شواكل الحور في شرح هياكل النور، دواني، ۱۲۲. دواني به نقل سخني از سهروردي در كتاب المطارحات می‌پردازد: «ولذلك صرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية وقال: بل الحركة الكمية إنما هي بالحقيقة حركة أينية أما للأجزاء الخارجية بالمداخلة فيها وللأجزاء الأصلية بالتفرق حتى يمكن للخارجة التخلل بينها كما في النمو فإنه يتحرك فيه أجزاء خارجية إلى الأجزاء الأولية فيتصل بها، أو لأجزاء الجسم بالانفصال عن بقية الأجزاء كما في الذبول».

۱۷. م يلقي

۱۸. ب يقتضي

۱۹. شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص ۱۲۴. اشاره به سخن دواني است:

«وقد آل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو إلى أنّ الباقي في النامي بعض المادة الأولى والنوع من الصورة».

إشراق هياكل النور، ص ۱۰۱. اعتراض دشتكي به سخن دواني:

«تمّ اعلم أنّ الفصل الذي نقل الشارح عنه لا يناسب كتاب السماء والعالم؛ والرئيس المحقق ما ذكره فيه، وإنّما ذكره في كتاب الكون والفساد؛ وفي مواضع عديدة من هذا الفصل صرح بأنّ النمو حركة».

۲۰. — العلامة

۲۱. ب، م — به

فالصواب أن النمو واقع وإلا فالحق مع المنكر. وفيه أنه يلزم أن يكون للماء نمو عند انصباب^١ ماء آخر فيه تدريجاً. وقد يقال لا يصير الأجزاء الزائدة مع الأصلية متصلاً واحداً في الجسم النامي. إذ هو مركب من العناصر المختلفة طبعاً فلا يتصور اتصالها إلا بانعدام الأجزاء الأصلية. وحدوث أمر متصل^٢ فلا نمو^٣ بل يعني^٤ الجسم الأصلي^٥ ويحدث جسم آخر أكبر مما كان.

<المراد بالمتصل الواحد>

[٢٠] وقال^٦ بعض العلماء^٧ أن الجسم المعين كالفرس^٨ شخص^٩ طبيعي له مقدار في كل حين من أحيان^{١٠} وجوده، وكما جاز اتصال ما تركب منه الفرس — من العظم واللحم وغيره — بحيث حصل أمر واحد طبيعي يجوز صيرورة مقادير تلك الأجزاء مقداراً واحداً لذلك الأمر. وهذا هو المراد بالمتصل الواحد هاهنا لا ما لا يكون مركباً من الأجسام. فعلى هذا لا نسلم عدم اتصال الجسم النامي، فإنه متصل بهذا المعنى وسلب^{١١} الاتصال عنه^{١٢}. بمعنى آخر، على أن كلام العلامة مبني على تقدير الاتصال. وأيضاً الاتصال بهذا المعنى غير مستلزم لانعدام الجسم الأول فإن عظم البدن^{١٣} يتصل^{١٤} به^{١٥} بهذا المعنى بلا انعدام شيء وبقاء شخص الفرس في جميع أزمان وجوده ضروري مع تبدل مقداره^{١٦} بمقادير^{١٧} أجزائه، وأنه يصير مقدار المتصل مع ما ينضم^{١٨} إليه مقداراً^{١٩} واحداً^{٢٠} فالتبدل ليس إلا في المقدار لا فيه. ثم نقل عن الشارح الجديد للتجريد أن النمو والذبول حركة كمية موضوعهما^{٢١} باقٍ بعينه فإن زيداً^{٢٢} الطفل هو بعينه الشاب^{٢٣}.

١. م انصباب

٢. م تدريجياً

٣. م يتصل

٤. ب يتم المقصود

٥. ب ينتفي

٦. م الأصل

٧. م وقد يقال

٨. إشراف هياكل النور، ص ٩٨

«وأقول: تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي تمهيد مقدّمة هي أن الجسم المخصوص - كهذا الفرس - شخص واحد طبيعي له مقدار واحد في كل حين من أحيان وجوده؛ وكما أنه يجوز أن يتصل بعض الأجسام الذي تركب منها الفرس من العظم واللحم والعصب وغيرها ببعض آخر بحيث يصير المجموع أمراً واحداً طبيعياً، كذلك يجوز أن يصير مقادير تلك الأجزاء مقداراً واحداً لذلك الأمر الطبيعي؛ والمعنى بالمتصل الواحد في هذا المقام هذا المعنى لا ما لا يكون مركباً من الأجسام».

٩. ب، م + مثلاً

١٠. ب، م شخصي

١١. م الأحيان

١٢. م ويسلب / ب، م + عنه

١٣. ب، م — عنه

١٤. م — البدن

١٥. ب، م متصل

١٦. ب، م — به

١٧. ب، م مقادير / ف بمقدار

١٨. ب، م بمقدار

١٩. م لم ينضم

٢٠. م مقدار

[۲۱] أقول فيه^٦: إن هذا الكلام لا يرتفع الإراد لأن حاصل كلام القائل المذكور^٧ أن الاتصال بالمعني المشهور غير ثابت هاهنا^٨ فلا^٩ يثبت^{١٠} الحركة الكمية بإرادة معني آخر منه، وحاصل كلامه^{١١} أن المراد بالاتصال^{١٢} الأجسام تحصيل اجتماعها أمرًا واحدًا طبيعيًا. ولا يخفى أنه اختيار للشق الثاني^{١٣} من غير دفع^{١٤} محذور يترتب^{١٥} علي تقديره مع أنه إبداع^{١٦} اصطلاح ودعوي بلا بينة^{١٧}.

<المراد بالواحد الطبيعي>

[۲۲] وأيضًا قوله «كما أنه يجوز أن يتصل^{١٨} بعض أجزاء الفرس ببعض^{١٩} بحيث يصير^{٢٠} أمرًا واحدًا طبيعيًا يجوز أن يصير^{٢١} مقادير تلك الأجزاء مقدارًا واحدًا لذلك الأمر الطبيعي^{٢٢}» فيه أنه إن أراد بـ«الواحد الطبيعي» ما له وحدة حقيقية، فحصوله غير مسلم بل هو محل التزاع. وإن أراد كونه^{٢٣} بحيث لا يجوز العقل صدقه علي كثيرين فكل مجموع

۱. م واحد

۲. م موضعها / ب موضوعها

۳. ب، م زيد

۴. ب الشباب

۵. اشراق هياكل النور، ص ۹۹، ميراث مكتوب، اوجبی، ۱۳۸۲. قال العلامة القوشجي في شرحه للتحريد: «لكن النمو والذبول حركة كمية وموضوعهما باق بعينه؛ فإن زيدًا الطفل هو بعينه زيد الشاب وإن عظمت جثته وكذا زيد الشاب بعينه زيد الشيخ وإن نقصت جثته؛ والسر في ذلك أن العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما؛ وكذا الحال في السمين والمزال في أن موضوعهما شخص واحد مشخص». م

۶. ف، م — فيه

۷. م المذكورة

۸. ب هنا / م فيها / ف بها

۹. ب، م ولا

۱۰. [كذا]

۱۱. ب، م كلام

۱۲. ب، م بالاتصال

۱۳. ب، م + من التردید

۱۴. ب، م رفع

۱۵. ب، م مرتب

۱۶. د، ف، م ابداء

۱۷. د، ف بلا بينة = بديهية

۱۸. [كذا]

۱۹. ب، م — ببعض

۲۰. [كذا]

۲۱. [كذا]

۲۲. اشراق هياكل النور، ص ۹۸. وكما أنه يجوز أن يتصل ... الأمر الطبيعي.

۲۳. ب كون

اعتبر من حيث هو^١ يكون هكذا مع أنه لا يدعي أحد أنه متصل واحد. ولا يبعد أن يراد بـ«الواحد» ما له صورة نوعية واحدة بما^٢ يكون شخصاً واحداً من النوع.

[٢٣] وأيضاً قوله «يجوز أن يصير^٣ إلى آخره» غير ظاهر إذ استقلال ذوات الأجزاء يقتضي استقلال مقاديرها فلا يكون الوحدة إلا اعتبارية^٤.

[٢٤] وأيضاً قوله «علي أن كلام^٥ العلامة إلى آخره^٦» إنما يلائم^٧ لو كان مقصود القائل الاعتراض علي العلامة لا تحقيق المقام وهو غير ظاهر. ثم دعوي الضرورة في بقاء شخص الفرس في جميع أزمان وجوده مع تبدل مقاديره فيها^٨ أنه إن أراد بقاء شخص واحد متقدّر بمقادير مختلفة علي حسب الحركة الكمية فهو فاسد، لأن ما له المقدار الصغير بعض^٩ من الفرس المتقدّر بالكبير، والمتقدّر بالكبير ذلك البعض مع شيء آخر فلا يتحقق الحركة؛ وإن أراد معني آخر فعليه بيانه.

<وحدة الجسم>

[٢٥] وما نقل عن شارح التجريد يرد عليه أنه إن أراد بوحدة زيد طفلاً وشاباً^{١١} وحدة نفسها^{١٢} فهو لا يجدي نفعا^{١٣} وإن أراد وحدة البدن فهو ممنوع وتحقيق المقال في المقام بحيث لا يبقى فيه كلام ما نفيض^{١٤} عليك مما أفاض علينا الإلهام؛ فنقدّم^{١٥} مقدمتين:

أولهما أن لكل مركّب مادّة وصورة والمادّة أمر يعتبر في الشيء بوجه مبهم أي من حيث أنها يصلح^{١٦} لحمل صورته، ولذا عرفوا المادّة بما به الشيء بالقوّة والصورة بما^{١٧} به الشيء بالفعل. فإذا اعتبرت الصورة لا بشرط المادّة كان محمولاً علي المركّب ويؤخذ منه الفصل وإن^{١٨} اعتبرت بشرط تجرّدها^{١٩} عن اعتبار المادّة مبهمّة أو معينة كانت^{٢٠} جزءاً لا^{٢١}

١. م هي

٢. م لما / ب ما لا

٣. ب، م + مقادير

٤. ب — يجوز ... آخره/ م يجوز هذا

٥. ب م اعتباريا

٦. ف — كلام

٧. د، ف — آخره/ م هذا

٨. ب م يرد

٩. ب فيه

١٠. ف — بعض

١١. م شباب

١٢. ب نفسه

١٣. د، م — نفعا

١٤. ب نفض/ م يفيض

١٥. م فيقدّم

١٦. [كذا]

١٧. م ما

١٨. م و

١٩. ب، م تجريدها

٢٠. ب، م كان

٢١. ب، د، ف ولا

یحمل^۱. وحقیقة المركّب من حيث هي حقيقة مع قطع النظر عن وجوده وظهوره^۲ ليست إلّا الصورة^۳ المعتبرة فيها المادّة بوجه ما مبهم، فالصورة باعتبار نفس حقيقة المركّب، فالمادّة^۴ مع تعيينها تكون جزءاً^۵ للمركّب بالعرض. ونريد^۶ بالمادّة مع تعيينها المادّة المعينة لطبيعة نوعية أو جنسية. فلو أمكن تحقّق الصورة بدون المادّة لتحقّق ذلك المركّب بعينه. وبهذا يعلم وجه قولهم أنّ مادّة الشيء ما يكون^۷ الشيء به^۸ بالقوّة — أي من جميع الوجوه — وصورته ما يكون^۹ بالفعل.

<طبيعة الجسم>

[۲۶] قال الشيخ في أوائل طبيعيات الشفاء^{۱۰}: لكلّ جسم طبيعة ومادّة وصورة فطبيعته هي القوّة^{۱۱} الّتي يصدر عنها تحرّكه^{۱۲} وتغيّره الذي يكون عن ذاته وسكونه، وصورته هي ماهيته الّتي بها هو ما هو، ومادّته هي الحامل لماهيته؛ والأعراض — ما لزمت أو عرضت من خارج — إذا تصوّرت مادّته بصورته وتمّت نوعيته. وربّما كانت طبيعة^{۱۳} الشيء هي بعينها صورته، وربّما لم يكن كما في البسائط، فإنّ طبيعة الماء^{۱۴} هي بعينها الماهية^{۱۵} الّتي بها الماء هو ما هو لكنّها إنّما يكون طبيعة باعتبار صورة باعتبار. وقال في موضع آخر^{۱۶}: الصورة هي أن تجعل^{۱۷} الشيء بالفعل^{۱۸}. ألا ترى أنّ الخشب واللبن إذا وجد^{۱۹} كان البيت^{۲۰} بالقوّة^{۲۱} ولكن كونه^{۲۲} بالفعل مستفاد^{۲۳} من صورته حتّى لو جاز أن تقوم^{۲۴} صورته لا في المادّة لاستغني عنها.

۱. د، ف تحمل

۲. ب، م فظهوره

۳. م لصورة

۴. ب والمادّة

۵. ب يكون

۶. ب جزء

۷. ب تريد / م يريد

۸. م + به / ب، ف — به

۹. ب، ف، م — به

۱۰. ب، م + به

۱۱. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعيّ، مقالة الأولى، ابتداء الفصل السادس.

۱۲. ب، م الصورة

۱۳. ب الحركة

۱۴. ب طبيعة

۱۵. م المادّة

۱۶. د المائبة / م المهيبة

۱۷. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعيّ، مقالة الأولى، أواخر الفصل السادس، ص ۳۷، سطرهای ۲-۴.

۱۸. ب يجعل / م يحصل

۱۹. م — بالفعل

۲۰. ب وجد

۲۱. جالب است به این نکته اشاره شود که خوانش «البيت» بر پایه سازواره چاپ قاهره در دو دست‌نوشته ضبط شده است؛

اما افزون بر این دو، با ترجمه لاتینی نیز هماهنگ است (Van Riet, 2006: 63). بنگرید به:

در همین صفحه از کتاب اشاره می‌کند که ترجمه لاتینی با دو نسخه از نسخه‌های سازواره چاپ قاهره هماهنگی دارد.

۲۲. م — بالقوّة

۲۳. م قوله

<الفرد كأمر معین>

[۲۷] وثانیهما آنه یجوز كون أمر معین فرداً لمفهومات مختلفة ویبقى من حیث^۲ آنه فرد لواحد ویعدم من حیث آنه فرد لآخر^۳. وهذا التبدل یجری فی ذاتیات^۴ شیء واحد مثل البیت إذا^۵ بدل^۶ بعض^۷ لبناته^۸. فإینه یبقى من حیث آنه بیت ولا یبقى من حیث آنه ذلك الجسم المركب الذي كان أولاً. فهاهنا^۹ صورة البیت الّتی هو بها متعین ولیست المادّة — أي اللّبنات — معتبرة فیها من حیث التعین^{۱۱} فیتبدّلها^{۱۲} لا یتبدّل^{۱۳} البیت.

<الشخص>

[۲۸] ثم^{۱۴} بعد ذلك نقول: الشجر المعین له طبیعة شجریة معینة هو بها هذا الشخص^{۱۵} وشجر معین وله مادة هي^{۱۶} العناصر الأربعة حامله^{۱۷} لصورته وحقیقته المعینة. یتبدّل^{۱۸} خصوصیات المادّة لا یتبدّل الشخص من^{۱۹} الشجر من حیث أنه ذلك الشخص^{۲۰} بل هذا الشجر من حیث أنه هذا الشجر باقٍ حال الصغر والكبر، ولا یبقى من حیث أنه ذلك الجسم المركب. ومن حیث المادّة ومقدار المادّة مقدار للصورة لاتّحادها معها فی الوجود وكونها من أنحاء^{۲۱} ظهور الصورة. فالشجر المعین من حیث أنه ذلك الشجر باقٍ لشخصه مدّة وجوده وتبدّل^{۲۲} علیه الموادّ المعینة والمقادیر المختلفة فهو الموضوع الباقي فی الحركة الكمّیة^{۲۳}.

۱. م مستفاداً
۲. ب، د، ف یقوم
۳. م — حیث
۴. ب آخر
۵. م أثناء
۶. ف + وجد
۷. م أبدل
۸. ب لبعض
۹. ب نیاته
۱۰. م فهنا
۱۱. ب، ف المتعین
۱۲. م أبدل
۱۳. م تبدّل
۱۴. ب — ثم
۱۵. ب، م الشجر
۱۶. ب، م وهي
۱۷. م حاصلة
۱۸. ب وتبدّل
۱۹. ب — الشخص من
۲۰. ب، م الشجر
۲۱. م اتحاد
۲۲. ب، د، ف یتبدّل
۲۳. د، ف — فی الحركة الكمّیة

منابع

- ابن سینا (۱۹۶۹)، *الشفاء؛ الطبیعیات، السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات*، تصحیح محمود قاسم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سینا، (۱۹۸۳)، *الشفاء؛ الطبیعیات، السماع الطبیعی*، تصحیح سعید زاید، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بهمنیار (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- دشتکی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲)، *إشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواکل الغرور*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- دشتکی، غیاث‌الدین (بی‌تا)، *الردّ علی نموذج العلوم*، نسخه خطی، ش ۱۸۰۵۷، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۶۹)، *ثلاث رسائل*، تصحیح احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- صادقی، مقصودعلی (۱۳۹۷)، «مورخان ایرانی مهاجر به عثمانی و مسئله تبادلات فرهنگی میان ایران و عثمانی در روزگار صفویه: نمونه موردی مصلح‌الدین محمد لاری»، *مطالعات روابط فرهنگی بین‌المللی*، س ۴، ش ۹، ۱۱۹-۱۳۳.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین (۱۳۵۳)، *حکمة العین و شرحه*، شرح ابن مبارک‌شاه بخاری، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- لاری، مصلح‌الدین (۱۳۹۷)، *مرآت الأدوار و مرقات الأخبار*، تصحیح جلیل ساغروانیان، تهران، میراث مکتوب.
- _____ (بی‌تا)، *بحث فی الحركة*، نسخه خطی، ش ۸۷۴۸، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____ (بی‌تا)، *بحث فی الحركة*، نسخه خطی، ش ۵۱۰۸، آلمان، کتابخانه دولتی برلین.
- _____ (بی‌تا)، *بحث فی الحركة*، نسخه خطی، ش ۱۴۸۱، ترکیه، کتابخانه مانيسا.
- _____ (بی‌تا)، *مجموعه الرسائل وبعض المقالات*، نسخه خطی، ش ۷۹۱، ترکیه، کتابخانه داماد ابراهیم پاشا.
- _____ (بی‌تا)، *مجموعه فیها أنموذج العلوم للاری*، نسخه خطی، ش ۲۱۴۵، ترکیه، کتابخانه فیض‌الله افندی.
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۹۲)، «حرکت»، *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، جلد بیستم، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- موسویان، سیدحسین و سعید انواری (۱۳۸۹)، «تحلیل و تصحیح انتقادی رساله الأحجار الشداد اثر فیض کاشانی»، *جاویدان خرد*، ش ۱۷، ۱۰۱-۱۲۸.
- Anooshahr, A. (2014), "Shirazi scholars and the political culture of the sixteenth-century Indo-Persian world", *The Indian Economic & Social History Review*, 51: 331-352.
- Bahmanyar (1996), *Al-Tahsil*, Edited by Morteza Motahari, Tehran, University of Tehran. (In Persian)
- Brentjes, S. (2007), "Lārī: Muṣliḥ al-Dīn Muḥammad ibn Ṣalāḥ ibn Jalāl al-Saḍī al-ʿIbādī al-Anṣārī al-Lārī", *Hockey T. et al. (eds) The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, New York, NY.
- Dashtaki, Ghiyath al-Din (2003), *Ishraq Hayakil Al-Noor Li Kashf Zulomat Shawakil Al-Ghurur*, Edited by Ali Oujbi, Tehran, Miras Maktoob. (In Arabic)
- _____ (N.D), *Al-Radd 'Al-Anmudhaj Al-'Ulum*, Manuscript, No. 18057, Library of the Islamic Council. (In Arabic)
- Davani, Jalal al-Din (1990), *Thalath Rasa'il*, Edited by Ahmad Toiserkani, Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. (In Arabic)

۱. ب + >تمت الرسالة المصنفة في بحث الحركة المنسوبة إلى أفضل المتأخرين وبرهان المدققين الفاضل اللاري — نور الله ضريحه — علي يد محمود بن حاج ... سنة ٩٢٠٤ هـ؛ م + >تمت الرسالة بعون الله تعالى وقدرته وقوته بمئه [بلغه؟] العبد محمد القهبائي <.

- Ghereghlou, K. (2019), "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies*, LIII 153-194.
- Ibn Sina (1969), *Al-Shifa; Al-Tabi'yyat, Al-Sama' wa Al-'Alam, Al-Kawn wa Al-Fasad, Al-Afal wa Al-Infi'alat*, Edited by Mahmoud Qasem, Cairo, Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah lil-Kitab. (In Arabic)
- (1983), *Al-Shifa; Al-Tabi'yyat, Al-Sama' Al-Tabi'yyi*, Edited by Saeed Zayed, Cairo, Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah lil-Kitab. (In Arabic)
- Janssen, J (2018), "L'Avicenne latin: un témoin (indirect) des commentateurs (Alexandre d'Aphrodise - Themistius - Jean Philopon)", In: *Ibn Sina and his influence on the Arabic and Latin world*, 89-105, Routledge.
- Katebi Qazvini, Najm al-Din (1974), "*Hekmat Al-Ain wa Sharhahu, Sharh Ibn Mubarak Shah Bukhari*", Edited by Jafar Zahedi, Mashhad, Ferdowsi University. (In Arabic)
- Lari, Mosleh al-Din (2018), *Mirat Al-Adwar wa Mirqat Al-Akhbar*, Edited by Jalil Saghrovaniyan, Tehran, Miras Maktoob. (In Arabic)
- (N.D), *Bahth fi Al-Haraka*, Manuscript, No. 8748, Iran, Qom, Ayatollah Marashi Library. (In Arabic)
- (N.D), *Bahth fi Al-Haraka*, Manuscript, No. 5108, Germany, Berlin State Library. (In Arabic)
- (N.D), *Bahth fi Al-Haraka*, Manuscript, No. 1481, Turkey, Manisa Library. (In Arabic)
- (N.D), *Majmu'ah Al-Rasa'il wa Ba'dh Al-Maqa'lat*, Manuscript, No. 791, Turkey, Damad Ebrahim Pasha library. (In Arabic)
- (N.D), *Majmu'ah Fih'a Unmudhaj Al-'Ulum Lilari*, Manuscript, No. 2145, Turkey, Faizullah Efendi library. (In Arabic)
- Masoumi Hamadani, Hossein (2013), "Harakat", Great Islamic encyclopedia, Vol. 20, editor: Kazem Mousavi Bojnurdi, Tehran, The center of the great Islamic encyclopedia. (In Persian)
- Mousavian, Seyyed Hossein and Saeed Anvari (2010), "Critical analysis and revision of Risalah Al-Ahjar Al-Shidad by Fayz Kashani", *Javidan Khirad*, Issue 17, 101-128. (In Persian)
- Philoponus (1887), *In Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*, CAG XVI, ed. H. Vitelli. Berlin.
- Pourjavady, R. (2014), "Muṣliḥ al-Dīn al-Lārī and His Samples of the Sciences", *Oriens* 42: 292-322, Leiden: E. J. Brill.
- Rashed, M. (2008), "Al-Fārābī's Lost Treatise on Changing Beings and the Possibility of a Demonstration of the Eternity of the World", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18: 19-58, Cambridge University.
- Sadeqi, Maqsood Ali (2018), "Mowrekhan-i Irani-i Mohajer be Osmani va Masaleh-i Tabadolaat-i Farhangi Maian-i Iran va Osmani dar Roozegar-e Safavieh: Nemouneh-i Moredi Mosleh al-Din Mohammad Lari", *Motale'at-e Ravait-e Farhangi-i Beynolmelali*, Year 4, Issue 9, 119-132. (In Persian)
- Sohrweide, H. (1986), "al-Lārī", In Bosworth, C. E.; van Donzel, E.; Lewis, B. & Pellat", Ch. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Volume V: Khe–Mahi. Leiden: E. J. Brill.
- Themistius (1900), *In Aristotelis Physica paraphrasis*, CAG V-2, ed. H. Schenkl, Berlin.
- Van Riet S, & Janssens J., Allard A. (2006), *Avicenna Latinus, Liber primus naturalium. Tractatus secundus. De motu et de consimilibus*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles.
- Yıldız, S. N. (2012), "Ottoman Historical Writing in Persian, 1400-1600", *Melville*, Ch. (ed.) *Persian Historiography: A History of Persian Literature*, Vol. X. I.B. Tauris, 436-502.



The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq

Saeed Anvari 

Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. E-mail: saeed.anvari@atu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P 83-100)

Article history:

Received:
7 September 2022

Received in revised
form:
20 November 2022

Accepted:
26 November 2022

Published online:
20 September 2023

Ibn Sina considered the way of viewing non-material (rational) beings to have a reverse process of viewing material beings. After him, Sheikh Eshraq (Suhrawardi) also explained how to observe the creatures of the imaginal world with the help of this process. Instead of the five external senses that send information to common sense, this information is transferred from the soul or the imagination in the opposite direction to common sense. The necessary condition for this is that the external and internal powers are not busy, and there is an opportunity for sensual perception to affect the brain and common sense. In this way, an unseen being is represented by the person. This process happens in two states: sleep and wakefulness. Those whose souls are strong or whose bodies are weak succeed in such an observation. Since sensual perception reaches a common sense through inner powers and imagination, sometimes imagination interferes, takes possession of it, and turns what the soul has observed into its likeness or opposite. In this case, we need an interpretation of the conditions and methods examined in this article. However, in some cases, what has been observed reaches the common sense without interference, and the person observes them. The criterion for such an observation is that closing the eyes does not prevent it from being seen. In some cases, this process requires an interpretation, and this article examines the conditions. Also, this process has various applications in Islamic philosophy. With its help, the method of observing and representing angels, jinn, and demons, as well as the method of inspiration and seeing a veridical dream, and some types of magic and knowledge of the occult have been explained. In this way, it is also possible to explain the observations and sensory perceptions and hear the sounds described by Sheikh Eshraq in the stages of treading a path of mystical conduct. The types of revelation that happen through seeing the angel of revelation and hearing his voice can also be explained in this way. In some patients, the origin of these observations is purely imaginary, and the person suffers from hallucinations and observes things that have no origin other than his brain. In this way, the delusions of some patients can also be explained. This article describes and criticizes the reverse process and its applications. It has been shown that Avicenna influences Suhrawardi in this discussion, and both philosophers have proposed similar applications for this theory, with the difference that Suhrawardi extended Avicenna's thesis, which was about rational beings, to the imaginal world.

Keywords:

Ibn Sina, Suhrawardi, Observing Occult Matters, Immaterial Beings, Reverse Process.

Cite this article: Anvari, Saeed (2023), "The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 83-100, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.348206.1006740>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق

سعید انواری

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: saeed.anvari@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۸۳-۱۰۰) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	ابن سینا نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (عقلی) را دارای فرآیندی معکوس مشاهده موجودات مادی دانسته است. پس از وی شیخ اشراق به کمک این فرآیند، نحوه مشاهده موجودات عالم مثال را نیز از همین طریق تبیین کرده است. در این فرآیند به جای آنکه حسگرهای پنج‌گانه بیرونی اطلاعاتی به حس مشترک ارسال کنند، این اطلاعات از نفس و یا مستقیماً از متخیله به حس مشترک منتقل می‌شوند. شرط لازم برای این اتفاق، آن است که قوای ظاهری و باطنی مشغول نباشند و این فرصت وجود داشته باشد که ادراک نفسانی بر مغز و حس مشترک تأثیر گذاشته و از این طریق موجود مجرد برای فرد متمثل شود. این فرآیند در مواردی نیازمند تعبیر یا تأویل است که در این مقاله شرایط و نحوه تبیین ایشان بررسی شده است. همچنین این فرآیند کاربردهای مختلفی در فلسفه اسلامی دارد و به کمک آن نحوه مشاهده و تمثیل فرشتگان، اجنه و شیاطین و نیز نحوه الهام و نزول وحی و مشاهده رؤیای صادق و انجام سحر و جادو و اطلاع از علم غیب و نیز هدایان گویی برخی از بیماران تبیین شده است. همچنین می‌توان از این طریق مشاهدات و ادراکات حسی و شنیدن اصواتی را که شیخ اشراق در مراحل سلوک توصیف کرده است، تبیین کرد. در این مقاله فرآیند معکوس و کاربردهای آن بیان و نقد و بررسی شده و نشان داده شده است که شیخ اشراق در این بحث تحت تأثیر ابن سینا قرار دارد.
کلیدواژه‌ها:	ابن سینا، سهروردی، مشاهده امور غیبی، موجودات غیرمادی، فرآیند معکوس.

استناد: انواری، سعید (۱۴۰۲)، «نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۸۳-۱۰۰. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.348206.1006740>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

موجودات غیرمادی (عقلی و مثالی) را نمی‌توان با چشم سر که یکی از حواس ظاهری به شمار می‌آید، مشاهده کرد؛ اما گزارش‌های مختلفی از مشاهدات حسی پیامبران و عرفا از این موجودات ارائه شده است. ابن سینا در آثار مختلف خود به تبیین نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (عقلی) پرداخته است. این نحوه از مشاهده، فرآیندی معکوس مشاهده موجودات حسی دارد و براساس آن، علاوه بر تبیین نحوه مشاهده موجودات مجرد، نحوه اطلاع از امور غیبی و نزول وحی را تبیین فلسفی کرده است. پس از ابن سینا کسانی که به تبیین این امور پرداخته‌اند، از این نظریه استفاده کرده‌اند. در این میان، سهروردی در نظام اشراقی خود، بیشترین استفاده را از این نظریه برده و نحوه مشاهده موجودات عالم مثال (عالم خیال منفصل) را به وسیله آن تبیین کرده است. در این مقاله، نخست نظریه فرآیند معکوس تشریح و عامل ایجاد و شرایط آن و نیز ملاک مشاهده امور مجرد بیان شده است، سپس با ذکر کاربردهای مختلف این نظریه در آثار ابن سینا و سهروردی نشان داده شده است که شیخ اشراق نحوه مشاهده موجودات عالم مثال را از نظریه ابن سینا در مشاهده موجودات عقلی اخذ کرده است.

پیشینه پژوهش

این نظریه به صورت مستقل مورد توجه و ارزیابی قرار نگرفته است. تنها در بحث اتصال نبی به عقل فعال و بهره‌مندی وی از خیال از نظر فارابی و ابن سینا، مقالاتی نوشته شده است که به نحوی با بحث وحی در این مقاله ارتباط دارد؛ اما هیچ‌یک مستقیماً به موضوع این مقاله نپرداخته‌اند. این مطلب در مقالات مربوط به علم النفس ابن سینا نیز که معمولاً در آن به بررسی قوای نفس می‌پردازند، مورد توجه قرار نگرفته است.

۲. نظریه فرآیند معکوس

ابن سینا کوشیده است تا دستیابی عرفا به امور غیبی و مشاهده موجودات غیبی توسط آنها را به صورت طبیعی تبیین کند.^۱ همچنین به تبیین نحوه اطلاع از امور غیبی در عالم خواب پرداخته است که به نحو تجربی برای افراد رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲-۱۶۱ و ۱۳۷۵: ۳۸۸/۳-۳۹۹). ابن سینا در تبیین خود به فرآیندی اشاره می‌کند که براساس عبارات وی، در این مقاله «فرآیند معکوس» نامیده شده است. وی می‌نویسد همان‌طور که صورت‌هایی در تخیل از راه حس مشترک^۲ پدید می‌آیند، در مواردی نیز به صورت معکوس، در حس مشترک صورت‌هایی نقش می‌بندد که از طریق نفس در تخیل پدید آمده‌اند (همان: ۴۰۳ و ۱۳۶۳: ۱۱۸). وی این مطلب را به آینه‌های متقابل تشبیه می‌کند که تصویر یک آینه در دیگری انعکاس می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳). در حقیقت وی بیان می‌کند که مسیری که از حواس پنج‌گانه به قوای باطنی نفس ختم می‌شود، می‌تواند به صورت معکوس فعال شود و در صورت تحریک قوای باطنی، اموری حسی

۱. پیش از ابن سینا، فارابی به این مطلب اشاره کرده است (← فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹-۱۱۰).

۲. حس مشترک محل تلاقی پنج حس ظاهری است.

را مشاهده یا احساس کند و یا اصواتی را بشنود و یا بوهایی را استشمام کند و یا مزه‌ای را بچشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).

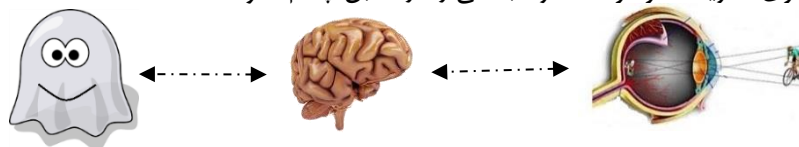
سهروردی نیز می‌نویسد همان‌طور که در ابصار و رؤیت ظاهری، تصویر از چشم به حس مشترک می‌رسد و از آنجا به متخیله وارد می‌شود، در شهود خیالی ابتدا متخلیه و سپس حس مشترک تحریک می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۵/۱ و ۱۷۹/۳: «... و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخیله بکند و منعکس شود به عالم حس، همچنان که از حس منعکس می‌شود به معدن تخیل» (همان: ۱۰۷/۳).

این تبیین چنان که در ادامه بیان می‌شود، نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (مجرد) همچون موجودات عقلی (مانند فرشتگان) و موجودات مثالی (مانند اجنه) را توضیح می‌دهد و نیز فرآیند وحی به پیامبران را توجیه و تفسیر می‌کند. همچنین علت مشاهداتی که در بیماری‌های جسمی و روانی برای افراد اتفاق می‌افتد را تبیین می‌نماید.

پس از ابن سینا این نظریه در آثار برخی از فلاسفه تکرار شده و بسط یافته است (← بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۴۹۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳). سهروردی در تبیین نحوه مشاهده عالم مثال و نحوه مشاهده موجودات عقلی و مثالی، تحت تأثیر این نظریه ابن سینا قرار دارد و حتی از مثال آئینه‌های متقابل ابن سینا استفاده می‌کند^۱ (← سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۷/۳؛ ۱۰۱/۱ و ۲۴۰/۴) و می‌نویسد که نفوس انبیاء و متألّهان مانند آئینه‌های صیقلی هستند که نقوش ملکوتی در آنها متجلی می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۷/۳ و ۷۸ و ۱۷۸ و ۴۵۲: ۸۷/۴، ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۳۹-۲۴۰).

۳. عامل ایجاد فرآیند معکوس

در مشاهده مستقیم، تصویر از جسم وارد چشم ما شده، از طریق سیستم عصبی ما به مغز مخابره می‌شود و بخشی از مغز تحریک می‌شود، آن‌گاه نفس از طریق تعلقی که به بدن دارد، تصویر ثبت‌شده را ادراک می‌کند. حال این امکان وجود دارد که در فرآیندی که آن را فرآیند معکوس می‌نامیم، نفس، حقیقتی غیرمادی (عقلی یا مثالی) را ادراک کند و به دلیل ارتباطی که میان نفس و مغز وجود دارد، بخشی از مغز و سپس دستگاه عصبی تحریک شود و در نهایت، یکی از حواس پنج‌گانه وی تحریک شود و مثلاً فرد جسمی را در مقابل چشم^۲ خود مشاهده کند.



۱. ملاهادی سبزواری نیز در این بحث به این مثال اشاره می‌کند (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲۲۱/۵).

۲. کارکرد چشم در فرآیند مشاهده معکوس، براساس نظریه فلاسفه اسلامی درباره رؤیت بصری (نظریه ابصار) متفاوت است. فارابی معتقد است که در فرآیند معکوس، در نهایت تصویر در هوای مقابل فرد مرتسم می‌شود (۱۹۹۵: ۱۱۰)؛ اما ابن سینا در فرآیند معکوس، وجود تصویر در حس مشترک را برای ابصار کافی می‌داند و دیگر چشم را در این فرآیند دخیل نمی‌داند (۱۴۰۴: ۱۳۳/۱). سهروردی می‌نویسد: «و ربّما تنعکس إلى الهواء الراكذ فی العین المبتل برطوبتها» (۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).

فرآیند شهود موجودات مادی (مشاهده حسی)								
مواجههٔ حسی	↔	حواس ظاهری	↔	حس مشترک	↔	قوای نفس	↔	ادراک نفسانی
فرآیند شهود موجودات غیرمادی (فرآیند معکوس)								
تمثّل حسی	↔	حواس ظاهری	↔	حس مشترک	↔	قوای نفس	↔	ادراک نفسانی

ابن سینا آنچه را از طریق فرآیند معکوس ادراک می‌شود، «تمثل» نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲/۲ و ۱۵۴). او می‌نویسد: «محسوس در حقیقت آن چیزی است که متمثل می‌شود؛ پس هنگامی که تمثل یافت، وضعیت آن مانند وضعیت آن چیزی است که از خارج وارد [حس مشترک] می‌شود» (همان: ۱۵۴).^۱ در حقیقت ادراک حسی در اثر تحریک سلول‌هایی از مغز صورت می‌گیرد و چنان که ابن سینا اشاره می‌کند، وجود اطلاعات در حس مشترک به معنای ادراک حسی است^۲ و تفاوتی ندارد که این اطلاعات از خارج بدن مخابره شده و یا از درون وی ناشی شده باشند. البته مبدأ ایجاد فرآیند معکوس گاه از نفس است و گاه از مغز؛ چنان که ابن سینا می‌نویسد که عامل ایجاد تصاویر در حس مشترک، از طریق قوای باطنی ممکن است از دو طریق مختلف باشد:

۱. فعالیت قوه متخیله (یکی از قوای باطنی، امروزه می‌توان آن را معادل فعالیت مغز دانست).

۲. فعالیت نفس (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳).

شیخ اشراق نیز همین مطلب را در آثار مختلف خود تکرار کرده است و می‌نویسد که دیدن صورت‌های خیالی در خواب و یا بیداری، از دو طریق صورت می‌گیرد (۱۳۸۰: ۴۹۵/۱):

۱. نقشی که در حس مشترک پدید می‌آید، از متخیله ناشی شده باشد؛ که در این صورت آنچه مشاهده می‌شود، امری شیطانی و کاذب است.^۳

۲. نقشی که در حس مشترک پدید می‌آید، از طریق عالم قدس در نفس مرتسم شده باشد؛ که در این صورت آنچه مشاهده می‌شود، امری صحیح و صادق است.

بنابراین، فرآیند معکوس می‌تواند از مغز و فعالیت قوای باطنی، همچون واهمه و متخیله (خیال منفصل) پدید آمده باشد و یا از نفس و مشاهدات عقلی و مثالی (خیال منفصل) وی ناشی شده باشد.

۴. شرایط ایجاد فرآیند معکوس

برای تحقق فرآیند معکوس دو شرط لازم است که ابن سینا در تنبیهی در *اشارات* به آنها پرداخته

است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۴/۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۱ و ۴۹۵: ۴۰۴/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳):

۱. «المحسوس بالحقیقة هو ما يتمثل، فإذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج». ملاهادی سبزواری نیز می‌نویسد:

ففى الخيال انطبعت فانتقشت بنطاسيا فإذا ذا شوهدت
إذ الملاك فى الشهود للصور تمثل من أى صقع قد ظهر
(۱۴۲۲: ۲۲۱/۵)

۲. ملاک شهود صورت‌ها، انطباع در حس مشترک است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۷۰/۲).

۳. تعبیر شیطانی و کاذب بودن به این معناست که صرفاً ناشی از افکار و خیال متصل شخص بوده و حکایتگر حقیقتی در عالم نیست.

۱. علتی خارجی (حواس ظاهری) مانع از ایجاد فرآیند معکوس نشود؛ زیرا تا زمانی که ادراکات حسی از بیرون به حس مشترک می‌رسند، اجازه نمی‌دهند تا این فرآیند به صورت معکوس عمل کند.

۲. عوامل درونی (حواس باطنی) دخیل در فرآیند معکوس، مشغول فعالیت دیگری نباشند؛ مثلاً متخیله یا عاقله و یا واهمه مشغول فعالیت نباشند.

سهروردی در این زمینه می‌نویسد:

و متخیله را از نقش افکندن در حس مشترک دو چیز باز می‌دارد: یکی آنکه عقل متخیله را به افکار مشغول دارد؛ و دیگر حس ظاهر که حس مشترک را مشغول دارد به محسوسات؛ و چون یکی از این دو فترت پذیرد، همچنان که حواس در خواب، و همچنان که [در بعضی امراض] ... یا رکود حواس، متخیله سلطنت یابد و نقش‌های مختلف را در حس مشترک بنگارد ... که اگر چشم بر هم نهند، همچنان بینند (۱۳۸۰: ۷۸/۳-۷۹).

بر این اساس، هرگاه این دو مانع حذف شوند، انسان صورت‌های عالم خیال را مشاهده می‌کند؛ به عبارت دیگر، فرآیند معکوس زمانی امکان تحقق دارد که نفس به یکی از قوای خود (ظاهری و باطنی) مشغول نباشد. این دو شرط معمولاً در خواب یا بیماری و یا ترس اتفاق می‌افتد و لذا شرایط برای مشاهده معکوس فراهم می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۲؛ ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳).

۵. حالت ایجاد فرآیند معکوس

در مجموع، فرآیند معکوس در دو حالت یقظه (بیداری) و خواب اتفاق می‌افتد.^۱ حالتی از بیداری که این فرآیند در آن امکان‌پذیر است را «خلسه» و «خلسه شبیه به خواب» و «خَطْفَة»^۲ و «الغیبة»^۳ نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲؛ سهروردی، ۷۰/۱، ۱۰۳ و ۴۹۰: ۱۵۶/۲ و ۱۳۵/۴).

از آنجاکه آنچه نفس را از اتصال به عالم بالا بازمی‌دارد، غرق شدن در تدبیر بدن و تصرف در آن است، کسانی که در یکی از این دو حالت ذکرشده موفق به مشاهده معکوس می‌شوند، بر دو دسته‌اند:

الف) کسانی که نفس آنها قوی است و می‌تواند مشغول قوای ظاهری و باطنی خود نشود.

ب) کسانی که بدن و قوای ظاهری و باطنی آنها ضعیف است و نفس را به خود مشغول نمی‌کنند (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۳/۳).

در مجموع ممکن است افراد زیر، هریک به نحوی از طریق فرآیند معکوس به عوالم بالاتر متصل شوند و موجودات غیبی را ادراک کنند:

۱. یقظه به نهوض (بیداری) حس و خواب به تعطیلی آن گفته می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۳۳۸/۲).

۲. «فعسی یقع له خطفة یری النور الساطع فی عالم الجبروت» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۲). «خَطْفَة» به معنای درخشیدن برقی است که چشم را خیر می‌کند.

۳. الغیبة هی خلصة للنفس إلى عالمها بحیث تغیب عن الحواس و الغیبة عن الحواس حضور فی الغیب (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۵/۴).

۱. کسانی که ذاتاً قوه نفسانی بالایی دارند و پرداختن به تدبیر بدن، آنها را از اتصال به عوالم غیبی باز نمی‌دارد. مانند پیامبران.

۲. کسانی که قوای نفسانی خود را به کمک ریاضت قوی کرده‌اند؛ مانند اولیاء (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۶/۳-۴۰۷ و ۴۱۱؛ ۱۴۰۴: ۱۵۴/۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱؛ ۷۸-۷۷/۳ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۳-۶۶۲/۳). کسانی که به موت اختیاری (ملکه خلع بدن) دست می‌یابند، این توانایی را پیدا می‌کنند که در بیداری، قوای ظاهری و باطنی خود را از حرکت بازدارند و لذا زمینه برای فرآیند معکوس در آنها مهیا می‌شود. شیخ اشراق در *بستان القلوب* می‌نویسد:

چهارم مردن اختیاری، و این آن‌گاه حاصل شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند، چنان که بعضی از این قوا در خواب معزول می‌شوند و وقفه می‌کنند، در بیداری چنان شوند که به یکبارگی فرمانبردار شوند و فروخسبند ... (۱۳۸۰: ۳۹۴/۳-۳۹۵).

۳. کسانی که در خواب هستند و فعالیت قوای ظاهری آنها محدود شده است.

۴. کسانی که ذاتاً بنیه ضعیفی دارند و نفس آنها چندان به تدبیر بدن آنها نمی‌پردازد.

۵. کسانی که بیمار شده‌اند و طبایع مختلف بر مزاج آنها غلبه کرده است.^۱

۶. کسانی که به کمک برخی از اشیاء درخشان و یا با استفاده از اعمالی مخصوص، مانند چرخیدن مداوم، در قوه خیال وقفه ایجاد می‌کنند و از طریق ترس و حیرت، حس را متوقف می‌سازند؛^۲ مانند اعمالی که کاهنان انجام می‌دهند یا آنچه از بعضی از مشایخ ترک نقل شده است که با انجام حرکاتی مانند رقص سماع که آن را تا سرحد سقوط ادامه می‌دهند، از حواس خود غایب می‌شوند و امور غیبی را مشاهده می‌کنند و یا بر زبان آنها اخبار غیبی جاری می‌شود. همچنین زنان و کودکان که ضعیف‌تر از دیگران هستند، راحت‌تر می‌توانند از این طریق موجودات غیبی را ادراک کنند.

۶. نیاز به تعبیر و تأویل در فرآیند معکوس

اثری که در نفس پدید می‌آید، بر سه قسم است:

الف) مواردی که ضعیف هستند و اثری از آنها در خیال باقی نمی‌ماند تا نفس آن را به یاد بیاورد.

ب) مواردی که از نظر قوت متوسط هستند و خیال به غیر آنها منتقل می‌شود (گرچه ممکن است به آنها نیز بازگردد).

ج) مواردی که قوی هستند و نفس آنها را حفظ می‌کند و فراموش نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۰/۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ ۸۰/۳؛ ۲۴۰/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳-۶۶۵).

بر این اساس، این نقش به دو نحوه مشاهده می‌شود:

۱. ابن سینا می‌نویسد: «و یجب أن یعلم أن أصح الناس احلاماً أعدلهم أمزجة» (۱۴۰۴: ۱۶۰/۲)؛ زیرا سوء مزاج می‌تواند متخیله را تحت تأثیر خود قرار دهد و منشأ خواب‌های پریشان شود (همان).

۲. گاه در وقایع ترسناک و حیرت‌زا مانند زلزله و آتشفشان یا مرگ یکی از عزیزان، این حالت به‌طور طبیعی برای فرد ایجاد می‌شود (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۶۴/۲-۱۹۶۵).

الف) یا آنچه در نفس مرتسم شده است، به عینه مشاهده می‌شود.
 ب) یا آنکه متخیله آنچه را در نفس مرتسم شده است، به شبیه یا ضد آن تبدیل می‌کند که در این حالت نیازمند تعبیر و تأویل آن هستیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۲؛ ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۸-۷۹۹؛ سهروردی، ۲۳۶-۲۳۷/۲ و ۲۴۰/۴).

یکی از خصوصیات قوه متخیله آن است که از یک شیء به مشابه و یا ضد آن منتقل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲). این امر باعث می‌شود که آنچه از طریق فرآیند معکوس ادراک شده است، توسط متخیله تغییر یابد. سهروردی در این مورد می‌نویسد:

و از آن قسم رؤیای صادق است؛ جز اینکه پیوسته متخیله از یک صورت به صورت متناسب با آن و یا مشابه با آن یا متضاد با آن منتقل می‌شود؛ پس اگر نفس، دشمن را ببیند، متخیله آن را به صورت مار و گرگ حکایت می‌کند و اگر پادشاه را ببیند، آن را به صورت دریا و یا کوه حکایت می‌کند؛ پس اگر نفس آنچه دیده است را فراموش کند و در حافظه آنچه متخیله با آن درگیر شده است، باقی بماند، نیازمند تعبیر است؛ پس معبر حدس می‌زند که این محاکات از چه چیزی صورت گرفته است (۱۳۸۰: ۸۷/۴).^۱

متخیله از ادراکاتی همچون فضائل و امور خیر با صورت‌های زیبا و رذائل و شرور با صورت‌های مذموم و قبیح حکایت می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳). همچنین متخیله به سرعت از یک شیء به شبیه یا ضد یا متناسب آن منتقل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳). شیخ اشراق می‌نویسد:

پس اگر اثر آن در حافظه باقی بماند، همان گونه که به صراحت در لوح‌های عالی مشاهده می‌شود، به تأویل و تعبیر نیاز ندارد؛ و اگر اثر آن باقی نماند، بلکه متخیله شروع به انتقال از آن به اشیاء دیگری کند که مشابه یا متضاد یا از وجهی دیگر متناسب با آن باشند، در این حالت نیازمند آن است که تفسیر شود و استنباط شود که متخیله از چه چیزی به آن منتقل شده است (۱۳۸۰: ۲۳۶-۲۳۷/۲).^۲

در این صورت، برای درک آنچه در حقیقت ادراک کرده است، نیازمند تعبیر یا تأویل هستیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۰/۳ و ۲۲۶: ۱۴۰۰). تفاوت تعبیر با تأویل در آن است که^۳ الف) اگر این مشاهده در خواب (رؤیا) باشد، نیازمند تعبیر است؛ ب) اگر در بیداری (وحی) باشد، نیازمند تأویل است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۸۰/۳ و ۲۴۰/۴).

۱. ... فيكون منه المنام الصادق؛ إلا أن المتخيلة لا تزال تنتقل من صورة إلى صورة تناسبها و تشابهها أو تضادها؛ فإن رأت النفس العدو حاكته المتخيلة بالحية و الذئب، و إن رأت الملك حاكته ببحر أو جبل. فإذا نسبت النفس ما رأت، و بقي في الذكر ما ينزع إليه المتخيلة فيحتاج إلى تعبیر فيحدس المعبر حدسا أن هذه المحاكاة عن أي شيء كان.
 ۲. فإذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحا، فلا يحتاج إلى تأويل و تعبیر. و إن لم يبق أثرها بل أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسیر ما و استنباط أن المتخيلة من أي شيء انتقلت إليه.

۳. بر این اساس خواب و رؤیا از نظر ابن سینا و سهروردی دارای فرآیندی مشابه یکدیگر هستند.

معبر کسی است که دارای قوه حدس^۱ است (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۶۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۷/۴) و مشخص می‌کند که فرد در اصل چه دیده است که پس از تغییر و تبدیل قوه متخیله، آن را به این صورت مشاهده کرده است.^۲ همچنین تأویل گر کسی است که معنای باطنی وحی را آشکار می‌کند.

۷. ملاک مشاهده از طریق فرآیند معکوس

اما چگونه می‌توان فهمید که موجودی که مشاهده می‌کنیم، مادی است یا غیرمادی؟ به عبارت دیگر، ناشی از مشاهده مستقیم است و یا از طریق مشاهده معکوس رخ داده است؟ ابن عربی معتقد است که تشخیص این امر بسیار دشوار است؛ او می‌نویسد: «در هستی شبهه‌ای بزرگ‌تر از مشتبه شدن خیال به حس وجود ندارد»^۳ (بی‌تا: ۵۰۷/۳)؛ اما می‌توان از میان سخنان فلاسفه اسلامی، ملاکی برای این مشاهده ارائه کرد. سهروردی درباره این نوع از مشاهدات در پرتو نامه می‌نویسد: «اگر چشم بر هم نهند همچنان ببینند» (۱۳۸۰: ۷۸/۳-۷۹).^۴ بر این اساس، اگر مشاهده از طریق فرآیند معکوس رخ داده باشد، بسته شدن چشم مانع دیدن نخواهد شد.

همچنین در قرآن درباره دیدار فرشتگان با ابراهیم آمده است که «فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً» (هود: ۷۰)؛ یعنی دستان ایشان از میان غذا عبور می‌کرد و آن را نمی‌گرفت؛ چنان که سهروردی گزارش کرده است مردمان شهر میانج گروهی از اجنه و شیاطین را دیده‌اند که دست مردم به آنها نمی‌رسیده است (۱۳۸۰: ۲۳۱/۲). بر این اساس، می‌توان گفت که اگر مشاهده از طریق فرآیند معکوس باشد، با جسم مادی مواجه نیستیم و نمی‌توانیم آن را بگیریم.

در صورتی که فرد به تنهایی قادر به مشاهده باشد نیز، احتمال مشاهده معکوس تقویت می‌شود؛ زیرا در مواردی که افراد دیگر هم قادر به مشاهده باشند، احتمال دارد که آن موجود مادی و یا متجسد شده باشد و نه متمثل.^۵

۸. کاربردهای نظریه فرآیند معکوس

از نظریه مشاهده معکوس در تبیین امور مختلفی استفاده شده است که در این بخش به این موارد اشاره می‌شود.

۱. حدس فیضی الهی و اتصالی عقلی است که بدون کسب حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۷).
۲. معبر در تعبیر خواب به دین و عادات و رسوم و فرهنگ شخصی که خواب دیده است، توجه می‌کند تا متوجه شود که متخیله چه حقیقتی را به آن صورت محاکات کرده است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۶/۳؛ شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۷۳/۲).
۳. «و ما فی الکوّن أعظم شبهة من التباس الخیال بالحس». این مطلب که مشاهده ملائکی که دست آنها به طعام نمی‌رسید، باعث ایجاد ترس و تعجب در حضرت ابراهیم شد نیز، شاهدی بر دشواری تفکیک این نوع مشاهده از مشاهده حسی است.
۴. همچنین می‌نویسد: «و لو غمضوا أعینهم لم یتغیر الإدراک» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۰/۱) و «لو غمضوا أيضاً تبقى الرؤية» (همان: ۲۴۰/۴).

۵. این ملاک عام نیست؛ زیرا ابن عربی برخی از مواردی که به جز خود فرد، دیگران نیز قادر به مشاهده موجود غیبی بوده‌اند را نیز جزو موارد مشاهده معکوس دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ۳۷۶/۲).

۸-۱. تبیین نحوه تمثیل موجودات مجرد (عقلی و مثالی) در بیداری

چنان که گفته شد، زمانی که نفس مشغول قوای باطنی خود نیست و به جانب قدس توجه می‌کند، در آن نقش‌هایی از عالم غیب پدید می‌آید که از طریق پدیده معکوس به حس مشترک می‌رسد و باعث مشاهده موجوداتی غیبی می‌شود. این مطلب اصلی‌ترین کاربرد این نظریه است که ابن سینا آن را مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۴/۳ و ۴۰۷). شیخ اشراق نیز می‌نویسد که شهود خیالی، فرآیندی عکس شهود ظاهری دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۵/۱ و ۱۷۹/۳). بر این اساس، در نهایت تصویری خاص به نظر فرد می‌آید و یا صدایی به گوش وی می‌رسد (همان: ۱۰۴/۱). سهروردی در این باره می‌نویسد:

امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آنها اتصال روحانی می‌یابد؛ و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که درخور حال متخیله است، سرایت می‌کند و حس مشترک می‌بیند؛ پس ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صورت‌ها ممکن می‌بینند و از آنان کلام عذب می‌شنوند و برخوردار از علوم می‌گردند (همان: ۲۷۱/۲).

بر این اساس، می‌توان مشاهده اموری مانند مشاهده جن و غول و شیطان را بر مبنای فرآیند معکوس و تأثیرات قوه متخیله تبیین کرد (همان: ۲۳۱-۲۳۲ و ۴۹۵: ۷۹/۳ و ۱۲۳/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۷/۳). چنان که سهروردی می‌نویسد:

و آنچه از جن و غول و شیطان‌ها مشاهده می‌شود، از اسباب تخیل باطنی است و نقل و انتقال متخیله مخصوص به خواب نیست، بلکه به واسطه انتقال، تو را از امر مهمت بازمی‌دارد؛ پس نیازمند به بازگشت به عقب و تحلیل معکوس هستی (۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).^۱

همچنین می‌توان مشاهده ملائکه را نیز از این طریق تبیین کرد؛ مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی و تمثیل وی در مقابل حضرت مریم.^۲ در قرآن نیز ظهور فرشته بر حضرت مریم «تجسم» یا «تجسد» نامیده نشده است، بلکه آن را «تمثل» نامیده است (مریم: ۱۷)؛ بنابراین، اگر این مشاهده از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین باشد، می‌توان گفت که اگر ایشان در آن لحظه چشم خود را می‌بست، باز هم آن فرشته را می‌دید. حتی می‌توان گفت که شاید تأثیر نفسانی که نفس حضرت مریم در عالم غیب به آن نائل شده بود، در اثر فرآیند معکوس، به جز در باصرة او، در رحم وی نیز تأثیراتی به جای گذاشته بود که باعث تحریک رحم و باروری ایشان شده بود. ابن عربی به این مطلب تصریح دارد و می‌نویسد که گاه معانی مجرد عقلی در خواب و یا در حالت یقظه (بیداری) به قالب‌های حسی خیال نازل می‌شوند؛ وی سپس در این مورد تمثلی که برای حضرت مریم صورت گرفته است را به عنوان مثال ذکر می‌کند (ابن عربی، بی تا: ۵۸/۲).

۱. و ما یری من الجنّ و الغول و الشیاطین فهو من اسباب باطنه تخيلية، و لیس انتقال المتخیلة یخصّ بالنوم بل قد یشغلک عن مهمک ناقله فتحتاج الی رجوع بالقهقری و تحلیل بالعکس.

۲. غزالی می‌نویسد که تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی و تمثیل وی در مقابل حضرت مریم، به معنای انقلاب در ذات جبرئیل نبوده است؛ بلکه در عین حال که جبرئیل در حقیقت و وصف خود باقی بود، مثالی بر پیامبر و حضرت مریم ظاهر شد که حکایتگر از جبرئیل بود (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۳۹).

ابن عربی در چندین مورد گزارش‌هایی از ملاقات با انسان‌هایی ارائه کرده است که پیش از وی مرده بودند و یا هم‌زمان در شهر دیگری زندگی می‌کرده‌اند (← چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۵۲)؛ در این مشاهدات، هرگاه که وی از این افراد روی برمی‌گردانده است، دیگر قادر به دیدن آنها نبوده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳۳۹/۳ و چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۸). ابن عربی این مشاهدات را این‌گونه تبیین می‌کند که چشم انسان این موجودات را به بند می‌کشد و اجازه نمی‌دهد تا موجودات غیبی محو شوند و به محض آنکه چشم به‌سوی دیگری نگاه می‌کند، آنها فرصت می‌یابند تا ناپدید شوند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۳۳/۱؛ چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۵۱)؛ اما به نظر می‌رسد که این اتفاق براساس فرآیند معکوس ابن سینا بهتر قابل توجیه باشد؛ زیرا تا زمانی که چشم ابن عربی بر تصویری که مشاهده می‌کرده، متمرکز بوده است، فرآیند معکوس در جریان بوده است و در حقیقت بر اثر تمرکز زیاد، ابن عربی از اطراف خود غافل می‌شده و نفس وی با روح آن فرد ملاقات می‌کرده و از طریق فرآیند معکوس در مقابل چشمان او تمثیل می‌یافته است؛ اما زمانی که ابن عربی از وی روی برمی‌گردانیده است، اطلاعات جدیدی درباره محیط مادی پیرامون خود از طریق حواس به حس مشترک مخابره می‌شده است و دیگر فرآیند معکوس به هم می‌خورده است و در نتیجه، دیگر قادر به مشاهده آن فرد یا افراد نبوده است.

همچنین ملاقات با طباع تام را می‌توان از این دسته به شمار آورد. سهروردی می‌نویسد که هرمس با طباع تام خود دیدار کرد و از طریق آن، معارفی به وی القا شد (۱۳۸۰: ۴۶۴/۱). همچنین ادعای هرمس و آغاثا‌ذیمون و افلاطون، مبنی بر مشاهده ارباب انواع را می‌توان از این طریق توجیه کرد (همان: ۴۶۰). سهروردی نیز از خلسه‌ای که شبیه به خواب بوده، سخن می‌گوید و می‌نویسد: «پس در یکی از شب‌ها [برای من] خلسه‌ای شبیه به خواب روی داد» (همان: ۷۰) که در آن، با مشاهده معلم اول به حل مشکل خود در مسئله علم دست می‌یابد؛ بنابراین، در مجموع می‌توان تمامی این مشاهدات موجودات غیبی را بر اساس فرآیند معکوس تبیین کرد.^۱

۸-۲. تبیین مشاهده و ادراک حسی انوار و اصوات در مراحل سلوک

سهروردی در حکمة الاشراق از انوار پانزده‌گانه‌ای نام می‌برد که کسانی که دارای ملکه خلع بدن شده‌اند، در سلوک معنوی خود مشاهده می‌کنند. این انوار ذاتاً مجردند و در خیال و حس مشترک عارف به‌صورت برق‌هایی گذرا و یا ثابت تجلی می‌نمایند. مشاهده هریک از این انوار را می‌توان نشانه‌ای از پیشرفت سالک در طریقه حکمت اشراقی دانست. شیخ اشراق هریک از این مراحل را با توصیفات حسی همچون مشاهده یک نور یا شنیدن نوعی صدا و یا پدیدآمدن نوعی حس توصیف کرده است؛ برای نمونه، می‌نویسد:

۱. همچنین می‌توان از طریق این نظریه نحوه مشاهده خداوند را نیز تبیین کرد؛ چنان‌که می‌دانیم بحث از امکان رؤیت خداوند، بحثی اختلافی است که اشاعره به‌دلیل روایاتی که در این زمینه وجود دارد، آن را پذیرفته‌اند (← پورجوادی، ۱۳۷۵). این مطلب نیز صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین است؛ چنان‌که غزالی با اشاره به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورة» می‌نویسد همان‌طور که جبرئیل به‌صورت دحیه کلبی برای پیامبر متمثل شد، این تمثیل درباره خداوند نیز امکان‌پذیر است؛ چراکه خداوند گرچه منزّه از مثل است، اما منزّه از مثال نیست (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۳۹).

نور درخشان ... ترسناکی است که گاه به همراه آن صدایی مانند صدای رعد یا صدایی در مغز شنیده می‌شود. نور لذت‌بخشی است که می‌آید و آمدن آن شبیه ریختن آب گرم بر روی سر است. ... نور سانحی است که به همراه پنجه متمثل شده‌ای مشاهده می‌شود که گویی موی سر فرد را گرفته است و آن را به شدت می‌کشد و با دردی لذت‌بخش او را آزار می‌دهد (۱۳۸۰: ۲۵۲/۲-۲۵۴/۱).

توصیفات حسی‌ای که شیخ اشراق در هنگام رسیدن سالک به این مراتب سلوک بیان کرده است، همگی از طریق فرآیند معکوس قابل توجیه هستند. چنان که گفته شد، فرآیند معکوس تنها منحصر به رؤیت نیست و می‌تواند به صورت سایر قوای ظاهری، مانند مسموعات و محسوسات نیز ظاهر شود؛ چنان که از فیثاغورث نیز نقل کرده‌اند که «من بعد از خلغ بدن به عالم افلاک عروج نموده، به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم. و نعمات لذیذۀ ملیحه استماع نمودم و بعد از رجوع به بدن، مناسب آن نعمات، ترتیب علم موسیقی کردم» (هروی، ۱۳۶۳: ۲۲۲).

سهروردی همچنین به صداهایی برای اهل کشف اشاره می‌کند که از تموج هوا پدید نیامده‌اند و آنها را تمثل و «مثال صوت» می‌داند (۱۳۸۰: ۲۴۲/۲). وی همچنین می‌نویسد: «عجیب است که انسان در هنگام نوعی از تجرد، آن صدا را می‌شنود و به آن گوش می‌سپارد و در این هنگام خیال می‌کند که دارد به آن صدا گوش می‌دهد؛ پس آن صدایی از مثال معلق است»^۲ (همان: ۲۴۳)؛ لذا حتی از طریق فرآیند معکوس، می‌توان لذت‌بخش بودن مشاهدۀ انوار (همان: ۵۰۱/۱) و شنیدن این‌گونه اصوات را نیز از نوع توصیفات حسی (و نه لزوماً توصیفی از نوع لذات معنوی) به شمار آورد.

۸-۳. تبیین نحوه الهام و نزول وحی

ابن سینا بحث الهام و وحی را نیز در ذیل این نظریه مطرح کرده (۱۴۰۰: ۲۲۶) و آن را نیازمند تأویل دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳). ابن عربی می‌نویسد: «وحی با رؤیا آغاز می‌شود، نه با حس؛ زیرا معانی عقلی به خیال نزدیک‌ترند تا به حس؛ چراکه حس در طرف پست‌تر است و معنی در طرف اعلی و لطیف‌تر است و خیال در میان آنهاست» (بی‌تا: ۳۷۵/۲).^۳ از نظر وی اگر معنا بخواهد به حس نازل شود، باید از خیال عبور کند. سهروردی اطلاع افراد از امور غیبی را به چند طریق می‌داند که تمامی این موارد از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین هستند:

۱. دیدن سطور نوشته‌شده؛

۲. شنیدن صدای غیبی؛

۱. نور بارق ... هایل. و ربّما یسمع معه صوت کصوت رعد أو دوی فی الدماغ. نور وارد لذیذ یشبه ورود ماء حارّ علی الرأس ... نور سانح مع قبضة مثالیة تتراءى كأنها قبضت شعر رأسه و تجرّه شدیداً و تؤلمه ألماً لذیذاً.

۲. ثمّ العجب أنّ الانسان عند تجرّد ما یسمع ذلک الصوت، و هو یصغى الیه و یجد خیاله أيضاً حیثئذ مستمعاً الیه، فذلک صوت من المثال المعلق.

۳. إنّما بدیء الوحی بالرؤیا دون الحس لأنّ المعانی المعقولة أقرب إلى الخیال منها إلى الحس، لأنّ الحس طرف أدنی و المعنی طرف أعلی و أطف و الخیال بینهما.

۳. مشاهده وقایعی که در آینده رخ می‌دهند؛

۴. مشاهده موجودی به صورت انسانی زیبا که با وی سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۴۹۴/۲).

و چه بسا امر قدسی در حس مشترک می‌درخشد و به صورت مشهود در خواب یا بیداری صورتی زیبا را می‌بیند و سخن بسیار منسجم و دارای سبک عجیبی را می‌شنود یا به گونه‌ای مشهود، صورت غیبی برای او ظاهر می‌شود که هرگز حواس باطنی نمی‌تواند آن را باطل یا حتی تضعیف کند؛ پس خداوند سبحان می‌فرماید: و سزاوار نیست که خداوند با هیچ بشری سخن بگوید، مگر از طریق وحی یا از پس پرده و یا با فرستادن فرستاده‌ای^۱ (همان: ۱۲۲/۴)

چنان‌که ابن عربی می‌نویسد: مشاهده علم به صورت شیر توسط پیامبر ناشی از انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی در حضرت خیال است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۸/۲).

۸-۴. تبیین مشاهده رؤیای صادقه

ابن سینا رؤیای صادقه را به عنوان مصداقی از فرآیند معکوس معرفی می‌کند (۱۳۷۵: ۴۰۵/۳ و ۴۱۱). در این زمینه در مقاله‌ای مستقل به مسئله خواب و انواع آن و نحوه تبیین رؤیای صادقه از طریق فرآیند معکوس اشاره شده است (← انواری و اسمعیلی اردکانی، ۱۳۹۵: ۳-۶). به طور خلاصه اشاره می‌شود که در رؤیای صادقه، نفس حقیقی را مشاهده کرده است و فرد آن را از طریق فرآیند معکوس در خواب مشاهده می‌کند؛ در صورتی که در این گزارش، متخیله تغییراتی در آنچه نفس مشاهده کرده است ایجاد کند، خواب فرد نیازمند تعبیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳). چنان‌که پیش از این ذکر شد، معبر کسی است که تشخیص می‌دهد متخیله فرد چه تغییری در آنچه دیده، ایجاد کرده است و از این طریق به تعبیر خواب می‌پردازد؛ البته به شرط آنکه رؤیا به دلیل غلبه یکی از اخلاط و تغییر مزاج بدن و یا به دلیل حدیث نفس پدید نیامده باشد که در این صورت «اضغاث احلام» (خواب‌های پریشان) نامیده می‌شود و قابل تعبیر نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۶)؛ زیرا متخیله می‌تواند تحت تأثیر طبیعت بدن و یا آمال و آرزوهای فرد قرار گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۲). بر این اساس، شرط قابل تعبیر بودن رؤیا آن است که ۱. مزاج در اعتدال باشد؛ ۲. فرد به راستگویی عادت داشته باشد؛^۲ ۳. هنگام سحر باشد که خواطر در آن زمان ساکن هستند (همان: ۱۶۰ و ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۶۷).

۱. و ربّما یلمع الأمر القدسی فی الحس المشترك فیری مشاهدة فی نوم أو یقطعة صورة جمیلة أو یسمع خطاباً حسن النظم عجیب السیاق، أو تظهر صورة الغیب مشاهدة، و لمّا كانت الحواس الباطنة ممکناً توهینها، دون إبطالها بالکلیة، فقال القائل الحق سبحانه و تعالی: و ما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا.

۲. ابن سینا می‌نویسد که شاعران و دروغ‌گویان و شریران و افراد مست و مریض و افراد غمگین معمولاً رؤیای صادقه نمی‌بینند (۱۴۰۴: ۱۶۰/۲). سهروردی در این زمینه می‌نویسد: «و علیک بالصدق فلا تلطّخن نفسک بملکة الکذب فینفسد مناماتک و الهاماتک» (۱۳۸۰: ۱۱۹/۱ نیز ← همان: ۴۰۰/۳).

۸-۵. تبیین نحوه انجام سحر و جادو

ابن سینا و سهروردی سحر را به دلیل تأثیر در نفوس دانسته‌اند^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۳ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸/۱)؛ بدین نحو که نفوس ساحران در تخیل افراد تأثیر می‌گذارند و مثلاً امر ساکن را متحرک جلوه می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۶)؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تُسْعَى» (طه: ۶۶). این تأثیرگذاری نیز از طریق فرآیند معکوس تبیین شده است (همان).

۸-۶. تبیین نحوه اطلاع از علم غیب

ابن سینا می‌نویسد: «هنگامی که شواغل حسی کاهش می‌یابند ... نقشی از غیب در نفس شکل می‌گیرد» (۱۳۷۵: ۴۰۷/۳). وی علت علم غیب را اتصال نفس انسانی به نفوس اجرام سماوی می‌داند. از آنجاکه بر اساس طبیعیات قدیم، نفوس فلکی از اتفاقات عالم عناصر آگاه هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷)، از این طریق فرد به امور غیبی دسترسی می‌یابد. سهروردی نیز معتقد است که نفوس از سنخ عالم ملکوت‌اند و در صورتی که شواغلی برای آنها وجود نداشته باشد، به نقوش ملکوتی منتقش می‌گردند. وی از این طریق، اطلاع از امور آینده را برای نفوس فلکی و نیز برای نفوس بشری در خواب تبیین کرده است؛ بدین نحو که چون حوادث عالم از حرکت افلاک ناشی می‌شوند و نفوس افلاک بر لوازم حرکات خود در گذشته و حال و آینده آگاه‌اند، کسی که با آنها ارتباط پیدا کند، از وقایع آینده مطلع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۳/۱ و ۱۳۸۰: ۷۸/۳، ۱۰۷ و ۴۵۱: ۸۵-۸۷ و ۲۳۹). او می‌نویسد:

نفوس بشری از اصل ملکوت‌اند، و اگر نه شواغل بدن بودی منتقش شدی به نفوس ملکوتی؛ و نفوس فلکی عالم‌اند به لوازم حرکاتشان ... «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»، یعنی که هرچه در عالم کون و فساد واقع می‌شود، همه در نفس فلکی منتقش‌اند؛ پیش از آنکه در این عالم پدید آیند (همان: ۱۷۶/۳-۱۷۷).

کم کردن شواغل حسی، می‌تواند ناشی از ریاضت کشیدن باشد و از این طریق در بیداری نیز اتصال به نفوس فلکی حاصل شود (همان: ۱۲۲/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳).

با باطل شدن نظریه افلاک قدیم، دلیلی بر وجود نفوس فلکی وجود ندارد. علاوه بر آنکه این اصل طبیعیاتی قدیم که عالم افلاک (اثیریات) بر وقایع زمینی (عنصریات) مؤثر هستند، فاقد دلیلی پذیرفتنی است؛ لذا امروزه توجیه علم غیب از طریق نفوس فلکی امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، فلاسفه قدیم در اینکه معدن علوم آینده چیست، به نادرستی آن را بر اساس جهان‌بینی قدیم خود نفوس فلکی دانسته‌اند. امروزه می‌توان این گونه توضیح داد که نفس، موجودی غیرزمانی است و

۱. «سحر» را ناشی از تأثیر نفوس و «نیرنگات» را بر اثر خواص اجسام عنصری به شمار آورده‌اند و «طلسمات» را بر اثر تأثیر قوای سماوی بر امور زمینی دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۳ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸/۱).

۲. تعبیر سهروردی را درباره خلسه‌ای که در عالم هورقلیا در مقابل سید عظیم «هورخش» و سایر سادات آسمانی رخ می‌دهد و صورت‌های آسمانی را مشاهده می‌کند نیز، باید در این نظام فکری فهم کرد (۱۳۸۰: ۴۹۴/۱).

۳. همچنین در لغت موران به جام جهان‌نمای کی‌خسرو اشاره می‌کند که چون ده بند گشا (یعنی پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی) بسته می‌شدند و آن را در مقابل نیر اکبر (خورشید) قرار می‌داد، وی را از امور غیبی مطلع می‌کرد. جام جهان‌نما در این داستان نماد قلب است که می‌تواند از طریق فرآیند معکوس و اتصال به نفوس فلکی به امور غیبی دست یابد (← سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۸/۳-۲۹۹).

لذا با کم شدن شواغل مادی، می‌تواند از آینده مطلع شود و از طریق فرآیند معکوس، به علم غیب دست یابد.

۸-۷. تبیین اوهام و تخیلات بیماران

چنان‌که پیش از این بیان شد، ضعف و بیماری بدن می‌تواند باعث شود تا فرآیند معکوس آسان‌تر اتفاق بیفتد؛ اما در همه این موارد، منشاء این مشاهدات، نفس انسان و اتصال آن با عوالم دیگر نیست و ممکن است صرفاً از متخیله او (فعالیت مغز وی) ناشی شده باشد؛ لذا بیمار ممکن است هذیان بگوید و موجودات خیالی را که ساخته مغز و ذهن خودش هستند، مشاهده کند. ابن سینا اشاره می‌کند که برخی از مریض‌ها صورت‌هایی را می‌بینند که واقعاً در خارج وجود ندارند؛ پس این صورت‌ها از طریق اموری باطنی در حس مشترک آنها نقش بسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۲ و ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳).

در حقیقت می‌توان برخی از بیماری‌های روانی مانند اسکیزوفرنی (شیزوفرنی)^۱ را فرآیندی نیمه معکوس دانست که مبدأ آن مغز فرد است و نه اتصال نفس او به یکی از عوالم معنوی؛ به همین دلیل، فرآیند معکوس را در بیمارانی که دارای سرسام هستند (مسرسمین)^۲ و کسانی که صفرا در آنها غلبه کرده است (ممرورین)^۳ و کسانی که دارای صرع هستند (مصروعین)^۴ و نیز کسانی که سودا بر مزاجشان غالب شده است،^۵ غیرواقعی و کاذب دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۱۰۰/۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳ و ۶۶۲ و بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۸). ابن سینا می‌نویسد:

و صورت اگر در حس مشترک باشد، حس می‌شود ... تاجایی که اگر صورت کاذبی در آن منطبق شود، آن را حس می‌کند؛ همان‌طور که این حالت بر کسانی که صفرا در آنها غلبه کرده است، (ممرورین) عارض می‌شود (۱۴۰۴: ۱۳۳/۲).

در روان‌شناسی و فیزیولوژی جدید، خواب‌دیدن و بیماری‌های روانی از منظر تبیین‌های طبیعی (و نه مابعدالطبیعی) و با تمرکز بر کارکرد مغز بررسی شده‌اند. در یافته‌های جدید روان‌شناسی، تقریباً همه افراد خواب می‌بینند (هیلگارد و همکاران، ۱۳۸۱: ۳۷۵/۱) و بخشی از رؤیاهای ما از طریق اموری حاصل می‌شوند که پیش از خواب‌دیدن توجه ما را به خود جلب کرده‌اند (همان:

۱. Schizophrenia: این بیماران دارای اختلال هذیانی هستند. توهم در ایشان ممکن است در هر کدام از حواس پنج‌گانه روی دهد (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۷۷: ۴۷۸/۱ و ۴۸۰).

۲. سرسام به ورم دماغی (مغزی) گفته می‌شود که باعث ایجاد تخیلات برای فرد می‌شود (دهخدا: ۱۳۷۷: «سرسام»). در تصحیح رسائل الشجرة/الالهية به جای سرسام (المسرسمین)، برسام (المبرسمین) ذکر شده است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳)؛ در صورتی که براساس نسخه بدل ذکر شده در پاورقی، سرسام صحیح است و برسام به التهاب پرده میان کبد و قلب (ذات الجنب) گفته می‌شود.

۳. ممرور کسی است که مره (زهره و صفرا) بر او غالب شده باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: «ممرور»).

۴. صرع بیماری‌ای است که با تشنج همراه است و آن را بیماری کاهنی نیز می‌گویند؛ زیرا برخی از این بیماران از غیب خبر می‌دهند (همان: «صرع»).

۵. این بیماری را گاه «مالیخولیا» و «جنون» نامیده‌اند.

۶. و الصورة إذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة ... حتی إذا انطبع فيه صورة كاذبة في الوجود أحسها كما يعرض للممرورین (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۲).

۳۷۷). در نظر فروید خواب و رؤیا بیانگر فعالیت‌های ناهشیار ذهن است (همان: ۳۷۸) و «متأثر از امیال و نیازها و اندیشه‌هایی هستند که برای فرد غیرقابل پذیرش بوده و به ناهشیار رانده شده‌اند» (همان). این امور به نحوی در ناهشیار رمزگردانی و تغییر شکل می‌دهند که بتوانند وارد حیطه هشیار فرد شوند (همان). چنان که ملاحظه می‌شود، نظریه‌های روان‌شناسی جدید بیشتر بر کارکرد مغز تمرکز دارند و می‌توان آنها را معادل فعالیت متخیله در تغییر شکل دادن صورت‌های مشاهده‌شده یا فعالیت متخیله در عالم خیال، متصل به شمار آورد.

۱۰. نتیجه

ابن سینا در نظریه‌ای که می‌توان آن را فرآیند معکوس نامید، نحوه مشاهده موجودات عقلی را تبیین کرده است. پس از وی، شیخ اشراق به کمک این نظریه نحوه مشاهده موجودات مثالی را نیز بیان کرده است. در این مقاله نشان داده شد که چگونه فرآیند مشاهده موجودات مجرد (عقلی و مثالی) برعکس فرآیند مشاهده موجودات حسی است. در این فرآیند به جای آنکه حس‌گرهای پنج‌گانه بیرونی اطلاعاتی به حس مشترک ارسال کنند، این اطلاعات از نفس و یا مستقیماً از متخیله به حس مشترک منتقل می‌شوند. شرط لازم برای این اتفاق، آن است که قوای ظاهری و باطنی مشغول نباشند و این فرصت وجود داشته باشد که ادراک نفسانی بر مغز و حس مشترک تأثیر گذاشته و از این طریق موجود غیبی برای فرد متمثل شود. این امر در حالت خواب و یا بیداری (حالتی شبیه به خلسه) رخ می‌دهد و برای کسانی بیشتر اتفاق می‌افتد که یا نفس آنها قوی است و یا بدن آنها ضعیف است. از آنجاکه ادراک نفسانی از طریق قوای باطنی و متخیله به حس مشترک می‌رسد، گاه متخیله در آن دخل و تصرف می‌کند. در این حالت نیازمند تعبیر و تأویل هستیم تا متوجه شویم که آنچه نفس در حقیقت ادراک کرده است، چه بوده است. تمثیل تنها مخصوص قوه باصره نیست و ممکن است در سایر حواس پنج‌گانه نیز اتفاق بیفتد. بر این اساس، ملاک مشاهده معکوس آن است که بدون نیاز به آلات حسی، مانند چشم، قادر به ادراک آن موجود باشیم. کاربردهای مختلف این فرآیند عبارت‌اند از: ۱. تبیین نحوه تمثیل موجودات غیرمادی عقلی و خیالی؛ ۲. تبیین مشاهده و ادراک حسی نورها و صداها در مراحل سلوک؛ ۳. تبیین نحوه الهام و نزول وحی؛ ۴. تبیین مشاهده رؤیای صادقه؛ ۵. تبیین نحوه انجام سحر و جادو؛ ۶. تبیین نحوه اطلاع از علم غیب؛ ۷. تبیین اوهام و تخیلات بیماران. در این میان، تبیین نحوه اطلاع از علم غیب براساس علوم این روزگار قابل پذیرش نیست. با مقایسه نظریه فرآیند معکوس با نظریات روان‌شناسی جدید، می‌توان گفت که نظریات جدید بیشتر به کارکرد مغز تمرکز دارند و تنها به تبیین فعالیت متخیله در عالم خیال متصل پرداخته‌اند.

چنان که نشان داده شد، شیخ اشراق در استفاده از نظریه فرآیند معکوس، تحت تأثیر ابن سینا است و هردو فیلسوف کاربردهای مشابهی برای این نظریه قائل شده‌اند؛ با این تفاوت که سهروردی نظریه ابن سینا را که درباره موجودات عقلی بود، به موجودات مثالی نیز تسری داده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات* به همراه شرح خواجه نصیر طوسی، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۲۶ق)، *الرسالة فی القوى الانسانية*، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، القاهرة، دار العرب.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *الرسالة فی الفعل و الانفعال و اقسامهما*؛ رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات، النفس)*، تحقیق جورج قنواتی و سعید زاید، تصدیر ابراهیم مذکور، ج ۱، ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن عربی (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ۲ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انجمن روان پزشکی آمریکا (۱۳۷۷)، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی (DSM)*، ترجمه محمدرضا نیکخو و همکاران، تهران، سخن.
- انواری، سعید و فاطمه اسمعیلی اردکانی (۱۳۹۵)، «بررسی ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات بر مبنای دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، *حکمت معاصر*، س ۷، بهار، ش ۱، ۱-۱۷.
- بهمنیار (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- پورجواد، نصرالله (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان؛ بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲)، *عواالم خیال*، ترجمه قاسم کاکائی، تهران، هرمس.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق)، *شرح المنظومه*، تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تصحیح سیدحسین نصر، هانری کربن و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.^۱
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، سیدرضی (۱۳۹۲)، *درس های شرح منظومه حکیم سبزواری*، ویرایش و تنظیم ف. فنا، ج ۲، تهران، حکمت.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق)، *رسالة المصنوعون به علی غیر أهله*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، الهلال.
- هروی، محمدشریف (۱۳۶۳)، *انواریه* (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، مقدمه حسین ضیایی، به اهتمام آستیم، تهران، امیرکبیر.
- هیلگارد، ارنست و دیگران (۱۳۸۱)، *زمینه روان شناسی*، ترجمه محمدنقی براهنی و همکاران، ج ۱، تهران، رشد.

References

Quran.

Ibn Sina (1996), al-Esharat va al-Tanbihat. with commentary of Khajeh Nasir Tousi. Vol: 3. Nashr al-Balaghah. Qom. (in Arabic)

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق شامل مجموعه رسائل اوست که در این پژوهش، به آنها ارجاع داده شده است؛ رسائل مورد استفاده عبارت اند از: جلد اول (تصحیح هانری کربن): *التلویحات، المشارع و المطارحات*؛ جلد دوم (تصحیح هانری کربن): *حکمة الاشراق، فی اعتقاد الحكماء*؛ جلد سوم (تصحیح سیدحسین نصر): *الواح عمادی، بستان القلوب، پرتونامه، لغت موران، هیاکل النور، یزدان شناخت*؛ جلد چهارم (تصحیح نجفقلی حبیبی): *الالواح العمادية، کلمة التصوف، اللوحات*.

- _____ (1908), *al-Resalah fi al-Ghova al-Ensanyah, Tes'a Rasa.el fi al-Hekmah va al-Tabi'yat*, Dar al-Arab, Cairo. (in Arabic)
- _____ (1979), *al-Resalah fi al-Fe'l va al-Enfe'al va Aghsamoha, Rasa'l Ibn Sina*, Bidar Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1983), *al-Shifa (al-Tabi'yat, al-Nafs)*, Ed: Saeed Zayed, Vol: 1 & 2, Ayatollah Mar'ashi Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1992), *al-Mobahebat*, Ed: Mohsen Bidarfar, Bidar Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1984), *al-Mabda' va al-Ma'ad*, Ed: 'abdollah Nourani, Mo'aseseye Motale'at Eslami, Tehran. (in Arabic)
- Ibn 'arabi (n.d), *al-Fotouhat al-Makyah*, Vol: 1 & 2 & 3, Dar al-Ehya al-Toras al-Arabiah, Beyrout. (in Arabic)
- American psychiatric Association (1998), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM IV*. Translated by: Mohammadreza Nikkhah. Sokhan publication. Tehran. (in Persian)
- Anvari, Saeed and Fatemeh Esma'ili Ardakani (2016), "The Relationship between theosophical paraphrasing and dream interpretation based on Ibn Sina and Suhrawardi's idea", *Contemporary Wisdom (Hekmat Moaser)*, Volume 7, Issue 1, spring, 1-17. (in Persian)
- Bahmanyar (1996), *al-Tahsil*, Ed: Morteza Motahari. Tehran University Publication, Tehran. (in Arabic)
- Purjavadi, Nasrallah (1996), *seeing the moon in the sky; A historical study of the issue of meeting Allah in Kalam*. Markaz nashr Daneshghahi, Tehran. (in Persian)
- Chitik, Wiliam (2013), *Imaginal Worlds*. Translated by: Ghasem Kakaee. Hermes publication. Tehran. (in Persian)
- Dehkhoda, Aliakbar (1998), *Loghat nameh*. Mohammad Mo'in and Seyed jafar Shahidi, Tehran University publication. (in Persian)
- Sabzevari, Mullahadi (2001), *Sharh al-Manzomeh*, Ed: Mas'od Talebi. Nab Publication. Qom. (in Arabic)
- Suhrawardi, Shahab aldin (2001), *Majmoue Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol: 1-4. Ed: Hanry Corbian and Seyedhoseyn Nasr and Najafgholi Habibi, Pajoheshgah Oloume Ensani va Motale'at Farhangi. Tehran. (in Arabic and Persian)
- Shahrezouri, Shams al-Din Mohammad (2006), *Rasael al-Shajarah al-Elahyah fi 'Oloum al-Haghaegh al-Rabanyah*. Ed: Najafgholi Habibi, Moaseseye Pajhohesiye Heskmat va Falsafeye Iran. Tehran. (in Arabic)
- Shirazi, Seyed Razi (2013), *Darshaye Sharhe Manzoumeh Hakim Sabzevari*. Ed: Fatemeh Fana. Vol: 2. Hekmat publication. Tehran. (in Persian)
- Ghazali, Abouhamed (1995), *Resalah al-Mazmoun beh 'ala Ghayre Ahleh*. Majmoue Rasael al-Emam al-Ghazali, Dar al-Fikr Publication, Beyrout. (in Arabic)
- Al-Farabi, Abunasr (1995), *Ara' Ahl al-Madinah al-Fazelah va Mozaddatoha*, Ed: Ali Boumlham. al-Helal publication, Beyrout. (in Arabic)
- Heravi, Mohammad Sharif (1984), *Anvaryeh (Translate and Commentary in Hekmat al-Eshragh Suhrawardi)*, Ed: Astim, with introduction of: Hoseyn Ziyaei, Tehran, Amirkabir Publication. (in Persian)
- Hilgard, Ernest and Richard Atkinson (2002), *Introduction to psychology*. Translated by: Mphammad Naghi Baraheni and others, Vol:1. Roshd Publication. Tehran (in Persian)



Islamic philosophy and Mysticism and the Issue of the Development of Civilization and Culture

Shahram Pazouki 

Department of Religions and Mysticism, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: shpazouki@irip.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P101-125)

Article history:
Received:
3 January 2022

Received in
revised form:
24 May 2022

Accepted:
2 November 2022

Published online:
20 September
2023

The issue of stagnation or lack of progress in Islamic culture and civilization and its causes is one of the main issues that modern Muslim intellectuals have addressed and elaborated from various perspectives. Most of them believe that the main obstacle is Islamic philosophy (hekmat) and mysticism, which have hindered the progress of Islamic countries compared to the so-called Western countries. This research does not focus on the well-known factors such as scientific, social, political and geographical factors that are usually relevant for the development of civilization and culture. Rather, it investigates and analyzes this issue by arguing that the concepts of progress, civilization and culture are novel and modern concepts that are based on specific (modern) philosophical principles that originated and spread in Europe and have no precedent in any civilization and thought of non-European peoples, including Islam, even in the Christian Middle Ages. It is a novel initiative that was launched in the Western world history, and in essence, neither Islamic, Christian, nor Chinese or Indian wisdom and mysticism have obstructed its emergence. Contrary to what is claimed, in the pre-modern era, the source and basis of what is called culture and civilization in the modern era, for example in the Islamic world, were their wisdom and mysticism. To do this, the article first provides the historical background of the advocates of this opinion, who saw themselves as religious reformers or the so-called Islamic Protestants, such as Sayyid Jamaluddin Asadabadi. It also explains the history of the main concepts of this opinion, namely civilization, culture and progress, in the modern Western thought and their novelty in the non-modern thought and among the predecessors. It deals with the teachings of the great mystic Rumi as the one who is wrongly labeled as an opponent of science. The article also gives some examples of how the views of two Muslim philosophers, one from the west, Ibn Rushd, and the other from the east, Mirfenderski, could have contributed to the emergence of modern science and technology among Muslims, but they did not. The study concludes that this opinion and judgment is fundamentally flawed and is mainly due to the lack of comprehension of the foundations and principles of modern thought and secondly, Islamic philosophy and mysticism.

Keywords: **Key words:** Progress, decline, Islamic philosophy and mysticism (Sufism), civilization and culture, science and industry, modernity.

Cite this article: Pazouki, Shahram (2023), "Islamic Wisdom and Mysticism and The Issue of the Development of Civilization and Culture", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 101-125, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.336775.1006686>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



انتشارات دانشگاه تهران

حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ

شهرام پازوکی

گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: shpazouki@irip.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله رکود یا عدم پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی و علل آن، از مسائل اصلی‌ای است که روشنفکران مسلمان به انحای مختلف، آن را عنوان و شرح و بسط داده‌اند. به نظر اکثر آنان، مانع اصلی این امر حکمت و عرفان اسلامی است که اجازه نداده است کشورهای اسلامی همچون کشورهای موسوم به غربی پیشرفت کنند. آنچه در این گفتار بررسی و سنجش می‌شود، ذکر عوامل مشهور از قبیل علمی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی مؤثر که معمولاً در گسترش تمدن و فرهنگ مورد توجه است، نیست؛ بلکه تحقیق و بررسی و شرح و توضیح این مسئله است که اولاً، مفاهیم پیشرفت و تمدن و فرهنگ از مفاهیم بی‌سابقه و مدرن است که مسبوق به مبادی فکری خاصی (مدرن) است که فقط ابتدا در اروپا پیدا شد و گسترش یافت و لذا سابقه‌ای در هیچ‌یک از تمدن و تفکر اقوام غیر اروپایی، و از جمله اسلامی، حتی در قرون وسطای مسیحی ندارد. طرحی نو است که در تاریخ غربی عالم انداخته شده و اصولاً نه حکمت و عرفان اسلامی و مسیحی و نه چینی و هندی در بروز آن مانع و رادع نبوده‌اند؛ ثانیاً، حکیمان و عارفان مسلمان هیچ‌گاه با علم و دانایی مقابله نکرده و بلکه برعکس، در دوره قبل از مدرن، منشأ و مقوم آنچه در دوره مدرن فرهنگ و تمدن خوانده می‌شود؛ مثلاً در عالم اسلام، همین حکمت و عرفان آنان بوده است. بدین‌منظور، در ضمن مفاهیم اصلی مورد نظر، مثل تمدن و فرهنگ و پیشرفت، تعریف و تاریخ پیدایش آنها بیان می‌شود.

نوع مقاله: پژوهشی
(ص ۱۰۱-۱۲۵)

تاریخ دریافت: ۱۳/۱۰/۱۴۰۰

تاریخ بازنگری: ۳/۳/۱۴۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۱/۸/۱۴۰۱

تاریخ انتشار: ۲۹/۶/۱۴۰۲

کلیدواژه‌ها:

پیشرفت، زوال، حکمت و عرفان اسلامی، تمدن و فرهنگ، علم و صنعت، مدرنیته.

استناد: پازوکی، شهرام (۱۴۰۲)، «حکمت و عرفان اسلامی و مسئله پیشرفت تمدن و فرهنگ»، *فلسفه*، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۰۱-۱۲۵.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.336775.1006686>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

از مسائل مهمی که مدتهاست هرچندگاهی مطرح می‌شود و به صورت‌های مختلف تکرارش می‌کنند، این است که عرفان و تصوّف و بلکه حکمت متأخر اسلامی که عرفان جزء مقوم آن است، مانع پیشرفت علم و صنعت، اندیشه سیاسی و...، و خلاصه موجب زوال تمدن اسلامی شده است. این قول ابتدا از جانب روشنفکران دینی و غیردینی و به اقتضای خود اندیشه روشنگری^۱ که در غرب مدرن آغاز شده بود، در حوالی قرن سیزدهم هجری در عالم اسلام اظهار شد.^۲

به نظر کسانی همچون سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا که از اولین مسلمانانی بودند که خود را اصلاح طلب دینی می‌دانستند، علت اصلی ضعف و ناکامی کشورهای اسلامی در قیاس با پیشرفت و موفقیت کشورهای اروپایی که آنها را استعمار کرده بودند، این بود که مسلمانان واقعاً مسلمان نیستند و برای مسلمان شدن واقعی لازم است که اسلام را از همه پیرایه‌های اضافه‌شده در طی تاریخ پاک و اسلام ناب را بدان‌گونه که طریق سلف صالح بود، کشف کنیم و به آن بازگردیم. به باور آنان، دشمن اسلام ناب و دشمن جامعه مدرن، مجموعه‌ای از نگرش‌هاست؛ مثل اعتقاد به تقدیر، تسلیم و رضا که اهل عرفان و تصوّف در اسلام وارد و آن را ترویج کرده‌اند. از این حیث، همان‌طور که ماکس وبر نیز شرح می‌دهد، مضامین مشترکی میان مسلک دین‌پیرایی^۳ در مذهب پروتستان و این نوع جریان اصلاح‌طلبی اسلامی وجود دارد.

البته پیش از این نیز سلفی‌های متقدم مسلمان، همچون ابن تیمیه و بعد وهابی‌های پیرو او در قرن دوازدهم و علمای شیعه اخباری، سعی کردند اسلام را به زعم خویش از لوث فلسفه و عرفان و دیگر زوائد بپیرایند؛ ولی باید توجه داشت که جریان اخیر اصلاح‌طلبی دینی در واقع بیشتر واکنشی بود از جانب مسلمانان به تهدیدهای فرهنگی و نظامی کشورهای خارجی استعمارگر؛ لذا مقدمات و جهات پیدایش آن با عواملی که موجب پیدایش جریان دین‌پیرایی یا پاک‌دینی در مذهب پروتستان شد، تفاوت اصولی دارد. در واقع پروتستان‌تیسیم اسلامی (اگر به مسامحه بتوان این تعبیر را به کار برد) حاصل اندیشه‌های سلفی‌هایی بود که غالباً تحت تأثیر ظواهر تمدن اروپایی بودند و می‌خواستند اسلام را در جبران احساس تحقیر تحمیلی، همانند کشورهای

1. Enlightenment

۲. اکثر روشنفکران دینی و غیردینی ایرانی نیز به طرح همین مسئله پرداخته‌اند؛ از جمله می‌توان از عبدالکریم سروش یاد کرد که قائل به دو مرحله صعودی و تکاملی و بعد از آن مرحله نزولی و ناکامی تمدن اسلامی است. به نظر وی «بعد از قرن پنجم و ششم، همان چیزی که رشد و اوج این تمدن را تأمین کرده بود، همان، مایه زمین‌گیر شدن آن شد...؛ یعنی در واقع همان عرفان و فلسفه، رفته‌رفته به دلیل محتوای خاصی که داشتند، اسباب نزول و انحطاط این تمدن را فراهم کردند» (سروش، ۱۳۹۲: ۱۵)؛ البته وی، به تعبیر و تفسیر خود، بیش از آنکه دنیاگرایی صوفیان را ریشه این امر بداند، به قول خویش به ریشه معرفتی آن اشاره می‌کند و می‌گوید رازاندیشی صوفیان که شما را از پرداختن به این عالم بازمی‌دارد و متوجه جهان رازآلود دیگری می‌کند، به همراه ماهیت‌اندیشی فیلسوفان و تکلیف‌اندیشی فقیهان از موانع اصلی عدم ورود تمدن اسلامی در دنیای مدرن است (همان: ۱۶-۱۷). سروش در این باره ظاهراً به موضوع «افسون‌زدایی» (disenchantment) یا «راززدایی» (demystification) از عالم در آرای ماکس وبر نظر دارد که به گمان وی صفت ممیزه عقلانیت در عالم مدرن است.

3. Puritanism

استعمارگر مدرن کنند؛ چون علت اصلی پیشرفت تمدن اروپایی را دین‌پیرایی پروتستان‌ها می‌پنداشتند. بی‌جهت نیست که سید جمال‌الدین خود را لوتر اسلام می‌پنداشت؛ حال آنکه مساعی لوتر مبدأ و مقصود دیگری داشت.

برای تحقق این امر، آنها مصطلحات اصلی اسلامی مربوط را به‌سادگی به‌ازای مصطلحات مدرن اروپایی درآوردند تا مطابق اصول فکری اروپایی زمان شود، بی‌آنکه به تفاوت اصولی معنایی میان آنها دقت کنند؛ «چنان‌که مفهوم عمران به نزد ابن‌خلدون به‌تدریج مبذل به مفهوم تمدن به نزد گیزو^۱ شد؛ و مفهوم اجماع در فقه اسلامی به مفهوم آرای عمومی در نظریه سیاست دموکراسی بدل شد».^۲

بنابراین، این اندیشه که حکمت و تصوف مانع مدرن‌شدن تمدن اسلامی شده است، در ابتدا اندیشه‌ای تدافعی و انفعالی در مقابل هجوم قدرت تمدن مدرن استعمارگر اروپا بود؛ اما تحقیق در اعتبار این قول که عرفان و حکمت اسلامی مانع پیشرفت تمدن اسلامی شده است، ابتدا مستلزم تحقیق در سابقه چند مفهوم اصلی متضمن آن، یعنی مفاهیم «تمدن»، «پیشرفت»، «علم و صنعت» است که در اینجا به‌جمال به آن می‌پردازیم.

۲. تمدن چیست؟

واژه «Civilization» که در زبان فارسی به «تمدن» ترجمه شده است، بنا بر شواهد تخمینی تاریخی در نیمه دوم قرن هجدهم، رایج شده است. ریشه این واژه، کلمه لاتین «Civitas» است که خود آن نیز به‌ازای واژه «Polis» یونانی نهاده شده است که به‌صورت تحت‌اللفظی، می‌توان آن را به «شهر» یا «مدینه» ترجمه کرد؛ البته با دلالت‌های خاص این واژه (چه در تفکر یونانی و چه در تفکر مدرن) که بسیار فراتر و گسترده‌تر از صرف مدلول کالبد فیزیکی آن است. پیش از این، واژه «Civility» انگلیسی یا «Civilité» فرانسوی به معنای مدنیت یا شهری‌بودن رایج شده بود و کلمه «Civilization» مشتق از آن است.

واژه «Civilization» ابتدا در اروپای مدرن، صرفاً دلالت بر نوعی حاکمیت و نظم و نظام اجتماعی داشت که آن را از بربریت^۳ یا توخس متمایز می‌کرد. هم‌زمان با تداول این واژه، وقتی اندیشه ترقی یا پیشرفت^۴ نیز در تفکر مدرن اروپایی پیدا شد و به‌نحوی با واژه «تمدن» خویشاوند گردید که گویی این دو رابطه نسبی نزدیک با یکدیگر دارند، تمدن یا «مدنی‌شدن» به معنای ترقی یا پیشرفت در مقابل بربریت انگاشته شد.^۵

1. Guizot, Francois (1787-1874)

۲. این موضوع را بریان ترنر در ضمن بیان آرای ماکس وبر درباره اسلام به تفصیل شرح داده است. جملات منقول را نیز وی از آلبرت حورانی در تأیید آن می‌آورد (Turner, 1998: 146 ←).

3. barbarian

4. progress

۵. جالب توجه است که اصطلاح «Civilization» ابتدا بر مفهومی حقوقی، یعنی تغییر حالت فردی مجرم به انسانی مدنی دلالت داشت که بدین‌قرار، ظاهراً «جرم» نوعی تخلف از شهری‌بودن و مدنیت محسوب می‌شد.

بدین قرار، واژه تمدن دیگر صرفاً معنای وصفی و خنثای شهرنشینی یا مدنیت با سامان‌های اجتماعی خاص مدینه‌های اقوام ملل و اقوام مختلف نداشت، بلکه حاکی از ارزش‌هایی مطلق شده بود که به‌عنوان محک و معیار مقایسه تمام جوامع غیرمدرن غیراروپایی با جوامع مدرن اروپایی تلقی می‌شد. تمدن بودن حاکی از وضعیت آرمانی جوامع مدرن اروپایی بود و نامتمدن بودن یا بربریت، وضعیت بیرون از قلمرو تفکر و تمدن مدرن اروپایی.

وقتی واژه «Civilization» برای تمدن در دوران مدرن وضع شد، به‌سرعت رواج یافت و گستره وسیعی از مفاهیم آرمانی مثل پیشرفت، نظم، سامان اجتماعی، و ارتقای آزادی، آسایش و رفاه، ترویج هنرها و علوم، رونق تجارت و همچنین ادب و آداب‌دانی را دربرگرفت و به آن بالید؛ با این مقدمات، مفهوم تمدن وقتی پیدا شد که کشورهای اروپایی که اینک خود را «غربی» می‌خواندند، به این خودآگاهی رسیدند که طی چند قرن چیزهایی را یافته‌اند که جوامع دیگر که آنها را «شرقی» می‌نامیدند، به آن نرسیده‌اند؛ لذا می‌توانند خود را برتر از آنها بدانند؛ پس دیگر نمی‌توان سخن از تمدن‌ها به صیغه جمع به میان آورد؛ چون اقوام و ملل دیگر، یعنی شرقی‌ها، چیزی به نام تمدن نداشته‌اند، بلکه فقط «التمدن»^۱ وجود دارد که مراد، تمدن غربی است. نتیجه آنکه تمدن مفهومی است مدرن که مولود نوعی خودآگاهی است که به تفسیر هگل انسان مدرن در جامعه مدرن با عنوان اینکه غربی است، بدان دست یافته است؛ خودآگاهی‌ای که بنیاد فلسفی‌اش را دکارت در قول به «من فکر می‌کنم، پس هستم»^۲ نهاد.

۳. فرهنگ

در مقایسه با فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، به‌ویژه فیلسوفان رمانتیک، کمتر به تمدن به معنای تازه رایجش اهمیت و بها می‌دادند و آن را کم‌عمق و سطحی می‌دانستند؛ از این‌رو در مقابل واژه «Civilization» ترجیح می‌دادند از واژه‌های آلمانی «Kultur» یا «Bildung» یا به‌معنای «فرهنگ» استفاده کنند که دلالت بیشتری بر امور فکری، هنری و دینی داشت و همان‌طور که از معنای ریشه لفظ برمی‌آید، مبتنی بر ادب و تربیت انسان بود.^۳ شاید بتوان گفت همان‌طور که تفکر رمانتیک واکنشی به متفکران عقلی‌مذهب^۴ بود، مفهوم فرهنگ به‌عنوان پیشرفت معنوی نیز، در مقابل مفهوم تمدن به‌عنوان پیشرفت مادی پیدا شد.

1. The Civilization

2. ego cogito ergo sum

۳. واژه «Culture» در زبان‌های اروپایی از ریشه لاتین «Cultura» از مصدر «Colere» به معنای کشاورزی، کشت و پرورش است. در زبان انگلیسی فعل «Cultivate»، به‌معنای پرورش دادن خاک، کشت و زرع، هنوز معنای اصلی خود را حفظ کرده است؛ در عین حال که معنای جدید تربیت و تهذیب و تلطیف عواطف و احساسات را نیز می‌رساند. ریشه کلمه «فرهنگ» در زبان فارسی نیز دلالت بر همین معنای کشت و زرع و پرورش دارد؛ اما سابقه یونانی این اصطلاح واژه «Paideia» از ریشه «Pais» به‌معنای نوجوان است و با جوانمردی یا فتوت نیز مقارنت دارد. این واژه یونانی را اولین مترجمان عربی، به «ادب» به‌معنای اعم آن ترجمه کرده‌اند که متضمن معنای تأدیب نیز هست (محسن افغان، ۱۳۶۲: ۴). کتاب جامع و مفید محقق مشهور آلمانی ورنریگر به همین نام (Paideia) شرحی است بر این مفهوم و نسبت آن با فرهنگ یونانی.

4. Rationalist

۴. تردید در مدلول مفهوم تمدن

باوجود گسترش سریع واژه «تمدن» در تفکر مغرب‌زمین و با وجود اینکه فیلسوفان مورخ، همچون اُزوالد اشپنگلر^۱ در کتاب سقوط غرب^۲ و آرنولد توین بی^۳ در کتاب مفصل و معروفش، مطالعه تاریخ^۴ و در انتهای قرن بیستم، ساموئل هانتینگتون^۵ در کتاب برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی^۶ که مسئله برخورد تمدن‌ها را به‌جای مواجهه دولت‌ها مورد نظر قرار داد، آن را برجسته کردند، این پرسش که تمدن علی‌الاصول^۷ چیست و اکنون واقعاً^۸ بر چه چیزی دلالت یافته، همیشه سؤالی مطرح بوده است.

این امر خصوصاً پس از جنگ‌های اول و دوم جهانی دیده می‌شود که جوامع غربی، موسوم به متمدن، در آن مبتلا به لطمه‌ها و خسارت‌های مادی و معنوی شدند؛ تاآنجا که مثلاً در آثار برخی جامعه‌شناسان، موضوعی کم‌اعتبار تلقی شد و حتی از میان عمده دانش‌نامه‌های جامعه‌شناسی حذف شد؛ در علوم سیاسی نیز می‌توان از فیلسوف مشهور علم سیاست، لئو اشتراس یاد کرد که می‌گوید ما عادت کرده‌ایم که از تمدن‌ها سخن بگوییم، ولی «مشکل بتوان دریافت که تمدن چیست؟». می‌گویند که تمدن یک جامعه بزرگ است، ولی به‌روشنی به ما نمی‌گویند که آن، چه جامعه‌ای است. (Strauss, 1953: 138).^۹

۵. پیشرفت^{۱۰}

«پیشرفت» نیز مفهومی جدید است که از اواخر قرن هفدهم در تفکر مدرن در اروپا شکل گرفت و با عنوان «Progressism» اصالت یافت؛ به‌طوری که به‌سرعت در فلسفه و همه رشته‌های علمی جدید، جزو مقبولات و مسلمات و همچون معبودی^{۱۱} تلقی شد که راه‌گشای نجات عقل از ایمان و از اجزاء مقوم اندیشه روشنگری^{۱۲} است.

این واژه مأخوذ از مصدر «Progredi» لاتین و مرکب از دو جزء «Pro» به معنا و هم‌ریشه «فرا» یا «جلو» و «Gradi» به‌معنای قدم‌زدن یا رفتن است. پیش از این نیز، در قرون وسطای مسیحی دلالت بر حرکت به‌سوی آخر زمان و ظهور سلطنت خداوند و ملکوت الهی

1. Oswald Spengler (1880-1936)

2. *the Decline of the West*

3. Arnold Toynbee (1889-1975)

4. *Study of History*

5. Samuel P. Huntington (1927-2008)

6. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996)

7. de jure

8. de facto

۹. به نظر لئو اشتراوس در دوران جدید، نظریه‌پردازان علوم انسانی مفهوم مبهم «تمدن» را جایگزین مفهوم نظام سیاسی (Politeia) افلاطونی کرده‌اند و تعریف روشن و صریحی از این اصطلاح ندارند.

10. progress

۱۱. فیلسوف معاصر فرانسوی، اتین ژیلسون، که فیلسوفی تومایی‌مذهب و به اصطلاح «نوتومایی» (Neo-Thomist) است،

اندیشه «پیشرفت» و به تعبیر طعنه‌آمیز خود او، «پیشرفت خیرخواه» (benevolent Progress) را جزو خدایان و معبودان اصلی عالم مدرن، یعنی عالمی که به قول او خدای مسیحی را از دست داده است، می‌شمارد (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۵۱).

12. Enlightenment

داشت و سپس معنای جدید زمینی یافت که مطابق آن، وجوه مختلف تاریخ انسان به صورت سیر در یک خط استکمالی رو به جلو به سمت آینده‌ای ایده‌آل است که همه اقوام و ملل باید رو به آن مقصود بیاورند.

در گذشته مردم بر آن بودند که کمال اندیشه بشری و به اصطلاح عصر طلایی^۱ در آغاز زمان جای داشته است و برای یافتن آن به واپس می‌نگریستند. به اعتقاد آنان، حقیقت تاکنون آشکار شده است و خرد بشری دیرزمانی این آشکارگی را به اندازه کافی فزونی بخشیده است. آنچه گذشتگان گفته‌اند، اصل و ملاک حقیقت است و ارزش و اعتبار دارد؛ پس دیگر جایی برای پیشرفت اندیشه باقی نمانده است.^۲

اندیشه پیشرفت آن‌چنان در اذهان نفوذ کرد و سختش تلقی به قبول شد که هرگونه پرسشی از قبیل اینکه چرا در اندیشه متفکران عالم پیشامدرن اصلاً چنین چیزی خطور نمی‌کرد، نادانی و انکار مسلمات خوانده می‌شد. سه نمونه متفاوت و مشهور اعتقاد به این قول در آرای اگوست کنت و هگل و داروین است. با این حال، اعتبار و سخت همین مفهوم نیز پس از بروز بحران‌های اجتماعی، مورد تردید جدی قرار گرفت و پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا تاریخ جهان رو به پیشرفت است، مطرح شد.^۳

با این مقدمات با دو اندیشه مواجه می‌شویم که هر دو جدید و مولود فلسفه مدرن هستند که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ تفکر بشر، از جمله عالم اسلام نداشته‌اند و فقط در تفکر مدرن غرب و مبادی آن پیدا شده و به صورت رکنی از ارکان مقوم آن درآمده‌اند.^۴ حال باید پرسید که مفاهیم تمدن و پیشرفت، نه به معنای لغوی، بلکه به معنای اصطلاحی آنها که ابتدا در تفکر مدرن در اروپا فهمیده شده، چرا در آرای حکما و علمای دیگری غیر از آنان از جمله مسلمانان در جهان

1. Golden age

۲. به هنگام وقوع انقلاب فرانسه نیز آنچه را رخ داده بود، «انقلاب» (Revolution) نامیدند و منظورشان از این واژه، همان‌طور که از ریشه لاتین مصدری آن، یعنی «Revolare» و در معنای مصطلح اولیه‌اش در نجوم نیز برمی‌آید، گردش به وضعیت سابق و بازگشت به آن اوضاعی بود که با سلطنت لوئی چهاردهم دچار تغییر و انحراف شده بود و لذا انقلاب حرکتی رو به عقب و گذشته محسوب می‌شد و وقتی اندیشه پیشرفت در همین اوان رایج شد، در واژه «Revolution» نیز مفهوم رو به جلو و آینده رفتن و پیشرفت ملحوظ شد شرح مبسوط و دقیقی از این موضوع در کتاب انقلاب، نوشته هانا آرنت آمده است (← آرنت، ۱۳۹۷).

۳. نمونه عمیق این تردیدها را می‌توان در سخنرانی لئواشتراس در سال ۱۹۵۲ در دانشگاه شیکاگو با عنوان «پیشرفت یا بازگشت؟ بحران معاصر در تمدن غربی» مشاهده کرد که با این جمله آغاز می‌شود: «عنوان این سخنرانی حاکی از این است که پیشرفت مبدل به مسئله‌ای شده است که به نظر می‌آید که گویی پیشرفت ما را به لبه‌های هواپیمای رهنمون ساخته و لذا واجب است که در پی جایگزین‌هایی برای آن برآییم؛ مثلاً در همین‌جا که هستیم بمانیم یا اینکه اگر ممکن نیست، بازگردیم» (Strauss, 1981: 17-45).

۴. همان اضطرابی که در ترجمه لفظ «Civilization» به زبان فارسی به سبب نامأنوس بودن معنای آن در ابتدا پیدا شد، در مورد واژه «Progress» هم ایجاد شد؛ چنان‌که ابتدا واژه معرب «بروغرس» و سپس واژه «ترقی» به عنوان معادل آن متداول شد؛ و در فرهنگ فارسی ناظم/لاطیاء نیز که تقریباً مقارن طرح این موضوع نوشته شده است، پس از ذکر معنای لغوی واژه ترقی، معنای مصطلح زمانش، یعنی «درجه درجه در علم بالاشدن» می‌آید.

وجود نداشته و غریب می‌نموده است؟^۱ چرا فیلسوف بزرگی همچون فارابی که در آثارش از اقسام مدن سخن می‌گوید، نکته‌ای درباره آن نمی‌گوید؟ حتی ابن خلدون که در مقدمه مشهورش به شرح و وصف «علم عمران» می‌پردازد و علم عمران او ظاهراً با مفهوم تمدن مشابهت بیشتری دارد، سخنی از تمدن با دلالت‌های مدرنش نمی‌گوید.

دلیل اصلی آن تفاوت مبادی و مقاصدشان است. حکمای مسلمان مثل فارابی کمال مدینه را در تحصیل سعادت می‌دانستند که کمال انسانی است؛ پس غایت مدینه نیز چیزی جز هدایت انسان برای رسیدن به این کمال نباید باشد؛ لذا نظام حاکم بر مدینه (نظام نوع) با نظام اخلاقی حاکم بر شخص باید همسان باشد و انسان باید در بهترین مدینه‌ها به سر برد تا به این کمال برسد. ولی آیا «مدینه» به معنایی که فارابی مراد می‌کند و مقصود از تشکیل آن، و جایگاه انسان در آن و نظام اداره‌اش، همان است که در تفکر مدرن، مفهوم جامعه مدنی^۲ که متشکل از سوژه‌های انسانی^۳ با اهداف و نظام خاصی است، دلالت بر آن دارد؟ آیا مدنیت، یعنی اهل مدینه بودن، در آرای فارابی مشابهتی با عضو جامعه مدنی بودن یا به اصطلاح مدرن «شهروندی»^۴ دارد که بتوان سخن از معنای واحد «تمدن» و پیشرفت آن گفت؟ آیا متمدن بودن نزد فارابی به همان معناست که در دوره مدرن متداول شد؟ آیا مدینه فاضله‌ای که مثلاً فارابی در نظر داشت، با آنچه در آثار متفکران دوره مدرن مدینه مطلوب و به اصطلاح متداول، آرمان شهر^۵ تلقی می‌شد، یکی است؟ آیا آنچه نزد آنان کمال یک مدینه تلقی می‌شود، در نزد فارابی و بر اساس مبانی حکمی وی و مطابق موازین آرای اهل مدینه فاضله، انحطاط و ابتذال مدینه نیست؟

اصولاً اگر اصطلاح «تمدن اسلامی» نزد قدما به کار برده و ادعا می‌شد که حکما و عرفای مسلمان مانع از پیشرفت آن شده‌اند، از این سؤال حیران نمی‌شدند و نمی‌پرسیدند که منظورتان چیست یا برعکس، اگر به بزرگان اهل حکمت، علم و سیاست مثل خواجه نصیر طوسی گفته

۱. از آثار غرابت این لفظ در آن زمان، ترجمه‌اش به زبان‌های عربی و فارسی است. در زبان عربی به ازای واژه «Civilization» غالباً کلمه «حضارة» از ریشه «حَضَرَ» به معنای شهر و اقامت در شهر، شهرنشینی، در مقابل «بداوت» مشتق از بادیه به معنای صحرائنشینی استفاده شده است؛ در ترجمه فارسی مقدمه / ابن خلدون (۱۳۶۹) نیز مترجم آن واژه «تمدن» را به ازای «حضارة» ابن خلدون آورده است و گاه نیز توأمان از دو واژه تمدن و عمران به ازای آن استفاده می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱۱۵۱/۲). درحالی که همان‌طور که قبلاً گفته شد، اصطلاح «عمران» بیشتر بر معنای تمدن دلالت دارد؛ البته عرب‌زبانان گاه واژه حضارة را به ازای واژه «Culture» نیز به کار می‌برند که در این صورت، از واژه «مدنیة» از ریشه «مَدَن» به معنای سکونت، ماندن، شهرنشینی یا «دان» به معنای فروتنی و فرمانبرداری، به ازای «Civilization» استفاده می‌شود. این در حالی است که در زبان فارسی در ابتدا این کلمه هم، به صورت تلفظ فرانسوی آن، یعنی «سیویلیزاسیون» استفاده شد و هم، واژه تمدن از ریشه مَدَن به کار برده شد. در واقع ابهام در مدلول و معنای این واژه باعث شد که از دو معادل متفاوت که هر دو در اصل عربی هستند، یکی در زبان عربی و دیگری در زبان فارسی، استفاده شود. مشابه این تفاوت واژه‌گزینی را که باز به دلیل ابهام معنایی آن است، می‌توان در کلمه «Revolution» دید که در زبان عربی به «ثوره» و در زبان فارسی به «انقلاب» ترجمه شد؛ حال آنکه هر دو واژه ثوره و انقلاب ریشه عربی دارند. به هر تقدیر، هم واژه تمدن در زبان فارسی و هم حضارة در زبان عربی که ریشه لغوی آنها به معنای شهرنشینی است، به تدریج دلالت ارزشی پیدا کردند؛ به این معنا که حاکی از انتقال از وضعیت خشونت و جهل به حالت ادب و انس و معرفت شدند.

2. civil society
3. human subjects
4. citizenship
5. utopia

می‌شد که شما باعث پیشرفت علم و تمدن شده‌اید، آیا متعجب و سرگردان نمی‌شدند که سخن از چه می‌گوییم؟ به فرض آنکه حکما و عرفای ما، مثل مالأصدرا و مولوی، مجدداً زنده می‌شدند و همه آنچه را که فیلسوفان و دانشمندان مدرن می‌دانند و می‌پندارند، فرامی‌گرفتند، آیا از اینکه به خطا رفته و غافل از این معنا بوده‌اند، احساس ندامت می‌کردند؟^۱

واقعیت این است که ما میراث فکری و معنوی خود را براساس اندیشه‌ها و مفاهیمی می‌سنجیم که نزد قدما، عالم قبل از مدرن، نه معنا و مصداقی داشت و نه قدر و قیمتی؛ و در واقع از آنها استنطاق می‌کنیم که چرا براساس و برحسب آنچه امروزه برای ما اعتبار و ارزش دارد، نیندیشیده و به آن عمل نکرده و مانع پیشرفت شده‌اند؟

منشأ اصلی این سوء تفاهم همان رأی «Progressism» است که مطابق آن، تاریخ تفکر و علم و صنعت، یک تاریخ خطی متشکل از حلقه‌های پیوسته و رو به پیشرفت و تکامل است و این سیر تاریخی در عالم اسلامی در جایی متوقف گردیده، افول کرده و منحنی شده و از مغرب‌زمین که پیشرفت کرده، عقب مانده است. غافل از آنکه علم و صنعت به معنای مدرنش با آنچه در عالم قبل از مدرن نزد اقوام و ملل (اعم از مسلمان، مسیحی، چینی و هندی و ...) رواج داشته است، تفاوت اصولی دارد. در واقع مسئله، دو پارادایم فکری عالم مدرن و عالم قبل از مدرن است و این امر ربطی به عالم اسلام و ایران ندارد و منحصر به آن نیست. همین که اکنون آن را «زوال» یا «انحطاط» می‌خوانیم، در مورد دیگر تمدن‌های شرقی که غیرمدرن هستند، نیز صادق است. براساس همین فرض است که به دنبال دلایل و جهات این به اصطلاح عدم پیشرفت و عقب‌ماندگی برمی‌آییم و حکمت و عرفان و تصوف اسلامی را از عوامل اصلی آن در عالم اسلام برمی‌شماریم.

تردیدی نیست که سیر تفکر و موالیدش از قبیل علم و صنعت در عالم اسلام، در قیاس با علم مدرن و شتاب بی‌اندازه‌اش، به رکود و رخوت و لذا سکون مبتلا شده است و خود متفکران و حکمای بزرگ عالم اسلام متوجه و ملتفت آن شده بودند؛ ولی آیا این بدان معناست که با فرض احتمال تشخیص و رفع این رکود، ورود به عالم مدرن ممکن می‌شد؟

در این باره می‌توان از سه متفکر بزرگ مسلمان یاد کرد که هریک در دوران خویش، از سه جهت به مسئله بحران تفکر، پرداختند (این رشد و این خلدون اهل مغرب عالم اسلامی، و میرفندرسی در مشرق جهان اسلام). این هر سه متذکر رکود و بحران در زمانه خود هستند و هر سه درصدد تجدید تفکرند؛ یکی در فلسفه، دیگری در علم عمران و سومی در صنعت به معنای عام آن. ولی هیچ‌یک از این سه، در اندیشه خود طرحی نو در نمی‌اندازند و برای ورود به عالم مدرن راهی نمی‌گشایند؛ چون مبانی و مبادی عقلانیت و حکمت مدرن در اندیشه آنها جای نداشته است؛ نه این رشد می‌توانست به‌زعم خود با جداکردن فلسفه از دین، و بازگشت به یونان ارسطویی، آن را

۱. این پرسش را به‌گونه‌های متفاوت، کسانی که در معنایی «قدیم» و «جدید» درنگ می‌کنند، به‌طور جدی طرح کرده‌اند؛ از جمله می‌توان از قاتلان مکتب موسوم به «سنت‌اندیشی» (Traditionalism) مثل مارتین لینگز یاد کرد که این پرسش را در ابتدای کتاب خود (باورهای کهن و خرافه‌های مدرن) مطرح کرده است.

مستقل و تجدید کند، نه علم عمران ابن خلدون به تأسیس جامعه‌شناسی^۱ به معنایی که نزد اگوست کنت داشت، می‌توانست برسد و نه صنعت به نزد میرفندرسکی به آنچه امروزه به آن تکنولوژی می‌گویند؛ اما این سخن به معنای خفیف کردن شأن و قدر این سه متفکر بزرگ نیست و چیزی از اعتبار و ارزش کار آنان کم نمی‌کند، بلکه جایگاه حقیقی آنها را در تاریخ تفکر نشان می‌دهد.

عالم مدرن ارکان و اجزای مقومش در تفکر و فلسفه مدرن است که در آن معنای تازه‌ای از انسان و تلقی وی از خودش و عالم و حقیقت هستی شده است. جامعه‌شناسی، علم و تکنولوژی و دیگر رشته‌های مختلف علمی مدرن در فلسفه مدرن ریشه دارند.^۲ این نکته مهمی است که بسیاری از فیلسوفان و مورخان تاریخ علم در آن اتفاق نظر دارند؛ چنان که هم فیلسوف و مورخ مشهور تاریخ علم، ادوین آرتوربرت (Burt, 1925) و هم فیلسوف معاصر، مارتین هایدگر، با مقدماتی متفاوت، درباره آن هم‌رأی هستند.

هایدگر نیز در همان ابتدای رساله عصر جهان‌تصویری می‌گوید: «متافیزیک عصری را بنا نهاده است که با تفسیر خاصی که از موجود و همچنین فهم خاصی که از حقیقت شده، مبنای مقوم تأسیس آن [عصر] را فراهم کرده است» (Heidegger, 1977 : 117-118). او در میان پنج مظهر اصلی این عصر که برمی‌شمارد، از علم مدرن و تکنولوژی به عنوان مهم‌ترین آنها یاد می‌کند؛ اما بر آن نیست که علم مدرن حاصل پیشرفت علم از مرحله قدیم به جدید است. او در همین رساله خاطرنشان می‌کند که وقتی امروزه از کلمه «علم»^۳ استفاده می‌کنیم، باید بدانیم که با آنچه در قرون وسطا به آن «Scientia» و در دوره یونان «Episteme» می‌گفتند، تفاوتی ماهوی دارد؛ لذا هیچ معنایی ندارد که مثلاً بگوییم نظریه گالیله درباره سقوط آزاد اجسام درست است و این نظریه ارسطو که اجسام سبک رو به بالا می‌روند، نادرست است؛ چراکه فهم یونانیان از ماهیت جسم و مکان و ارتباط این دو، مبتنی بر فهمی متفاوت از موجودات و بنابراین، مقتضی

1. sociology

۲. در واقع این دکارت، مؤسس فلسفه مدرن بود که علوم را شاخه‌های درختی می‌دانست که ریشه‌اش مابعدالطبیعه (Metaphysics) و تنه‌اش طبیعیات (Physics) است. کانت نیز همین رأی را در کتاب *مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی* بسط داد.

۳. پس از برت، فیلسوف مشهور علم، توماس کون (Thomas Kuhn)، تاریخ علم را از این منظر هرمنوتیکی دیده‌است. آرای توماس کون که از جهاتی مشابه آرای هایدگر است، در این باره مهم است. او از یک طرف به صراحت می‌گوید که توسعه علمی (Scientific development) فرآیندی در جهت واحد و برگشت‌ناپذیر است و به این دلیل، او نسبی‌انگار نیست و به اعتراف خودش «یک معتقد باور یافته به پیشرفت علمی» است. با این حال، توضیح می‌دهد که میان تصور او از پیشرفت با آنچه میان فیلسوفان علم و عامه مردم رواج دارد، تفاوت اساسی است و آن این است که به گمان آنان یک نظریه علمی معمولاً بهتر از نظریه پیشینیان تلقی می‌شود؛ چون تصویر بهتری از اینکه واقعیت به چه می‌ماند، نشان می‌دهد اما به نظر او، چنین گمانی به جنبه دیگری از یک نظریه علمی دلالت دارد و آن جنبه وجودشناسی (Ontology) آن است؛ یعنی اینکه اصولی را که علم درباره طبیعت وضع می‌کند (Postulate) با آنچه واقعاً طبیعت هست، منطبق با یکدیگر فرض می‌گیرد. به نظر او انطباق دادن حیث وجودی یک نظریه با نظیر واقعی آن در طبیعت اصولاً یک توهم است. (Kuhn, 1970: 205-207).

4. Science

نحوه دیگری از نگرش به آنها و پرسش از وقایع طبیعی است؛ پس محال است که بتوان گفت فهم مدرن از هستی، صحیح‌تر از فهم یونانیان است؛ چنان‌که گمان این نمی‌رود که کسی بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر شاعر یونانی، آیسخلوس^۱ است. این است که هایدگر هشدار می‌دهد: «اگر بخواهیم ماهیت علم مدرن را دریابیم، ابتدا باید خود را از این عادت مرسوم که علم جدید را با علم قدیم صرفاً برحسب [مفهوم] پیشرفت بسنجیم، رها کنیم» (Ibid: 118).

تأمل در چگونگی رابطه میان تفکر مدرن و پیشامدرن اروپا، یعنی قرون وسطای مسیحی، به‌درک درست‌تر مسئله مورد نظر این مقال و پاسخ به آن بسیار کمک می‌کند. در این باره دو رأی اصلی وجود دارد: کسانی که گسست و انقطاع بنیادی و تفاوت ماهوی میان آن دو می‌بینند؛ و گروهی دیگر که برخی از آنها، مثل اتین ژیلسون، می‌گویند که مؤسسان عصر جدید و خود عصر جدید، برخلاف آنچه معمولاً مورخان علم قائل هستند، کاملاً بی‌سابقه و بدیع نبوده و از آرای حکمای قرون وسطا بسیار بهره برده شده و لذا سیر از قدیم به جدید بسیار تدریجی بوده است.^۲ کسانی هم از آن گروه برآن‌اند که عالم مدرن پیوسته و ادامه قرون وسطا و مطابق با طرحی مسیحی است؛ با این تفاوت که مفاهیم و اندیشه‌های الهیات مسیحی، سکولار (غیردینی) شده است.

گروه اول قائل‌اند که مفاهیم اصلی در پیدایش تفکر مدرن و از همه مهم‌تر، مفهوم پیشرفت تاریخی،^۳ مفهومی کاملاً بدیع و مولود تفکر مدرن است و از میان گروه دوم، کسانی می‌گویند این مفهوم همان اعتقاد به حصول رستگاری^۴ در آخرالزمان مسیحی است که دلالت دینی آن قلب شده و اینک منظور از آن پیشرفت بشر در جهت رسیدن به یک مدینه فاضله دنیوی^۵ و یافتن رفاه هرچه بیشتر مادی است؛ به عبارت دیگر، مبدأ آن تعالیم مقبول در الهیات مسیحی است، ولی نتیجه‌اش ضد آن تعالیم است. چنین است که گروه اول، به تعبیر یکی از مدافعان اصلی آن، هانس بلومبرگ، قائل به مشروعیت^۶ و به بیان دقیق‌تر، اصالت و بدیع بودن و هویت مستقل داشتن عالم مدرن و لذا نبودن قدر مشترکی میان این دو دوره هستند (Hans, 1986)^۷ و شباهت‌های میان مفاهیم مدرن و مفاهیم مسیحی را صرفاً صوری می‌دانند و گروه دوم، امثال کارل لویث، آن را استمرار واژگونه مفاهیم اصلی حاکم بر دوران قدیم می‌دانند (Löwith, 1949).

1. Aeschylus (آشیل)

۲. ژیلسون به نقل از یکی از محققان مشهور فلسفه دکارت، هاملن، می‌گوید: «دکارت به‌گونه‌ای پس از قدما [حکمای یونانی] به میدان آمد که گویی هرگز کسانی به‌جز علمای طبیعت میان او و آنها حائل نیامده‌اند» (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۱۹).

3. Progress

4. Salvation

5. Utopia

6. Legitimacy

۷. مهم‌ترین اثر وی که مستقیماً به این موضوع می‌پردازد و درواقع پاسخی به آرای گروه دوم است، همین منبع است با عنوان *The Legitimacy of the Modern Age*.

با این شرح، اینک به بررسی اجمالی آرای دو فیلسوف مشهور مسلمان، یکی از غرب و دیگری از شرق عالم اسلام با دو مشرب فکری کاملاً متفاوت می‌پردازیم که آرای ایشان، چه‌بسا می‌توانست راهگشای طرحی مدرن در تاریخ تحوّل اندیشه مسلمانان باشد.^۱

۶. ابن رشد

شاید قدیمی‌ترین متفکر عالم اسلام که می‌توانست راهگشای ورود به عالم مدرن باشد، ابن رشد بود. وی از منظری منتقد فلسفه‌ای است جامع دین، به اصطلاح هانری کربن «فلسفه نبوی» که با فارابی در عالم اسلام تأسیس شد و استمرار یافت؛ ولی فقط در اروپا در انتهای قرون وسطا، پس از تأسیس مکتبی فلسفی به نام «ابن‌رشدی‌های لاتین»^۲ شرح و تفسیر شد و شاید هم تحریف آرای وی هموارکننده راهی شد که به جدایی دین و فلسفه یا به قول خودش حکمت و شریعت رسید. این درحالی است که در سراسر قرون وسطای مسیحی فیلسوفی نبود که به این جدایی قائل باشد و اصولاً فیلسوفی نبود که در کسوت روحانیت کلیسا نباشد. همین‌هاور به جدایی میان فلسفه و دین، و طرح مسئله حقیقت دوگانه که به‌خطا به ابن‌رشد نسبت داده شد، از مبادی اولیه تفکر دوره مدرن است؛ ولی تفکر حاکم بر حکمت اسلامی چنان بود که این انفصال در آن، هیچ‌گاه معنی و مفهومی و لذا جایگاهی پیدا نکرد.

ابن‌رشد در انتهای سیر فلسفه در غرب عالم اسلام و پایان قرون وسطای مسیحی در اروپا و در آستانه ورود به عالم مدرن است، ولی حتی در آنجا آغازگر و مؤسس نیست؛ هرچند در این راه، ظاهراً بتوان او را پیشرو راه دکارت دانست.^۳ این جایگاه تأسیس را دکارت دارد که او نیز به طریق خود با انفکاک فلسفه از دین آغاز کرد. ابن رشد ظاهراً می‌خواست نشان دهد که تضادی میان دین و فلسفه وجود ندارد (ابن‌رشد، ۱۹۸۶: ۵۲)؛ ولی مقصود اصلی او این بود که با رجوع به فلسفه حقیقی که به نظر او فلسفه ارسطوی یونانی است (البته نه چنان که فارابی و ابن‌سینا فهمیده بودند)، فلسفه یونانی استقلال داشته باشد و با این‌کار هم فلسفه و هم دین را نجات دهد؛ از این‌رو بیش از غزالی، با فارابی و ابن‌سینا مخالفت داشت که فلسفه را در افق دین می‌دیدند.

اصولاً به جز ابن رشد، در عالم اسلام هیچ فیلسوف دیگری چنین نمی‌اندیشید. این است که او در مسیر فلسفه اسلامی در شرق عالم اسلام (ایران) اصولاً مقام و شأنی نیافت و هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان ایرانی از او و آرای وی یادی نکرده‌اند.

۱. چنان‌که پیش از این اشاره شد، جا داشت که در این باب آرای ابن‌خلدون نیز در پی این دو بیشتر تحقیق و بررسی می‌شد، ولی باتوجه به اینکه نگاه حاکم در این مقاله فلسفی است، درباره ابن‌خلدون به همین اندازه بسنده شد.

2. Latin Averroism

۳. اتین ژیلسون از منظری دیگر درباره ابن‌رشد می‌گوید که اعتقاد وی به‌نوعی مذهب اصالت عقل راسیونالیسم مقدّم بر قول به اصالت عقل نزد آغازگران دوره مدرن است. ولی به نظر وی، راسیونالیسم ابن‌رشدی برخلاف راسیونالیسم مدرن که مرتبط با حدوث نهضت رنسانس علمی در قرن شانزدهم و مقوم آن است، صرفاً واکنشی به متکلمان اهل نقل (از قبیل غزالی) در عالم اسلام است؛ لذا هیچ‌گونه نسبتی با پیدایش اکتشافات مدرن علمی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد (ژیلسون، ۱۳۹۸: ۳۵-۶۴).

به همین نحو، چه بسا اشاعره نیز می‌توانستند از جهتی دیگر که مخالف جهت ابن‌رشد در دفاع از فلسفه ارسطویی بود، هموارکنندگان راه ورود اسلام به عالم مدرن باشند؛ چراکه از حیثی آنان در نفی فلسفه ارسطویی به اصحاب «اصالت تسمیه»^۱ در اواخر قرون وسطا مثل ویلیام اکامی می‌مانند که قائل به وجود اسمی کلیات است و قبول کلیات را به منزله محدود ساختن اراده واسعه الهی می‌داند و از حیثی دیگر، با قول به تقدّم اراده بر علم (البته اراده و علم الهی) که ویلیام اکامی نیز قائل به آن بود، به رأی دکارت مبنی بر اصالت اراده^۲ شباهت دارند، و احتمال تأثیر او بر اصحاب متأخر اصالت تسمیه قریب به یقین است؛ ولی آنها نیز با همه نفوذی که در تفکر اسلامی یافتند، هیچ‌گاه مقدمات و زمینه‌های معدّه عالم مدرن را چون نومینالیست‌های اروپایی فراهم نکردند.

نهضت رنسانس که مقدّمه ظهور عصر جدید و تولّد آدم و عالم دیگری است نیز، با رجوع به یونان و رُم آغاز شد؛ اما آیا ابن رشد از این حیث می‌توانست مثل اندیشمندان رنسانس تأثیرگذار باشد؟ آیا اگر ابن رشد در ایران بود، می‌توانست راهی برای رسیدن به عالم مدرن هموار و روزه‌ای را به این عالم باز کند؟ در واقع جایگاه ابن رشد را از حیث خاتمیت سیر فلسفه اسلامی در غرب عالم اسلام، ملأصدرا در ایران دارد. او در جایگاه کمال و خاتم فلسفه اسلامی در ایران است؛ ولی آیا وی یا قرین او، میرفندرسکی، طرحی نو در انداخته‌اند که عالم مدرن مولود آن باشد؟

۷. میرفندرسکی

قبل از اینکه به میرفندرسکی (حدود ۹۷۰ - ۱۰۵۰ ق) بپردازیم، به زمانه وی، یعنی دوره صفویه، نگاهی مختصر می‌اندازیم. این دوره، یکی از پرنشیب و فرازترین ادوار تاریخ اسلام است که در آن، آنچه از میراث معنوی و حکمی و هنری اسلام در ایران به ارث رسیده بود، به کمال ظهور و بروز خود رسید؛ با وجود این، از اواسط این دوره، وضعیت فکری و معنوی و مدنی در ایران دچار بحران شد و این بحران چنان آثار سوئی برجای گذارد که عواقب وخیم آن تا به امروز، گریبانگیر تفکر و تمدن ما شده است؛ لذا بدون تأمل درباره این دوره، نمی‌توان به وضعیت فکری دوره معاصر ایران و در نتیجه، قضاوت درباره دعوی انحطاط تمدن اسلامی پی برد. اهمیت دیگر این دوره، مقارنت تقریبی تاریخی آن با پیدایش دوره مدرن در اروپاست که درک و فهم صحیح آن نیز در تحلیل مسئله بسیار مهم است.

در آثار متفکران و حکمای این دوره از جمله میرفندرسکی، شیخ بهائی، ملأصدرا و فیض کاشانی، نشانه‌هایی دیده می‌شود که همه حاکی از اضطراب و انحطاط تفکر، آن هم در دوره‌ای است که بیشترین آثار مکتوب حکمی و فقهی شیعی و آثار بسیار هنری برجای مانده است. معمولاً در چنین ادوار بحرانی است که پرسش‌های جدی طرح می‌شود و اندیشه‌هایی که یک

1. Nominalists
2. Voluntarism

قوم و ملت بدانها مأنوس بوده‌اند، مورد تشکیک و سؤال اهل نظر قرار می‌گیرد. شاید به همین جهت باشد که آثار مهمی در جهت طرح همین سؤال‌ها و پاسخ به آنها پدید می‌آید.^۱

یکی از عوامل اصلی تشویش در تفکرِ اواسط دورهٔ صفویه که آثارش را در حیات اخلاقی و مدنی و علمی ایرانیان نیز می‌توان مشاهده کرد، اختلال حاصل در جایگاه و ماهیت تصوّف و تشیّع و پیوند آن دو بوده است؛ به این شرح که تصوّف و عرفان که همواره در بطن حکمت و تفکر و هنر و مدنیت اسلامی در ایران حضور داشته، در دورهٔ صفویه که خود در اصل از طریقه‌های منسوب به صوفیه است، به جهاتی که در اینجا مجال طرح آن نیست، دوران سرکوب و افول خود را طی کرد؛ ولی از سوی دیگر بدّل آن به صورت گروه صوفیهٔ منحطِ حکومتی صوفیه، قدرت و استیلا یافت و به موازات آن شیعه نیز که برای اولین بار قدرت ظاهری و حکومتی قوی یافته بود، به صورت مسلط فقهی و کلامی صرف درآمد؛ از این رو، گروهی از بزرگان حکمت و عرفان مثل میرفندرسکی و ملاصدرا به منظور تحکیم بنیاد تفکر مبتنی بر تصوّف و تشیّع در ایران، از جهتی در نقد تصوّف بدلی و از جهتی در اثبات تصوّف حقیقی کوشیدند.^۲

رسالهٔ صنایع از آثار مشهور میرفندرسکی است.^۳ با توجه به اهمیتی که این رساله با موضوع این نوشتار دارد، با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم. این رساله به جهت احیای مفهوم صنعت و منفعت آن و ترغیب به صنایع، در اواسط دورهٔ صفویه نوشته شده است. این ایام هم‌زمان با آغاز دورهٔ مدرن و پیدایش علم مدرن و تکنولوژی در غرب و اولین آشنایی‌ها و تماس‌های جدید ایران با مظاهر غرب مدرن است که در آن زمان به فهم جدیدی از صنعت^۴ رسیده بود.

در تاریخ تمدن اسلامی، صنایع و هنرها از جهات مختلف نظری و عملی یا متکی به تصوّف و عرفان و حکمت اسلامی و یا مرتبط با آن بوده‌اند و این دقیقاً نکته‌ای است که نشانه‌هایش در رسالهٔ صنایع مشاهده می‌شود. در اینجا اجمالاً به ذکر اصولی که این ارتباط را در رسالهٔ یادشده نشان می‌دهد و ذکر موانعی که موجب انفصال آن شده است، می‌پردازیم:

۱. در عرفان و حکمت اسلامی، صنعت به معنای عام آن، دلالت بر مطلق «پیشه»، حرفه و کار دارد؛ البته کار نه به معنای امروزی آن، بلکه به معنایی که حکما و عرفا درک می‌کردند که مطابق آن حتی کار جسمانی نیز عمدتاً کار معنوی دینی محسوب می‌شد و لذا عملی عبادی به شمار

۱. تاریخ تفکر در صفویه را از جهاتی می‌توان با تاریخ فلسفه در یونان مقایسه کرد که به بزرگی از دورهٔ باشکوه باستانی‌اش شروع شد و به بزرگی در ارسطو ختم گردید و غروب کرد و همه می‌دانند که مهم‌ترین و پرمسئله‌ترین کتاب‌های فلسفی یونان نیز در همین دورهٔ بحرانی یونان نوشته شده است. حکم مذکور دربارهٔ حکمت یونانی را مارتین هایدگر اظهار کرده است (Heidegger, 2000: 17←).

۲. در تأیید این موضوع، می‌توان به دو رساله ملاصدرا استناد کرد: یکی به نام *سه اصل* (۱۳۸۱) به زبان فارسی در تأیید تصوّف حقیقی و دیگری به زبان عربی با عنوان *کسر اصنام الجاهلیة* (۱۳۸۱) در ردّ تصوّف بدلی زمانهٔ اوست که عمدتاً بازمانده همان تصوّف حکومتی صفوی است.

۳. این رساله با این مشخصات و با تصحیح جدید منتشر شده است (← میرفندرسکی، ۱۳۸۷) که گزارش و شرح تحلیلی آن را نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای منتشر کرده است (← پازوکی، ۱۳۸۶: ۹۵-۱۰۶).

می‌آمد. صنعت با این سعه معنایی، از نبوت و حکمت، تا هنرها و حرفه‌هایی همچون گازری را دربرمی‌گیرد؛^۱ ولی اینها در عرض یکدیگر نیستند. صنایع دارای سلسله‌مراتبی هستند که مانند سلسله‌مراتب موجودات از مراتب اشرف آغاز می‌شود و به مراتب اخس پایان می‌پذیرد.

۲. صنعت نحوه‌ای معرفت و ملکه‌ای است نفسانی که به یک نحو عمل منجر می‌شود؛ پس برخلاف آنچه امروزه گمان می‌رود، صنعت، صرف مهارت و فنی تکنیکی نیست، بلکه مقرون به نوعی دانایی است؛ از این رو، میرفندرسکی قول اهل صنایع جزوی و عملی را که گمان می‌کنند با وجود خودشان، دیگر نیازی به اهل حکمت نظری نیست، رد می‌کند.

او از کسانی خرده می‌گیرد که منع نظر کنند در اموری که تعلق ذاتی‌اش انجام عمل نیست، و مثال از زمانه خود می‌آورد و می‌گوید: «در این زمان اگر کسی از جزء موسیقی نظری سخن کند، او را منع کنند و از آن بازدارند ...» (همان: ۱۷۸).

با توجه به اینکه اصناف هنرمندان و پیشه‌وران مسلمان غالباً جزو گروه‌های جوانمردان یا فقیان نیز بوده‌اند و به احتمال بسیار خود میرفندرسکی نیز جزو آنان بود، یکی از مساعی اصلی او احیای اصناف صنعت‌گر از طریق احیای همین طریقه‌های فتوت عمدتاً وابسته به طرائق صوفیه است که به دنبال تضعیف تصوف در دوره صفویه رو به اضمحلال نهادند. بدین طریق، او با احیای صنایع و ترغیب و تشویق به کار، در طلب احیای مدنیت تضعیف‌شده در دوره خود نیز بود. هم‌زمان با او، فیض کاشانی در رساله‌ای مختصر به نام *الف‌نامه*^۱ قصد آن داشت که معنای «الف» و «اخوت» را که مرام اصلی اهل فتوت بود، احیا کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۱۹). قبل از آنها، ابن خلدون نیز با مقدماتی دیگر نشان داده بود که چگونه هرگاه حیات مدنی و شهرها در شرف ویرانی باشند، صنایع آنها رو به زوال می‌رود (← ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۷۹۹/۲).

میرفندرسکی مهم‌ترین گروه‌هایی را که منع صنعت و کار کنند و اعتقاداتشان از عوامل اصلی تعطیلی صنایع است، چنین برمی‌شمارد: کسانی که «خود را بر صوفیان بستند و به توکل گویند و معنی توکل این دانند که نظام کل معطل باید باشد» (۱۳۸۷: ۱۶۳)؛ گروهی دیگر منع صنعت بدان جهت کنند که سوای حق تعالی هیچ موجود را سبب موجود دیگر به هیچ وجه ندانند؛ چنان که گویند: اگر هم در اصل چشم نبودی، دیدن را میسر بودی، بلکه چشم را هیچ خصوصیت به دیدن نیست سوای عادت که عادت خدای بر این رفته یا جامه هرگز سبب دفع سرما و گرما نشود؛ و چون چنین باشد، چندین صنعت که در ساختن جامه به کار آید، همه باطل باشد (همان: ۱۸۶).

در میان اهل سنت، معمولاً اشاعره چنین نظری را داشته‌اند، ولی در زمانه پراشوب صفویه که شیعه مذهب رسمی ایران شده و قشریت فکری در میان شیعیان رواج یافته بود، وی به گروهی از علمای شیعه اهل ظاهر نیز اشاره می‌کند که چنین نظری داشتند و می‌گوید: «مردمان بسیار در اسلام که دعوی دانش کنند و حجة الاسلامشان نویسند، به این مذهب و ملت تظاهر کرده‌اند و

۱. واژگان «Techne» یونانی و «Ars» لاتین که تقریباً معادل صنعت هستند تا پیش از ظهور دوران مدرن به همین معنای عام دلالت داشتند.

همه دانش ایشان در این کلمه جمع است که از چون و چرا دم نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب به اهل عقل کند و گوید «أفلا تعقلون، همه عبث است» (همان: ۱۸۷). میرفندرسکی در اواخر رساله، دانایان هر زمانه را کسانی خواند که «در هر صنعتی از ضروریات مطلق اجتماع انسان در مُدُن سخن گویند و استخراج مسائل کنند با رعایت مصلحت آن زمانه که در آن باشند و باقی مردمان که تابع این دانا باشند، به دانش رسند» (همان: ۲۲۴). میرفندرسکی که خود حکیمی دردمند و مانند شیخ بهایی اهل علم و صنعت و دانشمند و ریاضی‌دان برجسته‌ای نیز بود، در این رساله موانعی را که باعث شده بود صنایع معطل شوند، برمی‌شمارد؛ موانعی عمدتاً نظری که به رأی او، به سبب نفی معنویت و حکمت نهفته در مبادی صنایع پیدا شده و عقایدی که رواج آنها موجب شده بود تا اصولاً صنعت یا پیشه معنای خود را از دست بدهد و کارهای بی‌سود رایج شود.

آنچه میرفندرسکی می‌گوید، نهایتاً توصیفی است دقیق از وضعیت رکود صنایع، به معنای عام آن، در ایران در زمانه او و علل آن تا بلکه با رفع مشکلات و موانع، دوباره جنبشی آغاز شود؛ ولی وی هیچ سخنی حاکی از نوعی تحول به معنایی که متضمن مفهوم پیشرفت است و یکی از ثمراتش انقلاب صنعتی در اروپا بود، نمی‌گوید. وی با اینکه قائل است غرض این کتاب ذکر تعداد صنایع نیست و شرح می‌دهد که صنایع بالقوه، نامتناهی هستند و بالفعل متناهی (همان: ۱۹۱-۱۹۲)؛ یعنی ممکن است صنایع دیگری جز آنکه در روزگار او رایج است، پیدا شوند، با این حال، به هیچ وجه در این کتاب نشانه‌ای از راهی که به صنعت به معنای تکنولوژی، به گونه‌ای که در زمان او در عالم مدرن غرب به تدریج پدیدار می‌شد، دیده نمی‌شود.^۱ او دعوت به احیای صنایع می‌کند؛ ولی صنعت را به معنای عام «پیشه» می‌فهمد که در جوامع سنتی قبل از مدرن، از جمله در عالم سنتی اسلامی دانسته می‌شد و در آن دوره به اصطلاح خودش در ایران تعطیل شده و افول کرده بود. در این نگرش تفاوتی میان صنایع، هنرها و علوم نبود و صنعت که آن را مطلقاً پیشه می‌دانستند، به نزد اهل طریقت امری مقدس و حافظ وجهه مدنی جوامع نیز بود.

با این مقدمات بار دیگر به طرح این پرسش می‌پردازیم که آیا می‌توان با این نگرش به صنایع، راهی به علوم و تکنولوژی جدید یافت؟ آیا تصوّف و حکمت اسلامی، چنان که برخی مدّعی هستند، مانع پیشرفت صنایع شده یا اینکه پشتوانه معنوی صنایع بوده است؟ آیا صنعت به معنای قدیم و جدیدش هویت یگانه‌ای دارد که بتوان با مقیاس واحدی آن دو را با یکدیگر سنجید و اصولاً سخن از پیشرفت تکنولوژی جدید نسبت به صنایع قدیم، از جمله صنعت در عالم اسلام، به میان آورد؟ آیا ماهیت تکنولوژی مدرن یک امر تکنولوژیک است و این تصوّر شایع

^۱. کلمه «تکنولوژی» (Technology) در سال ۱۶۱۵م تازه وضع شده بود و به تدریج جای مفهوم اولیه فنون

(Technics) را می‌گرفت (← 362, 1973: *Dictionary of the History of Ideas*).

مبتنی بر اندیشه ابزارانگاری^۱ که مطابق آن تکنولوژی مدرن صرفاً یک وسیله و ابزار است و حاصل پیشرفت صنعت قدیم، تصویری حاکی از ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری نیست؟^۲

پیش از این گفته شد که هایدگر تکنولوژی را نیز همچون علم جدید از مظاهر پنج‌گانه فلسفه مدرن می‌داند که در آن نگاهی جدید^۳، از نوع دکارتی، به وجود و حقیقت شده است. آیا میرفندرسکی نیز بنا بر این رساله چنین نگاهی داشت که همچون دکارت راه را برای ورود به تکنولوژی مدرن هموار کند؟

۸. مسئله علم

قول مشهور به عدم پیشرفت در علم در عالم اسلام از دیگر مسائلی است که برخی آن را مولود اندیشه‌های حکمی و عرفانی دانسته و در اثباتش معمولاً به ابیاتی چند از مولانا نیز استناد می‌کنند. مثل ابیات ذیل در مثنوی:

خرده‌کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
	(مولانا، ۱۳۸۶: ۴/۱۵۱۶-۱۵۱۷)

درحالی که مسئله علم و دانایی به معنای عام آن، چنان که خود واژه «عرفان» به معنای «شناختن» حکایت از آن می‌کند، در تصوّف و عرفان همواره مسئله‌ای محوری بوده است؛ اما نکته مهم این است که عارفانی مثل مولانا سعی داشته‌اند انواع علم و حدود و ثغور هریک از علوم و ماهیت علم حقیقی را نیز روشن کنند. مولانا در مقام تعظیم و تکریم علوم و صنایع و حرفه‌ها، اعم از علوم طبیعی و ریاضی، البته به معنایی که در آن روزگار رایج و دارای اوصاف خاص خود بود، آنها را به نحوی با علم دین مرتبط می‌کند و منشأ همگی را وحی آسمانی در نظر می‌گیرد؛ اما گسترش و افزایش آنها را حاصل عقل می‌داند و می‌گوید:

این نجوم و طب، وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سو ره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود	اول او لیک عقل آن را فزود
	(همان: ۱۲۹۴-۱۲۹۷)

در واقع عدم فهم منشأ و جایگاه این علوم در مثنوی و اصولاً در تفکر عرفانی، موجب القاء این شبهه شده که عرفان سدّ راه پیشرفت علم در تاریخ اسلام شده است. به تبع روشنفکران، این قول را برخی علمای معاصر مسلمان نیز اظهار کرده‌اند. حال آنکه به شهادت تاریخ علم در اسلام، عرفان و تفکر عرفانی هیچ‌گاه مانع پیدایش و گسترش علوم نبوده است. در میان

1. Instrumentalism

۲. پرسش‌های اخیر را هایدگر در کتاب پرسش از تکنولوژی طرح می‌کند (Heidegger, 12←). برای نمونه، رک:

The Question Concerning Technology, P. 12

3. modern

دانشمندان تجربی و ریاضی مسلمان، بزرگانی همچون جابر بن حیان، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی و در دوران متأخر میرفندرسکی و شیخ بهایی، مشاهیری ایرانی هستند که یا خود اهل حکمت، تصوف و عرفان بوده‌اند یا به‌نحوی با آن ارتباط داشته‌اند.^۱

اما نکته‌ای که این منتقدان مسلمان از آن غافل هستند، این است که اولاً، تفکر و تعالیم عرفانی از سنخ تفکر علمی نیست^۲ که اصولاً عارفان در ردّ یا قبول آن نظری خاص داشته باشند؛ ثانیاً، فهم عارفان و حکیمان از مبادی علوم طبیعی و ریاضی، تفاوت اصولی با فهم متفکران مؤسّس علوم جدید از مبادی علوم دارد. این است که پیش از هرگونه اظهار نظر قطعی در این مسئله، باید اندکی درنگ کرد و بار دیگر پرسید که آیا جهش علمی که در تفکر غرب در دوره مدرن آغاز شد، اصولاً می‌توانست در تاریخ تمدن و علوم و معارف اسلامی و حتی وسیع‌تر از آن، در کلّ حکمت شرقی، اعمّ از اسلامی و هندو و چینی پدید آید؟ آیا مبنای اصلی نظری پیدایش علوم جدید، یعنی اندیشه جدایی کامل میان انسان به‌عنوان سوژه^۳ و عالم خارج به‌عنوان ابژه^۴ که در آغاز تفکر مدرن در زمین فلسفه دکارت کاشته شد و زمینی که به‌تدریج در آن پرورش یافت، اصولاً در تفکر اسلامی (کلامی، فلسفی، عرفانی) قابل تصوّر بود؟ آیا نگرش عارفان به انسان، عالم و خداوند با نگرش‌های رایج در تأسیس تفکر مدرن یکی است؟ و به تبع آن، آیا پیوند علم جان و علم جهان و علم حق، آن‌طور که در حکمت و عرفان اسلامی، مثلاً در مثنوی یا *سفر ملاحدا* و مولانا می‌بینیم، قابل جداسدن از یکدیگرند؟ آیا نفی غایت‌انگاری‌ای^۵ را که یکی دیگر از مبادی پیدایش علوم جدید است، می‌توان در آثار حکما و عرفای مسلمان مثل مولانا دید؟ آیا مقصود اصلی علم نزد حکیمان و عارفان را که یافتن علم حقیقی به خدا و جهان و خویشتن است، می‌توان با مطلوب علوم جدید که یافتن اطلاعات و داده‌های علمی برای غلبه و استیلا و تصرف در جهان و به اصطلاح نیچه، «اراده معطوف به قدرت»^۶ و مالکیت و استمتاع از آن است، و خود این کار، مستلزم اندیشه جدایی کامل آدم از عالم است، یکی دانست؟

۱. شیخ بهایی که خود عارفی اهل علوم مختلف، از فقه تا ریاضیات بود و حتی به استادی در فنّ معماری و طراحی بناهای تاریخی اصفهان منتسب است، در فرق علوم متداول با علم حقیقی و ذکر اوصاف آن در مثنوی خود به نام *نان و حلوا* چنین می‌گوید:

علم رسمی سربه‌سر قیل است و قال	نی از او کیفیتی حاصل نه حال
زو نگردد بر تو هرگز کشف راز	گر بود شاگرد تو صد فخر راز
علم چبود آنکه ره بنمایدت	زنگ گمراهی ز دل پزدا بدت

(شیخ بهایی، ۱۳۴۱: ۴)

2. Scientific

3. subject

4. object

5. teleology

6. Will to power

عارفان مسلمان قدر و قیمت علم را نه تنها انکار نکرده‌اند، بلکه وجود آن را در حفظ نظام و قوام عالم ضروری دانسته‌اند؛^۱ ولی به نظر آنان، علمی حقیقی است که ارائه طریق معرفت حق و هستی و نفس و نجات و رستگاری انسان کند؛ پس اگر علمی امکان ارائه طریق و رساندن به چنین مقصودی را نداشت، ولی مدعی آن بود و عنوان علم را هم منحصر به خود کرد، عالم چنین علمی، هم خود در تاریکی راه می‌رود و هم راهزن راه حقیقت است:

دل ز دانش‌ها بشتند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
(مولانا: ۳/ب/۱۱۲۴-۱۱۲۵)

مولانا خطاب به دانشمندانی که تصور می‌کنند این قبیل علوم، علم حقیقی هستند، حال آنکه انسان را به معرفت نفس که لازمه معرفت حق و معرفت هستی است و معرفتی حقیقی و نجات‌بخش است، نمی‌رسانند، و لذا متوجه محدودیت‌ها و ناتوانی‌های آن از این حیث نیستند، می‌گوید:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌داند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
(همان: ۲۶۴۸-۲۶۴۹)

از منظر عارفی همچو مولانا و حکیمی چون ملاصدرا شناخت حقیقی عالم خارج از شناخت حقیقی خود و شناخت حقیقی خداوند جدا نیست؛ چراکه اصولاً ارتباط و بلکه اتحادی وجودی میان‌شان حاکم است که آنها را نمی‌توان از هم جدا کرد. ما نمی‌توانیم عالم طبیعت را بدون شناخت خود بشناسیم. تصور اینکه کسی مدعی شناخت حقیقت عالم خارج باشد، ولی توجهی به شناخت جان خود و شناخت خداوند نداشته باشد، تصویری خام و موهوم است. چنین کسی که به دانسته‌های ظاهری خود از عالم که بی‌تردید ظنی و وهمی است، این قدر تکیه می‌کند، غافل از جان یا حقیقت همه علم‌هاست.

سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کی‌ام در یوم دین
(همان: ۲۶۵۳-۲۶۵۴)

این است که مولانا قدر و قیمت هیچ‌کدام از علوم را اعم از دینی و غیردینی انکار نمی‌کند و حق هریک را در مرتبه و محدوده و توانایی خویش به‌جا می‌آورد؛ اما دیگران را نیز متنبه می‌سازد

۱. در این باره می‌توان اشارات بسیاری را در مثنوی و فیه‌ما فیه یافت مبنی بر اینکه اصولاً مقصود و غرض حق برای این «که این عالم بماند»، این است که این علوم و فنون باید باشند و کسانی مشغول به آن باشند تا «سبب قوام عالم گردند»؛ حتی اگر نیت آنها عین غفلت از حق باشد.

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان
زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
(مولانا، ۱۳۸۶: ۱/ب/۲۰۷۵-۲۰۷۸)

که از فروگاهش^۱ علم و دانایی حقیقی به یکی از علوم رایج زمانه، اعم از فقه و تفسیر و کلام یا فلسفه و علوم طبیعی و ریاضی، و منحصر کردن اطلاق عنوان علم صرفاً به یکی از آنها بپرهیزیم. او اهل این علوم را دعوت به کسب علم و دانایی در مراتب بالاتر می‌کند. در واقع مخالفت او نه با خود علم، بلکه با توهم علم و دانایی است که باعث می‌شود هریک از عالمان، علم خویش را علم حقیقی بدانند و با این کار از رسیدن به حقیقت علم، محجوب و محروم بمانند.^۲ حدیث مشهوری هم که عارفان آن را نقل می‌کنند (العلم هو حجاب الاکبر)، بدین معنی است. بر همین اساس، نه مراد از علم در این حدیث، الزاماً علوم طبیعی و ریاضی است و نه منظور از «طلب علم» در حدیث منسوب به رسول اکرم^ص (طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة) که مطابق آن واجب عینی استنباط می‌شود، الزاماً این علوم است.

همین شبهه و کج‌اندیشی در فهم معنای علم نزد عارفان، درباره عقل و معنای آن و گمان عقل‌ستیزی مولانا نیز اظهار شده است. حال آنکه اگر اندکی تأمل و درنگ می‌کردیم (مثلاً در مثنوی مولانا)، می‌دیدیم که چگونه او عقل را تعظیم و تکریم، ولی برایش مرتبه، محدوده و قلمرو تعیین می‌کند و از این حیث، با اوصاف و عناوین متعدد از عقل دوراندیش تا عقل کل^۳ یاد می‌کند و در عین حال می‌گوید که هر عقلی باید مرتبه خویش را حفظ کند و از آن تجاوز نکند که باعث کج‌روی و تباهی می‌شود.

۹. نتیجه

از آنچه تاکنون شرحش گذشت، شاید بتوان به نتایج ذیل رسید:

- گروهی از روشنفکران مسلمان با مشاهده ضعف و ناتوانی عالم اسلام در مقابل قدرت و سلطه و استعمار غرب مدرن، در تمنای اینکه به حکم و اقتضای زمانه مدرن شوند، با وجود تفاوت اصولی مبادی علوم جدید با مبادی علوم در دوران قدیم، به ساده‌اندیشی و دانسته یا ندانسته، حصول تکنولوژی و علوم جدید را مقصود اصلی و کمال مطلوب تجدید تفکر اسلامی می‌دانستند و آنچه را به نام فرهنگ و تمدن خوانده می‌شد، گم‌شده خود می‌شمردند و از عرفان و تصوف اسلامی و حکمت به‌عنوان موانع پیشرفت علم در تمدن اسلامی سخن می‌گفتند.^۴ غافل از آنکه

1. Reduction

۲. با این گمان، باید روایات متعدد از ائمه^ع، به‌خصوص امام صادق را درباره مخالفت با علمی که به عمل منجر نشود یا علمی که در آن فهم نباشد، حمل بر مخالفت آنها با علوم و از موانع پیشرفت علم در عالم اسلام کرد. روایاتی از قبیل «ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم. ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر. ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفكير...» که در جزء اول/اصول کافی (کتاب عقل و جهل) از حضرت علی نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵).

۳. از جمله تعالیم عارفان که به نظر منتقدان مخل رشد تمدن اسلامی و حتی زوال آن شده، زهد و دنیاگریزی است. جالب توجه است که ماکس وبر که درباره پیدایش علم و تمدن مدرن از منظر جامعه‌شناسی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده است، اخلاق زهدورزی (Asceticism) در مذهب پرتستان را از عوامل اصلی رشد و پرورش سرمایه‌داری و پیدایش تمدن جدید و مظاهر و توسعه آن می‌داند. هانری کربن نیز با مبادی و مقدماتی دیگر بر آن است که سکولاریسم که از ارکان اصلی پیدایش عالم مدرن است، واکنش به اخلاق زهدمنشی و ریاضت‌طلبی در تعالیم مسیحیت است، ولی به نظر او نگرش تصوف اسلامی که در آن قائل به جمع ظاهر و باطن یا دنیا و آخرت هستند، چنان است که نمی‌تواند به سکولاریسم منجر شود. تفاوت کربن با وبر این است که کربن تولد این مولود را نگون‌بختی و وبر آن را خجسته می‌داند.

نمی‌دانستند تفکر حکمی و عرفانی اصولاً از سنخ تفکر علمی نیست و پشت کردن به حکمت و تفکر عرفانی هیچ‌گاه نمی‌تواند هموارکننده راه توسعه علم باشد. رکود و افولی که از اواسط دوران صفویه آغاز شد و در آثار حکما و عرفای آن دوره شرح این خسران را می‌خوانیم، دور شدن و بلکه بی‌اعتنایی همین سرچشمه‌ها و منابع تفکر بود که به رکود و جمود و در نتیجه، تضعیف تفکر و فرهنگ و تمدن رسید؛ چنان‌که همین غفلت از مبادی علوم و تکنولوژی جدید باعث شد در آرزوی گسترش همین علوم نیز دچار سردرگمی و پربشانی شوند و مثلاً تکثیر رشته‌های دانشگاهی و افزایش آمار دانش‌آموختگان دانشگاهی را در ایران، نشانه پیشرفت علم بپندارند. یا اینکه به تکلف نشان دهند که ملل اسلامی چیزی کمتر از ملل غربی در مدرن شدن و پیشرفت کردن ندارند؛ و به این منظور، در ارضای احساس عقده حقارت عقب‌ماندگی، معمولاً شواهدی را ذکر کنند که بسیار چشمگیر و عوام‌فریبانه است؛ از آن جمله است پیشرفت در علوم و فنون و صناعی که قدرت‌نمایی بیشتری داشته باشد. در این باره مثلاً می‌توان به قدرت‌نمایی‌های نظامی یا توسعه شهری با ساختن آسمان‌خراش‌ها و مجتمع‌های بزرگ فروشگاهی که حاصل نوعی اندیشه قشری، ولی در دو حوزه مختلف است، اشاره کرد.^۱

۲. مفاهیم «تمدن»، «پیشرفت»، «علم جدید»، «تکنولوژی»، همه براساس مبادی و مبانی فلسفی تفکر مدرن پیدا شده و اصالت یافته‌اند. مبانی فلسفی عالم مدرن در نگاه جدیدی است که به وجود، عالم، مبدأ عالم و انسان شده است. از حیث تاریخی، جلوه‌های مختلف تفکر مدرن از قرن پانزدهم، یعنی دوران متأخر حوزوی^۳ به تدریج ظاهر شد و پس از تحولاتی در قرن هفدهم، سرانجام مبانی آن تأسیس شد. نکته مهم و قابل توجه در قرن‌های شانزدهم و هفدهم این است که عمده دانشمندان بزرگ آن زمان فیلسوف بودند؛ به عبارت دیگر، علوم جدید در نگاه جدید آنها به هستی و عالم تأسیس شد. همین نگاه است که منشأ پیدایش علم و تکنولوژی مدرن، جامعه مدنی، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن ... و حتی مذهب مدرن (پروتستان) در اروپا شد و مقدمات و بسترهای عملی تحقق آنها را نیز فراهم کرد. این امور ارتباط ماهوی و ارگانیک با یکدیگر دارند و از هم جدا نیستند. اینکه دکارت و ماکیاولی و گالیله، معاصر فکری یکدیگرند و هر کدام یکی از مبادی مسیرهای پیدایش تفکر مدرن هستند، بی‌جهت نیست. حکمای مسلمان اهل عقل و علم بوده‌اند؛ ولی عمده آنها به جز ابن رشد، به نحوی با تفکر حکمی، عرفانی و تعالیم صوفیانه نسبت داشته‌اند و در آن هوا تنفس می‌کردند؛ پس ضدیت آنها با عقل و علم چه معنایی می‌توانسته داشته باشد، جز اینکه آنها از عقل چیزی غیر از عقل ریاضی دکارتی، یعنی «Ratio» و از علم چیزی غیر از «Science» مراد می‌کردند و می‌طلبیدند.

۱. یکی از نمونه‌های این نوع اندیشه حاکی از سطحی‌نگری و خام‌فکری را می‌توان در کتاب پست مدرنیسم و اسلام، نوشته اکبر احمد، روشنفکر مشهور مسلمان پاکستانی‌الاصل دید که مثلاً رونق سینمای هند و شهرت بازیگران مشهور آن را نمونه‌ای از پیشرفت و شکوفایی استعداد هنری مسلمانان در جهان معاصر می‌داند.

2. science

3. Scholastic

این نگاه جدید در دیگر جوامع شرقی، از جمله جوامع اسلامی، اصولاً وجود نداشته و برای آنها بیگانه و چه بسا خلاف حکمت و دانایی محسوب می‌شده است.^۱ چنین است که ابن رشد، ابن خلدون، ملاصدرا و میرفندرسکی با وجود اینکه متوجه اختلال و بحران تفکر در عالم اسلام شده بودند، نمی‌توانستند راهنما و قافله‌سالار پیشرفت تمدن به معنای مصطلحش، در عالم اسلام باشند و مفهوم پیشرفت و تمدن و بالطبع اندیشه عقب‌ماندگی تمدن اسلامی هم برای آنها معنایی نداشته است. پرسش این است که آیا حکمای مسلمان همچون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر طوسی می‌خواستند تمدن بسازند و آیا اصولاً می‌دانستند که در حال ساختن تمدن هستند و عزم این کار را داشتند؟ آیا اصولاً تعریف انسان و حضور انسان در مدینه و مابۀ الاجتماع و ارتباط انسان‌ها اصولاً به نزد ایشان چنان بوده است که از اصطلاح «Civilization» فهمیده می‌شود؟ آیا نباید آنچه را پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی می‌خوانیم، براساس ملاک‌ها و معیارهای مطلوب خودش طلب کنیم؟

۳. این قضاوت سطحی و نادرست، در واقع اندیشیدن عالم آنان است، نه چنان که خود می‌اندیشیدند و برایشان قدر و قیمتی داشت، بلکه چنان که ما می‌اندیشیم و براساس مفاهیم و معیارهایی که خود ما در عالم مدرن برایش اعتبار قائلیم.

تمامیت یافتن دوره قرون میانه و عبور از آن شرط اصلی پیدایش دوره مدرن بود؛ اما آیا این امر در تاریخ عالم اسلام هم رخ داد؟ آیا اصولاً این تقسیم مدرن سه دوره تاریخی قدیم، میانه و جدید را می‌توان درباره تاریخ اسلام صادق دانست؟

در واقع، آنچه در عالم اسلام رخ داده رکود، خمودگی، افول و به اصطلاح میرفندرسکی «تعطیل» یا توقف تفکر است که از وضعیت تازه‌ای که با نگرش مدرن در غرب پیدا شد و با شتاب تمام توسعه یافت، عقب ماند. یکی بر سر حقایق مانوس متوقف می‌شود و به خواب غفلت فرومی‌رود و دیگری در دل فرآورده‌های نظری و عملی تفکر و تمدن مدرن، درست یا نادرست، به سرعت تمام می‌جنبید و می‌خروشد و حرکت می‌کند.^۲

۴. سهم مؤثری که بزرگان عرفان و تصوف در میان اهل حکمت، علم، هنر و صنعت داشته‌اند، هیچ‌یک از دیگر طوایف متفکران اسلامی نداشته‌اند. اصولاً وسعت و جامعیت نگرش عرفانی است که موجب توسعه نظر در آنها شده است. هیچ‌گاه علم فقه یا علم کلام به اقتضای موضوع،

۱. این موضوع مهم را که علم جدید بی‌سابقه است و فقط در مغرب‌زمین می‌توانسته پیدا شود و پرورش یابد، ماکس وبر در ابتدای مقدمه کتاب خود با عنوان *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، از منظر جامعه‌شناسی و با اکتفا بر روش هرمنوتیک مأخوذ خود شرح و بسط می‌دهد. هم‌زمان با او فیلسوف آلمانی، ادمووند هوسرل نیز، از منظری فلسفی و با اکتفا بر روش پدیدارشناسی خویش در کتاب *بحران علوم اروپایی* به آن می‌پردازد. مراد هوسرل از علوم اروپایی، علوم جدید است و بحران آن را بحران انسان اروپایی نیز می‌داند؛ البته وبر در همان‌جا متذکر می‌شود که انواع علوم تجربی، مثلاً ستاره‌شناسی در بابل یا پزشکی در هند و حکمت‌های فلسفی و دینی در اقلیم‌های دیگر پیدا شده‌اند، ولی هیچ تمدن دیگری به علوم مدرن که او آنها را به معنای خاص مدرنش عقلانی می‌خواند، نرسیده‌اند.

۲. به گفته فریتوف شوان: «تمدن‌ها همه به تباهی گراییده‌اند، منتها به انحاء مختلف: تباهی شرق انفعالی است و تباهی غرب فعلی. تقصیر شرق در تباهی خویش آن است که دیگر نمی‌اندیشد و غرب در تباهی خویش بسیار می‌اندیشد، ولی به غلط می‌اندیشد. شرق بر سر حقایق می‌خسبد، غرب در دل خطاها می‌جنبید» (۱۳۸۴: ۱۱۸).

مسائل و روش خود نمی‌توانست منشأ تفکری شود که مروج مدنیّت، علم، صنعت، ادب و هنر باشد. با مطالعه‌ای تاریخی می‌توان دید که چگونه دانشمندان و اصناف فن مسلمان عمدتاً به‌نحوی اهل عرفان بوده‌اند. حتی اگر تمدن را به‌مسامحه به همین معنای میزان حضور اهل علم و هنر و سیاست و... در میان جوامع بدانیم، باز هم می‌بینیم که آنان، موجب توسعه و گسترش تمدن اسلامی شده‌اند و نه افولش.^۱

۵. دیرزمانی است که کلّ جهان به دنبال مدرن شدن و عقب‌نماندن از عالم مدرن است. افسون پیشرفت به‌عنوان ایدئولوژی مشترک در میان ملل مختلف به‌صورت تمنا و مطلوب آرمانی درآمده است؛ به‌نحوی که کشورهای جهان هریک می‌خواهند گوی رقابت را از دیگری بربایند؛ اما این ایدئولوژی نیز مانند دیگر ایدئولوژی‌ها نه در پی کشف و تحقق حقیقت، بلکه کسب قدرت است. این تمنا به اقتضای ذاتش در چند دهه اخیر با عنوان جهانی‌شدن (Globalization) جهانگیر شده است؛ اما ما که اکنون مدتهاست در وضعیت رانده و در غفلت فرورفته از فهم تفکر و تذکر مواریث قدما و مانده از فهم عمیق تفکر مدرن هستیم، باید پرسیم که چه کسانی می‌توانند موانع این رکود را برطرف کنند و خفتگان را بیدار و متذکر کنند؟ آیا باید به شعارهای آن گروه از مسلمانان اهل سیاست و علم توجه کرد که صرفاً به ظواهر پرابهت عالم مدرن توجه دارند و مبهوت و فریفته علم و تکنولوژی آن، از مبادی و مبانی‌اش غافل‌اند و با تجویز داروهای مسکن می‌خواهند این به‌اصطلاح بیماری عقب‌افتادگی و احساس ضعف و حقارت را صرفاً از طریق توسعه سطحی و کمی علم و تکنولوژی و صورت اسلامی‌دادن به آن جبران کنند و شفا بخشند؟ آیا آنها هیچ‌وقت به این موضوع فکر کرده‌اند که تأسیس عالم مدرن چنین نبوده است که کسانی به یک‌باره به قصد و اراده قبلی مصمم بر این کار شدند که عالم مدرن را بنا کنند و مدرن شوند که ما هم به‌مانند آنها به حکم و تکلیف یا تمنا بخواهیم چنان کنیم؟

مدرن شدن اروپا ابتدا با تردید و سپس با نفی میراث گذشته و اصالت‌دادن به «اکنون»، چنان‌که از ریشه واژه «Modern» مأخوذ از «Modernus» لاتین به همین معنا برمی‌آید، با تفسیر تازه‌ای که از هستی و انسان شد، آغاز گردید. تفکر عرفانی ما نیز به‌عنوان یک اصل اعتقادی بر آن است که عالم و آدم، بی‌خبر ما، همواره در حال تجدید و نو شدن است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(همان: ۱/ب/۱۱۴۹)

اما آیا عبور از وضعیت رکود و رفتن به سمت نو شدن، الزاماً به معنای مدرن شدن و منطبق با اصول و نتایج مطلوب از مفهوم پیشرفت است؟ آیا نباید به جای بی‌اعتنایی و طرد اصحاب حکمت و عرفان به اصحاب حکمت و عرفان که همواره منشأ تفکر در عالم اسلام در جنبه‌های

۱. در اینجا در مقام مقایسه، از صاحبان دو رأی متفاوت دیگر درباره تمدن اسلامی که از جانب اسلام‌پژوهان غربی اظهار شده است، ذکری به میان آورده می‌شود: یکی، یوزف شاخت (Joseph Schacht) است که می‌گوید تمدن اسلامی، اصولاً تمدنی فقهی است؛ دیگری، برنارد لوئیس (Bernard Lewis) است که عظمت اولیه تمدن اسلامی را به‌واسطه نفوذ تصوف و عرفان و نوع نگاه آنها به دنیا می‌داند و سهم چندانی برای دانشمندان مسلمان در این باره قائل نیست.

نظری و عملی آن بوده‌اند - همان‌ها که بیش از دیگران می‌توانند راهنمای متفکرانی باشند که از ظاهر عالم مدرن به باطن آن نفوذ کنند و به مبانی آن دست یابند - روی آورد و مشکل خویش را با آنان در میان گذاشت که ما چگونه می‌توانیم در دوره‌ای که به بیان حافظ، مزاج دهر تباه شده است، در گوشه‌ای از جهان که گریز و گزیری از معاصرشدن در آن نیست، به سر بریم، درحالی که متذکر آن حکمت و عرفانی باشیم که مطابق آن پای ما در سرزمین و خاکی قرار داشته باشد که ریشه در آن داریم و سرمان رو به آسمانی باشد، صاف و نیلگون که جایگاه حقیقی ما را در عالم و نسبت به مبدأ عالم روشن می‌کند؟ این توصیه حافظ، است که می‌گوید به جستجوی آنانی باشیم که به تأیید نظر حل معما می‌کنند و گوش خود را شنوای سخنان آنان کنیم.

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۷)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ ۴، تهران، خوارزمی.
- ابن خلدون، (۱۳۶۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج ۲، چ ۷، تهران، .
- ابن رشد (۱۹۸۶)، *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، قدم له البیر نصری نادر، بیروت، المكتبة الشریقة.
- احمد، اکبر (۱۳۸۰)، *پست مدرنیسم و اسلام*، ترجمه فرهاد فرهمندفر، تهران، ثالث.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)، *اسطوره بازگشت جاودان*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- بارت، ادوین آرتور (۱۳۸۰)، *مبادی مابعدالطبیعی علم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، چ ۴، تهران، علمی فرهنگی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «معنای صنعت در حکمت اسلامی»، *خردنامه صدرا*، ش ۴۸، ۹۵-۱۰۶.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۱، تهران، مولی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۸)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چ ۲، تهران، حقیقت.
- _____ (۱۳۹۸)، *عقل و وحی در قرون وسطا*، ترجمه شهرام پازوکی، چ ۳، تهران، حقیقت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲)، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، صراط.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۴)، «تفکر و تمدن»، *عقل و عقل عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران، هرمس.
- شیخ بهایی (۱۳۴۱)، *کلیات شیخ بهاء‌الدین عاملی*، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، کتابخانه سنایی.
- فیض کاشانی (۱۳۷۱)، *الفت‌نامه*، مندرج در ده رساله فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، مرکز تحقیقات امیرالمؤمنین، اصفهان.
- کلینی، محمد (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محسن افغان، سهیل (۱۳۶۲)، *واژه‌نامه فلسفی*، تهران، نقره.
- ملاصدرا (۱۳۸۱)، *سه اصل*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تصحیح و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *جلوه حق*، چ ۲، قم، مطبوعات هدف.
- مولانا (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، چ ۶، تهران، روزنه.
- میرفندرسکی (۱۳۸۷)، *رساله صناعیه*، تحقیق و تصحیح حسن جمشیدی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

Burt, Edwin Arthur (1925), *the Metaphysical Foundation of Modern Science*, London, Routledge.

- Hans Blumenberg (1986) *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. by Robert M Wallace, Cambridge, the MIT press.
- Dictionary of the History of Ideas* (1973), ed. by philip p. Wiener Vol. IV, N. Y., New York, Charles Scribner's sons.
- Heidegger, Martin (2000), *Introduction to Metaphysics*, tr. by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, London, Yale University.
- (1972), “The Age of the World Picture”, *The Question Concerning Technology and other Essays*, trans. By William Lovitt, Harper & Row, New York.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago.
- Strauss, Leo, (1953), *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago press.
- Kuhn, Thomas, (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago
- Turner, Bryan S.(1998), *Max Weber Classic Monographs*, Vo. III: *Weber and Islam*, Routledge.
- (1981), “Progress or Return: The Contemporary Crisis in Western Civilization”, *Modern Judaism*, Vol., No.1, 1981, PP.17-45.



The Truth and Reality in Peirce's and James's Pragmatism

Atieh Zandieh 

Department of Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: a.zandieh@motahari.ac.ir

Article Info

Article type:
research article
(P 127-145)

Article history:

Received:
16 October 2022

Received in revised form:
11 November 2022

Accepted:
14 November 2022

Published online:
20 September 2023

Keywords:

ABSTRACT

The truth and reality are two fundamental philosophical concepts upon which pragmatists have specific and important discussions. This paper compares Peirce's and James's ideas – both of which have proposed theories that challenge traditional metaphysics - on these two fundamental concepts in order to answer two questions of (1) why James has a wider reputation, his thoughts are more pursued, and is also called the founder of pragmatism, while Peirce is the founder of Pragmatism; and (2) whether the two philosophers' pragmatism in the theory of reality and truth has been able to free itself from metaphysical philosophy? To answer these questions, this paper addresses these two philosophers' point of views toward the theory of the truth. Although, it seems that the two concepts of truth and reality have clear meanings, there is a difference of opinion among pragmatist philosophers. Therefore, investigating the meaning, types, criteria, and position of the truth and reality in pragmatism reflects these philosophers' opinions on these two concepts and also, answers the research questions of this paper. To answer the research questions, this paper applied a qualitative method, used a desk study, reviewed previous studies on relevant topics, and applied analytical arguments and interpretations. This paper shows that pragmatism is based on the pragmatic maxim that Peirce wrote and James also accepted. The overall criterion of this maxim is the practical impact that are reflected in propositions, believes, and notions to evaluate their practical consequences. In their views, although there are some literal dissimilarities between different believes, they have the same practical impact and address the same matter. Thus, they made a link between the theory and practice. However, their views on traditional metaphysics make a distinction between these two philosophers. Peirce considers the pragmatic maxim as a logical principle, connects it to the theory of meaning, and offers different criteria - such as correspondence, compatibility, coherence, and consensus of scientific community – for evaluating the truth. Therefore, he gives a social character to the truth and takes the traditional metaphysics away from his philosophy. James, however, ties it with the theory of the truth that make it incompatible with the traditional metaphysics and Pierce's criteria. These characteristics put James' pragmatism at the top of the later pragmatist thoughts. In addition, this article explains that although both, Peirce and James, proposed new and effective views on the truth and reality and relations between them and they challenged some of the principles of metaphysical philosophy. Therefore, they did not think outside the framework of metaphysical thinking, could not withdraw this position, and did not propose totally novel ideas.

Pierce, James, The Truth, The Reality, Conformity Criterion, The Pragmatic Maxim.

Cite this article: Zandieh, Atieh (2023), "The Truth and Reality in Peirce's and James's Pragmatism", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 127-145, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.349412.1006748>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



حقیقت و واقعیت در پراگماتیسم پیرس و جیمز

عطیه زندیه

گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: a.zandieh@motahari.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۲۷-۱۴۵)	حقیقت و واقعیت از مباحث بنیادی فلسفی است که پراگماتیست‌ها درباره آن مباحث ویژه‌ای مطرح کرده‌اند. در این مقاله آرای پیرس و جیمز در این خصوص با هم تطبیق داده می‌شود تا به این سؤال پاسخ داده شود که چرا با اینکه پیرس بنیان‌گذار پراگماتیسم است، جیمز از شهرت گسترده‌تری برخوردار است؛ تفکر او بیشتر پی گرفته می‌شود و از او نیز به‌عنوان مؤسس پراگماتیسم نام می‌برند؟ آنچه باعث این مسئله شده، نظرگاهی است که این دو درباره نظریه حقیقت اتخاذ کرده‌اند؛ از این‌رو، بررسی حقیقت و واقعیت از لحاظ معنا، اقسام، معیار و جایگاه آنها در پراگماتیسم، هم نظر آنان را در مورد این دو مبحث به‌خوبی بازگو می‌کند و هم به پرسش این مقاله پاسخ می‌دهد. پراگماتیسم بر اصل پراگماتیکی استوار است که پیرس واضح آن بوده و جیمز نیز آن را پذیرفته است. آنان با اصل پراگماتیکی، آثار و نتایج عملی مفاهیم را می‌سنجند. تمایز این دو فیلسوف در این است که پیرس اصل پراگماتیکی را اصلی منطقی دانسته، با نظریه معنا مرتبط می‌سازد و جیمز آن را با نظریه حقیقت گره می‌زند و این باعث می‌شود پراگماتیسم جیمز در صدر تفکرات پراگماتیستی بعدی قرار گیرد. افزون بر این، در این مقاله به این پرسش نیز می‌پردازیم که آیا پراگماتیسم آنان در نظریه واقعیت و حقیقت، توانسته است خود را از قید فلسفه متافیزیکی برهاند؟ پاسخ این پرسش آن است که پیرس و جیمز دیدگاه‌های مؤثر و جدیدی در فلسفه مطرح کرده و برخی از اصول فلسفه متافیزیکی را به چالش کشیده‌اند؛ اما با این‌همه، هنوز در چارچوب تفکر متافیزیکی می‌اندیشند.
کلیدواژه‌ها:	پیرس، جیمز، حقیقت، واقعیت، معیار، مطابقت، اصل پراگماتیکی.

استناد: زندیه، عطیه (۱۴۰۲)، «حقیقت و واقعیت در پراگماتیسم پیرس و جیمز»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۲۷-۱۴۵.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.349412.1006748>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

چارلز ساندرز پیرس^۱ (۱۸۳۹-۱۹۱۴م) و ویلیام جیمز^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) دو فیلسوف پراگماتیست هستند که اولی مؤسس پراگماتیسم و دومی شخصیتی است که پراگماتیسم بیشتر با نام او شناخته می‌شود. با اینکه پیرس بنیان‌گذار پراگماتیسم است، اما عموماً نظریات پراگماتیستی را به جیمز نسبت می‌دهند. یکی از مهم‌ترین مباحثی که باعث این مسئله شده، آراییی است که این دو فیلسوف دربارهٔ حقیقت^۳ و واقعیت^۴ مطرح کرده‌اند. با اینکه به نظر می‌رسد این دو اصطلاح معنای روشنی دارند، اما اهل فن در مورد آنها با اختلاف‌نظرهای جدی مواجه هستند.

حقیقت صفت تصورات یا گزاره‌هاست. گزاره یا تصور هنگامی حقیقی است که صحیح و صادق باشد؛ در غیر این صورت کاذب خواهد بود. ملاک‌های حقیقت گوناگونی در فلسفه مطرح شده است: بعضی به نظریهٔ مطابقت^۵ باور دارند؛ برخی دیگر سازگاری یا انسجام^۶ را مطرح می‌کنند؛ عده‌ای نیز به ملاک پراگماتیکی^۷ قائل‌اند؛ ملاک‌های دیگری نیز مطرح شده است که از آن جمله می‌توان به اجماع اشاره کرد.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که چرا با اینکه پیرس مؤسس پراگماتیسم است، فلسفهٔ جیمز از فلسفه پیرس مشهورتر است؟ برای پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های پیرس و جیمز دربارهٔ واقعیت و حقیقت مطرح خواهد شد و سپس با استفاده از آنها به بررسی این موضوع می‌پردازیم که با توجه به اینکه پیرس و جیمز ادعا کرده‌اند هدف اصلی آنان تقابل با متافیزیک سنتی و تلاش برای پایان‌دادن به معضلات و نزاع‌های فلسفی است، چه موضعی در مورد حقیقت و واقعیت اتخاذ کرده‌اند که رویکرد آنان را از فلسفهٔ متافیزیکی متمایز و به حل مشکلات آن کمک کند؟

برای رسیدن به پاسخ پرسش‌های مطرح‌شده، بحث خود را از چگونگی شروع طرح مباحث حقیقت و واقعیت در فلسفه آغاز می‌کنیم.

۲. طرح مباحث حقیقت و واقعیت در فلسفه

بحث از حقیقت و واقعیت از دوران افلاطون و فلسفهٔ متافیزیکی او مطرح شده است. افلاطون در کل فلسفه‌اش، به دنبال هستی‌های عینی، مستقل، واقعی، فرازمانی، فرامکانی، کلی، ثابت و ... بوده است که آنها را «مُثُل» می‌نامد. او پس از اثبات هستی مُثُل، درصدد ارائهٔ شیوه‌ای برای شناخت آنها برمی‌آید. به اعتقاد افلاطون، تنها عقل می‌تواند از عهدهٔ چنین شناختی برآید؛

1. Charles Sanders Peirce

2. William James

3. truth

4. reality

5. correspondence

6. coherence

7. pragmatic

از این رو، او نوعی عقلانیت را پایه‌گذاری می‌کند که توانایی کسب شناخت معتبر و حقیقی از مَثُل را داشته باشد؛ شناختی که از طریق مطابقت حاصل می‌شود و عینیت دارد.

بدین ترتیب، در فلسفه افلاطون، مباحث بنیادینی (همچون حقیقت، واقعیت، عینیت، عقلانیت و مطابقت) حول محورهای هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی شکل می‌گیرند. در میان این مباحث، بحث حقیقت از همه اساسی‌تر است و مباحث دیگر را در بطن خود می‌پروراند. در فلسفه افلاطون، حقیقت از مطابقت میان عین (امر واقعی مستقل) و ذهن حاصل می‌شود؛ مطابقتی که دوگانگی میان شناسنده و شناخته‌شده ذاتی آن است و شناسنده می‌تواند به‌طور عینی از شناخته‌شده آگاهی یابد.

براساس شواهد تاریخی از زمان افلاطون تا دوران جدید، هرکس پا به عرصه فلسفه گذارده، به‌طریقی موضع خود را در قبال این مسائل مشخص کرده است؛ البته مسلم است که همه فلاسفه موضع افلاطونی اتخاذ نکرده و کمابیش تغییراتی در آن به وجود آورده‌اند؛ اما آنان نیز کماکان در چهارچوب فلسفه متافیزیکی سیر کرده و از آن جدا نشده‌اند.

۳. واقعیت و حقیقت در پراگماتیسم پیرس

۳-۱. واقعیت در نظر پیرس

اهمیت واقعیت برای پیرس تا آنجاست که می‌گوید: «نظریه دیگری که نتیجه ذاتی پراگماتیسیسم^۱ است، نظریه مدرسی واقع‌گرایی است که نویسنده قبل از تنظیم کردن اصل پراگماتیسیسم، حتی در ذهن خود، از آن دفاع کرده است» (Wiener, 1958: 215).

۳-۱-۱. بررسی مفهوم واقعیت در سه مرحله وضوح

از نظر پیرس، اولین وظیفه محقق که بحثی را مطالعه می‌کند، این است که فکر را درباره مفاهیم آن واضح سازد. وی وضوح فکر را برای دانستن معنای واقعی کلمات، الفاظ، عبارات و جملاتی که در زبان عادی یا علمی استفاده می‌شود، ضروری می‌داند. پیرس در فلسفه خود به سه مرحله وضوح قائل است: ۱. تصور واضح تصویری است که آن‌چنان درک شده است که هرگاه در حضور آگاهی بی‌واسطه قرار گیرد، قابل تشخیص است و با هیچ تصور دیگری اشتباه نمی‌شود؛ ۲. از تصور مورد نظر تعریف ارائه شود (Ibid: 115-116)؛ ۳. «اصل پراگماتیکی» است که ابداع پیرس است (زندیه، ۱۳۹۷: ۲۷-۳۷) مضمون این اصل چنین است: «اثراتی را که تصور می‌کنیم موضوع مورد شناخت ما داراست در نظر بگیریم؛ اثراتی که می‌توان برای آن ثمره عملی تصور کرد. آن‌گاه شناخت ما از این اثرات به معنی کل شناخت ما از آن موضوع است» (Wiener, 1958: 124). «نظریه معنا» که پراگماتیسم پیرس بر آن استوار است، براساس اصل پراگماتیکی که اصلی منطقی است، پایه‌گذاری شده است. معیار کلی این اصل معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها

۱. پیرس ابتدا فلسفه خود را پراگماتیسم می‌خواند؛ اما وقتی می‌بیند از واژه «پراگماتیسم» استفاده‌هایی می‌شود که او با آنها موافق نیست، نام آن را از پراگماتیسم به «پراگماتیسیسم» (Pragmaticism) تغییر می‌دهد.

و مفاهیم مربوط به استدلال است. هدف آن نیز روشن کردن معناداری مسائل سنتی متافیزیک، کلمات درک‌ناپذیر، مفاهیم انتزاعی و معقول است (Hartshorne Et al , 1931: 5/462&467). وی از این اصل برای حل بسیاری از معضلات فلسفه استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از اختلاف عقیده‌ها ظاهری است؛ چون آثار عملی یکسانی دارند و وقتی آثار یکسانی داشته باشند، نه چند عقیده، که یک عقیده هستند. به باور پیرس، بی‌توجهی به آثار عملی، ما را در دام گرفتاری‌های متافیزیکی می‌اندازد و عقاید را به طور موهوم از هم متمایز می‌کند.

پیرس برای روشن کردن مفهوم «واقعیت» نیز همین سه مرحله را به کار می‌گیرد: در مرحله اول، به نظر وی «اگر کلمه وضوح را به مفهوم آشنایی با اشیاء در نظر بگیریم، هیچ عقیده‌ای از این واضح‌تر نمی‌تواند باشد. هر کودکی این لفظ را با اطمینان کامل به کار می‌برد و خواب آن را هم نمی‌بیند که معنی آن را نفهمد» (Wiener, 1958: 130). در مرحله دوم، با توجه به اینکه تعریف انتزاعی از واقعیت آسان نیست می‌گوید، با در نظر گرفتن نکات اختلاف بین واقعیت و مقابل آن یعنی خیال، شاید بتوان به تعریف واقعیت دست یافت (Ibid). امور خیالی را تخیل و اندیشه شخصی به وجود می‌آورد؛ اما واقعیت خارجی از آنچه من و شما درباره آن فکر می‌کنیم، مستقل است. پیرس تمایزی نیز میان امر واقعی و خارجی قائل می‌شود. شیء خارجی مستقل از هر فکری است، درحالی که شیء واقعی مستقل از فکر نیست؛ اما مستقل از این است که اشخاص چگونه درباره آن فکر می‌کنند. او چند تعریف از امر واقعی ارائه می‌دهد: «واقعی چیزی است که خصوصیات آن، از آنچه کسی ممکن است فکر کند مستقل است» (Ibid) یا امری است که «مستقل از ذهن تو یا من یا هر کس وجود دارد» (Ibid: 80) یا «واقعیت نه الزاماً از اندیشه به‌طور کلی، بلکه از آنچه تو یا من یا هر تعداد محدودی از انسان‌ها درباره‌اش می‌اندیشند، مستقل است. اگرچه متعلق عقیده نهایی به آنچه آن عقیده هست، بستگی دارد؛ اما آنچه آن عقیده هست، به آنچه تو یا من یا هر انسان دیگر می‌اندیشد، بستگی ندارد» (Ibid: 133) یا «آنچه هر گزاره حقیقی می‌گوید، واقعی است. واقعی یعنی همان‌طور که چیزی هست؛ بدون توجه به آنچه تو یا من ممکن است درباره‌اش بیندیشیم» (Ibid: 199). «امر واقعی خصوصیتی دارد؛ خواه کسی فکر کند چنین خصوصیتی دارد یا نکند» (Ibid: 197-198).

در مرحله سوم، پیرس اصل پراگماتیکی را برای واقعیت به کار می‌گیرد: «واقعیت مانند هر کیفیت دیگر عبارت است از اثرات محسوس خاصی که اشیاء در پیدایش آن سهیم هستند». به عقیده پیرس تنها اثر امر واقعی، ایجاد عقیده است؛ «زیرا تمامی احساساتی که چیزهای واقعی برمی‌انگیزند، به صورت اعتقاد وارد آگاهی می‌شوند» (Ibid: 131). در نظام پراگماتیستی پیرس وقتی «عقیده» ایجاد شد، «عمل» مطابق با آن عقیده صورت می‌گیرد و بدین‌صورت، میان نظر و عمل ارتباط برقرار می‌شود. کسی که به گزاره خاصی معتقد است، برای رسیدن به هدف خاصی مطابق آن عمل می‌کند و این باعث می‌شود «عادت» مربوط به آن عمل در او شکل گیرد؛ بدین ترتیب، معنای یک‌چیز به سادگی عاداتی است که در آن مندرج است (Ibid: 124). وظیفه فکر آفریدن عادت‌های عملی است و هویت یک عادت به این بستگی دارد که آن عادت

چگونه بتواند ما را به‌سوی عمل هدایت کند؛ بنابراین، اگر شیئی بر کسی تأثیر بگذارد، آن تأثیر باعث ایجاد عقیده در او می‌شود؛ ولی اگر تأثیر نداشته باشد، عقیده‌ای در او شکل نمی‌گیرد؛ پس امر واقعی چیزی است که باعث شکل‌گیری و تثبیت عقیده در ما می‌شود.

۳-۱-۲. مصادیق واقعیت

مصادیق واقعیت از نظر پیرس عبارت‌اند از: ۱. اشیای خارجی؛ ۲. کلیات و ۳. ممکنات واقعی. واقعی دانستن اشیای خارجی، نقطه اشتراک بسیاری از فلاسفه‌ای است که به استقلال آنها از ذهن انسان باور دارند؛ اشیایی که چون واقعی هستند، بر ما تأثیر می‌گذارند و نسبت به آنها عقایدی در ما ایجاد می‌شود.

برخلاف اشیای خارجی، در بحث کلیات، اشتراک غالبی میان فلاسفه درباره واقعی دانستن کلیات وجود ندارد. البته فلاسفه به کلیات باور دارند؛ اما امر کلی می‌تواند واقعی^۱ یا مفهوم^۲ و یا تنها نام^۳ باشد. پیرس به واقعی بودن کلیات باور دارد. به نظر او «مفاهیم کلی به همه داورهای ما و بنابراین، به عقاید حقیقی ما وارد می‌شوند؛ در نتیجه، امر کلی به اندازه امر انضمامی واقعی است» (Wiener, 1958: 83). وی معتقد است که فرد واقع‌گرا نباید داخل و خارج ذهن را دو امر متمایز از هم بداند؛ «چون ذهن، ظرفی با درون و برون نیست» (Ibid: 73). پیرس واقع‌گرایی خود را مدیون دانس اسکاتس^۴ می‌داند. اسکاتس اعتقاد داشت که «تصورات کلی، نشانه‌هایی هستند هم ذهنی (تا آنجا که نیازمند توافق اذهان است) هم عینی (تا آنجا که به واقعیات مستقل از عقاید فردی ارجاع دارند)» (Ibid). یکی از دلایل واقعی بودن کلیات به نظر پیرس، این است که ما قادریم پیش‌بینی کنیم. امکان پیش‌بینی نشان می‌دهد که امری واقعی در کار است که ماهیت کلی دارد و مطابق آن حکم می‌کنیم؛ بنابراین، مفاهیم کلی مبنا و قرینه‌ای عینی در واقعیت دارند که این مبنا همان «قوانین عینی» است. البته به نظر او همه کلیات واقعی نیستند و فقط «برخی اعیان کلی واقعی‌اند» (Ibid: 198) و بسیاری از کلیات متافیزیکی واقعی نیستند؛ چنان که همه تصورات کلی نیز واقعی نیستند. «همه تصورات امر واقعی را نشان نمی‌دهند (مانند افسانه‌های پری دریایی که آثار فیزیکی ندارند)؛ اما بعضی تصورات کلی واقعی هستند؛ مانند قوانین طبیعی که قاعده حرکت اجسام را تعیین می‌کنند و عدالت که بر رفتار اخلاقی افراد اثر می‌گذارد» (Ibid: 203). پیرس درباره واقعیات کلیات تا اندازه زیادی موقعیت عملی و عقل سلیم‌گرایانه دارد و معتقد است کلیاتی که بر ما تأثیر می‌گذارند و با عقل سلیم سازگارند، واقعی هستند. پیرس در تحلیل تأثیری که کلیات بر رفتار ما دارند می‌نویسد:

نه تنها کلیات واقعی هستند، بلکه تأثیر فیزیکی نیز دارند؛ البته نه به معنای متافیزیکی، بلکه در پذیرش عقل سلیم است که بر اهداف انسانی تأثیر فیزیکی می‌گذارند. ... اگر من احساس کنم هوای اتاق مطالعه‌ام گرفته است، این فکر مرا وادار می‌کند پنجره را باز کنم. با اینکه چنین

1. realism
2. conceptualism
3. nominalism
4. Duns Scotus

فکری، برای بازکردن پنجره اتاق شخصی و جزئی است، اما در پی یک اعتقاد کلی که «هوای گرفته ناخوشایند است»، شکل گرفته است؛ بدین ترتیب، واقعیتی کلی بر شخص اثر گذاشته و او را وادار به انجام این عمل کرده است (Ibid: 198).

پیرس به کلیات عینی (مانند مجسمه سرباز در میدان شهر) و ذهنی (مانند کلمه «سرباز» که بر همه سربازان واقعی، تخیلی و وهمی صدق می‌کند) قائل است. همچنین از نظر او، معرفت نیز مستلزم وجود ذوات یا ماهیات کلی است. «کلیت جزء جدایی‌ناپذیر واقعیت است؛ زیرا وجود یا فعلیت صرفاً جزئی بدون هرگونه نظمی پوچی، هرج‌ومرج و نیستی صرف است». پیرس تصوراتی چون سفیدی و سرخی را نیز که به نظر ذهنی می‌آیند، واقعی می‌داند. آنچه به اندیشه وابسته است، نمی‌تواند واقعی باشد: «رنگ سرخ به بینایی وابسته است؛ اما این حقیقت که این یا آن چیز در چنان رابطه‌ای با بینایی قرار دارد که باعث می‌گردد ما آنها را سرخ بنامیم، خود به بینایی وابسته نیست؛ بلکه یک امر واقع است» (Ibid: 199). پیرس در جای دیگر می‌نویسد: «کاملاً درست است که همه اشیاء سفید، سفیدی را در خودشان دارند؛ به عبارت دیگر، همه اشیاء سفید سفیدند، اما چون این درست است که اشیاء واقعی دارای سفیدی‌اند [پس] سفیدی، واقعی است» (Ibid: 83)؛ به این ترتیب، پیرس از نومینالیسم خارج می‌شود.

سومین مورد واقعیت، به ممکنات واقعی بازمی‌گردد. مقصود پیرس از ممکنات واقعی مواردی است که امکان واقعی بودن آنها وجود دارد؛ اما واقعی بودنشان مانند اشیای خارجی و کلیات بر ما تأثیر نگذاشته است. نظر پیرس درباره ممکنات واقعی در دوران فکری‌اش دچار تحول شده است. ابتدا او عقیده‌اش این است که در این موارد نمی‌توان حکمی صادر کرد. یکی از مثال‌هایی که پیرس برای روشن شدن نظرش می‌زند، «سختی الماس» است. او می‌گوید سختی شیء سخت، به وسیله حس قابل درک است، اما اگر چیزی حس نشده و در معرض آزمایش قرار نگرفته باشد، درباره آن نمی‌توان حکمی داد؛ مثلاً، اگر الماسی قبل از اینکه لمس شود، آتش بگیرد و بسوزد و از میان برود، نمی‌توان گفت آن الماس نرم یا سخت بوده است. نسبت دادن سختی یا نرمی به آن، فقط یک مسئله لفظی است (Ibid: 124-125). پیرس در دوران اولی تفکر خود می‌نویسد: «اینها گزاره‌هایی هستند که بیشتر به ترتیب زبان ما مربوط‌اند تا به معنی عقاید و افکار ما» (Ibid: 135).

پیرس حدود سی سال بعد دوباره به این مسئله بازگشته، می‌نویسد:

پراگماتیسم برای واقعیت برخی ممکنات بیشترین اهمیت را قائل است. مقاله ژانویه ۱۸۷۸ سعی دارد از این نکته به عنوان امری نامناسب برای مخاطبان ناآشنا چشم‌پوشی کند یا شاید نویسنده در ذهن خود هنوز نسبت به آن مردد بوده است؛ اما «امکان، گاهی امکان واقعی است» (Ibid: 215-216).

وی مثال الماس را مجدداً مطرح می‌کند؛ اما این بار نتیجه دیگری می‌گیرد و می‌نویسد: اگر ما با چنین مسئله‌ای برخورد کنیم، تمایل داریم بگوییم آن الماس سخت بوده است؛ چون همه الماس‌ها را سخت می‌دانیم. البته صدور چنین حکمی بیانگر علم ما نیست؛ بلکه فقط منعکس‌کننده میل ما به یک فرمول ساده است (Hookway, 1992: 214)؛ بنابراین، ما از طریق

قضاوت ادراکی (نه قضاوت احساسی) براساس درخشش و شکل آن می‌توانیم دربارهٔ سخت بودن آن حکم صادر کنیم. قانون سخت بودن الماس یک حقیقت است؛ خواه الماس مورد نظر در دسترس باشد یا نباشد. وی دیدگاه اولیهٔ خود را دربارهٔ این امر، ذهنی می‌داند و اعلام می‌کند که نظریهٔ جهت واقعی، «اعم از وجوب واقعی و امکان واقعی» را می‌پذیرد (Wiener, 1958: 220).

۲-۳. حقیقت در نظر پیرس

پیرس در نخستین اظهار نظر خود دربارهٔ حقیقت، می‌نویسد:

این فعالیت فکر که ما به وسیلهٔ آن نه به جایی که خود می‌خواهیم، بلکه به سوی هدفی مقدر، رانده می‌شویم، مانند عمل سرنوشت است. هیچ [امری] ... نمی‌تواند انسان را قادر سازد که از عقیدهٔ مقدر بگریزد. این قانون بزرگ در مفهوم حقیقت و واقعیت مجسم شده است. منظور ما از حقیقت، عقیده‌ای است مقدر که در نهایت مورد موافقت همهٔ کسانی قرار می‌گیرد که تحقیق می‌کنند و موضوعی که در این عقیده ارائه می‌شود، واقعی است؛ این راهی است که من واقعیت را توضیح می‌دهم (Ibid: 133).

در این قطعه بر چند نکته تأکید شده است: نکتهٔ اول، استفادهٔ پیرس از اصطلاح «هدف» مقدر است. منظور او از هدف مقدر، چیزی است که قطعاً رخ خواهد داد و اجتناب و گریزی از آن نیست؛ چنان که انسان را از مرگ گریزی نیست. او در مقابل برخی که استفاده از لفظ «مقدر» را خرافی دانسته‌اند، این گونه موضع می‌گیرد که تصور اینکه لفظ مقدر همیشه جنبهٔ خرافی داشته باشد، خرافه‌ای دیگر است؛ دیگر اینکه پیرس، مفهوم حقیقت را مفهومی مستقل می‌داند و جایگاه ثابتی برای آن قائل است که تحقیق به سمت آن سوق پیدا می‌کند و در نهایت، وقتی تحقیق به اندازهٔ کافی پیش رفت، نتیجهٔ واحدی به دست می‌آید که به عنوان باور صادق در پایان تحقیق پذیرفته می‌شود. وی از این، به عنوان قانون بزرگ حقیقت و واقعیت یاد می‌کند. در پایان نیز ملاک رسیدن به هدف مقدر را اجماع همگانی محققان دربارهٔ آن می‌داند. او معتقد است جامعهٔ علمی توانایی دارد که به هر سؤال مطرح‌شده‌ای با رسیدن به هدف مقدر پاسخ دهد و به واقعیت آن دست یابد.

چنین ادعاهایی پیرس را به فکر فرو می‌برد که اگر نسل کنونی بشر منقرض شود، تکلیف رسیدن به هدف مقدر چه می‌شود؟ وی تصریح می‌کند که اگر پس از انقراض نوع بشر کنونی، نژاد دیگری از بشر با استعداد و قدرت تحقیق خلق شود، عقیدهٔ صحیح همان عقیدهٔ مقدرشده‌ای است که آن نژاد هم سرانجام به آن خواهد رسید و «حقیقت به زمین خورده، بار دیگر برخواهدخواست». عقیده‌ای که نهایتاً از تحقیق حاصل می‌شود، به چگونگی اندیشهٔ افراد مربوط نیست؛ اما واقعیت آنچه واقعی است، بر امر واقعی متکی است که تحقیق اگر به اندازهٔ کافی ادامه یابد، نهایتاً به اعتقاد به آن منجر خواهد شد (Ibid:133-134)؛ بنابراین، نباید حقیقت را به وجود این نسل بشر مرتبط کرد؛ چراکه اگر این نسل به پایان خود برسد، سؤالاتی که قابلیت پاسخ‌دادن دارند، بی‌پاسخ خواهند ماند و به هدف مقدر نخواهند رسید.

پیرس بعدها دیدگاه قبلی خود را تعدیل می‌کند و آن را به صورت‌های متفاوتی بیان می‌کند؛ از جمله اینکه به جای هدف مقدرشده از «حد آرمانی» سخن می‌گوید: حقیقت انطباق گزاره

انتزاعی با حدّ آرمانی است که تحقیق بی‌پایان به‌سوی آن تمایل دارد و باور علمی به بار می‌آورد (Hartshorne at el, 1931: 5/595).

از نظر او اگر علم برای همیشه و به‌صورت نامحدود پیشرفت کند هم، نمی‌توان انتظار داشت که واقعاً به حدّ آرمانی برسد. ما تنها به حدّ آرمانی نزدیک می‌شویم. با این حال، معتقد است برخی از باورهای فعلی ما ممکن است با این نقطه حدّ آرمانی مطابقت داشته باشد و به نقطه پایان واقعی برسد (Ibid:7/336). همچنین می‌گوید: حقیقت چیزی است که اگر تحقیق در جامعه علمی تداوم نامحدود داشته باشد، می‌توان امید داشت یا فرض کرد که به هر سؤالی پاسخ داده خواهد شد؛ بدین ترتیب، او همواره به تداوم نامحدود و همیشگی تحقیق باور داشته و از عقلانیت اعتقاد به تداوم نامحدود تحقیق دست برنداشته است. افزون‌براین، اعتقاد دارد که علم، مجموعه‌ای از باورهای تأییدشده در جستجوی حقیقت است که در گزاره‌هایی به دست می‌آید که در صورت ظهور نظریه علمی نهایی همچنان تأیید می‌شوند.

یکی دیگر از مواردی که دیدگاه پیرس تغییر می‌کند، این است که او ابتدا به موافقت اجماعی^۱ همه محققان اعتقاد دارد، ولی سپس آن را به توافق عمومی^۲ فروکاهش می‌دهد (Capps, 2019 & Misak: 2004).

بحث حقیقت از مباحث پرچالش پیرس است و تفسیرهای گوناگونی از آن ارائه شده است. اختلاف نظرهای مفسران به استفاده‌های متفاوت پیرس از معیار حقیقت بازمی‌گردد. پیرس از معیارهای متفاوتی سخن به میان آورده و مفسران هریک به معیاری توجه کرده‌اند. آلمدر نظریات مختلف مفسران را در این باب جمع‌آوری کرده و به‌طور کلی به سیزده تفسیر از معیار حقیقت در نظر پیرس اشاره می‌کند. او براساس نظر مفسران، هریک از معیارهای مطابقت، سازگاری، پراگماتیکی و ترکیبی از سه دیدگاه گفته‌شده حقیقت را به سه طریق به پیرس نسبت می‌دهد و در نهایت نظریه خود را نیز بیان می‌کند و از میان کلیه دیدگاه‌های مطرح‌شده سه دیدگاه را درست و مابقی را نادرست می‌خواند (Almeder, 1985: 77-94).

مفسران عموماً پیرس را نظریه‌پرداز حقیقت پراگماتیکی می‌دانند و تمایل دارند انکار کنند که دیدگاه‌های پیرس را برحسب سازگاری یا مطابقت توصیف کنند؛ چون معتقدند پیرس برای اولین بار نظریه پراگماتیستی حقیقت را مطرح کرده است. بدین ترتیب، او را طراح معنای پراگماتیستی حقیقت در نظر می‌گیرند که مقصود از آن، رسیدن به اثرات عملی هر امری است. از این منظر، حقیقت، توصیف یک عقیده صحیح است. پیرس با تمرکز بر بعد عملی داشتن عقیده صحیح، اهمیت سؤالات نظری را درباره ماهیت حقیقت کم‌رنگ می‌کند. او اهمیت حقیقت را مبتنی بر ارتباط استعلایی بین باورها و واقعیت لحاظ نمی‌کند، بلکه بیشتر بر ارتباط عملی بین شک و عقیده و فرآیندهای تحقیقی که ما را از شک به عقیده می‌برد، توجه دارد (Hartshorne at el, 1931: 5/527).

1. unanimous agreement

2. consensus general

برخی مفسران معیار حقیقت را از نظر او مطابقت می‌دانند؛ چراکه پیرس در همه دوران تفکر خود به نظریه مطابقت توجه داشته است. برخی از نقل قول‌های او که از نظریه مطابقت حمایت می‌کند، چنین است: «گزاره صادق با امر واقع واقعی منطبق است» (Ibid: 8/126) «حقیقت، مطابقت یک بازنمایی با موضوع آن است» (Ibid: 5/553) یا «حقیقت، انطباق یک نماینده با موضوع خود است» (Ibid: 554). با این حال، اشتباه است تصور کنیم پیرس بی‌چون‌وچرا نظریه مطابقت حقیقت را پذیرفته است. بنابر مستندات به نظر می‌رسد بسیاری از سخنان او در اواخر عمر با نظریه مطابقت در تضاد است و از دیدگاه سازگاری یا ایده‌آلیستی یا اجماعی حمایت می‌کند. در بسیاری از متون بعدی، پیرس حقیقت را محصول استنتاج علمی تعریف می‌کند که جامعه علمی به آن رسیده یا می‌رسد. وی گاه تمایز بین ذهن و چیزهایی را که مستقل از ذهن وجود دارند، انکار می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: ما در مسیر زندگی، شک‌ها و باورهای داریم و ممکن است باورهایمان دستخوش شک شوند و باورهای جدید به‌دست آوریم؛ اگر اصطلاحات «صدق» و «کذب» به‌گونه‌ای تعریف شوند که مبتنی بر شک و باور و سیر تجربه باشند، در این صورت فقط از شک و باور صحبت شده است؛ اما اگر منظور از صدق و کذب چیزی است که به‌هیچ‌وجه از نظر شک و باور قابل تعریف نیست، از موجوداتی صحبت کرده‌ایم که نمی‌توان از وجود آنها چیزی دانست و تیغ اوکام آنها را پاک می‌کند (Wiener, 1958: 336). همچنین می‌نویسد: «صدق و کذب معانی خود را فراتر از قلمرو اثبات‌پذیری از دست می‌دهند» (Ibid).

۴. حقیقت و واقعیت در پراگماتیسم جیمز

۴-۱. حقیقت در نظر جیمز

در پراگماتیسم جیمز حداقل نیمی از بار پراگماتیسم بر دوش حقیقت است؛ چراکه پراگماتیسم از نظر جیمز بر دو محور استوار است: روش و حقیقت (جیمز، ۱۳۷۰: ۵۲). او حقیقت را صفت برخی از تصورات و نام‌ها می‌داند (همان: ۱۳۰ و ۱۳۹). آرای ویلیام جیمز در بحث حقیقت مستقیماً در تقابل با نظریات عقل‌گرایان قرار می‌گیرد. گرچه او در این بحث گام‌هایی با عقل‌گرایان برمی‌دارد، اما در جای‌جای آن تقابل خود را با آنان متذکر می‌شود (همان: ۱۵۴). عقل‌گرایان به امور تجربیدی توجه دارند و حقیقت را امری حاضر و آماده، تصحیح‌ناپذیر، عینی، غیرمنفعت‌گرا، مغرور، ناب، دوردست، والا و متعالی، بی‌قید و شرط، خالص و مطلق، و یک رابطه لخت، ساکن، ثابت و یگانه می‌دانند که وقتی به دست آمد، دیگر کار پایان یافته و تصور حقیقی حاصل شده است و آنان مالک و صاحب آن شده‌اند و از نظر معرفت‌شناسی در توازنی پایدار قرار گرفته‌اند (همان: ۵۳، ۱۲۹، ۱۳۰-۱۳۱ و ۱۴۸-۱۵۴).

۴-۱-۱. توافق یا مطابقت از نظر جیمز

جیمز از ابتدا صراحتاً نظر خود را درباره معیار حقیقت بیان می‌کند. او ابتدا با عقل‌گرایان همراه می‌شود و در تعریف حقیقت می‌گوید: «معنای حقیقت عبارت است از توافق^۱ تصورات با واقعیت؛

1. agreement

همچنان که کذب، عبارت است از عدم توافق تصورات با واقعیت» (همان: ۱۳۰). توافق همان معنای تطابق را دارد؛ اما جیمز از واژه «توافق» استفاده می‌کند تا خود را از عقل‌گرایان که مطابقت را به کار می‌برند، متمایز کند. وی دو رکن این تعریف (توافق و واقعیت) را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. همراهی او با عقل‌گرایان در همین حد است و وقتی ارکان این تعریف را معنا می‌کند، نزاعش با عقل‌گرایان آغاز می‌شود.

جیمز در توضیح توافق، بیان می‌کند که توافق در وهله اول، بین اشیاء و تصورات رخ می‌دهد؛ به این صورت که تصور صحیح، رونوشت و نسخه بدل واقعیت مربوط به آن است (همان: ۱۳۰ و ۱۳۸)؛ برای مثال، تصور ساعت دیواری، نسخه بدل ساعت روی دیوار است. درک چنین توافق یا مطابقتی آسان است، اما همیشه مسئله به این سادگی نیست؛ مثلاً در فرآیند کارهایی که ساعت انجام می‌دهد (مانند نقش زمان‌سنجی یا قابلیت ارتجاع فنرها) دیگر مستقیماً با شیئی مواجه نیستیم که مطابقت میان آن و ذهن برقرار شود، اما در چنین مواردی هم مطابقتی ضعیف‌تر در حد سمبل‌ها و نمادها (نه نسخه بدل) برقرار است که با واقعیت تعارض پیدا نمی‌کند (همان).

۴-۱-۲. ویژگی‌های حقیقت در نظر جیمز

جیمز بحث خود را از اثبات‌پذیری حقیقت آغاز می‌کند و برای روشن کردن مطلب، پرسش معمول خود را مطرح می‌کند که اگر فرض کنیم تصویری صحیح باشد، چه تفاوت مشخصی در زندگی عملی ایجاد می‌کند؟ وی معتقد است برای اینکه تصویری صادق و حقیقی باشد، باید چهار مرحله را از سر بگذرانند: ۱. جذب و همانندسازی^۱؛ ۲. تصدیق و اعتباربخشی^۲؛ ۳. تأیید و تقویت^۳ و ۴. تحقیق و اثبات^۴ (همان: ۱۳۱). به عقیده جیمز اگر این مراحل که باعث تفاوت عملی می‌شوند، درباره تصورات به کار گرفته شوند، آن تصورات حقیقی هستند؛ وگرنه غیرحقیقی خواهند بود. حقیقت یعنی تصورات صحیح، برای ما تفاوت عملی ایجاد می‌کند. چنین تصوراتی نتایجی دارند و توافق به بهترین شکل می‌تواند آن نتایج را توصیف کند؛ در این صورت، وقتی می‌گوییم تصویری با واقعیت توافق دارد، یعنی نتیجه عملی دارد.

اگر به حقیقت با چنین دیدی نگاه کنیم، حقیقت دیگر تصویری راكد نیست که حقیقی بودن، ذاتی آن باشد، بلکه حقیقت برای یک تصور «روی می‌دهد» و این روی دادن باعث می‌شود یک تصور حقیقی «شود»؛ پس، حقیقی بودن یک فرآیند است که در آن تصورات اثبات می‌شوند و اعتبار پیدا می‌کنند. واژه‌های «اثبات» و «اعتبار» به معنای نتایج عملی تصوراتی است که اثبات شده‌اند و معتبرند. تصورات با یکدیگر مرتبط هستند. تصوراتی دیگر را برمی‌انگیزند و ما را به سوی اجزای دیگر تجربه سوق می‌دهند و ما پیوسته احساس می‌کنیم این تصورات با تصورات اولی مطابقت دارند. منظور از اثبات‌پذیری یک تصور، همین سوق داده شدن از تصویری

2. assimilate

3. validate

4. corroborate

5. verify

به تصویری و از تجربه‌ای به تجربه‌ای است که به صورت مستمر، هماهنگ و رضایت‌بخش تداوم می‌یابد (همان: ۱۳۲).

ویژگی دیگر حقیقت، سودمند و مفید یا خیر و خوب بودن آن است. به باور جیمز، عقاید صحیح به منزله ابزار هستند. جیمز بیان می‌کند داشتن عقاید صحیح به معنای داشتن ابزارهای گران‌بهای برای عمل کردن است. یافتن حقیقت و تصورات صحیح نیز با دلایل عملی برای ما قابل دستیابی است، نه به طریق دیگر. واقعیات زندگی می‌توانند سودمند یا زیان‌مند باشند و تصورات صحیح به ما می‌گویند کدام سودمندند که آنها را دنبال کنیم. وظیفه انسانی ما این است که به تصورات صحیح برسیم، گرچه داشتن عقاید صحیح، غایت و هدف نیست؛ اما ابزاری مقدماتی است که برای رضایت و موفقیت در زندگی به کار می‌آید. جیمز برای روشن کردن نظر خود مثالی می‌زند: اگر در جنگلی گم شده باشیم و چیزی شبیه رد پای گاو پیدا کنیم، به این فکر می‌افتیم که خانه‌ای در انتهای این ردپاست. پیگیری این فکر می‌تواند ما را به خانه برساند و از مرگ احتمالی نجات دهد؛ به این صورت، این تفکر صحیح می‌تواند همچون ابزاری سودمند عمل کند و عامل نجات ما شود؛ بنابراین، ارزش عملی تصورات صحیح، نخست از اهمیت عملی موضوعات آنها سرچشمه می‌گیرد. البته این طور نیست که یک تصور همیشه سودمند باشد. تصورات در مقاطع خاصی مهم و سودمند می‌شوند. هنگامی که به دنبال تصور حقیقی هستیم، تصویری برای ما مهم است که جایگاهی در فکر و زندگی ما داشته باشد. از نظر جیمز، همه تصورات در گنجینه اضافی حقایق قرار دارند و در وقت نیاز به کار می‌آیند و استفاده می‌شوند. جیمز، حقیقت را ویژگی تصویری می‌داند که در فرآیند اثبات‌شدن قرار گرفته باشد؛ از این رو، این دو عبارت از نظر او به یک معناست: «آنچه صحیح است، سودمند است و آنچه سودمند است، صحیح است» (همان: ۱۳۳). نامی است برای هر تصویری که فرآیند اثبات را آغاز کرده باشد. «سودمند» نیز نام نقش تکمیل‌شده تصور در تجربه است که آن نیز از آغاز کار لحاظ می‌شود؛ بدین ترتیب، حقیقی بودن یک تصور از ابتدای کار شروع می‌شود و به پایان آن موقوف نمی‌شود.

ویژگی بسیار مهم دیگری که نظر جیمز را در تقابل شدید با عقل‌گرایان قرار می‌دهد، «ساخته‌شدن» حقیقت در طی تجربه است؛ همان‌طور که نام‌هایی همچون سلامت، ثروت و قدرت طی تجربه ساخته می‌شوند. عقل‌گرایان گمان می‌کنند این نام‌ها بر آثارشان (داشتن اموال زیاد یا صحت اعضای بدن و ...) تقدم دارند؛ درحالی که از نظر جیمز، ابتدا آثار را داریم و بعد نام‌ها از آنها ساخته می‌شوند. از دیدگاه جیمز گرچه واقعیت وجود دارد، اما شناخت آن را ما می‌سازیم (همان: ۱۴۲-۱۴۳). از نظر عقل‌گرایان اینکه «شیء روی دیوار ساعت است»، یک حقیقت است؛ حتی اگر در کل تاریخ کسی آن را تصدیق نکند. انسان فقط رابطه بین تصور و واقعیت را کشف می‌کند. این رابطه از قبل وجود دارد و نیاز به فرآیند تجربی ندارد. عقل‌گرایان به هیچ‌وجه به ساخته‌شدن واقعیت تن نمی‌دهند، بلکه معتقدند که حقیقت هم هست و هم حاکم و حاضر است. چیزی که هست، نیازمند فرآیند اثبات‌پذیری نیست؛ از این رو، عقل‌گرایان پراگماتیست‌ها را «وارانه‌کار»

خوانده، معتقدند گاری را جلوی اسب می‌بندند؛ زیرا به‌نظر پراگماتیست‌ها حقیقت چیزی از قبل موجود نیست و در فرآیند اثبات‌پذیری ایجاد می‌شود. در مقابل، جیمز نیز حقیقت از پیش موجود را نیرنگ عقل‌گرایان دانسته و معتقد است علت باورپذیر بودن سخن عقل‌گرایان این است که به وجود انواع معتقدند که قوانین آن شامل همه افراد نوع می‌شود.

ویژگی دیگری که جیمز به آن اشاره دارد، مصلحت و مناسب‌بودن^۱ حقیقت است: حقیقی صرفاً آن چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است؛ درست همان‌طور که صحیح فقط آن چیزی است که در مسیر رفتار و کردار ما مصلحت است. امر حقیقی در مسیر تفکر و علم، و امر صحیح، در مسیر عمل پیگیری می‌شود. ما هیچ‌وقت مسیر غیر حقیقی و غلط را بر مسیر حقیقی و درست ترجیح نمی‌دهیم. مصلحت و مناسب‌بودن چیزی از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه خود را در مسیر تجربه نشان می‌دهد. مصلحت و مناسب‌بودن در مسیر علم و عمل متناسب با شرایطی که در آن تفکری صورت می‌پذیرد یا عملی انجام می‌شود، تفاوت می‌کند و می‌تواند به هر شکل و شیوه‌ای باشد. تعیین شیوه متناسب با موقعیت خاصی است که در آن قرار داریم. ممکن است شیوه‌ای که در این تجربه مناسب است، در تجربه دیگر مناسب نباشد. در فرآیند تجربه، تعیین شیوه صحیح اهمیت دارد. به تعبیر جیمز، تجربه، خاصیت فراجوشی دارد و از حد خود فراتر می‌رود، سرازیر می‌شود، در یک مقطع نمی‌ماند و ما باید پیوسته در پی شیوه مناسب باشیم (همان: ۱۴۵).

ویژگی دیگری که جیمز بدان اشاره می‌کند، استفاده از واژه «حقایق» (به‌صورت جمع) است، نه حقیقت (به‌صورت مفرد) (همان: ۱۴۲)؛ بدین ترتیب، ما یک حقیقت نداریم و هر امری می‌تواند حقایقی را در بطن خود بپروراند. یکی از نتایج این باور، این است که حقایق موقتی هستند و حقیقت مطلق نداریم. او این را که امری مطلقاً حقیقی وجود دارد که هیچ تجربه‌ای آن را تغییر نمی‌دهد، یعنی نقطه ناپایداری وجود دارد که کمال مطلوب است و ما فکر می‌کنیم همه حقایق موقتی روزی به آن می‌رسند، آرمانی انسانی می‌داند. انسان‌ها آرزو دارند به جایی برسند که همه حقایق موقتی در آنجا به اطلاق برسند. جیمز تصریح می‌کند این آرزو در وجود انسانی متحقق می‌شود که عقل و تجربه مطلقاً کامل داشته باشد؛ اما چون چنین انسان کاملی نداریم، چنین آرمانی هرگز محقق نخواهد شد. از آنجا که حقیقت موقتی است، ممکن است آنچه را امروز حقیقی نامیدیم، فردا غیر حقیقی بنامیم، چون با حقایق جدید روبه‌رو می‌شویم. هیئت بطلمیوسی، فضای اقلیدسی، منطق ارسطویی، متافیزیک مدرسی و ... قرن‌ها حقیقی شمرده می‌شدند، ولی دیگر حقیقی محسوب نمی‌شوند (همان: ۱۴۵-۱۴۶).

از نظر جیمز مفاهیم، تنظیم‌کننده^۲ هستند. مفهوم تنظیم‌کننده، مفهومی است که ما را به سمت حقیقت دیگری پیش می‌برد که بالقوه بهتر است. همواره یک حقیقت بهتری به‌نحو بالقوه وجود دارد که امکان دارد اثبات شود. ما در هر نقطه‌ای از مسیر تجربه باشیم، همواره این تصور وجود

1. expedient

2. regulative

دارد که باور ما می‌تواند در آینده به‌نحو دیگری، حقایق بالقوه بهتری را در پیش روی ما قرار دهد که بتوانیم آنها را اثبات کنیم. رویکرد پراگماتیستی، رو به آینده دارد. حقیقت در پراگماتیسم تمام شده نیست؛ بلکه در مسیر شناخت، بهتر شناخته می‌شود و حقایق بالقوه بهتری به‌عنوان چشم‌انداز مطرح می‌شوند.

اصطلاح دیگری که جیمز به کار می‌برد، «حقایق نیمه‌تمام» یا «نیمه‌حقایق»^۱ است که اینها هم به ساخته شدن حقیقت کمک می‌کنند (همان: ۱۴۶). حقایق نیمه‌تمام کمک می‌کنند که بتوانیم کلاف حقیقت را پیچیده و بزرگ‌تر کنیم و به‌سوی امر حقیقی‌تر پیش برویم. این فرآیندی پیوسته است که هر حقیقتی از حقایق پیشین ساخته می‌شود. حقایق، متناسب با زمان و شرایط تغییر پیدا می‌کنند. آنها از طرفی به حقایق پیشین متکی هستند و از طرفی دیگر، به واقعیات جدید نظر دارند که مسیر را برای آنها روشن کند.

ویژگی دیگر، اعتباری بودن و معامله کردن حقایق است. حقیقت بنا بر یک نظام اعتباری جریان دارد. این نظام شبیه به نظام بانکی است که براساس اعتبار پیش می‌رود؛ همان‌طور که تا وقتی اسکناس در جامعه‌ای معتبر است، که همه با آن دادوستد می‌کنند، اعتقادات هم تا وقتی معتبرند که پشتوانه دارند و میان مردم معامله می‌شوند. این‌طور نیست که هریک از ما همه حقایق زندگی خود را تحقیق و اثبات کرده باشیم؛ بلکه آنها را با هم معامله می‌کنیم. من چیزی را از شما می‌پذیرم و شما از من (همان: ۱۳۹). دلیل دیگر برای اینکه ما اعتقادات را معامله می‌کنیم و همه را مورد تحقیق قرار نمی‌دهیم، این است که گرچه اشیاء به‌صورت فردی وجود دارند، اما با هم مشابهت دارند و در یک دسته و نوع قرار می‌گیرند؛ بدین ترتیب، جهان از انواع مختلف تشکیل شده است و وقتی چیزی یک‌بار اثبات شد، می‌توان آن را به همه موارد مشابه نسبت داد و قوانین افراد را به نوع تسری داد.

۴-۲. واقعیت از نظر جیمز

واقعیت از نظر جیمز دارای سه قسم است:

قسم اول، امور واقع عینی یا انضمامی (جیمز، ۱۳۷۰: ۱۳۴ و ۱۳۸) هستند. بنابر دیدگاه عقل سلیم، منظور از واقعیت، همان شیء است که به‌نحو محسوس درک می‌شود و حاضر است. جیمز علاوه بر خود اشیاء، به روابط میان آنها هم نظر دارد و اموری همچون زمان، مکان، فاصله و فعالیت را که در حوزه محسوسات وجود دارد، مد نظر قرار می‌دهد. از دید وی، واقعیت نیز در فرآیند حقیقت قرار می‌گیرد و این فرآیند به دوگونه مستقیم و غیرمستقیم تحقق می‌پذیرد: در فرآیند مستقیم، اثبات‌پذیری به‌نحو مستقیم است. وقتی با تعقیب تصویر ذهنی از خانه، در پایان رد پای گاو به مشاهده خانه می‌رسیم، از تصویری به تصور دیگر سوق داده شده و به تحقق کامل آن تصویر نائل شده‌ایم. چنین رهنمودهای مستقیمی نسخه اصلی و صور نوعی^۲ فرآیند حقیقت هستند که

2. half truths

1. prototypes

به سادگی توسط خود شخص به طور عینی اثبات می شوند و پایه های کل ساختمان حقیقت را شکل می دهند که بدون آنها ساختمان حقیقت فرومی ریزد. در فرآیند غیرمستقیم، تجربه، صور دیگری از فرآیند حقیقت را عرضه می کند که همه آنها بر مبنای همان اثبات های اولیه هستند؛ برای مثال، ما کارکردهای ساعت را به طور مستقیم نمی بینیم، اما تصور خودمان از آن را بدون اینکه اثبات کرده باشیم، صحیح می دانیم و می پذیریم. اکثر حقایقی که ما با آنها مواجه ایم و زندگی می کنیم، از نوع غیرمستقیم هستند که به اثبات های مستقیم بازمی گردند و به اندازه آنها قابل پذیرش اند. اثبات چنین فرض های غیرمستقیم، تنها متکی به این است که به بی نتیجهی یا تناقض منجر نشوند و در این صورت، به عنوان فرآیند تکمیل شده حقیقت از آنها یاد می شود. در مقابل هر فرآیند تکمیل شده حقیقت، ممکن است میلیون ها فرآیند نارس وجود داشته باشد. این فرآیندها ما را «به سوی» اثبات مستقیم سوق می دهند. اگر همه چیز هماهنگ پیش برود و ما از ممکن بودن اثبات، مطمئن شویم، اثبات مجدد را حذف می کنیم و معامله حقایق را با یکدیگر می پذیریم. معمولاً آنچه رخ می دهد هم، عمل ما را تأیید می کند (همان: ۱۳۴)؛ بدین ترتیب، اثبات های مستقیم و غیرمستقیم هر دو مهم اند و کارایی دارند.

قسم دوم، امور انتزاعی و روابطی است که بین تصورات ذهنی محض وجود دارد و به طور شهودی قابل درک است (همان: ۱۳۶ و ۱۳۸). حیطه دیگری که در آن عقاید صادق یا کاذب وجود دارد، روابط ذهنی محض است. در اینجا بحث جیمز یادآور بحث لایبنیتس و هیوم درباره روابط میان تصورات است که اعتقادات مطلق یا نامشروط را حمایت می کنند و اگر صحیح باشند، «تعاریف» یا «اصول» نامیده می شوند. گزاره هایی مانند « $2=1+1$ »، «سفید از خاکستری کمتر متمایز است تا از سیاه» یا «وقتی علتی شروع به عمل می کند، معلول هم شروع می کند»، در این قسم می گنجند. این گزاره ها برای همه یک ها، سفیدها و خاکستری ها صادق اند. رابطه میان این موضوعات ذهنی نیاز به تصدیق حسی ندارد، با یک نگاه قابل درک است، واضح و ضروری است و وقتی یک بار اثبات شود، برای همیشه صادق است؛ بنابراین، خصلتی همیشگی و دائمی و بدون استثنا دارد و آنچه برای فرد ثابت می شود، در مورد نوع هم صادق است. در حوزه ذهن هم حقایق از طریق سوق یافتن عمل می کنند. ما بین تصورات انتزاعی که در ذهن هستند، روابط ایجاد می کنیم و نظام های بزرگ ریاضی و منطقی می سازیم تا از طریق آنها واقعیات محسوس خارج را بررسی کنیم و آنها را در قالب اصطلاحات ریاضی و منطقی سامان بخشیم. روابط و قوانین این تصورات را باید در ذهن و عین جدی گرفت؛ زیرا آنها بدین نحو عمل می کنند که حقایق دائمی گستره واقعیات را هم دربرمی گیرد. جیمز به این تزویج میان واقعیت^۱ و نظر^۲ می گوید که بی نهایت مهم، ثمربخش و دارای نتیجه است؛ بدین ترتیب، اعمال ما باید مطابق قوانین عین و ذهن صورت پذیرد، بدان ها ملزم باشیم و نسبت به آنها رفتاری یکنواخت و منسجم داشته باشیم. با چنین تبیینی، ذهن ما میان التزامات ناشی از نظام محسوس و ذهن، تحت فشار است و

1. fact

2. theory

نمی‌تواند آزادانه عمل کند. تا اینجا عقل‌گرایان اعتراض‌چندانی به پراگماتیست‌ها ندارند و تنها می‌توانند بگویند که آنان به حاق مطلب دست نیافته‌اند.

قسم سوم، تصورات جدیدی هستند که با توجه به کل پیکره حقیقت که در اختیار داریم، ساخته می‌شوند. جدایی میان پراگماتیسم جیمز و عقل‌گرایی، در قسم سوم جدی‌تر می‌شود. جیمز تاکنون توافق را به معنای نسخه‌برداری (کامل یا نمادین) از واقعیت دانسته است. با همه اهمیت که او برای این معنای از توافق قائل است، آن را به هیچ وجه بنیادی و اساسی نمی‌داند؛ چراکه او به معنای گسترده‌تری از توافق معتقد است که به عقیده او بنیادین است و آن، همان فرآیند سوق‌یافتن و هدایت‌شدن است (همان: ۱۳۹-۱۴۰). وی بیان می‌کند که توافق در کلی‌ترین مفهوم آن، یعنی سوق‌یافتن به خود واقعیت؛ حال یا مستقیماً به آن یا به حواشی و پیرامون آن، یا به معنای قرار گرفتن در تماسی کارآمد با واقعیت که بتوان آن را یا چیزی مرتبط با آن را بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم، به ضابطه درآورد. واژه «بهتر» هم جنبه عقلی و هم جنبه عملی را دربرمی‌گیرد. توافق به این معنی است که هیچ امر متناقضی از ناحیه آن واقعیت در مسیری که تصوراتمان ما را در آن به جای دیگری سوق می‌دهد، اختلال ایجاد نکند. وی ادامه می‌دهد:

هر تصویری که به ما، چه از نظر عملی و چه از نظر عقلی کمک کند که با واقعیت و یا با متعلقات آن ارتباط یابیم؛ و پیشرفت ما را عقیم نگذارد؛ و زندگی ما را به طور واقعی با کل مقام واقعیت «متناسب» و سازگار کند، به حد کافی با آنچه لازم است، توافق خواهد داشت. چنین تصویری درباره آن واقعیت صادق است (همان: ۱۳۹).

از نظر جیمز، افزون بر تصاویر ذهنی معین، نام‌ها هم صادق و کاذب دارند. آنها نیز فرآیندهای اثبات مشابهی را آغاز می‌کنند و به نتایج عملی کاملاً هم‌ارزی می‌رسند. او متذکر می‌شود نام‌ها که جلوه‌های تفکرات انسانی هستند، صورت‌های لفظی و گفتاری و نوشتاری دارند و مانند تصورات، قابلیت مبادله‌شدن، به‌عاریت دادن و گرفتن و مراودات اجتماعی را دارند. به این ترتیب، حقیقت، ساختمانی لفظی و زبانی پیدا می‌کند و در دسترس همگان قرار می‌گیرد. از این‌روست که ما باید همان‌طور که منسجم و سازگار فکر می‌کنیم، همان‌طور هم صحبت کنیم و بنویسیم. ما در حوزه الفاظ و تفکر با انواع سروکار داریم و بر هریک نامی می‌گذاریم. نام‌گذاری‌ها اختیاری است؛ اما وقتی نام‌ها اختیار شدند، باید بدان‌ها وفادار ماند؛ برای مثال، هابیل و قابیل دو نام در کتاب مقدس هستند که باید همان‌طور که اختیار شدند، استفاده شوند و نباید قابیل را به جای هابیل به کار برد و برعکس؛ چون در این صورت، خود را هم از کل سنت گذشته کتاب مقدس منفک کرده‌ایم و هم، از ارتباطاتی که میان کتاب مقدس و سایر کتب در گذشته استفاده شده است. این سلسله به هم پیوسته میان گذشته و حال، و میان تصورات جدید و واقعیات گذشته را نباید گسست. تاریخ در قالب امور زبانی گفته و نوشته شده است. تضمین گذشته در سازگاری و انسجام با زمان حال است. زمان حال حقیقی است؛ بنابراین، گذشته هم که از حال انفکاک‌ناپذیر است، حقیقی است. بسیار اهمیت دارد که تصورات جدیدی که در زمان حال داریم، با گذشته سازگار باشند و آنها را دچار اختلال نکنند.

۵. نتیجه

در پاسخ به پرسش اول مقاله که چه چیز باعث شد فلسفه جیمز بیشتر ما را به یاد پراگماتیسم بیندازد تا فلسفه پیرس؟ علت را باید در اصل پراگماتیکی جست که در پراگماتیسم پیرس و جیمز نقش اساسی برعهده دارد. چهارچوبی که آنان برای طرح این اصل انتخاب کرده‌اند، بیشترین اختلاف میان آنان را رقم زده است. اصل پراگماتیکی در نظر پیرس، اصلی منطقی است که در نظریه معنا به کار معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها می‌آید. او به‌وسیله این اصل، نظریاتی را برای تحقیق آماده می‌کند؛ اما اینکه این نظریات حقیقی است یا خیر، توسط این اصل مشخص نمی‌شود؛ بلکه حقیقت را توافق جامعه محققان شناسایی می‌کند. به اعتقاد جیمز افق پراگماتیسم چنین است: نخست، روش و سپس نظریه تکوینی درباره معنای حقیقت. چرخش معنای پراگماتیسم از نظریه معنا به نظریه حقیقت، موجب نارضایتی پیرس می‌شود؛ تا آنجا که دیدگاه جیمز را چون بذر مرگی می‌داند که بر پیکره پراگماتیسم پاشیده و موجب آلودگی آن شده است. همین اختلاف، باعث می‌شود پیرس نام پراگماتیسم را برای فلسفه خود انتخاب کند که به کلی ارتباطش با نظریه حقیقت جیمز قطع شود؛ بنابراین، تمام مجادله‌هایی که درباره پراگماتیسم مطرح شده، بر سر جایگاه اصل پراگماتیکی است. جایگاهی که جیمز برای این اصل در نظر گرفت، مورد توجه پراگماتیست‌های بعدی قرار گرفت و همین امر باعث شهرت بیشتر جیمز و فلسفه او شد.

پرسش بعدی درباره مقایسه و تطبیق آرای پیرس و جیمز با آرای متافیزیکی درباره واقعیت و حقیقت بود که آنان چگونه توانستند به ادعای خود تحقق بخشند و فلسفه را از مبانی متافیزیکی و معضلات آن نجات دهند؟ در بحث واقعیت دیدیم که پیرس به سه نوع واقعیت قائل می‌شود و به‌طور مستقیم از لفظ «استقلال» برای امور واقعی استفاده می‌کند. او علاوه بر اشیای خارجی، کلیات و امور ممکن را هم واقعی می‌داند و از این‌رو، در زمره فلاسفه رئالیست قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب، نظر او درباره واقعیت، تحولی در فلسفه‌های گذشته ایجاد نکرده است. البته باید به خاطر داشت که در مواردی نیز، او تمایز بین عین و ذهن را انکار می‌کند و سخنانش صبغه ایده‌آلیستی می‌گیرد. جیمز نیز وجود اشیای خارجی را واقعی دانست و علاوه بر آن، از واقعیت‌داشتن امور انتزاعی و تصورات جدید سخن گفت. او نیز با واقعیت قائل شدن برای نوع دوم و سوم، از واقعیت که اموری ذهنی هستند تا حدی به فلاسفه ایده‌آلیست نزدیک می‌شود. جیمز تنها وجود جزئیات را می‌پذیرد و در صف فلاسفه نومیالیست قرار می‌گیرد. خروج از رئالیسم تا اندازه‌ای وی را از فلسفه افلاطونی جدا می‌کند؛ اما او هم، همچون پیرس، هنوز در چهارچوب اصلی فلسفه متافیزیکی قرار دارد و به واقعیت و دوگانگی عین و ذهن اعتقاد دارد.

در بحث حقیقت دیدیم که پیرس بحث خود را کوتاه، پراکنده و نامنسجم مطرح کرد. این وضعیت، تاحدودی گویای این است که هنوز موضع قاطعی درباره آن اتخاذ نکرده و مردد است. او از طرفی، حقیقت را امری ثابت و مقدر می‌داند؛ تا آنجا که اگر نسل دیگری از بشر هم بیاید، به همان حقیقت دست خواهد یافت و تغییری در حقیقت رخ نخواهد داد. از طرفی نیز، چند معیار

برای حقیقت مطرح می‌کند که برخی از آنها (مطابقت و سازگاری) در تاریخ فلسفه ردّ پای پررنگ و عقل‌گرایانه دارند و برخی نوآوری او هستند. گروهی از مفسران معیار پراگماتیکی حقیقت را نوآوری او می‌دانند که پیرس، چنان‌که بیان شد، آن را نمی‌پذیرد. نوآوری دیگر او، معرفی معیار توافق یا اجماع جامعه علمی برای حقیقت است. اعتقاد به این معیار نتایجی دارد که به مواردی از آن اشاره می‌شود: این معیار خصلت اجتماعی برای حقیقت قائل می‌شود؛ فلسفه را از تفکر متافیزیکی و انتزاعی و نظری دور می‌کند؛ فلسفه را تا نفی عینیت پیش می‌برد؛ جنبه انسانی‌تری به نظریه حقیقت می‌دهد و حقیقت را از امری ثابت‌بودن خارج می‌کند. همه این نتایج، پیرس را در مقابل عقل‌گرایان قرار می‌دهد و باعث می‌شود تفکر او مورد استقبال فیلسوف نئوپراگماتیست، ریچارد رورتی، قرار گیرد. رورتی این معیار را که پیرس به‌طور اجمال مطرح کرده بود، به تفصیل بررسی و نتایج نهایی آن را بیان می‌کند. او با تأکید بر اجماع و توافق اجتماعی، اصل همبستگی^۱ را در فلسفه خود معرفی می‌نماید.

بحث حقیقت در فلسفه جیمز به‌نحو بنیادی، منسجم و دقیق مطرح می‌شود. تنها معیاری که جیمز برای حقیقت از آن سخن می‌گوید، مطابقت است؛ اما معنایی که برای آن در نظر دارد، بسیار با عقل‌گرایان متفاوت است و از گستردگی بیشتری برخوردار است. او مطابقت را درباره هر سه نوع واقعیتی که برمی‌شمارد، به کار می‌گیرد. از نوع اول واقعیت (امور انضمامی) رونوشت کامل می‌توان گرفت؛ اما دو نوع بعدی، نسخه‌بدل‌های ضعیف‌تری خواهند داشت. جیمز دیدگاهی رئالیستی - اومانیستی درباره حقیقت دارد. گرچه او اعتراف می‌کند تمایز گذاشتن بین عوامل ذهنی و عینی در شناخت حقیقت دشوار است، اما معتقد است ما بین این دو عامل تحت فشار هستیم و باید طرحی بر واقعیت بیندازیم که پذیرای آن باشد. پراگماتیسم از نظر او با واقعیت رابطه‌ای دوستانه دارد؛ اما انسان نیز در ساخت حقیقت نقش ایفا می‌کند. هرچند نقش انسان در حوزه احساسات کم‌رنگ است، اما جهان، در کل و به تدریج، به شکل انسانی بنا می‌شود. انعطاف‌پذیر بودن حقیقت، خصلت ثابت و فرازمانی و ذات‌گرایانه نداشتن آن نیز، از مواردی است که بین عقیده جیمز با عقل‌گرایان شکاف می‌اندازد؛ به این ترتیب، جیمز تلقی سنتی از حقیقت را نپذیرفته، تلقی جدیدی از حقیقت ارائه می‌کند.

نتیجه نهایی درباره پراگماتیسم پیرس و جیمز این است که گرچه فلسفه آنان از فلسفه متافیزیکی فاصله زیادی گرفته و بسیاری از اصول آن را به چالش کشیده است، اما هنوز نتوانسته است به‌طور کامل، خود را از چهارچوبی که فلسفه عقل‌گرایانه تدارک دیده، برهاند و بستر کاملاً جدیدی برای فلسفه تدارک ببیند. بعدها در تفکرات پراگماتیستی، رورتی این طرح را به اتمام می‌رساند و با انکار مطابقت، عینیت، عقلانیت و ... بستر دیگری برای تفکر فلسفی می‌گستراند که آن را «رفتارگرایی شناخت‌شناسانه» نام می‌نهد.

منابع

- جیمز، ویلیام (۱۳۷۰) *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- زندیه، عطیه (۱۳۹۷)، «اصل پراگماتیکی: عالی‌ترین مرحله وضوح در پراگماتیسم پیرس»، *فلسفه*، سال ۴۶، ش ۲، پاییز و زمستان، ۲۳-۴۱.
- Almeder, Robert (1985), "Peirce's Thirteen Theories of Truth", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Winter, Indiana University, Winter, Vol. 21, No. 1, 77-94.
- Hartshorne, Charls, P. Weiss, and A. Burks eds. (1931) *Collected Papers of CharlsSanders Peirce*, vol 5, 7, 8 and 15, Cambridge, MA: Belknap press of Harvard.
- Capps, J. (2019) "The pragmatic theory of truth" in *The Stanford encyclopedia of philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/truth-pragmatic/>
- Hookway, Christopher (1992), *Peirce*, ed. Ted Honderich, London and New York: Routledge.
- James, William (1370), *Pragmatism and othe essays (part 1)*, translated by Abdol Karim Rashidiyan, Tehran: Organization of Publications and Education of the Islamic Revolution. (in Persian)
- Misak, Chery (2004), *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*, NewYork, Oxford.
- Wiener, P. Philip (1958), *Charles s. Peirce: selected Writings*, New York: Dover.
- Zandieh, Atieh (1397), "Pragmatic Maxim: The Highest Level Clearness in Pierce's Pragmatism", *Philosophy*, 46, no. 2, Fall and Winter, pp. 23-41. (in Persian)



Analysis of categorial intuition in Husserl's Logical Investigations

Seyyed Mohammad Taqi Shakeri 

Department of Islamic Philosophy, Faculty of Religions and Islamic Studies, International University of Islamic denominations, Tehran, Iran. E-mail: shakeri@mazaheb.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
research article
(P 147-165)

Article history:

Received:
7 October 2022

Received in revised form:
5 November 2022

Accepted:
29 November 2022

Published online:
20 September 2023

Phenomenologists enumerate the four main topics of Husserl's phenomenology and discuss them in detail: phenomenology, categorial intuition, the meaning of the a priori, the phenomenological principle. The importance of categorial intuition shows itself in the link between phenomenology and ontology. The first aspect in the importance of categorial intuition is related to the interpretation of truth in phenomenology. The interpretation of truth in this point of view is close to the view of the Greeks, who attached real value even to simple perception. Another aspect of the importance of discussing categorial intuition is to emphasize that when expressing sensory perception and passing judgment, there are things that cannot be perceived; for example, in the sentence "This table is blue", we see neither "this" nor "is". The third aspect of the importance of categorial intuitions is that these intuitions constitute the new perceived objectivity; That is, they make simple objects more original. The perceived objectivity that manifests itself in such a categorial intuition is itself a mode of being objective; so, with the discovery of categorial intuition, the concept of objectivity expanded and with the phenomenological research, the way of research that the former ontology was looking for is obtained. There is no ontology parallel to phenomenology; rather, ontology is not a science except phenomenology. In Husserl's opinion, any action that fills the presentation and confirms itself is called "perception"; and every fulfilling act is called "intuition"; and "object" refers to any kind of intentional correlate. Husserl discusses "categorial intuition" in the sixth investigation of *Logical Investigations*. In categorial intuition, we are dealing with sensory perceptions with the surplus, which is added to a predicative assertion at the stage of transferring sensory perception. The problem of the present article is to explain the position of categorial intuition and its relationship with perception from Husserl's point of view in his *Logical Investigations*. The necessity and importance of this issue is such that it can be considered as the foundation of phenomenology and any future knowledge theory, and even Heidegger considered it one of the four main issues of Husserl's phenomenology. The discussion begins with an explanation of the difference between "perception", "intuition", "object" and "fulfillment". Then, using the analytical-descriptive method, the relationship of categorial intuition with the categorial elements of thinking, the contrast between simple and categorial acts, the stages of acts in synthetic categorial intuition, the important role of sensation in categorial intuition, and eidetic intuition will be investigated next to synthetic categorial intuition. One of the achievements of this article is the exposition of the three stages of synthetic categorial intuitions: simple perception of the whole, subdividing perceptions, and categorial synthetic intention. The innovation of this article is that, according to Husserl, we have intellectual and categorial intuition just as we have intuition of sensory objects.

Keywords:

Categorial intuition, sensory intuition, founding acts, simple acts, categorial acts, eidetic intuition.

Cite this article: Shakeri, Seyyed Mohammad Taqi (2023), "Analysis of categorial intuition in Husserl's Logical Investigations", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 147-165, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.349213.1006746>





واکاوی شهود مقولی در پژوهش‌های منطقی هوسرل

سید محمدتقی شاکری

گروه فلسفه اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: shakeri@mazaheh.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۴۷-۱۶۵) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	هوسرل در پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی، درباره «شهود مقولی» بحث کند. در شهود مقولی با اضافه‌ای فوق بر ادراکات حسی مواجه‌ایم که در مرحله انتقال ادراک حسی به گزاره‌ای، محمولی بدان افزوده می‌شود. مسئله مقاله حاضر، تبیین جایگاه شهود مقولی و نسبت آن با ادراک از نظرگاه هوسرل در پژوهش‌های منطقی اوست. ضرورت و اهمیت این مسئله آن اندازه است که می‌توان آن را شالوده و سنگ‌بنای پدیدارشناسی و هر نظریه شناخت آینده دانست و حتی هایدگر آن را یکی از چهار موضوع اصلی پدیدارشناسی هوسرل برمی‌شمرد. روند بحث با توضیح تفاوت «ادراک»، «شهود»، «بژه» و «پژشدگی» آغاز می‌شود. سپس با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی رابطه شهود مقولی با عناصر مقولی تفکر، تقابل افعال بسیط و مقولی، مراحل افعال در شهود مقولی تألیفی، نقش مهم احساس در شهود مقولی و در کنار شهود مقولی تألیفی، شهود ایدتیک بررسی خواهد شد. یکی از دستاوردهای این نوشتار، شرح مراحل سه‌گانه شهودهای مقولی تألیفی است: ادراک بسیط ابتدایی از کل، ادراکات تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر، و التفات تألیفی مقولی بالفعل. نوآوری این نوشتار در این است که از نظر هوسرل ما همان‌طور که از بژه‌های حسی شهود داریم، شهود عقلی و شهود مقولی نیز داریم. شهود مقولی، شهود حسی، افعال بنیان‌گذار، افعال بسیط، افعال مقولی، شهود ایدتیک.

استناد: شاکری، سید محمدتقی (۱۴۰۲)، «واکاوی شهود مقولی در پژوهش‌های منطقی هوسرل»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۴۷-۱۶۵.
<https://doi.org/10.22059/jop.2022.349213.1006746>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

هایدگر چهار موضوع اصلی پدیدارشناسی هوسرل را برمی‌شمرد و به تفصیل درباره آنها بحث می‌کند: حیث التفاتی، شهود مقولی، معنای امر پیشینی، اصل پدیدارشناختی. اهمیت شهود مقولی در پیوند پدیدارشناسی و وجودشناسی خود را نشان می‌دهد (پازوکی، ۱۳۹۹ الف: ۱۰۱). وجه اول در اهمیت شهود مقولی، نحوه تفسیر حقیقت در پدیدارشناسی است. حقیقت، یعنی این همان گرفتن آنچه التفات شده با آنچه مشهود شده است. این تفسیر به مفهوم حقیقت از منظر یونانیان نزدیک می‌شود که حتی برای ادراک بسیط، شأنی از حقیقت قائل بودند (Heidegger, 1985: 47). وجه دوم در اهمیت بحث از شهود مقولی، تأکید بر این است که در هنگام بیان ادراک حسی و صدور حکم، اموری دخیل هستند که به چنگ ادراک حسی در نمی‌آیند؛ مثلاً در این حکم که «این میز آبی است»، نه «این» و نه «است» را می‌بینیم. از این رو، هوسرل می‌گوید منشأ مفاهیم وضعیت امور و وجود (به معنای ربط) در تأمل و بازنگری اندیشه به احکام یا فعل پُرکنندگی احکام و گزاره‌ها نیست، بلکه در خود پرشدگی احکام قرار دارد؛ پس پایه انتزاع در جهت تحقق بخشیدن به مفاهیمی مانند «این»، «است»، «و» و امثال آن را در متعلق این افعال می‌یابیم (Ibid: 79).

هوسرل با تفسیر خود از حیث التفاتی، صورت‌های مقولی را ساخته و پرداخته سوژه نمی‌داند. آنها حتی چیزهایی نیستند که بر متعلق‌های واقعی افعال عارض شوند تا به واسطه آنها خود موجود واقعی تعدیل یابد. وجه سوم در اهمیت شهودهای مقولی، این است که این شهودها عینیت مدرک^۲ جدیدی را قوام می‌بخشند؛ یعنی اشیای بسیط را اصیل‌تر می‌نمایند. عینیت مدرکی که در چنین شهود مقولی خودنما می‌شود، خود، نحوه‌ای از عین مدرک بودن است؛ پس با کشف شهود مقولی، مفهوم عینیت وسعت بیشتری یافت و با پژوهش پدیدارشناختی، آن نحو از پژوهش حاصل می‌شود که وجودشناسی سابق به دنبالش بود. وجودشناسی‌ای که به موازات پدیدارشناسی باشد، وجود ندارد؛ بلکه وجودشناسی، علمی جز پدیدارشناسی نیست (Ibid: 98).

به نظر هوسرل هر فعل پُرکننده تصور که تصدیق‌کننده خود باشد، «ادراک» نام دارد؛ و هر فعل پُرکننده، «شهود» خوانده می‌شود؛ و «ابژه» به هرگونه متضایف التفاتی اطلاق می‌شود. در سخن معمولی، مجموعه‌ها، کثرات نامعین، کل‌ها، اعداد، محمول‌ها، وضعیت‌امور، همگی «ابژه» شمرده می‌شوند و افعالی که اینها را می‌دهند، «ادراک» محسوب می‌گردند (Husserl, 1982: 784, 785). از نظر او یک ادراک حسی نمی‌تواند گزاره‌ای حملی را پُرکند، فعل پُرکردن در بهترین حالت، بسیار محدود است. ادراک پرنده سیاه برای پُرکردن التفات حملی «پرنده سیاه پرواز می‌کند»، کافی نیست. ادراک، همواره ادراک چیزی است که از چشم‌انداز خاصی دیده می‌شود، ما تنها یک سوئه آن چیز را درک می‌کنیم. هرکسی از یک منظر تنها یک سوئه از چیزی را درک می‌کند؛ پس بر اساس ادراکی واحد از یک ابژه، گزاره‌های متفاوتی با معانی بسیارمختلفی قابل طرح‌اند. افراد مختلف سوئه‌های متفاوتی از ابژه واحد را ادراک می‌کنند؛

1. Identifizierung
2. Gegenständlichkeit

از این رو، به نظر می‌رسد معنای یک گزاره به علت تفاوت ادراک‌های شخصی دگرگون نمی‌شود و این معنا چیزی مشترک در بین تمامی افعال ادراکی است که از ابژه‌ای مشخص صورت می‌گیرد (ویلاردمایول، ۱۳۹۸: ۶۹)؛ بنابراین، به چیزی بیش از ادراک حسی مستقیم نیاز داریم؛ و همین جاست که هوسرل مفهوم شهود مقولی را معرفی می‌کند. یک التفات تهی، مانند یک گزاره حملی در التفات مقولی پُر می‌شود و از این طریق التفات تهی به ابژه ادراکی وصل می‌شود. آنچه حکم حملی تهی را پُر می‌کند، یک شهود مقولی است، نه شهودی حسی؛ و از معبر شهود مقولی، التفات تهی می‌تواند به ابژه ادراک ارجاع پیدا کند (همان: ۷۰).

به بیان دیگر، صرف ادراک حسی وسعت تجربه‌های روزمره ما را توضیح نمی‌دهد؛ مثلاً تجربه معطوف به مردمان دیگر، به خود، به وضعیت امور، به حقایق تجربی، به ارزش، به گذر زمان؛ و مهم اینکه هیچ‌یک از این تجربه‌ها را نمی‌توان ذیل نوعی ادراک حسی سراسر است طبقه‌بندی کرد؛ از طرف دیگر، هریک از این تجربه‌ها، حضورآوری^۱ و دهنده‌گی^۲ ابژه را دربردارند. پیشینه این بحث که ادراک حسی گنجایش کل امور را ندارد، به اظهارنظر مشهور کانت برمی‌گردد که هوسرل هم با آن اظهارنظر موافق بود که «وجود مطلقاً ادراک‌ناپذیر است» و اینکه «وجود محمول واقعی نیست» (Kant, 1965, A: 598; B: 626 & Husserl, 1982: 780)؛ چراکه وجود، تحت ادراک حسی در نمی‌آید. هوسرل این موضع کانتی را از نو پیش می‌گیرد که اگر شناخت، در نهایت، به شهود حسی ارجاع نداشته باشد، پس هیچ اعتباری نخواهد داشت. در سرشت امور است که هر امر مقولی، در نهایت، به شهود حسی اتکا دارد و اینکه شهود مقولی بدون هیچ بنیادی از حس، بی‌معناست (Husserl, 1982: 817)؛ پس کانت و هوسرل در این مطلب همدادستان‌اند که اگر شهودهای بسیط تحت شمول «التفات-معنا» قرار نگیرند، از منظر معرفت‌شناختی کورند و نیز «التفات-معناهای» بسیط که تصدیق شهودی نداشته باشند، تهی هستند. تفاوت دیدگاه کانت و هوسرل در گستره مفهوم شهود است؛ مفهومی که از نظر کانت صرفاً محدود به شهود حسی است، از دید هوسرل تا شهود عقلی یا شهود مقولی گسترش می‌یابد (ویلاردمایول، ۱۳۹۸: ۷۳). نظر هوسرل این است که هر کدام از تجربه‌ها مانند تجربه دیگران، تجربه خود، وضعیت امور و نظایر آن، تحلیل‌پذیدارشناختی خاص خود را دارند؛ تحلیلی که به واسطه آن، ابژه هریک از این تجربه‌ها قوام می‌یابند و این تحلیل مربوط به شهود ذوات است که هوسرل ذیل عنوان شهود مقولی دسته‌بندی می‌کند. در ادامه با روش تحلیلی-توصیفی، تحلیل هوسرل را از شهود مقولی، در پژوهش‌های منطقی او تحت عناوین پیش رو تبیین می‌کنیم.

۲. عناصر مقولی تفکر را چه چیزی پُر می‌کند؟

هوسرل با نظریه شهود مقولی خود قصد پاسخ به این پرسش را دارد. در این مثال‌ها: «کتاب روی میز قرار دارد» یا «میز سبز است» عناصری مانند کتاب، میز و رنگ سبز وجود دارد که

1. presenting
2. giving

می‌توانند به راحتی در ادراک حسی پر شوند؛ اما چه چیزی «قرارداشتن روی میز» یا «سبز بودن» کتاب را پر می‌کند؟ ظاهراً برای آن التفات‌ها^۱ که معطوف به وضعیت‌امور^۲ هستند، محال است که تنها با ادراک حسی پر شوند. در ادراک حسی، می‌توانم «سبز» را ببینم، اما نمی‌توانم به همان نحو «سبز بودن» را ببینم. می‌توان این را تعمیم داد و ادعا کرد که وجود محمول چیزی ادراک‌شدنی نیست؛ اما پر نشدن در احساس، فقط شامل وجود محمول نیست، بلکه شامل تمام صور مقولی می‌شود؛ یعنی صور «یک»، «و»، «همه»، «اگر»، «سپس»، «یا»، «کل» و مانند آن. از طرفی، نه تنها افعالی که به صورت تهی معطوف به این صور مقولی باشند، بلکه افعالی که این التفات‌ها را نیز پر می‌کنند، باید وجود داشته باشند.

فرض کنید در اتفاقی با فرش آبی‌رنگ هستیم. در نگرش روزمره خود می‌دانیم که در این وضعیت تفاوت زیادی بین گزاره‌های «فرش آبی است» و «فرش قرمز است» وجود دارد؛ ولی با حضور در اتاق پیش گفته به صورت شهودی پُر می‌شود، ولی دومی نه. اگر چه به خوبی از این تفاوت آگاهیم، اما دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد که این تفاوت در کجاست و بر چه اساسی استوار است. به علاوه، بدیهی است که بدون تحلیل نقش ادراک حسی، نمی‌توان این تفاوت را روشن کرد؛ به همین دلیل است که هوسرل مفهوم شهود را که معمولاً به ادراک حسی محدود است، «توسعه» می‌دهد و مفهوم شهود مقولی را مطرح می‌کند. در تحلیل وی شهود مقولی جنسی است که کثرتی از افعال التفاتی تحت آن جای گرفته‌اند (راسل، ۱۳۹۹: ۱۸۵). از نظر هوسرل افعال شهود مقولی، برخلاف افعال ادراکی که سراسر است و بسیط‌اند، افعالی «چندم‌رتبه‌ای»^۳ یا «ابتنا یافته»^۴ خوانده می‌شوند؛ در حالی که افعال ادراکی بسیط، ابژه خود را «یک‌باره» می‌دهند (Husserl, 1982: 788).

مراد هوسرل از شهود^۵ چیزی شبیه خیره‌شدن یا نگریستن نیست. هیچ عنصر فکری در این اصطلاح متضمن نیست. در آثار هوسرل، این اصطلاح بیانگر تقابلی است که از نظر شناختی اهمیت دارد و محتوای آن را با ارجاع به نوعی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ضمنی مفروض، می‌توان مشخص کرد (پیترزما، ۱۳۹۸: ۱۰۴). از نظر هوسرل ابژه‌های بسیاری را نمی‌توان با ادراک حسی معمول درک کرد. فقط با استفاده از شهود یا متفاوت دیدن می‌توان گزاره‌ای حملی را به این مضمون که چیزی دارای فلان ویژگی یا نمونه‌ای از فلان ویژگی است، موجه کرد (همان: ۱۰۵). این همان شهود مقولی است که نقشش توجیه باورهاست؛ با این فرق که این کار را برای افعال التفاتی پیچیده‌تری عهده‌دار می‌شود.

التفات به چیزهای واقعی با ادراک حسی قابل پُرسدن است؛ از این رو، می‌توانیم ابژه‌هایی را ابژه ایدئال بنامیم که فقط در شهود مقولی پُر می‌شوند (Husserl, 1982: 787). بدین‌سان، یک ابژه ادراک بسیط، سراسر است، در یک مرحله حاضر است و بلاواسطه داده می‌شود (Ibid: 787).

1. intentions
2. state of affairs
3. multi-levelled
4. founded
5. Anschauung

788). ابژه‌های ادراکات حسی در مرحله‌ای از تقویم برای ما وجود دارند که در آن التفات می‌شوند و نیز داده می‌شوند. در مقابل، به ابژه‌های مقولی در مجموعه‌ای مرکب از افعال بنیان‌گذار^۱ می‌توان التفات کرد و نشان داد که با یک فعل جامع و فراگیر با یکدیگر ادراک می‌شوند، که خود این فعل دارای التفاتی جدید و متفاوت است. در این فعل بنیان‌گذار، ابژه‌ای نو التفات می‌شود که نمی‌تواند در افعال بنیان‌گذار التفات شود یا داده شود. ابژه‌های افعال بنیان‌گذار ابداً وارد التفات افعال مبتنایافته نمی‌شوند (Ibid: 799). اگر شیء خود را به روشی خاص ارائه دهد، امکان آشکارگی آن میسر می‌شود؛ از این رو، ابژه مقولی از طریق التفات مقولی به وجود می‌آید و نباید آن را فقط ترتیب مفاهیم یا ایده‌ها و ابژه‌های درون‌ذهنی تلقی کرد، بلکه تبلور عقلی اموری هستند که در حین مواجه شدن با آنها تحقق می‌یابند؛ پس ابژه‌های مقولی شیوه‌های آشکارگی اشیاء هستند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۷۶). بدیهی است که ادراکات بسیط را می‌توان در یک زمان معین توسعه داد. ادراکات مستمر و پیوسته از یک ابژه را می‌توان در زمان تقسیم کرد و بر داده‌های حسی متفاوتی مبتنی کرد؛ اما در چنین ادراکات زمانمند و به هم پیوسته، در هر مرحله از دادگی، ابژه از قبل التفات و داده می‌شود و از این رو، هیچ فعلی از مرتبه بالاتر لازم نیست انجام شود. یک ادراک پیوسته ترکیبی از افعال جزئی در یک فعل است؛ فعلی که یک فعل بنیان‌گذار نیست. این امر در مورد تمام افعال ابژه‌ساز^۲ که در ترکیبات این همان‌ساز به یک ابژه التفات دارند، صادق است. این نوع از دادگی این‌همانی را می‌توان به عنوان کارکرد غیرموضوعی از ترکیبات همانند در نظر گرفت که اگرچه دارای ابژه یکسانی هستند، با ابژه آنها همانندی ندارند. در مقایسه با چنین افعالی، افعالی که در آن این‌همانی مورد التفات واقع می‌شود، مرتبه بالاتری دارند.

برای درک ارتباط و تفاوت‌های نزدیک بین این دو نوع همانندشدن (این همان‌شدن)^۳ نیاز به تحلیل دقیق تفاوت بین این همان‌شدن مقولی موضوعی و افعال این همان‌شدن غیرموضوعی بسیط است که هوسرل در پژوهش ششم مطرح می‌کند. هنگامی که به ابژه‌های التفاتی معطوف می‌شویم، شکل بسیط این همان‌شدن همواره وجود دارد. در هریک از این افعال بسیط یک ابژه اولیه وجود دارد، خانه، و در کنار این افعال مجموعه‌ای از ابژه‌های ثانویه هست؛ مثلاً، پنجره‌ها، دیوارها، درها و غیره که به آنها نیز توجه می‌شود؛ اما نسبت به آن توجه اولیه، در پس‌زمینه باقی می‌ماند (Husserl, 1982: 579, 584-585). این بدان معناست که اگر من از یک جانب به پنجره نگاه می‌کنم، این خانه است که همچنان ابژه اولیه ادراک من است. شاید گفته شود معمولاً خانه را از طریق بخش‌های جزئی آن می‌بینیم؛ با وجود این، کل بخش‌های جزئی این خانه متعلق به معنای کامل التفاتی همین خانه است. بیشتر ابژه‌های التفاتی دارای ویژگی‌های مشابهی با خانه هستند؛ یعنی نه تنها در یک التفات واحد، بلکه ترکیبی از التفات اولیه صریح از کل ابژه و مجموعه‌ای از التفات‌های ثانویه ضمنی است که هوسرل آنها را التفات‌های جزئی می‌نامد. این

1. Founding acts
2. objectifying
3. Identifying

التفات‌های جزئی مثلاً در التفات‌کردن من به خانه، از پیش اعتقاد دارم که می‌توانم هریک از آنها را موضوع یک التفات صریح قرار دهم.

در روند مشاهده مستمر یک ابژه، ما به نحو عام واجد مجموعه‌ای از افعال، همراه با ابژه اولیه و التفات‌های جزئی هستیم؛ اما تمام التفات‌های جزئی هم‌زمان پُر نمی‌شوند. همواره یک‌جانب مقابل هست که نمی‌توانیم آن را درک کنیم، اما قصد آن را داریم. این به ما نشان می‌دهد که ادراک حسی پُر شده از هر التفات جزئی، نمی‌تواند برای این همان شدن یک ابژه تعیین‌کننده باشد؛ اما برای این همان شدن ضروری است که مجموعه کامل التفات‌های جزئی (پُر شده باشند یا نه) در انتقال سیال از یک مرحله ادراک به مرحله دیگر بر هم منطبق و همسو باشند. در این زمینه مفهوم «انطباق»^۱ (تقارن) توانایی ما را برای آگاه‌بودن تعیین می‌کند و ما همچنان همان مجموعه از التفات‌های جزئی را به یک ابژه، در انتقال سیال از چشم‌انداز حسی این ابژه به ابژه دیگر مورد التفات قرار می‌دهیم. تمام التفات‌های جزئی متعلق به ابژه اولیه، یعنی خانه (در مثال پیش‌گفته) است. اگر خانه را از روبه‌رو تماشا کنیم، نمی‌توانیم پشت آن را ببینیم؛ ولی مهم این است که عملکرد ترکیبات این همان‌ساز، به پُرسدگی حسی یک التفات جزئی از یک بخش خاص از ابژه بستگی ندارد. این امر فقط به تقارن التفات‌های جزئی بستگی دارد و نه به میزان پُرسدگی این التفات‌ها.

در جریان انتقال یک ادراک پیوسته به این «ترکیب انطباقی» همه التفات‌های جزئی توجه می‌شود؛ اما این همانی ابژه درک‌شده موضوع التفات من نیست. من همچنان در درجه اول متوجه به «این خانه در آنجا» هستیم؛ از طرفی این یک ترکیب این همان‌ساز است. ممکن است گفته شود که این همانی فقط در ترکیب این همان‌ساز تجربه می‌شود، اما موضوع‌سازی^۲ نمی‌شود. در پژوهش پنجم، هوسرل به ویژگی اصلی فرآیند ادراک نفسانی اشاره می‌کند که امکان تغییر آنها براساس محتویات این همان معناست. این قالب ادراک نفسانی در ترکیب انطباقی بین التفات‌های جزئی را می‌توان به روش زیر تفسیر کرد:

در ترکیب‌های غیرموضوعی این همان‌ساز، تنها ترکیب‌های متقارن تجربه می‌شوند؛ اما به مثابه نمایش (ارائه)^۳ این همانی ابژه درک‌شده تفسیر نمی‌شوند. در این همان‌سازی موضوعی، نه تنها ترکیبات یکسان انطباقی تجربه می‌شوند، بلکه به منزله اساس یک ادراک نفسانی جدید عمل می‌کنند. اکنون آنها به صورت نمایش این همانی موضوعی ابژه عمل می‌کنند (Husserl, 1982: 696).

در اینجا به برخی از مسائل کلی پدیدارشناسی شناخت و ابزارهای توصیفی و مفهومی هوسرل برای تحلیل این مسائل نگاهی اجمالی می‌اندازیم؛ اما باید به خاطر داشت که نظریه هوسرل درباره شهود مقولی به طور کلی دشوار و بحث‌برانگیز است.

1. coincidence
2. thematize
3. presentation

۳. افعال بسیط و مقولی

تفکیک هوسرل بین شهود بسیط و مقولی، شالوده نظریه پدیدارشناسانه شناخت است. تقابل افعال بسیط و مقولی با تحلیل فعل روشن می‌شود. شهود بسیط به شکل ادراک حسی ابژه خود را سرراست و بی‌واسطه، در یک مرحله ارائه می‌دهد (Husserl, 1982: 787) و ارائه آن بر افعال بنیان‌گذار مبتنی نیست. وقتی شهود مقولی ابتنا می‌شود، از مفهوم ابتنا متقابل استفاده نمی‌کنیم، بلکه مفهوم ابتنا یک‌جانبه را به کار می‌بریم. شهود مقولی در افعال بسیط و یک‌سویه^۱ ارجاع نمی‌دهد، بلکه همواره به افعال سطح بالاتر ارجاع می‌دهد که مبتنی بر افعال بنیان‌گذارند. ابژه‌های افعال بنیان‌گذار به نحو ترکیبی در یک رابطه مقولی درون فعل مقولی ابتنا شده جای داده می‌شوند. به این ترتیب، در افعال مقولی، ابژه‌های جدید التفات می‌شوند؛ یعنی ابژه‌های مقولی که فقط می‌توانند در چنین افعال ابتنا شده مورد التفات قرار گیرند و داده شوند (Ibid: 466, 476-478). شهودیت^۲ شهود مقولی تنها به دلیل افعالی است که از مراحل بنیان‌گذار^۳ و ابتنا شده^۴ تشکیل شده است.

می‌توان این ساختار ابتنا شده مرکب را مانند یک هرم تفسیر کرد. اگر یکی از اجزاء زیربنایی هرم مفقود شود، نمی‌توان طبقه بعدی را به طور کامل ساخت. در مواردی که شهود مقولی کمتر مرکب‌اند، افعال بنیان‌گذار ادراکات بسیط هستند. شرط شهودیت فعل مقولی این است که از هریک از التفات‌های جزئی بنیان‌گذار عبور کرده باشد. می‌توان مسئله شهود مقولی را به این روش مطرح کرد: چه چیزی عناصر گزاره‌هایی را پر می‌کند که تنها با ادراک بسیط نمی‌توان آنها را پر کرد؟ در درجه نخست، این پرسش به عناصر گزاره‌هایی مانند «آن»، «یک»، «یکی»، «برخی»، «بسیاری»، «است»، «نیست»، «کدام»، «و»، «یا» و مشابه آن اشاره می‌کند (Ibid: 774). وقتی می‌گوییم «این یک درخت است»، شاید تصور کنیم که مراد از «این» و «درخت» می‌تواند به وسیله ادراک حسی (شهود محسوس) پر شود؛ اما در احساس به نحو خاص چه چیزی «است» یا «یک» را در این گزاره پر می‌کند؟ این عناصر هم باید به نحوی پر شوند، در غیر این صورت، التفات به صورت یک کل نمی‌تواند پر شود.

پُرشدگی^۵ عناصر مقولی گزاره‌ها (مانند «است»، «نیست»، «و» و غیره) به نحوی با ادراک بسیط مرتبط است. حتی گاهی اوقات می‌گوییم: «من می‌بینم که این یک کتاب است» و در عین حال، می‌دانیم که این کتاب همان گونه است که آن را ادراک می‌کنیم. از این لحاظ، نحوه سخن گفتن در جملاتی مانند «من می‌بینم که این یک کتاب است»، به معنای «من این کتاب را می‌بینم» نیست؛ بلکه آنچه با این شیوه تأکید می‌شود، شهودیت شهود مقولی است. شهود بسیط مانند ادراک، در افعال دیگر ابتنا نمی‌شود. شهود مقولی در افعالی ابتنا می‌شود که در آنها ما ابژه‌ها را التفات می‌کنیم؛ ابژه‌هایی که ما آنها را در شهود مقولی به یکدیگر مرتبط می‌کنیم. به این ترتیب،

1. one - rayed
2. intuitivity
3. founding
4. founded
5. fulfilment

در شهود مقولی ما ابژه‌هایی را التفات می‌کنیم که نمی‌توان آنها را در افعال بنیان‌گذار بسیط همچون قرمز بودن و یک کتاب بودن مورد التفات قرار داد (Ibid: 787). می‌توان گفت ابژه‌های مقولی در نسبت با ابژه‌های افعال بنیان‌گذار وجود دارند. همان‌طور که هوسرل می‌گوید، آنها دارای یک رابطه عینی هستند؛ مثلاً «الف بزرگ‌تر از ب است» در ادراک بسیط الف و ب پیریزی می‌شود؛ اما این ابژه‌های ادراک بسیط فقط در فعل بنیادی شهود مقولی به ابژه‌های شناخت تبدیل می‌شوند که این شهود مقولی آنها را درون یک رابطه ترکیبی قرار می‌دهد. در بسیط‌ترین موارد، شهود مقولی را بدون انجام ادراکات حسی بنیان‌گذار نمی‌توان پُر کرد؛ اما شهود مقولی فقط مجموعه‌ای از ادراکات بنیان‌گذار خود نیست؛ شهود مقولی معطوف به ابژه‌ای است که متشکل از یک رابطه ترکیبی از ابژه‌های ادراک است.

صور مختلفی از شهود مقولی وجود دارد که هر کدام واجد نوع خاصی از پُرشدگی ترکیبی است. در پژوهش ششم هوسرل تنها برخی صور اساسی شهود مقولی را تحلیل می‌کند تا نشان دهد که مفهوم شهود مقولی موجه است و اینکه این قالب‌ها می‌توانند الگویی برای تحلیل سایر صور شهود مقولی باشند. هوسرل این‌همانی موضوعی ابژه‌ها (Ibid: 791)، رابطه جزء و کل، نسبت‌های بیرونی، مجموعه، شهود به‌نحو کلی را تحلیل می‌کند (Ibid: 790, 792, 798)؛ بنابراین، گزاره‌های مرکب علم پُربودگی بدهت‌آور خود را بی‌واسطه در ادراک حسی نمی‌یابند. این گزاره‌ها پُربودگی شهودی خود را در ابعاد هستی ابژکتیو به همان اندازه درهم پیچیده می‌یابند؛ ابعادی که به‌واسطه تعاقب‌های مرکب افعال مقولی شهوداً آشکار می‌شوند. یکی از وظایف اصلی پدیدارشناسی مطالعه تک‌تک همین افعال و هم‌ارتباطی میان آنهاست (راسل، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

۴. ساختار فعل مقولی

هوسرل مراحل افعال در شهود مقولی تألیفی را تبیین می‌کند. سه مرحله یا سه گام کاملاً متمایز باید از هم تفکیک شوند؛ برای نمونه، گزاره «در آبی است» را در نظر می‌گیریم. ادراک بسیط بنیان‌گذار باید مربوط به «در» و جزء وابسته^۱ رنگ آبی باشد. در گام اول (۱)، ما ابژه را در یک نگاه بدون ساختار التفات می‌کنیم. این یک فعل بسیط است که معطوف به ابژه، همچون یک کل است؛ هوسرل آن را «ادراک عام» می‌خواند (Husserl, 1982: 793). با این حال اجزای ابژه نیز التفات شده‌اند، اما در این اولین التفات بدون ساختار کل ابژه، آنها هنوز به‌صراحت مورد التفات قرار نگرفته‌اند (Ibid: 792).

در گام دوم (۲)، ابژه به‌صراحت با برجسته‌کردن توجه ما به اجزائی که تاکنون به‌نحو ضمنی التفات شده‌اند، مورد التفات قرار می‌گیرد. هوسرل این قسم از عینیت‌یافتگی^۲ را «فعل

1. Moment

2. Objectification

تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر» می‌نامد (Ibid: 792). اجزای ابژه که به‌نحو ضمنی التفات شده بودند، اکنون تبدیل به التفات‌های افعال صریح می‌شوند؛ اما این بدان معنا نیست که در این نوع جدید عینیت‌یافتگی ابژه، التفات به یک ابژه جدید وجود دارد؛ این همچنان همان «در» است که ما ادراکش می‌کنیم. افعال تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر، التفات‌های خاصی در این فعل بسیط هستند که معطوف به این «در» هستند. می‌توان گفت که در «افعال تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر «در» از طریق وساطت رنگ آبی التفات می‌شود. هیچ ابژه جدیدی التفات نمی‌شود، بلکه همان ابژه به‌شیوه تقسیم‌بندی به اجزای کوچک‌تر مقصود است.

در نخستین ادراک بی‌ساختار ابژه، اجزای آن نیز التفات می‌شدند؛ اما فقط به‌نحو ضمنی. در التفات تقسیم‌کننده و عینیت‌ساز، آنها به‌طور صریح مورد التفات قرار می‌گیرند و در پیش‌زمینه قرار دارند. توجه ما به محتویات حسی است که ابژه در آنها به نمایش درمی‌آید: من به رنگ و بوی گل رز و خش‌خش برگ‌ها توجه می‌کنم. در هر ادراک پیوسته توجه من از طریق عناصری که ابژه را یکی پس از دیگری حاضر می‌کند، سرگردان است. تغییر از ادراک بی‌ساختار یک ابژه به ادراک تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر ابژه، می‌تواند به‌مثابه «ادراک نفسانی مضاعف» از محتویات معنا تفسیر شود. در جایی که ما واجد ابژه همسان و حالت شهودی ادراک نفسانی هستیم، هردو افعال بسیط هستند؛ اما در التفات‌های جزئی خاص «در» را با التفات به رنگش قصد می‌کنیم، درحالی که در ادراک بی‌ساختار اولیه از همان ابژه، فقط به‌نحو ضمنی متوجه رنگ هستیم. در حالت نخست، محتویات حسی به‌عنوان بازنمودهای یک التفات جزئی ضمنی عمل می‌کنند؛ در مورد دوم همان محتویات، بازنمودهای یک التفات جزئی آشکار هستند.

در این «ترکیب انطباقی» ما آگاه هستیم که در حال التفات کردن به یک ابژه هستیم و هم اینکه این ابژه (در) نه‌تنها دارای رنگ به‌معنای عام است، بلکه این رنگ، آبی است. نکته مهم این است که هردوی این التفات‌های بنیان‌گذار به‌نحو شهودی پُر می‌شوند و بدین‌سان، این نظر را توجیه می‌کنند که ابژه مدرک، یک شیء «واقعی» است (Ibid: 239). همچنین این انطباق میان التفات آشکار به جزء وابسته رنگ آبی و التفات جزئی به آن، در ضمن التفات اولیه به ابژه رخ می‌دهد (Lohmar, 2006: 116). به این ترتیب، انتقال ترکیبی از یکی به دیگری نیز، برای توجیه کردن ادعای «واقعیت» با توجه به شهود مقولی مناسب است.

این انتقال از افعال بنیان‌گذار و ترکیب انطباقی که در این انتقال اتفاق می‌افتد، به‌نحوی کل چیزهایی را که برای شناخت نیاز داریم، ارائه می‌دهد؛ اما برای شناخت واقعی و بالفعل نیز باید یک فعل ترکیبی وجود داشته باشد که ادراک نفسانی مقولی «ترکیب انطباقی» را اعمال کند. بدیهی است که در هر وضعیتی از زندگی روزمره، ما این «ترکیبات انطباقی» را تجربه می‌کنیم و از این‌رو، هرچه برای اعمال شناخت مورد نیاز است، واجد هستیم؛ اما باوجود این، چنین عملکردی را خیلی محدود انجام می‌دهیم. وقتی در اتومبیل نشسته‌ایم، هر لحظه ممکن است حکم کنیم «این یک اتومبیل قرمز است»، «آن یک اتومبیل سبز است»؛ اگر هیچ کاربرد مناسبی در انجام

این کار نباشد، بی‌تردید آن را انجام نمی‌دهیم. کسب شناخت و دانش، فعالیت است و از این‌رو، به ساختارهای مربوط به زندگی روزمره وابسته است.

در سومین گام (۳) فرآیند شهود مقولی، ما ابژه‌های تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر را به‌صورت ترکیبی در التفات مقولی جدید مورد التفات قرار می‌دهیم. می‌توانیم بین ابژه‌های افعال بنیان‌گذار، یا بین ابژه فعل بی‌ساختار به‌مثابه یک کل و یکی از اجزای وابسته‌اش رابطه‌ای برقرار کنیم («در آبی است»). در این فعل بنیان‌گذار، عناصری که به‌نحو ترکیبی در یک نسبت مقولی به یکدیگر مرتبط شده‌اند، خصوصیتی جدید به خود می‌گیرند: فعل مقولی آنها را به‌صورت تألیفی^۱ شکل می‌دهد. در تمام شهودهای تألیفی مقولی این سه گام وجود دارد (پازوکی، ۱۳۹۹: ۱۷۷): ۱. ادراک بسیط ابتدایی از کل؛ ۲. ادراکات تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر آشکار؛ ۳. التفات ترکیبی مقولی بالفعل.

در مثال در و رنگ آن، «در» قالب مقولی یک «موضوع و حامل» را به خود می‌گیرد که حامل کیفیات است؛ درحالی‌که «آبی» به «کیفیت» این موضوع تبدیل می‌شود. این شکل‌بندی مقولی صرفاً عملکرد نوع دیگری از ادراک نفسانی بسیط از شیء مدرك نیست. این فعل مقولی التفات می‌کند که «در آبی است» و شاید حتی پرشدگی همین امر باشد. فعل مقولی مرتبه بالاتری است؛ از این‌رو، باید با توجه به نوع التفات آن، متمایز شود: افعال مقولی یا از لحاظ تألیفی به ابژه‌های افعال بنیان‌گذار بسیط معطوف هستند؛ یا به‌صورت انتزاعی به یک جزء وابسته انتزاعی ابژه ارجاع دارند که فقط به‌صورت مثال شهودی از یک چیز کلی منظور شده است^۲ (راسل، ۱۳۹۹: ۱۷۴). به این ترتیب، پرشدگی یک شهود مقولی همواره وابسته به ادراکات بنیان‌گذار و پرشدگی شهودی آنهاست؛ اما این وابستگی فراتر می‌رود: پرشدگی التفات‌های ادراکی نیز خود به محتویات هیولایی^۳ وابسته است.

اما پرشدگی مقولی تنها وابسته به خصوصیت شهودی افعال بنیان‌گذار نیست. این عمومیت‌دادن، یعنی این نظریه که خصوصیت شهودی التفات مقولی کاملاً به التفات‌های ادراکات بنیان‌گذار وابسته است، به نتایج متناقض منجر می‌شود؛ مثلاً، یکی از پیامدها این است که اصول متعارفه ریاضیات، معرفت بدیهی نیست؛ زیرا نتایج آن کاملاً در التفات‌های دلالتی^۴ ثابت می‌شوند؛ بنابراین، ادراک معنا می‌تواند به پرشدگی التفات‌های مقولی کمک کند؛ اما بسیاری از ابژه‌های شهود مقولی وجود دارد که تنها ارتباط بسیارستی با ادراک معنا دارند؛ برای مثال، گزاره‌های ریاضیات محض و جبر که در آنها هیچ سهمی از انفعال حسی (حس‌پذیری) وجود ندارد.

یکی از مسائل مربوط به عملکرد مراحل پیشین فرآیند مقولی در شهودیت فعل مقولی است: سؤال این است که عملکرد آنها در گام سوم تا چه اندازه‌ای زنده یا حاضر است؟ از یک‌سو، این

1. Syntactically

۲. دومی «شهود ذوات» نام دارد.

3. Hyletic

4. Signitive

پرسش به شهودیت و کیفیت افعال بنیان‌گذار مربوط می‌شود؛ و از سوی دیگر، به ترکیب انطباقی نیز مربوط می‌شود. باید روشن کنیم که آیا می‌توانیم به نحوی عملکرد افعال بنیان‌گذار را در فرآیند پیچیده شناخت حفظ کنیم. بار دیگر به مثال قبلی درباره آبی توجه می‌کنیم. پس از ادراک بسیط کل، جزء وابسته رنگ آبی در به ابژه ادراک تقسیم‌کننده به اجزای آشکار مبدل می‌شود (Husserl, 1982: 793)؛ اما در ادراک صریح از «آبی» هیچ التفات نداریم و آبی را برای بار نخست درک می‌کنیم. برای یک التفات ضمنی، آبی از پیش در ادراک بسیط ابتدایی کل وجود دارد. این التفات جزئی ضمنی مطابق با احتمال یک التفات آشکار است. در انتقال از اولین ادراک بسیط کل به التفات تقسیم‌کننده به اجزای آشکار، یک ترکیب انطباقی بین التفات آشکار از جزء وابسته «رنگ آبی» از یک سو، و التفات جزئی ضمنی در التفات کل از سوی دیگر وجود دارد.

برای فهمیدن مفهوم «ترکیب انطباقی» مسلم است آنچه به صورت انطباقی آورده می‌شود، اجزای وابسته التفاتی افعال مربوطه است. انطباق پرکننده مبتنی بر داده‌های هیولانی نیست. مبانی شهودیت درباره شهود مقولی عبارت از انطباق اجزای وابسته التفاتی افعال است؛ یعنی ترکیب انطباقی بین التفات‌های جزئی. این ترکیبات انطباقی که بین التفات‌های جزئی واقع می‌شود، اکنون کارکردی جدید دارند: آنها محتویات بازنماینده یا پرکننده شهود مقولی تألیفی جدید «در آبی رنگ است» تلقی می‌شوند. ترکیب انطباقی که جریان فعال از طریق افعال تقسیم‌کننده ایجاد می‌شود، یعنی تمام التفات‌های جزئی ضمنی، اکنون بازنمایی‌کننده «آبی بودن» در هستند.

در این نقطه از نظریه پدیدارشناختی شناخت، شاکله محتوای ادراک بسیط/مدرک^۱ را می‌یابیم. هوسرل این مدل از نحوه ادراک شهودیت را برای شهود مقولی و برای ادراک معنا می‌پذیرد. او در استفاده از این مدل برای عمیق‌ترین سطح تقویم در آگاهی از زمان درونی و افعال خیالی انتقاد می‌کند (Ibid)؛ زیرا افعال تقویم‌کننده ابژه‌های التفاتی و ابژه‌های مقولی ناقص نیستند؛ اما اجتناب‌ناپذیرند. لیکن مدل ادراک بسیط و محتویات مدرک، برخی پرسش‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ زیرا روشن است که خصوصیت محتویات داده شده پرکننده شهود مقولی، یعنی ترکیبات انطباقی، نیازمند تحلیل انتقادی است.

هوسرل در پژوهش‌های منطقی، «مطالعه در باب بازنمایی مقولی» این نظریه را مطرح می‌کند که شهودهای مقولی را می‌توان با ادراک بسیط «محتویات تأمل» پر کرد (Ibid: 814). در این مورد، محتوای مدرک همان محتوایی است که عملکرد فعل مقولی را در ادراک درونی بازنمایی می‌کند. تغییر ادراک بسیط الگوی زیر را دنبال می‌کند: در ادراک درونی، محتویات حسی بازنمایی‌کننده عملکرد واقعی خود فعل است و از این رو، می‌توان آنها را محتویات تأمل نامید. در شهود مقولی، همین محتویات به صورت مقولی ادراک می‌شوند و بنابراین، می‌توانند شهود مقولی را پر کنند.

اکنون می‌توان به برخی جنبه‌های دیگر ترکیب انطباقی اشاره کرد. همان‌طور که در مثال در آبی رنگ دیدیم، محتویات بازنمایی‌کننده در به‌صورت دوگانه عمل می‌کنند. ابتدا در ادراک بسیط از کل ابژه، سپس در ادراک آشکار که در آن رنگ در به‌نحو خاص مورد التفات قرار می‌گیرد. در انتقال بین این دو فعل، ترکیب انطباقی بین التفات ضمنی و التفات آشکار رنگ آبی در فعل تقسیم‌کننده ایجاد می‌شود که به‌طور موضوعی به رنگ معطوف است. این ترکیب انطباقی می‌تواند به‌صورت یک محتوای بازنمایی‌کننده برای شهود مقولی آبی بودن در عمل کند (ibid: 793).

در این مورد محتوای مدرک اصلاً یک محتوای حسی نیست، حتی اگر بر انطباق التفات‌های جزئی که با محتویات حسی پر شده‌اند تکیه کند؛ این یک ترکیب بین اجزای وابسته التفاتی دو یا چند فعل است که در انتقال بین افعال به ما تحمیل می‌شود. تجربه انطباقی اجزای وابسته التفاتی رنگ آبی در دو فعل، در ابتدا فقط به این معناست که ما برابری این التفات‌ها را تجربه می‌کنیم. این بدان معنا نیست که ما به‌مثابه موضوع، واجد ماده آبی بودن هستیم. ترکیب انطباقی به‌نحوی منفعلانه بر ما تحمیل می‌شود، حتی اگر در چارچوب یک کنش فعالانه واقع شود. محتوا (داده) به ما داده می‌شود در معنایی که هیچ ربطی به احساس ندارد؛ اما این رابطه‌ای تقلیل‌ناپذیر بین اجزای وابسته التفاتی افعال است. این ادراک بسیط چنین محتویات است که التفات «در آبی است» را پر می‌کند. ترکیب انطباقی، محتویات بازنمایی‌کننده غیرحسی‌اند.

بدیهی است مفهوم محتوای غیرحسی در چارچوب پدیدارشناسی که نظریه شناخت را با تحلیل ادراکات حسی آغاز می‌کند، بحث برانگیز است. با این حال، ما نه‌تنها باید درباره مشکلات روش درک شهود مقولی متمرکز شویم، بلکه باید به مزایای آن نیز اشاره کنیم؛ این امر که محتویات غیرحسی به‌نحوی شهودهای مقولی را پر می‌کنند، به‌وضوح تعمیم هوسرل از مفهوم شهود به فراتر از حوزه احساس را توجیه می‌کند (Ibid). افعال بسیط بنیان‌گذار و افعال مقولی بنیادین نه‌تنها از نظر ساختار، بلکه در خصوصیت محتویات که آنها را شهودی می‌کند، تفاوت اساسی دارند. علاوه بر این، استدلالی روشن برای لزوم گذراندن فرآیند کامل سه‌مرحله‌ای فعالیت مقولی برای دستیابی به پُرشدگی شهودی داریم. بدون انجام دو مرحله اول فعالیت مقولی، ترکیب پرکننده انطباقی نمی‌توانست اتفاق بیفتد. حتی می‌توان تصور کرد که درباره شهود مقولی، محتویات غیرحسی نقش دارند. اکنون به بررسی دقیق‌تر آموزه اخیر می‌پردازیم.

۵. عملکرد احساس در شهود مقولی

پس از اینکه معلوم شد محتویات غیرحسی در پُرشدگی التفات‌های مقولی نقشی مهم دارند، لازم است نقش عملکرد فعال افعال بنیان‌گذار را روشن کنیم؛ اگرچه باید محدودیت‌های این عملکرد را نیز مشخص کرد. برای این کار، باید به تفاوت‌های میان صور شهود مقولی توجه شود؛ مثلاً، وقتی روی شکل مقولی مجموعه تمرکز می‌کنیم، معلوم می‌شود که برخی از انواع افعال مقولی وجود دارد که قبلاً صرفاً با انجام فعال التفات مقولی پُر می‌شدند. شاید گفته شود که شهود

مقولی نوعی تجربه و معرفت باطنی^۱ فوق حسی است. در این صورت شهود مقولی کاملاً مستقل از مبنای بنیان‌گذار خود، یعنی ادراک حسی است؛ اما بدیهی است که این قول، نادرست است و برای حل آن باید عملکرد ادراک حسی را در پرشدگی شهود مقولی با جزئیات بیشتری ملاحظه کرد.

نخستین کار عبارت از تعیین نقش عملکرد خودبه‌خودی انجام فعالانه افعال مقولی و همچنین محدودیت‌های نقش آنهاست. از یک طرف، ترکیبات انطباقی در افعال خودبه‌خودی اتفاق می‌افتد؛ اما از طرف دیگر، آنها منفعلانه رخ می‌دهند؛ یعنی ما نمی‌توانیم دلخواهانه به آن نوع پُرشدگی برسیم که به دنبال آن هستیم. در اینجا میان فعالیت خودبه‌خودی و دادگی منفعل تضادی وجود دارد که نیازمند تبیین است. این تضاد را حتی می‌توان در این همان‌سازی غیرموضوعی احساس کرد (Husserl, 1982: 691). «این همان‌سازی و انطباق سیال» خود را منفعلانه نشان می‌دهد؛ از این رو، نمی‌توان ترکیب انطباقی را به‌نحو دلخواهانه ایجاد کرد. از سوی دیگر، اگر بخواهیم این این همان‌سازی را در قالب موضوعی در یک شهود مقولی از این‌همانی داشته باشیم، باید دوباره افعالی را انجام دهیم که ترکیب انطباقی را به وجود آورده است. ما باز هم ادراکی پیوسته از شیء را در این کنش فعالانه افعال داریم که از چشم‌اندازهای مختلف ابژه واقعی عبور می‌کند. در این فرآیند، ترکیب انطباقی وجود دارد، اما منفعل است؛ یعنی چیزی نیست که فقط از طریق کنش خودبه‌خودی افعال به آن رسید. تنها کاری که می‌توان انجام داد، این است که به‌نحوی مجموعه افعال را «جهت‌مند» کنیم و در انتقال بین افعال است که ترکیب انطباقی می‌تواند واقع شود؛ اما لازم نیست این اتفاق بیفتد. ما می‌توانیم مجموعه افعال را دلخواهانه جهت‌مند کنیم؛ اما نمی‌توانیم خودسرانه ترکیب‌هایی را که به‌صورت منفعل در مجموعه افعال رخ می‌دهند، جهت‌مند کنیم.

می‌توان افعال را به‌نحوی در موقعیتی ترتیب داد که این ترکیب در آن ظاهر می‌شود؛ اما ما قدرت تولید دادگی منفعل را نداریم. این تنظیم افعال در چارچوبی که ممکن است انطباقی در آن واقع شود، توجه آگو را پیش‌فرض می‌گیرد؛ ولی کنش خودبه‌خودی برای اطمینان از انطباق کافی نیست. پس از رسیدگی به این نگرش در مورد عملکرد محتویات غیرحسی برای شهود مقولی، به این سؤال می‌پردازیم: اصلاً احساس چه نقشی در پُرشدگی شهود مقولی دارد؟ از یک طرف، یکی از مزیت‌های مفهوم محتویات غیرحسی این بود که برای فهمیدن شناخت اصول متعارفه صوری ریاضیات به کار می‌رفت؛ اصول متعارفه ریاضیات، شناختی است که با دیگر موارد شهود مقوله‌ای دارای ساختار یکسانی است و مبتنی بر همان محتویات غیرحسی است؛ از طرف دیگر، این برای نظریه شناخت یک نقطه ضعف است که در تبیین وابستگی شناخت به احساس، مشکل داشته باشد. نقش شهود محسوس در بعضی مقاطع در سه گام از شهود مقولی است. ادراک بسیط اولیه از کل ابژه، ادراکی بسیط از دادگی حسی است. در پدیدارشناسی تکوینی، ادراک بسیط به کمک انواع تجربی مبتنی بر دادگی حسی حاصل می‌شود. در بیشتر موارد، ساختارهای مرکب و مرتبه

بالا‌تر احکام به شهود حسی منتهی می‌شوند که اعتبار کل نظریه را پی‌ریزی می‌کند. بسیط‌ترین التفات‌ها در ادراک حسی پر می‌شوند.

مهم‌ترین کارکرد احساس در مشروعیت‌بخشیدن به جزء وابسته موضوعی التفات‌هاست. توجیه جزء وابسته موضوعی افعال، وابسته به دادگی محسوس یک ابژه است؛ تنها اگر ابژه به صورت شهودی داده شود، می‌تواند ادعای «واقعی بودن» را داشته باشد. اگر حالت دادگی ناقص باشد و بدهت دادگی ضعیف شود، فقط می‌توانیم ادعا کنیم که ابژه، «ممکن» یا «مشکوک» است. اگر ما براساس چنین افعال بنیان‌گذار قضاوت بیشتری کنیم، قضاوت درباره ابژه‌هایی که چنین خصوصیت موضوعی دارند، فقط می‌تواند مشکوک یا ممکن باشد. ما با این وابستگی خصوصیت موضوعی احکام و قضاوت‌های بعدی ناشی از اصول متعارفه آشنا هستیم؛ اگر اصول متعارفه فقط «پیش‌فرض» باشند، تنها می‌توانیم به خصوصیت موضوعی معتبر تحت این پیش‌فرض دست یابیم.

دیدیم که چگونه ادراک حسی از طریق خصوصیت موضوعی افعال بنیان‌گذار به شهود مقولی کمک می‌کند؛ اما احساس نیز می‌تواند مستقیماً به شهودیت افعال مقولی کمک کند. هوسرل بین افعال محض و مخلوط شهود مقولی تفکیک قائل می‌شود؛ در مورد دوم، شهودیت التفات مقولی نیز وابسته به ادراک حسی است. اگر یک ابژه یا حوزه «الف» به «ب» الصاق شود، یک جزء وابسته محسوس هم‌جوار وجود دارد که این دو حوزه را در احساس به یکدیگر متصل می‌کند (Ibid: 795)؛ اما در درک این جزء وابسته محسوس هم‌جوار، التفات مقولی «الف به ب الصاق می‌شود» بدین‌وسیله پر نمی‌شود، بلکه یک فعل مقولی نیاز است؛ یکی که مبتنی بر افعال بنیان‌گذار معطوف به الف و به ب و به هم‌جوار است. در انتقال از یک فعل بنیان‌گذار به فعل دیگر، ترکیبات متقارن بین التفات‌های جزئی و همچنین محتویات معنا که به شهود مقولی مخلوط کمک می‌کند، وجود دارند. شهودیت شهودهای مقولی محض کاملاً وابسته به ترکیبات متقارن غیرحسی است.

تا اینجا بسیط‌ترین صور شهود مقولی را تحلیل کردیم؛ اما به‌طور کلی نگرشی از خصوصیت شهود مقولی نیز به دست آوردیم. دیدیم که افعال تقسیم‌کننده باید دارای التفات‌های بسیط و یک‌سویه باشد. اکنون اگر التفات‌های مقولی را از مرتبه‌ای بالا‌تر در نظر بگیریم، با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چگونه ابژه‌های مقولی (مثلاً احکام) می‌توانند به این ترتیب، به مثابه افعال بنیان‌گذار برای التفات‌های مقولی یک سطح بالا‌تر عمل کنند؛ از این‌رو، لازم است که بتوانیم التفات‌های بسیط و یک‌سویه از انواع ابژه‌های مقولی داشته باشیم. راه حل هوسرل برای این التفات یک‌سویه نسبت به ابژه‌های مقولی، «کنش اسم‌گذاری»^۱ خوانده می‌شود. من می‌توانم به یک حکم (ترمزهای اتومبیل معیوب است) با التفات یک‌سویه «این» اشاره کنم و سپس با توجه به این وضعیت امور، حکم به «این خطرناک است» کنم.

مسئله دیگری وجود دارد که می‌توان آن را «مسئله قابلیت اجرا» نامید. شاید معلوم شود که التفات‌های مقولی، در صورتی که کارکرد ایجاد احکام مرتبه بالاتر را داشته باشند، باید همواره به صورت کامل شهودی باشند تا شهودیت شهود بنا شده را تضمین کنند. برای اثبات یک گزاره معین به روش شهودی، ابتدا باید تمام شواهد آن گزاره‌هایی را که به گزاره مورد نظر کمک می‌کند، بازتولید کنیم؛ از این رو، با توجه به درجه شهودیت، باید نوعی جایگزین عملکردی وجود داشته باشد که با احکام اسمی نیز عمل کند؛ در غیر این صورت، صرفاً نمی‌توانیم به شناخت مقولی مرتبه بالاتر دست پیدا کنیم. بدون جایگزین، تلاش برای دستیابی به شهود یک حکم مرتبه بالاتر، کاری بسیار پیچیده خواهد بود که قابل اجرا نیست. یک احتمال این است که خصوصیت موضوعی فعل بنیان‌گذار، ممکن است به منزله جایگزین مفید باشد. شهود احساس، ویژگی موضوعی خاصی از افعال بنیان‌گذار را توجیه می‌کند. سپس افعال بنیادین که مثلاً وضعیت امور را التفات می‌کنند، نظریه «واقعی» را نیز فرض می‌کنند (Ibid). تاکنون بیشتر بحث ما درباره شهود مقولی تألیفی بود، اینک از قسم دیگر شهود مقولی، یعنی شهود ایدتیک بحث می‌کنیم که دارای اهمیتی خاص است.

۶. شهود ایدتیک^۱

نظریه شهود ایدتیک هوسرل با این واقعیت آغاز می‌شود که ذهن انسان توانایی آگاهی از ویژگی‌های مشترک و عام را در ابژه‌های مختلف دارد. این شهود با ابژه‌های منفرد آغاز می‌شود، اما در آنجا باقی نمی‌ماند (راسل، ۱۳۹۹: ۱۸۸). هوسرل در بند ۵۲ پژوهش ششم، این شکل از شناخت را شکلی خاص از شهود مقولی تحلیل می‌کند. روش پدیدارشناختی شهود ایدتیک، تلاش به منظور تقویت توانایی اولیه ذهن آدمی برای آگاه‌شدن از ویژگی‌های مشترک و عام است. هوسرل می‌خواهد روشی را برای شناخت پیشینی ارائه دهد که مبتنی بر ویژگی‌های افعال و کنش‌های آگاهی و متعلقات تفکر و ادراک باشد (Husserl, 1982: 799).

روش انتزاع ایدتیک برای ادعای پدیدارشناسی، در مقام یک دانش فلسفی دارای اهمیت زیادی است. پدیدارشناسی به معنای رشته‌ای تجربی نیست که تنها حقایق مطلق را جمع‌آوری می‌کند. پدیدارشناسی باید روش‌هایی را ایجاد کند که دستیابی به نگرش‌های پیشینی مستقل از مورد واقعی داده شده را ممکن سازد. هوسرل مجهز به شهود ایدتیک، ادعا می‌کند که پدیدارشناسی نه تنها نگرش‌های نسبت به موارد فردی یا مجموعه‌های محدود به موارد فردی را جمع‌آوری می‌کند، بلکه می‌تواند به نگرش‌های پیشینی کلی درباره هر مورد ممکن دست یابد؛ مثلاً، پدیدارشناسی مدعی است که شناخت کلی درباره ویژگی‌های آگاهی را مورد تأمل قرار می‌دهد و لذا هوسرل باید نشان دهد که این امر با روش پدیدارشناختی شهود ایدتیک امکان‌پذیر است؛ از این رو، ادعای پدیدارشناسی بر دانش بودن، به این بستگی دارد که آیا شهود ایدتیک را می‌توان یک شکل و قالب موجه از شهود مقولی تثبیت کرد؟ همچنین می‌توانیم از دیدگاه

1. eidetic

خودتوجیهی^۱ که هوسرل برای پدیدارشناسی دنبال می‌کند، به این موضوع نظر اندازیم؛ اثبات و ایجاد شهود ایدتیک به مثابه یک شکل موجه از شهود مقولی، هدف سرنوشت‌ساز پژوهش‌های منطقی است.

شهود ایدتیک در شهود بسیط بنا می‌شود؛ به روش مشابه دیگر صور شهود مقولی که بررسی کرده‌ایم. ما فقط می‌توانیم از طریق مجموعه کل اشیای آبی رنگ در ادراک یا خیال، شهودی از ویژگی‌های کلی مانند «آبی» یا «انسان» داشته باشیم (Husserl, 1982: 337-340, 391 & 431). هدف نظریه شهود ایدتیک نه تنها روشن‌ساختن این است که چگونه می‌توان مفاهیم کلی ابژه‌ها را به دست آورد، بلکه توضیح می‌دهد که چگونه شهود ویژگی‌های کلی عمل می‌کند؛ یعنی چگونه می‌توان شهودی از اوصاف کلی داشت که به کمک ابژه‌های مختلف به‌طور عام حفظ می‌شوند. ممکن است درباره ابژه‌های مشترک و عام سخن گفت و از این حیث، معمولاً این ابژه‌های مشترک را با «مفاهیم»، یکی می‌گیریم. همچنین این امر، پژوهشی درباره منبع مشروعیت‌بخش شهود ما از مفاهیم است؛ بنابراین، در تحقق شهود ایدتیک «آبی»، ما باید از طریق مجموعه‌هایی از اشیای آبی شهود شده یا تخیل شده عبور کنیم تا شهودی از آبی مشترک و عام را داشته باشیم. این روند دوری نیست؛ زیرا در افعال بنیان‌گذار، موضوع تنها اشیای آبی‌رنگ است، در حالی که در شهود ایدتیک ابتنا شده، ویژگی مشترک آبی را براساس ترکیب انطباقی درک می‌کنیم که یک محتوای غیرحسی است.

تحلیل دقیق شهود ایدتیک به مثابه صورتی از شهود مقولی در امتداد خطوط سه‌گانه پیش می‌رود که در هر شکل از شهود مقولی یافت می‌شود: اول، ادراک بسیط از یک ابژه همچون یک کل؛ دوم، افعال تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر آشکار؛ سوم، ترکیب مقولی. در مرحله دوم، یعنی در افعال تقسیم‌کننده که آشکارا اشاره به جزء وابسته رنگ با توجه به اشیای مختلف ادراکی یا تخیلی می‌کند، یک ترکیب انطباقی همراه با سبکی خاص رخ می‌دهد. برای رسیدن به شهودی از ابژه‌های کلی، مهم این است که ما در مرحله دوم برای افعال تقسیم‌کننده، افعال شهودی یا تخیلی داشته باشیم. شهود ایدتیک را نمی‌توان تنها براساس افعال دلالی و نمادین پایه‌گذاری کرد (Ibid: 728). از سوی دیگر، شهود ایدتیک در صورتی امکان‌پذیر است که فقط یک ابژه به‌نحو شهودی داده شود؛ زیرا نمی‌توانیم این مثال را در تخیل تغییر دهیم. هوسرل بیان می‌کند که برای شهودیت شهود ایدتیک افعال تقسیم‌کننده مرحله دوم، افعال و کنش‌های شهودی یا تخیلی، بی‌اهمیت است؛ یعنی افعال تخیلی قابل پذیرش است (Ibid: 784 & 800). هوسرل در پیشرفت نظریه خود، به این نگرش دست می‌یابد که افعال تخیلی نه تنها قابل پذیرفتن هستند بلکه باید ترجیح داده شوند. او حتی اظهار می‌دارد که تغییر و دگرگونی تخیلی یا آزاد برای شهود ایدتیک ضروری است.

در مرحله سوم فرآیند شهود ایدتیک، ترکیب انطباقی را که از طریق افعال مختلف مرحله دوم اتفاق می‌افتد، ادراک می‌کنیم. ما این ترکیب را به مثابه بازنمایی ویژگی مشترک، یعنی ابژه کلی

مورد التفات ما درک می‌کنیم؛ اما بازنمایی‌کننده یک شیء واقعی جزئی نیست، بلکه بازنمایی‌کننده ویژگی کلی است. ویژگی کلی (رنگ) به‌لحاظ شهودی از طریق مجموعه‌ای از اشیای آبی‌رنگ و ترکیب انطباقی بین افعال معطوف به جزء وابسته رنگ داده می‌شود. در شهود ایدتیک ما نوع خاصی از ترکیب انطباقی را بین افعال تقسیم‌کننده مرحله دوم می‌یابیم. توصیف ویژگی‌های مخصوص چنین ترکیب‌هایی دشوار است. آنها نوعی از مرکز انطباقی آشکار همراه با حلقه‌ای از ترکیب انطباقی سست مخلوط با واگرایی‌ها را نشان می‌دهند. این حلقه ناشی از تفاوت‌های فردی در میان ابژه‌های آبی‌رنگ است که موضوع افعال فرعی هستند.

ما می‌توانیم شهودهای ایدتیک مرتبه بالاتر را به همین ترتیب درک کنیم: می‌توانیم از شهودهای ایدتیک که در افعال مقولی ابتدا شده‌اند، برخوردار باشیم؛ مثلاً، می‌توانیم از جنبه عمومی رنگ که مبتنی بر شهود رنگ‌های مختلف است، شهودی داشته باشیم و با عبور از شهودهای ایدتیک از اشکال مختلف آگاهی از مفهوم «فعل آگاهی»، شهودی داشته باشیم (اشکال مختلف آگاهی مانند به‌یادآوردن، درک کردن، آرزوکردن و ...). همچنین جنبه‌های بحث‌برانگیز شهود ایدتیک وجود دارد که بیش از هرچیز، یک شکل و قالب تجربی از تأمل است. ظاهراً می‌توان با کمک شهود ایدتیک تصور روشنی درباره محدودیت‌های مفاهیم خود داشته باشیم؛ با تغییر و دگرگونی تخیلی از موارد خاص یک مفهوم کلی، ممکن است نقطه‌ای را کشف کنیم که در آن درجه‌ای از تغییر محدوده مفهوم فراتر می‌رود و در آن چیز دیگری را تخیل می‌کنیم؛ بنابراین، می‌توانیم محدودیت‌های مفاهیم خود را تشخیص دهیم و آنها را به‌صورت نادلخواهانه تجربه کنیم. گسترش کامل این مسئله تنها در تلاش برای شهودکردن ماهیت ابژه‌هایی است که دارای معنای فرهنگی‌اند. درحالی‌که در یک فرهنگ ممکن است ماهیت الهی را همچون جمع (کل) شهود کرد، در فرهنگ دیگر ممکن است جوهر الهی را به‌صورت مفرد شهود کرد (Ibid).

۷. نتیجه

هوسرل در عین تأکید بر وجه مشترک ادراک حسی و ادراک مقولی، نحوه‌های متمایز شکل‌گیری آنها از نظر پدیدارشناختی و نحوه خاص ارتباط آنها را نیز توضیح می‌دهد. ابژه‌های حسی یا واقعی می‌توانند به‌مثابه ابژه‌های مربوط به مرتبه نازل شهود، و ابژه‌های مقولی به‌مثابه ابژه‌های مربوط به مرتبه بالاتر آن مشخص شوند. ابژه‌های حسی در افعال بنیادی و ابژه‌های مقولی به‌منزله ابژه‌های جدید در افعالی بنیادشده بر افعال دسته نخست متقوم می‌شوند. درباره شهود مقولی، مسئله تعیین‌کننده، قول به وجود افعالی است که در آنها موجودهایی ایدئال خود را چنان‌که هستند، نشان می‌دهند. امکان وجود این نوع شهود و آنچه در آن حاضر می‌شود، زمینه را برای استخراج ساختارهای این اعیان ایدئال که همان مقولات باشند، فراهم می‌آورد.

با شهود مقولی درکی درست از مسئله انتزاع به‌دست می‌آید. با کشف شهود مقولی و تحلیل ساختار مقولی، مفهوم عینیت^۱ توسعه می‌یابد؛ به‌طوری‌که محتوای خود این عینیت را می‌توان در

پژوهش شهودی متناظر با آن نشان داد. افعال در شهود مقولی سه مرحله را طی می‌کنند که نتیجه آن شکل گرفتن فعل مقولی به صورت تألیفی است. در تمام شهودهای تألیفی مقولی این سه مرحله وجود دارد: ۱. ادراک بسیط ابتدایی از کل؛ ۲. ادراکات تقسیم‌کننده به اجزای کوچک‌تر ۳. التفات تألیفی مقولی بالفعل. از سوی دیگر، شهود مقولی نوعی تجربه فوق حسی نیست تا مستقل از مبنای بنیان‌گذار خود، یعنی ادراک حسی باشد؛ بلکه عملکرد ادراک حسی را می‌توان در پرشدگی شهود مقولی با جزئیات بیشتری ملاحظه کرد. در کنار شهود مقولی تألیفی، شهود ایدتیک مطرح است که ناظر به توانایی ذهن انسان از آگاهی به ویژگی‌های مشترک در ابژه‌های مختلف است و هوسرل آن را به شکلی خاص از شهود مقولی تحلیل می‌کند و می‌خواهد روشی را برای شناخت پیشینی مبتنی بر ویژگی‌های افعال آگاهی و متعلقات ادراک ارائه دهد.

منابع

پازوکی، بهمن (۱۳۹۹ الف)، *اندیشه هایدگر در درس‌گفتارهای اولیه*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۹۹ ب)، *درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، *نظریه معرفت در پدیدارشناسی هوسرل*، هایدگر، مرلوپوتی، ترجمه فرزاد جابرالانصار، تهران، کرگدن.

راسل، متیسون (۱۳۹۹)، *هوسرل: راهنمای سرگشتگان*، ترجمه مجیدی مرادی سده، تهران، علمی و فرهنگی.
ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
ویلاردمایول، ویکتور (۱۳۹۸)، *هوسرل*، ترجمه سینا رویایی، تهران، نگاه.

Heidegger, Martin (1985), *History of the concept of Time, Prolegomena*; trans, Theodore Kisiel, Bloomington, Indiana University.

Husserl, Edmund (1982), *Logical Investigations*; trans. J.A. Findly, Routledge & Kegan Paul, New Jersey, London and Henly Humanities Press Inc.

Kant, Immanuel (1965), *Critique of Pure Reason*, trans, Norman Kemp Smith, London, MacMillan.

Lohmar, Dieter (2006), *Categorical Intuition*, in: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell publishing Ltd.

Pazouki, Bahman (1399A), *Heidegger's thought in early lectures*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)

_____ (1399B), *An introduction to Husserl's phenomenology*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)

Pietersma, Henry (2000), *Phenomenological Epistemology*, translated by Jaber-Alansar, F., Tehran, Kargadan. (In Persian)

Russell, M., (2020), *Husserl: A Guide For The Perplexed*, translated by Moradi Sedeh., M., Tehran, Elmi Va Farhangi Publication. (In Persian)

Sokolowski, R., (2019), *Introduction to Phenomenology*, translated by Ghorbani, M., fourth edition, Tehran, Game-no Publication. (In Persian)



Examining the Effect of the Theory of Gradation of Being on the View of Totalism in Mulla Sadra's Thought

Maryam Abbasi kashkooli¹ Abdolali Shokr²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. E-mail: mar.abbasi@hafez.shirazu.ac.ir

2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. E-mail: Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

Article Info ABSTRACT

Article type:
research article
(P 167-183)

Article history:

Received:
31 August 2022

Received in
revised form:
21 January 2023

Accepted:
15 March 2023

Published online:
20 September
2023

In contrast to other theories, the theory of holistic view has not been properly considered in Islamic philosophy, especially transcendental wisdom. The ideas about the existence of the whole or the total as something derived from individuals, in order to confirm or reject its real existence, are implicitly acceptable during some issues that arise in the Supreme Wisdom and according to their requirements. Exploring these related theories gives two conflicting positions of Mulla Sadra's theory about the being of the "whole": Some expressions clearly express the negation of the existence of the whole, Mulla Sadra, in the position of criticizing Ibn Sina's proofs of the falsification of sequence and Suhrodi's proof of necessity, which take the existence of the whole as the premise of their proof, and also proofs It runs away from the plateau that has been set up to prove the existence of the whole and emphasizes that nothing but unity exists outside, and multiplicity is not compatible with existence. and others implicitly or explicitly acknowledge its existence. some other expressions of Mulla Sadra, contrary to the above opinion, are in line with the acceptance of the external existence of the whole; That is, his expressions have provided a platform for description and interpretation dependent on the external existence of the whole, each of which is examined in detail. The present article aims to use analytical-critical method, after considering Mulla Sadra's conflicting expressions in this regard, by paying attention to the coordinates of the principle of gradation of being, to criticize her point of view and to verify the theory of holism. The result of the research shows that the belief in the existence of the whole is one of the essentials of the principle of gradation of being. Longitudinal and latitudinal multiplicity that exists with regard to the three basic components of the principle of suspicion; That is, unity, multiplicity and objectivity of both can be explained, it shows the true existence of the whole as certain and its negation and the exclusivity of the existence of the whole in the existence of its individuals is incompatible with the coordinates of existence. The whole is a mental validity that is considered by differentiating and considering the plurality of people and not the plurality of gradation, and in this mental and epistemological consideration, ontological explanations, including gradation, do not interfere much. If someone believes in the originality of the essence or the difference of existence in the external objective truth or has a special doubt or special gradation, can credit all of them. This mental validity does not have an objective realization, and this is different from plurality or unity.

Keywords: Gradation of Being, Principalty of Being, Total Existence, Mulla Sadra.

Cite this article: Abbasi kashkooli, Maryam and Abdolali Shokr (2023), "Examining the Effect of the Theory of Gradation of Being on the View of Totalism in Mulla Sadra's Thought", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 167-183, <https://doi.org/10.22059/jop.2023.347526.1006735>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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



بررسی تأثیر نظریه تشکیک وجود بر دیدگاه کل‌گرایی در اندیشه ملاصدرا

مریم عباسی کشکولی^۱ | عبدالعلی شکر^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mar.abbasi@hafez.shirazu.ac.ir

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۶۷-۱۸۳)	نظریه کل‌نگری برخلاف سایر نظریات، در فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه به‌نحو بایسته مورد توجه قرار نگرفته است. نظریات در باب چگونگی وجود کل یا مجموع به‌عنوان امری برگرفته از آحاد، در جهت تأیید یا رد وجود حقیقی آن، به‌طور ضمنی در خلال برخی مسایل پیش‌آمده در حکمت متعالیه و به مقتضای آنها، پذیرفتنی است. کاوش در این نظریات مرتبط، دو موضع متعارض از نظریه ملاصدرا درباره وجود «کل» به دست می‌دهد: برخی عبارات آشکارا بیانگر نفی وجود کل هستند و برخی دیگر به‌گونه ضمنی یا صریح بر وجود آن اذعان می‌کنند. نوشتار حاضر بر آن است تا با روش تحلیلی-انتقادی، پس از ملاحظه عبارات متعارض ملاصدرا در این خصوص، با التفات به مختصات اصل تشکیک وجود، دیدگاه او را نقد و نظریه کل‌نگری را امکان‌سنجی کند. حاصل پژوهش، بیانگر این است که اعتقاد به وجود کل، از لوازم بین اصل تشکیک وجود است. کثرت طولی و عرضی که با عنایت به سه مؤلفه اساسی اصل تشکیک وجود؛ یعنی وحدت، کثرت و عینیت آن دو قابل تبیین است، وجود حقیقی کل را امری مسلم و نفی آن و انحصار وجود کل را در وجود آحادش با مختصات تشکیک وجود، ناسازگار نشان می‌دهد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	کلیدواژه‌ها: تشکیک وجود، وجود حقیقی، وجود کل، ملاصدرا، وحدت.

استناد: عباسی کشکولی، مریم و عبدالعلی شکر (۱۴۰۲)، «بررسی تأثیر نظریه تشکیک وجود بر دیدگاه کل‌گرایی در اندیشه ملاصدرا»، *فلسفه*، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۶۷-۱۸۳. <https://doi.org/10.22059/jop.2023.347526.1006735>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

نظریه کل‌نگری در علوم، کل یا مجموع را به هم پیوسته و حائز صفاتی می‌داند که آن صفات در هیچ‌یک از اجزای سازنده آن نیست و به عبارت دیگر، کلیتی را مطرح می‌کند که برآیند رفتارهاست. مطابق این نظریه، کل یک سلسله یا سازمان، از عناصری متعادل و مرتبط تشکیل شده است که این تعامل و ارتباط، نوعی تمامیت و کلیت به کل آنها می‌بخشد و در نهایت اثری متفاوت و شدیدتر از اثر هریک از اجزاء بر آن مترتب می‌شود. یکی از اصول مهم این نظریه، نفی انحصار وجود، در وجود صرف اجزاء است (فرشاد، ۱۳۶۲: ۴۳) که در آن برخلاف روش جزئی‌نگر، التفات ویژه‌ای برای کل قائل است. این رویکرد در علوم مختلف جایگاه ویژه‌ای دارد و اقبال متخصصان بدان، از جهت تحقق آثاری صورت پذیرفته که تنها با رهیافتی کل‌نگر قابل حصول است.^۱ در حکمت متعالیه استنباط نظریه کل‌نگری ملاصدرا، با بررسی عبارات وی در مواضع مختلف، امکان‌پذیر است. ایشان بحث مستقلی در فلسفه خود به «وجود کل» اختصاص نداده، بلکه به اقتضای مباحث پیش‌آمده، موضع خویش را اتخاذ کرده است.

در برخی آثار فلاسفه، حصول معنای کل از اجزاء، بر سه قسم است که برای تبیین بهتر مسئله بدان‌ها اشاره می‌شود:

۱. با تجمع اجزاء، چیزی جز اجتماع اجزاء حاصل نمی‌شود؛ اعم از آنکه میان اجزاء رابطه

علی برقرار باشد یا نباشد؛ مانند آجیل‌های مخلوط از مغزهای مختلف.

۲. با تجمع اجزاء، وضع و هیئت خاصی حاصل می‌شود که متعلق به مجموع آنهاست؛

مانند هیئت پدیدآمده در یک صندلی.

۳. پس از تجمع اجزاء، شیئی بدیع به وجود می‌آید که ناشی از این تجمع است و این

شیء بدیع، منشأ اثر خوانده می‌شود؛ مانند جسم که از اجتماع ماده و صورت حاصل

آمده است یا ترکیب شکر و آب (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴).

تفاوت نوع اول با سوم در این است که در نوع اول در کل حاصل‌شده، خواص و آثار تمامی اجزا بالذات محفوظ است و کل، نامی است صرفاً اعتباری بر مجموع اجزا که از باب تشکیل چهره نو نهاده می‌شود؛ اما در نوع سوم، از ترکیب اجزا کلی حاصل می‌شود که اجزا اثرات مجزی ندارند، بلکه یک ترکیب واحد با اثر واحد را می‌سازند. تفاوت مورد دوم با سوم در این است که در

۱. برای مثال نظریه مشهور در فیزیک کلاسیک تحویل‌گرایی است؛ یعنی علم ما در مورد اجزاء یک سیستم یا آحاد یک مجموع برای تعیین وضعیت و کیفیت آن سیستم یا مجموع کفایت می‌کند؛ اما مکانیک کوانتومی تاحدودی این نظریه را مخدوش کرد و «بوهم» اولین کسی بود که روی کل‌نگری و اینکه کل، تعیین‌کننده خواص اجزاء یا آحاد است، تأکید ورزید (گلشنی، ۱۳۶۴: ۷). نظریه کلی‌گرایی یا مجموع‌نگری در علم روان‌شناسی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. مطابق این دیدگاه، مجموع‌نگری رویکردی برای درک ذهن و عملکرد بهتر انسان است که متمرکز بر «همه چیز» است و با بررسی جزء به جزء یک مجموعه مخالف است. در واقع توجه به اینکه همه اجزاء به‌عنوان یک «مجموعه» همکاری دارند، اهمیت بسزایی دارد (همتی‌مقدم، ۱۳۸۳: ۶۵). این مسئله حتی در میان قرآن‌پژوهان نیز مورد اهتمام واقع شده است؛ بحث از جامعیت و قلمرو قرآن کریم، پژوهشگران این حوزه را به آیاتی مانند «و نزلنا علیک الکتابَ تبیناً لکلّ شیء» متمسک و از طریق التفات و غور در «کلّ شیء»، نگرش کل‌نگری را استنباط و آن را مفید تلقی کرده است (روشن‌ضمیر، ۱۳۹۳: ۳۵).

مورد دوم، کل حاصل از اجزاء، وضع و هیئت جدید را می‌پذیرد؛ اما اجزاء همچنان از یکدیگر تفکیک‌پذیرند، برخلاف نوع سوم که اجزاء را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد و هر جزئی اثر مجزا و مستقلی نیز ندارد. مقصود از «کل» در نوشتار حاضر، همان قسم سوم است؛ یعنی اجتماع اجزاء و پیدایش وضع جدید برای آنها با اثرات و خواص جدید.

درباره پیشینه بحث حاضر، مقاله‌ای با عنوان «بررسی انتقادی نظریه صدرالمتهالین در باب نحوه وجود مجموع با تأکید بر نظام مفاهیم در فلسفه وی» (۱۴۰۱) تألیف آیسودا هاشم‌پور و محمد بیدهندی منتشر شده است که تفاوت بارز آن با پژوهش حاضر، علاوه بر محور اصلی بحث که بر دو مدار مختلف «بحث نظام مفاهیم» و «تشکیک وجود» است، استدلال‌های منطقی و چینش مطالب و همچنین نتیجه اصلی بحث است.

۲. دیدگاه ملاصدرا درباره وجود کل

از بررسی عبارات ملاصدرا که به‌طور ضمنی بر نحوه وجود کل دلالت دارد، دو دیدگاه متعارض به دست می‌آید:

الف) ملاصدرا در مقام نقد براهین ابطال تسلسل ابن سینا (← ابن سینا، ۱۳۸۵: ۵۶۷-۵۷۶۸) و اثبات واجب سهرودی (← سهرودی، ۱۳۷۵: ۳۱/۱) که وجود کل را پیش‌فرض برهان خود گرفته‌اند، و نیز برهانی از دشتکی که در جهت اثبات وجود کل اقامه شده است (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۱) می‌تازد و تأکید می‌ورزد که چیزی جز واحد در خارج موجودیت ندارد و کثرت با وجود، مساوقتی ندارد.

ب) از طرفی، برخی دیگر از عبارات ملاصدرا برخلاف نظر فوق، همسو با پذیرش وجود خارجی کل است؛ یعنی عبارات او بستر تشریح و تفسیری منوط بر وجود خارجی کل را فراهم کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۳/۴) که هرکدام به تفصیل بررسی می‌شود:

۲-۱. نفی وجود کل

ابن سینا در برهان طرف و وسط، سهرودی در برهان اثبات واجب (که هر دو برهان، مبین کثرت طولی است) و دشتکی در بیان نحوه وجود کل (که کثرت عرضی را مطرح می‌کند) برای کل، وجودی خارجی را مفروض گرفته‌اند و از این جهت مورد اعتراض ملاصدرا واقع شده‌اند (← همان: ۵۵/۲-۶۶). برای فهم بهتر نظرگاه ملاصدرا در این خصوص، به براهین مذکور و نقد ملاصدرا بر آنها اشاره‌ای اجمالی می‌شود.

۲-۱-۱. نقد ملاصدرا بر برهان طرف و وسط ابن سینا

تقریر برهان به این شکل است که اگر معلولی را در سلسله علت و معلول‌های نامتناهی مفروض و برای آن علتی در نظر بگیریم و سپس برای آن علت هم، علت دیگری به حساب آوریم، در این صورت سلسله مبتنی بر اوسطی بدون طرف می‌شود؛ چراکه هریک از آحاد و مراتب سلسله میان پیشین و پسین، از آن حیث که معلول پیشین و علت پسین است، در وسط جای می‌گیرد و هریک از آحاد به گونه‌ای می‌شود که از یک جهت معلول و از جهت دیگر، علت بعدی باشد.

وجود چنین سلسله‌ای نامحدود، مستلزم این است که تمام آحاد در وسط باشند؛ حال آنکه هر وسطی باید طرفی داشته باشد و به‌طور اساسی فرض وجود وسط بدون طرف، نامعقول است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۵۶۷/۲). در بیان وجه معلول بودن کل سلسله، دو تقریر قابل بیان است:

الف) کل آحاد، امری انتزاعی ذهنی است که در حقیقت، چیزی جز همان آحاد و افراد نیست و از آنجاکه هریک از آحاد معلول هستند، «کل» نیز در متن واقع، معلول خوانده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۲).

ب) تقریر بعدی جهت معلولیت کل آحاد، تقریر علامه طباطبایی است. به اعتقاد ایشان از آنجاکه کل آحاد یا سلسله، ترکیبی از افراد است و به آنها تکیه دارد، معلول می‌گردد؛ زیرا هر چیزی که به غیر متکی باشد، معلول است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۲).

هر دو تقریر فوق در جهت اثبات وجود حقیقی کل مورد اشکال واقع شده است. خود ملاصدرا در اشکال تقریر اول، متذکر می‌شود که کل واجد وحدت اعتباری است و از آنجاکه وحدت با هستی مساوقت دارد، اگر وحدت حقیقی باشد، آن‌گاه هستی، حقیقی است و اگر اعتباری باشد، هستی هم به تبع آن اعتباری خواهد بود. در واقع وسط اعتباری به طرفی اعتباری نیازمند است و اثبات طرف حقیقی برای آن، معنای محصلی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۶/۲). با التفات به همین عقیده، وی در جای دیگر می‌گوید: اگر کل وجودی غیر از وجود افراد و امکانی غیر از امکان افرادش داشته باشد، آن‌گاه علتش نیز با علت افراد مغایرت خواهد داشت و حکم به تغایر وجود و امکان کل در صورت تساوی علت با علل افراد، گفتاری ناصواب است (همان: ۱۶۵)؛ بنابراین، ملاصدرا به صراحت وجود حقیقی کل را منکر می‌شود. بیانات او محل تأمل است؛ چراکه عدم اعتقاد به وجود عینی و ظاهری کل با موجودیت آن به‌نحو دیگری سازگار است.^۱

ناظر به اشکال فوق، برخی در جهتی همسو با ملاصدرا، تقریر دوم را نیز مورد مناقشه قرار داده و کل را فاقد وجود حقیقی خوانده‌اند؛ با این بیان که تحقق کل در ضمن افراد، از باب وصف به حال متعلق موصوف است و در واقع کل امری انتزاعی است که در خارج هیچ وجودی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵/۸)؛ بنابراین، با انتزاعی بودن وجود مجموع قرائن بر عدم عینیت خارجی آن در لسان براهین دلالت دارد.

۲-۱-۲. نقد ملاصدرا بر برهان سهروردی در اثبات وجود واجب

سهروردی در اثبات وجود واجب، برهانی اقامه می‌کند که آن را راهی کوتاه و مستقیم، بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل معرفی می‌کند. تقریر این برهان، مبتنی بر وجود حقیقی کل بدین صورت است: اگر بنا به فرض، همه موجودات جهان هستی، ممکن‌الوجود باشند و غیر از ممکنات، موجود دیگری نباشد، سلسله جهان هستی خواه نامحدود باشد و خواه محدود، به این معنا که یکی نیاز دیگری را رفع کند، در هر دو صورت، کل این سلسله که مرکب از آحاد است، در حکم یکی از

۱. با نظر به مختصات معقولات، به‌ویژه معقول ثانی فلسفی، می‌توان برای کل حظی از وجود در خارج در نظر گرفت؛ همان‌طور که به اذعان ملاصدرا، «وجود» و «امکان» از زمره این مفاهیم هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۴/۶). بررسی و نقد نظر ملاصدرا از این طریق، مد نظر نوشتار حاضر نیست.

آحاد سلسله است. در واقع همان گونه که واحد، ممکن و نیازمند به علت است، کل هم ممکن و نیازمند به علت خواهد بود. حال علت این سلسله از سه حالت خارج نیست: یا خود سلسله، علت است؛ یا جزیی از آحاد و یا اینکه علت، خارج از سلسله است. اگر علت سلسله، خود سلسله باشد، محذور تقدم شیء بر نفس خود به وجود می آید که همان دور است و به اجتماع نقیضین برمی گردد و باطل است؛ اگر علت سلسله، جزئی از سلسله باشد، علاوه بر اشکال فوق، لازم می آید که آن جزء، هم بر خود و هم بر علل خود که اجزاء سابق و مقدم بر او هستند، مقدم باشد و چنین چیزی باطل است؛ پس علت سلسله خارج از سلسله، یعنی واجب الوجود است. مطابق فرض، همه آحاد این سلسله ممکن اند و بیرون از سلسله امکان، واجب قرار دارد؛ بنابراین، هنگامی که بیرون از سلسله، وجود واجب اثبات شود که نیاز سلسله را برطرف کند، آن گاه این سلسله خود، محدود می شود و بدین ترتیب، دور و تسلسل هم باطل می شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۱/۱).

ملاصدرا در نقد برهان فوق، مساوقت وجود با وحدت را متذکر می شود و از این جهت که سهروردی برای سلسله، وجودی مغایر با وجود آحاد در نظر گرفته، معترض است. به اعتقاد ملاصدرا کل چیزی جز چند واحد نیست که در کنار هم هستند. خود کل فاقد وحدت حقیقی است؛ از این رو، نمی تواند واجد وجود حقیقی باشد. در واقع چون وحدت سلسله، اعتباری است و وحدت اعتباری، همان کثرت محض است، خود سلسله یا کل وجودی ندارد که بتوان به امکان و معلولیت آن حکم کرد و چنین چیزی که موجود نیست و به تبع آن نمی تواند ممکن و معلول باشد، سخن از نیازمندی آن به علت، نامعقول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲/۶).

۲-۱-۳. نقد ملاصدرا بر نظریه دشتکی در باب وجود کل

ملاصدرا در بیانات خود به عقیده صدرالدین محمد دشتکی نیز اشاره می کند. دشتکی مدافع وجود حقیقی کل است و در این باب چنین بیان می دارد: امور کثیر و متعدد هرگاه به نحو اجمال لحاظ شوند، در حکم واحد هستند و الفاضلی مانند کل نیز بر آنها صدق می کند و هرگاه به نحو تفصیل در نظر گرفته شوند، کثیر هستند؛ در این صورت، لفظی که بر آنها اطلاق می شود نیز، کثیر است؛ مانند «این» و «آن». و تفاوت در لحاظ اجمال و تفصیل به تفاوت در احکام، منجر می شود؛ یعنی هریک از واحد و کثیر، احکام متفاوتی را می طلبد (همان: ۱۶۰/۲).

ملاصدرا با اشاره به سخن دشتکی، ذهنی بودن اجمال و تفصیل را بیان می کند و اذعان می دارد که خارجی دانستن کل با لحاظ اجمال، محلی از اعراب ندارد؛ یعنی اخذ و استعمال اجمال و تفصیل هرگز در واقعیت خارجی اشیاء، مؤثر نمی افتد؛ چنان که اجتماع آسمان و زمین، خواه مفصل در نظر گرفته شود خواه مجمل، در خارج متصف به حکمی واحد هستند و احکام ذهنی قادر به تغییر آنها در خارج نیست و تفاوت احکام خارجی به تفاوت واحد و کثیر ارتباطی ندارد؛ بلکه مبتنی بر تفاوت موضوع یا محمول است (همان: ۱۶۶/۲). از این عبارات نیز چنین برمی آید که ملاصدرا با نفی تغایر حکم کل با جزء، عدم وجود حقیقی کل را خاطرنشان کرده است.

تمام مطالب فوق حاکی از آن است که صدرا در مواضع عدیده، وجودی برای کل قائل نشده و به‌وضوح به ذهنی بودن آن اذعان کرده است.

۲-۲. وجود کل

در این بخش به ذکر آن دسته از عبارات ملاصدرا می‌پردازیم که در تعارض با عبارات پیشین وی درباره نفی وجود کل است؛ یعنی مطالبی که در جهت اثبات وجود حقیقی «کل» ایراد شده است.

۲-۲-۱. نفی برهان پیشینیان بر تناهی عالم

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تلخیص‌المحصل به برهان برخی از پیشینیان بر تناهی حوادث، این‌گونه اشاره می‌کند: به اعتقاد برخی چون هر فردی از افراد، متناهی است، پس کل عالم نیز متناهی خوانده می‌شود؛ اما برهان آنها با نظر به اینکه حکم کل و جزء با هم مغایرت دارد، مردود است؛ چراکه حکم واحد و کل یکسان نیست (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۹۸).

ملاصدرا در اسفار به سخن مذکور التفات دارد و نظر خواجه را برای نفی برهان پیشینیان در جهت تناهی عالم، مفید می‌داند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۹/۲).

۲-۲-۲. نفی نقد دیگران بر برهان طرف و وسط

ناظر به براهین ابن سینا در جهت ابطال تسلسل، عده‌ای با بیان مستدل به نفی وجود کل پرداخته‌اند که ملاصدرا در اسفار بدان اشاره می‌کند. بیان برهان بدین‌گونه است: اگر کل وجود حقیقی داشته باشد، از وجود مجموعه‌ای که دو فرد دارد، وجود نامتناهی مجموعه لازم می‌شود؛ چراکه وجود کل با وجود افرادش، مجموعه‌ای بدیع پدید می‌آورد و این مجموعه با آحاد و اجزاء سابقش، مجموعه‌ای دیگر؛ و بر همین منوال، بی‌نهایت مجموعه لازم می‌آید (همان: ۱۵۱). ملاصدرا استدلال این گروه را صحیح نمی‌داند و می‌گوید: اعتبار کل دو شیء، مستلزم آن نیست که اعتبار مکرر آنها با هیئت اجتماعی همراه باشد؛ چراکه اعتبار مکرر، تکرار اجزاء خارجی ماهیت اعتباری آنها را در پی دارد و تا زمانی که در اجزای خارجی، افزایشی پدید نیاید، مجموعه جدید حاصل نمی‌شود (همان: ۱۶۷).

به نظر می‌رسد ملاصدرا در این عبارت با بیان «افزایش هیئت اجتماعی»، وجود کل را به‌عنوان معقول اول نفی کرده باشد؛ بنابراین، همان‌طور که نفی موجودیت شیء در مرتبه معقول اول، با موجودیت آن به معنای معقول ثانی فلسفی منافات ندارد، بیان ملاصدرا نیز در باب نحوه وجود کل به موجودیت کل در مرتبه معقول ثانی فلسفی، قابل اطلاق است. در واقع تأکید ملاصدرا بر افزایش هیئت اجتماعی که همواره در معقولات اول، مورد لحاظ قرار می‌گیرد، معنای موجودیت شیء در مقام معقول ثانی فلسفی را به دست می‌دهد؛ البته عدم استعمال اصطلاحات صریح در این باره، مانند معقول اول و ثانی که در زمان ملاصدرا باب بوده، محل تأمل است.

ملاصدرا در ادامه، در بیان دلیل ملازمه میان اعتبار مکرر با افزایش و تکرار اجزاء آغازین می‌گوید: منظور از وجود کل شیء سومی در کنار دو شیء دیگر نیست، بلکه هیئت اجتماعی بر کل عارض می‌شود؛ یعنی همان دو شیئی است که در خارج موجود هستند، به‌طوری‌که اعتبار

وصف در آن دخالتی ندارد؛ چنان که صدق عنوان واحد هم به این معنا نیست که در کنار ذات واحد، وصفی به نام وحدت موجود باشد، بلکه وصف وحدت، به وجود ذات واحد موجود است؛ بنابراین، تا زمانی که بر اجزاء خارجی مجموعه، چیزی اضافه نشود، مجموعه‌ای جدید حاصل نمی‌آید (همان: ۱۶۹).

ادعان به عدم حضور وصف در خارج و اشاره به خارجیت ذات واحد و عدم خارجیت وصف وحدت، حاکی از آن است که در نزد ملاصدرا، کل به عنوان شیئی جداگانه و متمایز، قابل رؤیت در خارج نیست؛ زیرا کل مانند مقولات ثانی فلسفی وجودی منحاز ندارند.

۲-۳. تفاوت «کلی» و «کل» یا «مجموع» در نزد ملاصدرا

نکته دیگر درباره وجود کل، نظر ملاصدرا در باب مقایسه «کلی» با کل یا مجموع است؛ نظر وی در بیان تفاوت این دو، دال بر وجود حقیقی کل و مجموع است:

۱. به اعتقاد ملاصدرا کلی تنها در ذهن وجود دارد، حال آنکه کل از آن حیث که کل و مجموع است، در خارج موجود است؛
۲. کلی واجد جزئیات و کل دارای اجزاء است؛
۳. کلی مقوم جزئی، ولی کل متقوم به اجزایش است؛
۴. طبیعت کلی همان طبیعت جزئی، اما طبیعت کل به عینه طبیعت جزء نیست؛
۵. کلی برای هر جزئی کلی، اما کل برای هر جزءش کل نیست؛
۶. کلی می‌تواند جزئیات نامتناهی داشته باشد، اما اجزای کل متناهی هستند؛
۷. در کلی نیاز به حضور اجزاء به طور مجتمع نیست؛ اما در کل حضور جزئیات لازم است (ملاصدرا: ۲۱۳/۴).

عبارات ملاصدرا در بیان نحوه وجود کل به دو صورت متخالف ایراد شده است؛ از این رو، نقد این دو موضع متخالف با نظر به مختصات تشکیک وجود صورت می‌پذیرد که از اصول اصلی فلسفه او به شمار می‌آید. بدین منظور، بیان اجمالی این اصل و ترسیم ارکان و مؤلفه‌های آن بایسته است.

۳. بیان تشکیک وجود و ارکان آن

مطابق اصالت وجود که اصلی‌ترین مبنای فلسفی ملاصدرا است، تشکیک وجود را باید در متن واقع و حقایق وجودی تبیین و تفسیر کرد. تشکیک در وجود بدین معناست که حقیقت واحد وجود که واحدی سریانی و شخصی خوانده می‌شود، در عین وحدت، تمام کثرات وجودی را نیز دربرمی‌گیرد؛ به نحوی که حقیقت وجود هم واحد شخصی و هم کثیر شخصی است و به عبارتی تشکیک در وجود همان «عینیت کثرت و وحدت حقیقت وجود» است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵۹/۱ و مطهری، ۱۳۸۲: ۵۰۲/۶). در واقع وجود، حقیقت واحدی است که تمام متن کثرات حقیقی و خارجی را شکل می‌دهد و از این رو، مابه‌الاشتراک تمام آنها می‌شود؛ از سویی، تفاوت کثرات نیز به سبب

همین حقیقت واحد بوده و به اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق یادشده، عین مابه‌التفاوت آنهاست (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/۲۸۳).

به این ترتیب، حقیقت عینی وجود درحالی که وحدت شخصی دارد، واجد مراتب مختلفی است و مابه‌التفاوت مراتب وجودی به مابه‌الاشتراک آنها بازگشت دارد؛ هرچند ممکن است هریک از مراتب وجود به نسبت مرتبه دیگر تفاضل، شدت و ضعف داشته باشد؛ بنابراین، چنین نیست که در وجود متفاضل عینی میان کامل و کمال وجودی آن، دوگانگی باشد. چنین نیست که واقعیت عینی، به ذات از کمال مبراً باشد و وصف کمال در مرتبه بعد بر آن عارض شود، بلکه شدت و کمال، با حقیقت بسیط عینیت دارند. همان‌طور که نقصان و ضعف مرتبه ناقص وجود نیز عین واقعیت بسیط خارجی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵)؛ از این رو، می‌توان همه مراتب هستی را به‌رغم اختلاف و کثرت آنها، واحدی شخصی دانست که از والاترین مرتبه (مرتبه واجب بالذات) تا دون‌ترین آن (هیولای اولی) را دربرمی‌گیرد و در آنها سریان دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت مؤلفه‌ها و ارکان تشکیک وجود عبارت‌اند از:

۱. وحدت حقیقی وجود

۲. کثرت حقیقی وجود

۳. عینیت کثرت و وحدت حقیقی وجود.

براین اساس، هریک از اوصاف و اشیاء، واجد رتبه‌ای از وجود و آثار مختص به آن رتبه هستند. اشیاء در موجودیت مختلف‌اند و بر اساس تفاضل در وجود، بهره وجودی هریک متفاوت است؛ پس هریک از اشیاء و صفات، مرتبه‌ای خاص از وجود را دارند و حائز آثار مختص به وجود هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۷).

مطابق تعریف یادشده، نوع غالب تشکیک مذکور که همان تشکیک خاصی نامیده می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا: ۹۸ و ۱۳۹۱: ۲۲۷)، تشکیک طولی است و بر موجوداتی قابل اطلاق است که در طول همدیگر، واجد مراتب شدید و ضعیف هستند و میانشان رابطه علی- معلولی برقرار است؛ یعنی حقیقت وجود علت است در عین بساطت و بدون اینکه ضمیمه‌ای بدان انضمام گردد. این علت نسبت به معلولش از حیث وجود و مرتبه فزونی دارد و معلول نیز همان حقیقت وجود است که بسیط است و بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای نسبت به علت خود، ضعف رتبی و وجودی دارد و بی‌تردید وجود علت با وجود معلول مغایر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۰۲/۱). تشکیک عرضی نیز با ملاحظه سه مؤلفه وحدت، کثرت و عینیت وحدت و کثرت قابل توجیه است؛ چنان که تشکیک در مجموعه ده انسان که رابطه علی میان آنها برقرار نیست، با التفات به وحدت یکایک و کثرت و تمایز مشهود آنها و عینیت این وحدت و کثرت با عنایت به اصالت وجود و تشکیک آن، تبیین می‌شود. ملاک در تشکیک عرضی نیز به‌سان تشکیک طولی، بازگشت مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک است؛ یعنی وجودات در اصل حقیقت وجود مشترک هستند و تمایز آنها نیز در همان حقیقت وجود است ولیکن امتیاز آنها در میزان برخورداری از یک حقیقت، واحد نیست؛ چنان که در تشکیک طولی چنین بود، بلکه دو وجود، در یک مرتبه واحدند. در واقع تغایر آنها به این است که

وجود اولی، وجود دومی نیست و وجود دومی، وجود اولی نیست؛ یعنی مطابق اصالت وجود اگر وجود من، وجود انسان است و وجود این کتاب، وجود کتاب، این طور نیست که وجود انسان بتواند کتاب باشد، بلکه هردو وجود تنها همان جایگاهی را می‌توانند داشته باشند که دارند؛ بنابراین، ملاک همان بازگشت مابه‌الاشتراک به مابه‌الامتیاز است که هر دو وجود است (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۴۳۱ و مطهری، ۱۳۸۲: ۴۵۱/۲).

براهین مطروحه ابن سینا و سهروردی که مبتنی بر وجود حقیقی سلسله است، حائز ویژگی‌هایی است که برای موارد تشکیک ذکر شد؛ یعنی آحاد آن در طول هم و رابطه علی - معلولی میان آنها برقرار است و سخنی از ضمیمه غیر بر آنها نیست. گرچه وجود کثرت عرضی، چنان که برهان دشتکی مبتنی بر این نوع از کثرت بود نیز، با ملاحظه سه مؤلفه فوق، قابل ایضاح است؛ بدین ترتیب نقد ملاصدرا بر نحوه وجود کل در این براهین، با التفات به اصل تشکیک وجود، قابل پیگیری است.

۴. سیر استنتاج وجود حقیقی کل از مجرای استدلال

بررسی انتقادی نحوه وجود کل با التفات به اصل تشکیک وجود، بر استدلال‌های ذیل در قالب قیاس استثنایی مبتنی شده است. در صورت صحت و اثبات مقدمات استدلال‌ها و تبیین وجه لزوم آنها، می‌توان وجود حقیقی کل را با عنایت به تشکیک وجود، مبانی و لوازم آن استنتاج کرد. مقدمات هریک از استدلال‌های ذیل با یکی از مؤلفه‌های اصل تشکیک وجود به اثبات می‌رسد. ملاحظه ترتیب هریک از استدلال‌ها، در سیر به نتیجه نهایی، یعنی اثبات وجود مجموع، ضروری است.

استدلال ۱

- اگر آحاد از آن حیث که واحد هستند، در خارج موجود باشند، پس از حیث وجود با هم اشتراک دارند؛

- آحاد از آن حیث که واحد هستند، در خارج موجودند؛

- نتیجه: پس آحاد از حیث وجود، مشترک هستند.

استدلال ۲

- اگر آحاد از حیث وجود مشترک باشند، از حیث وجود نیز مختلف هستند؛

- آحاد از حیث وجود، مشترک هستند؛

- نتیجه: پس آحاد از حیث وجود نیز مختلف هستند.

استدلال ۳

- (با ادغام نتیجه دو استدلال فوق): اگر آحاد از حیث وجود مشترک و مختلف باشند، اختلاف و اشتراک آنها عینیت دارد؛

- آحاد از حیث وجود مشترک و مختلف هستند.

- نتیجه: پس اختلاف و اشتراک آنها عینیت دارد.

استدلال ۴

- اگر اختلاف و اشتراک آنها عینیت داشته باشد، کل وجودی حقیقی دارد؛
- اختلاف و اشتراک آنها عینیت دارد؛
- نتیجه: کل وجودی حقیقی دارد.

همان‌طور که بیان شد، اثبات وجود حقیقی کل در پرتو استدلال‌های فوق، منوط به تحلیل و اثبات مقدمات هریک از استدلال‌هاست؛ زیرا روشن خواهد شد که بیان ارکان و مؤلفه‌های تشکیک وجود و ارتباط آن با وجود کل اقتضای اثبات مقدمات است.

۴-۱. اثبات مقدمات استدلال ۱ (با مؤلفه نخست تشکیک وجود: وحدت در وجود)

از آنجا که محور اساسی انتقاد ملاصدرا از براهینی که برای سلسله وجود حقیقی در نظر گرفته‌اند، مساوقت وجود با وحدت مطلق است، مقدم استدلال اول بی‌نیاز از تشریح می‌شود؛ به اذعان ملاصدرا کل یا سلسله به دلیل عدم وحدت حقیقی، فاقد وجود حقیقی است و در حقیقت چیزی جز واحد، متن واقع را اشغال نکرده و چون وحدت با وجود مساوقت دارد، پس آحاد از حیثی که واحد هستند، در خارج موجودند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۲).

در تبیین تالی استدلال اول (آحاد از حیث وجود اشتراک دارند): لازم است ابتدا معنای وحدت بررسی و تبیین شود. در واقع امر واحد، یک وجود ساری است که چیزی در ورای آن وجود ندارد. این حقیقت ساری، واجد مراتبی است که از والاترین مرتبه (مرتبه واجب بالذات) تا دون‌ترین آن (هیولای اولی) را دربرگرفته و در آنها سریان دارد. ملاصدرا نیز در بیان نظریه تشکیک وجود به همین معنای وحدت التفات می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰)؛ بنابراین، در راستای اثبات استدلال اول، مؤلفه اول، یعنی وحدت حقیقی وجود، نقشی مؤثر در تبیین تالی ایفا خواهد کرد. ملاصدرا برای اثبات وحدت ذاتی حقایق خارجی و عینی وجود در نظریه تشکیک وجود، به اشتراک معنوی مفهوم وجود اشاره دارد؛ به این نحو که مفهوم واحد وجود، بر تمام مصادیق خود (اعم از ممکن و واجب) حمل می‌شود و انتزاع مفهوم واحد از اشیایی که بالذات متباین هستند، نامعقول می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۲/۱ و ۶۰/۶). از طرفی بر اساس اصالت وجود، آنچه متن جهان را تشکیل می‌دهد، وجود است و حقیقت عینی وجود بلاواسطه در برابر مفهوم وجود قرار می‌گیرد و مصداق بالذات آن خوانده می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۵۰۷/۱ و شیرازی، ۱۳۸۳: ۷۷/۱).

بنابراین، انتزاع مفهومی واحد از آحاد، بر جهتی مشابه و یکسان در مصادیق دلالت دارد. به تعبیر دیگر، ملاک صدق مفهوم واحد بر آحاد، وجود وجه اشتراکی میان آنهاست؛ چنان‌که خود ملاصدرا بر بدیهی بودن آن تصریح دارد (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۱). بدین‌قرار می‌توان گفت مفهوم واحد وجود که بر تمام حقایق عینی، به یک معنا حمل می‌شود، از سنخیت وجودی آحاد حکایت دارد و اشتراک ذاتی آنها، انتزاع مفهوم «وجود» از آنها و حملش بر مصادیق را مجاز کرده است؛ پس به‌صراحت می‌توان اذعان داشت که حقیقت وجود، یعنی مصادیق آن، از نوعی وحدت خارجی ذاتی برخوردارند.

براین اساس، صحت استدلال اول و «اشتراک وجودی آحاد» حاصل می‌شود؛ چراکه با وضع مقدم که بدهتش آشکار شد، وضع تالی نیز مطابق مؤلفه اول تشکیک وجود، یعنی وحدت در وجود، به اثبات می‌رسد.

۴-۲. اثبات مقدمات استدلال ۲ (با مؤلفه دوم تشکیک وجود: کثرت در وجود)

با نظر به اشتراک معنوی وجود و وحدت حقیقی آن، وحدت و اشتراک ذاتی تمام واقعیات عینی در استدلال نخست به اثبات رسید؛ بنابراین، وجه صحت مقدم استدلال دوم را باید در استدلال نخست جویا شد. و اما در باب تالی استدلال حاضر (آحاد از حیث وجود نیز مختلف‌اند)^۱: باید اظهار داشت که مطابق اصالت وجود، آنچه هویت حقایق عینی و خارجی را تشکیل می‌دهد، همان حقیقت وجود است؛ پس می‌توان به یقین پنداشت که حقیقت واحد وجود، منشأ هویت تمام کثرات خارجی است، اما آیا در حقایق خارجی کثرت وجود دارد؟

به اعتقاد ملاصدرا تکثر موجودات، بدیهی و انکارناپذیر است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۳۹)؛ یعنی هرکس بر مبنای وجدان، می‌یابد که با دیگری تفاوت دارد. افزون بر آن، از طریق حس نیز تفاوت و تعدد اشیاء، قابل فهم است و تقسیمات گوناگونی که برای وجود در فلسفه برشمرده‌اند، از حقیقی بودن تکثر در وجود حکایت دارد؛ پس منشأ تکثر، همان حقیقت واحد وجود خواهد بود؛ چراکه با عنایت به اصالت وجود، ماهیت، امری اعتباری و مؤخر از مرتبه وجود است و از این رو، نمی‌تواند عامل کثرتی باشد که اصیل است و به لحاظ رتبه، بر ماهیت تقدم دارد؛ یعنی حقیقت واحد وجود، خود در هر مرتبه‌ای از مراتب حضور دارد.

بنابراین کثرات بدیهی و واقعی در خارج و منشأ آنها به وجود، دانسته می‌شود که آحاد از همان حیثی که وحدت دارند، حائز اختلاف نیز هستند و از این طریق، استدلال دوم نیز با وضع مقدم به اثبات می‌رسد و جایگاه اصالت وجود در تبیین مؤلفه دوم تشکیک وجود، یعنی کثرت در وجود، وجه لزوم مقدم و تالی را آشکار می‌کند.

۴-۳. اثبات مقدمات استدلال ۳ (با مؤلفه سوم تشکیک وجود: عینیت وحدت و کثرت در وجود)

مداقه در تبیین و اثبات استدلال دوم، در ایضاح اثبات استدلال سوم کمک شایانی می‌کند؛ چراکه تبیین عینیت وحدت و کثرت وجود، مستلزم سریان حقیقی وجود واحد در کثرات و بازگشت

۱. در بیان تالی استدلال حاضر، ممکن است عده‌ای منشأ اختلاف را در ماهیات بدانند، نه در وجود. در پاسخ به این عقیده متذکر می‌شویم که اولاً، محور استدلال‌های مذکور بر مبنای تشکیک وجود است که با پذیرش اصالت وجود، قابل بیان می‌شود و اما در باب جایگاه ماهیت در مبحث اصالت وجود نیز، باید گفت که ماهیت و وجود در خارج، عین هم‌اند و ماهیت هم، به عین موجودیت وجود، حقیقتاً موجود است؛ اما این دو با اینکه در خارج یکی بیشتر نیستند، در تحلیل عقل دوگانه‌اند و در این تحلیل دانسته می‌شود که وجود، بذاته موجود است؛ یعنی موجودیت وجود به خود اوست، ولی ماهیت، بذاتها موجود نیست، بلکه به وجود موجود است؛ بنابراین، ماهیت موجوده، حقیقتاً موجود است، اما بالذات موجود نیست؛ یعنی اسناد موجودیت به این ماهیت، اسنادی حقیقی است، ولی ماهیت با قید «وجود»، حقیقتاً موجود است، نه بدون این قید. ماهیت فی حد نفسها، امری اعتباری است و چنین چیزی نمی‌تواند منشأ اختلاف باشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۷).

کثرات به وحدت است و در استدلال پیشین، اثبات سریان حقیقی وجود واحد در کثرات در پرتو اثبات اختلاف وجودی کثرات، محقق شد. ولیکن اثبات تالی استدلال حاضر (اختلاف و اشتراک آحاد، عینیت دارد): نیازمند تشریح کیفیت بازگشت کثرت به وحدت است. مطابق اصالت وجود، چیزی جز وجود در کثرات نیست و وجود امری بسیط است که فاقد جنس، فصل، ماده، صورت و هر جزئی دیگر است (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۳۷)؛ از این رو، نمی‌توان قائل شد که اشتراک وجودات کثیر که منشأ انتزاع مفهوم وجود است، مابه‌الاشتراک وجودات و مابه‌التفاوت آنها چیزی دیگر باشد؛ زیرا براساس اصالت وجود، اعتقاد به حقایق وجودی متشکل از وجود و غیر وجود، فاقد معنایی معقول است؛ چراکه غیر وجود یا اعتباری است و یا عدمی و با فرض ضمیمه آن، اگر چنین تصویری صحیح باشد، چیزی به متن واقع افزوده نمی‌شود؛ بنابراین، تمام کثرات از مراتب همان حقیقت واحده وجود هستند و فرض تشکیل کثرات از وجود و چیزی غیر از وجود، نادرست است و با تفتن به عینیت کثرت و وحدت، کثرت با وحدت حقیقت وجود منافاتی نخواهد داشت.

چنان‌که مشهود است با پیوند مقدم و تالی استدلال سوم و التفات به اصالت و بساطت وجود و جایگاه آن در تبیین مؤلفه سوم تشکیک وجود، یعنی وحدت و کثرت در وجود، مطلوب پژوهش که همان «عینیت وحدت و کثرت» است، منتج خواهد شد.

۴-۴. اثبات مقدمات استدلال ۴ (اثبات وجود کل)

تأکید بر اصل تشکیک وجود که یکی از ارکان اساسی حکمت متعالیه است و تبیین وجود خارجی «کل» بر مبنای محکومات این رکن رکن، در اثبات سه استدلال مذکور، آشکار شد. در مطالب گذشته ملاصدرا بر مؤلفه‌های سه‌گانه تشکیک وجود صراحت دارد و در مواضع عدیده در جهت اثبات این اصل، مؤلفه‌های آن را نیز خاطرنشان می‌کند؛ بنابراین، وحدت و کثرت حقیقی، در خارج اثبات و مساوق یکدیگر خوانده شدند.

حال که با استدلال‌های سه‌گانه فوق، علاوه بر وجود حقیقی و خارجی کثرت، بازگشت این کثرت به وحدت نیز اثبات شد، بستر اثبات وجود خارجی کل نیز بدین نحو محقق خواهد شد:

۱. کل به‌عنوان مفهومی منتزع از آحاد کثیر، برحسب وجود خارجی کثرات، در خارج موجود است و این نتیجه مبنایی، برخلاف قول ملاصدرا مبنی بر عدم وجود حقیقی کل به دلیل عدم وجود حقیقی کثیر، است.

۲. با پذیرش نتایج استدلال‌های فوق، می‌توان وجود کل را به‌نحو دیگری نیز تبیین کرد؛ مطابق اصل تشکیک وجود و بازگشت تمام کثرات به حقیقت واحد، مفهوم کل که از کثرات به دست می‌آید، با بازگشت کثرات به حقیقت واحد وجود، منشأ انتزاع آن، همان حقیقت واحد وجود می‌شود و نه کثرات. کل به وجود منشأ انتزاع خود که امری حقیقی و خارجی است، در خارج محقق می‌شود؛ یعنی بدون ملاحظه جنبه واحد و مشترک آحاد، اساساً انتزاع چنین مفاهیمی ناممکن می‌شود؛ همان‌طور که انتزاع معنای امکان از منشأ آن، بدون فرض اشتراک و اتحاد افراد متصور نخواهد بود و در غیر این صورت، به‌طور مثال، انتزاع معنای امکان از واجب و عدم نیز جایز می‌شود و بطلان این سخن بی‌نیاز از

تشریح است؛ بنابراین، مفهوم کل جز از مصادیق آنکه در یک سنخ وجود، متحدند، انتزاع نمی‌شود و چنانچه اتحادی میان آحاد سلسله وجود نداشته باشد و در عین حال، مفهوم کل از آنها انتزاع شود، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید (زنوزی، ۱۳۵۵: ۱۵۷).

۳. بنابر اصل تشکیک وجود، هریک از اوصاف و اشیاء دارای رتبه‌ای از وجود و آثار مختص به آن رتبه هستند. این اوصاف و اشیاء در موجودیت مختلف‌اند و بر اساس تفاضل در وجود، بهره وجودی هریک متفاوت است؛ یعنی مطابق این اصل، وجود حقیقی «کل» در خارج، که وصف موجودات کثیری است که واجد وجود حقیقی هستند، حتمی است. از این رو، روشن می‌شود که آن دسته از اقوال ملاصدرا که در نفی وجود کل ایراد شده بود، مطابق اصل تشکیک وجود، معقول نخواهد بود و با وجود رواج اصطلاحات فلسفی مورد نیاز در این زمینه (معقول ثانی فلسفی)، چرا دست کم با به کار بردن چنین اصطلاحی، بر نحوه وجود حقیقی کل صراحت چندانی نداشته است؛ گرچه می‌توان نظریه صدرا درباره نفی وجود کل را به مماشات وی با گذشتگان نسبت داد. به عبارت دیگر، او ابتدا نظر ایشان را می‌پذیرد، ولی در ادامه با نقادی آنها، دیدگاه نهایی خود را بیان می‌کند.

شایان ذکر است که نحوه التفات به وجود کل در انگاره «هویت جامعه» تأثیر بسزایی دارد؛ بدین گونه که می‌توان انحصار اخلاق در اخلاق فردی را از لوازم فروگاهی وجود کل به وجود اجزاء و متقابلاً اعتقاد به وجود حقیقی کل را در تبیین اخلاق جمعی، مؤثر دانست. تدقیق به این امر و تشریح چگونگی اخلاق در نظر ملاصدرا و سازگاری یا ناسازگاری آن با نحوه وجود کل در نظر وی، نیازمند پژوهش‌های دیگر است.

۴. نتیجه

نظریه کل‌نگری که امروزه در علوم مختلف مطرح است، گرچه بخشی از فلسفه ملاصدرا را به‌طور ویژه به خود اختصاص نداده است، لیکن بیانات او در این باب، به‌طور ضمنی در نقد مباحث مختلفی چون براهین ابطال تسلسل، اثبات واجب، تناهی عالم و ... قابل استنباط و ایضاح است. عبارات وی در دو جهت مختلف، یکی در تصریح نفی وجود کل و دیگری با تلویح یا صراحتی بر وجود کل قابل بررسی است. اهم اعتراض ملاصدرا در نفی وجود کل بیان مساوقت وحدت و عدم مساوقت کثرت با وجود است. در مطالب مطروحه، شایان تأمل، رهیافت ملاصدرا بر نظریه کل‌نگری است که به نظر می‌رسد بدون التفات به مبانی حکمت متعالیه ایراد شده است. مطابق تدقیق در اصل تشکیک وجود که از اهم مبانی فلسفه ملاصدراست و با بیان سه مؤلفه اساسی این اصل، یعنی وحدت حقیقی، کثرت حقیقی و عینیت این دو در خارج، وجود حقیقی کل به سه طریق اثبات می‌شود:

۱. بر مبنای اصل تشکیک وجود، کثرت حقیقی در خارج موجود است و کل از آن جهت که منتزع از امور کثیر خارجی است، به وجود منشأ انتزاع خود واجد وجودی حقیقی می‌شود؛

۲. مطابق مختصات تشکیک وجود، تمام کثرات به حقیقت واحد وجود بازمی‌گردند؛ در نتیجه می‌توان اذعان کرد که انتزاع کل از حقیقت واحد وجود، امری روشن و به‌تبع آن، وجود حقیقی‌اش در خارج انکارناپذیر است؛

۳. بر مبنای این اصل، تمام اوصاف و اشیاء از وجودی تفاضلی و آثار وجودی مختص بهره‌مندند؛ بنابراین، کل به‌عنوان وصف موجودات کثیری که در خارج موجودند، موجود و واجد آثار خاص و متمایز از اجزاء است.

نکته مهم در مسئله فوق، این امر است که باید میان وحدت و کثرت مصداقی و عینی که در مراتب تشکیکی وجود تحقق دارد و به‌عنوان معقول ثانی عین وجود است، بلکه کثرت آن عین وحدت و بساطت و وحدت آن عین کثرت و تشکیک است، با مفهوم ذهنی مجموعه که محل انکار است، تفکیک قایل شد. کل یک اعتبار ذهنی است که با تمایز و ملاحظه نحوه‌ای از کثرت افرادی و نه کثرت تشکیک لحاظ می‌شود و در این ملاحظه ذهنی و معرفت‌شناختی تبیین‌های هستی‌شناسی، از جمله تشکیک، چندان مداخله‌ای ندارد. اگر کسی در حقیقت عینی خارج قائل به اصالت ماهیت یا تباین وجودی باشد یا تشکیک خاصی یا تشکیک اخصی باشد، در همه این حالات، وقتی مثلاً به میز و کتاب و قلم به‌لحاظ افراد و به‌عنوان سه ماهیت یا سه وجود متباین یا سه مرتبه از وجود تشکیکی یا سه مظهر و تعین عرفانی نگاه کند، می‌تواند کل آنها را اعتبار نماید. این کل اعتباری ذهنی تحقق عینی ندارد و این غیر از کثرت یا وحدتی است که خود همان وجود یا تعین با آن مساوق است. اگر واقعاً مراد از کل، همان کثرت باشد که نزاع لفظی خواهد بود، آنچه صدرا در تشکیک «کثیر» می‌نامد، ما کل نامیده‌ایم.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*؛ همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۲، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۸۵)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۵ق)، *الشفاء - منطق*، ج ۲، قم، مرعشی نجفی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تدوین حمید پارسانیا، ج ۱، چ ۲، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تدوین حمید پارسانیا، ج ۸، چ ۴، قم، اسراء.
- روشن‌ضمیر، محمدابراهیم (۱۳۹۳)، «بررسی دلالت عبارت تبیان لکل شیء بر جامعیت قرآن»، *آموزه‌های قرآنی*، ش ۱۹، ۳۵-۶۰.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۵۵)، *لمعات الاهیة*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، ج ۱، چ ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، سید رضی (۱۳۸۳)، *درس‌های شرح منظومه سبزواری*، تهران، حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۸۱)، *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالأضواء.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۲)، *نگرش سیستمی*، تهران، امیر کبیر.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *چیستی و هستی در مکتب صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۶۴)، «کل‌نگری و موجییت در فیزیک کوانتومی بوهم»، *فرهنگستان علوم*، ش ۴، ۹۷-۱۱۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، ج ۲ و ۳، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۰۲)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۷۶)، *شرح رسالة المشاعر*، شرح محمدجعفر لاهیجی و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیر کبیر.
- _____ (۱۳۹۱ق)، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ۲، ۴ و ۶، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ (بی‌تا)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱-۱۳۸۵)، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هاشم‌پور، آیسودا و محمد بیدهندی (۱۴۰۱)، «بررسی انتقادی نظریه صدرالمتألهین در باب نحوه وجود مجموع با تأکید بر نظام مفاهیم در فلسفه وی»، *معرفت فلسفی*، س ۱۹، ش ۳، ۴۱-۵۶.
- همتی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۸۳)، «کلی‌گرایی معناشناختی و زبان پزشکی، بحث در حوزه فلسفه طب»، *ذهن*، ش ۱۸، ۵۹-۶۸.

References

- Ibn Sina (1383), *Al-Asharat and Al-Tanbihat*; Along with the description of Khwaja Nasir al-Din Tusi and Qutb al-Din Razi, vol. 2, Qom, Nashr al-Balagha. (In Persian)
- _____ (1385), *Theology of the Book of Healing*, researched by Hasan Hassanzadeh Amoli, Ch. 2, Qom, Bostan Kitab. (In Persian)
- _____ (1405 AH), *al-Shifa- Logic*, vol. 2, Qom, Marashi Najafi. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah (1375), *Rahiq Makhtoum: Description of transcendental wisdom*, edited by Hamid Parsania, vol. 1, ch. 2, Qom, Israa. (In Persian)
- _____ (2010), *Rahiq Maktum: Description of Transcendent Wisdom*, Editing Hamid Parsania, Vol. 8, Ch 4, Qom, Isra. (In Persian)
- Roshan-Zamir, Mohammad Ebrahim (2013), "Investigation of the meaning of the expression of explanation of the whole thing on the comprehensiveness of the Qur'an", *Quranic teachings*, Vol. 19, 35-60. (In Persian)
- Zanoozi, Mullah Abdallah (1355), *Lamaat Elahiya*, Tehran, Iran's Hikmat and Philosophy Association. (In Persian)
- Suhravardi, Sheikh Shahabuddin (1375), *The collection of works of Sheikh Ashraq*, revised by Henry Carbone, vol. 1, ch. 4, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian)
- Shirazi, Seyyed Razi (1383), *lessons on the description of Sabzevari*, Tehran, Hikmat. (In Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1981), *Commentary on al-Hikmah al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Araba*, vol. 2, Beirut, Dar al-Ahiya al-Tarath al-Arabi. (In Persian)
- Tusi, Khwaja Nasir al-Din (1405 A.H.), *Takhis al-Mahsal*, Beirut, Dar al-Awat. (In Persian)
- Farshad, Mehdi (1362), *Systemic attitude*, Tehran, Amir Kabir. (In Persian)

- Fayazi, Gholamreza (1387), *What and Being in the Sadraei School*, Qom, Hozva Research Institute and University. (In Persian)
- Golshani, Mehdi (1364), "Horosology and Potentiality in Bohm's Quantum Physics", *Academy of Sciences*, vol. 4, 97-110. (In Persian)
- Motahari, Morteza (1382), *Collection of works*, vol. 2 and 6, ch. 9, Tehran, Sadra. (In Persian)
- Mulla Sadra (1302), *Al-Tisa'a collection of letters*, Tehran, Bina. (In Persian)
- _____ (1360), *Al -Shohad al -Rabubi fi al -Mahj al -Saluki*, Correction and Suspension of Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Ch 2, Mashhad, Al -Majid al -Jama'i. (In Persian)
- _____ (1376), *Commentary on the message of Al-Mashir*, Commentary by Mohammad Jaafar Lahiji and edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Amir Kabir. (In Persian)
- _____ (2012 AH), *Description of Sufficient Principles*, Tehran, Al -Mahmoudi School. (In Persian)
- _____ (1981), *al -Hikam al -Mutal'i al -Asfar al -Aqli al -Arba*, vol. 1, 2, 4 and 6, Ch 3, Beirut, Dar al -Tharath. (In Persian)
- _____ (Bita), *Al-Hashiya Ali Al-Hiyat al-Shifa*, Qom, Bidar. (In Persian)
- Mirdamad, Mohammad Baqer (1385-1381), *Mirdamad's works*, under the care of Abdullah Noorani, Tehran, Association of Cultural Artifacts and Scholars. (In Persian)
- Hashempour, Aysouda and Mohammad Bidhandi (1401), "Critical examination of Sadrul Matalhin's theory about the existence of totality with an emphasis on the system of concepts in her philosophy", *Philosophical Knowledge*, Q 19, No. 3, 41-56. (In Persian)
- Hemti-Moghadam, Ahmadreza (2013), "Semantic generalism and medical language, discussion in the field of philosophy of medicine", *Menhad*, vol. 18, 59-68. (In Persian)



Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History

Hassan Gheybipour^{1✉} Ali Karbasizadeh² Mohammad Javad Safian³

1. Corresponding Author, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: h.ghibipoor@gmail.com

2. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: karbasi@ltr.ui.ac.ir

3. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: mjsafian@gmail.com

Article Info

Article type:
research article
(P 185-202)

Article history:

Received:
6 July 2022

Received in revised form:
9 October 2022

Accepted:
22 October 2022

Published online:
20 September 2023

ABSTRACT

History, under the influence of Hegel's thoughts in the 19th century, took a high place. In the following, some historians with a positivist way of thinking proposed the idea of scientific historiography. Based on that, history becomes a definite science and, like natural sciences, it is separated from the researcher's mentalities. The problem starts from here that German historicism, believing in the normative force of history, emphasized the importance that the historian should provide a direction for society and culture by discovering the pure facts and revealing their historical meaning. Based on this idea of history, the social and cultural function of philosophy was challenged. In this chaotic situation that made philosophy face the crisis of identity, Nietzsche's and Dilthey's projects, i.e. the broad and diverse movement of "philosophy of life," became the driving force of the renewal of philosophy in the 19th century. Nietzsche and Dilthey agreed on the issue that comprehensive historiography in its understanding of human beings has created the problem of relativism, which causes "dissolution" and "pessimism" and cannot predict the future of human culture. Therefore, they called for a new philosophy that should reveal the purpose of human culture and support its progress towards reaching its goal. Although they chose a similar path to confirm the cultural authority of philosophy against the results of historical criticism, they arrived at a completely different solution. Nietzsche calls the antidotes against historicism "supra-historical", which includes the art of forgetting history and living in an enclosed and determined horizon; It means having the talent to know when to sense history and when to leave it aside. In his opinion, both of these methods are equally necessary for the health of a person, the health of a nation and culture. Dilthey, unlike Nietzsche, considers history to be an antidote and a cure for the failures of the philosophy of life: If history creates a wound, it must also heal it.

Keywords:

Nietzsche, Dilthey, philosophy, History, Philosophy of Life.

Cite this article: Gheybipour, Hassan; Ali Karbasizadeh, and Mohammad Javad Safian (2023), "Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 185-202, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345372.1006725>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ

حسن غیبی پور^۱ | علی کرباسی زاده^۲ | محمدجواد صافیان^۳

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: h.ghibipoor@gmail.com

۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: karbasi@ltr.ui.ac.ir

۳. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mjsafian@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۸۵-۲۰۲) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	«تاریخ» تحت تأثیر تفکرات هگل در قرن نوزدهم، جایگاه رفیعی به خود اختصاص داد. سپس برخی از تاریخ‌نگاران با طرز تفکری پوزیتیویستی، ایده تاریخ‌نگاری علمی را مطرح کردند تا بر مبنای آن، تاریخ به علمی یقینی تبدیل شود و همانند علوم طبیعی جدا از ذهنیات پژوهشگر قرار گیرد. مسئله اساسی که در این مقاله سعی داریم تا به بررسی آن بپردازیم چگونگی رابطه میان فلسفه و تاریخ است. مسئله از اینجا آغاز می‌شود که تاریخ‌گرایی آلمان با اعتقاد به نیروی هنجاری تاریخ، بر این مهم تأکید داشت که مورخ باید با کشف واقعیت‌های محض و آشکارکردن معنای تاریخی آنها، جهت‌گیری‌ای برای جامعه و فرهنگ فراهم کند. براساس این تصور از تاریخ، عملکرد اجتماعی و فرهنگی فلسفه به چالش کشیده شد. در این اوضاع نابسامان که فلسفه را با بحران هویت روبه‌رو ساخته بود، طرح‌های نیچه و دیلتای، یعنی جنبش گسترده و متنوع «فلسفه حیات» به نیروی محرکه تجدید فلسفه در قرن ۱۹ تبدیل شدند. نیچه و دیلتای در این موضوع اتفاق نظر داشتند که تاریخ‌نگاری جامع در درک خود از انسان، مسئله نسبیت‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدبینی» می‌شود و نمی‌تواند آینده فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند؛ از این‌رو، خواستار فلسفه جدیدی شدند که باید هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند. آنها با اینکه در برابر نتایج نقد تاریخی، مسیری مشابه برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب کردند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت رسیدند. نیچه پادزهرها علیه تاریخ‌گرایی را «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه وقت باید آن را کنار بگذارد. به عقیده وی این هر دو روش به صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند. دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند.
کلیدواژه‌ها:	قرن نوزدهم، نیچه، دیلتای، فلسفه، تاریخ، فلسفه حیات.

استناد: غیبی پور، حسن؛ علی کرباسی زاده و محمدجواد صافیان (۱۴۰۲)، «بررسی و مطالعه تطبیقی تفکر نیچه و دیلتای درباره تاریخ»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۱۸۵-۲۰۲. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.345372.1006725>



۱. مقدمه

قرن نوزدهم اغلب «عصر تاریخ» نامیده می‌شود؛ همان‌طور که قرن هجدهم اغلب «عصر خرد» نامیده می‌شود. این نام‌ها البته کلیشه‌ای هستند؛ اما اصل حقیقت خود را نیز دارند. دلایل مختلفی برای نامیدن قرن نوزدهم به عصر تاریخ وجود دارد: ۱. در آغاز قرن، مردم نسبت به تاریخ به‌عنوان نیرویی که جامعه و دولت را شکل می‌دهد، آگاهی بیشتری یافتند؛ ۲. مردم خودآگاه‌تر شدند که تاریخ تعیین‌کننده هویت انسان است. این باور قدیمی که در قرن هجدهم بسیار رایج بود، مبنی بر ثابت و یکنواخت بودن طبیعت انسان در طی اعصار، مورد نقد واقع شد. به دلیل افزایش دانش انسان‌شناسی و تاریخی، مشخص شد که طبیعت انسان با جامعه و تاریخ تغییر می‌کند؛ به‌طوری که هستی ما عمیقاً به زمان و مکان تولد و چگونگی پیدایش ما بستگی دارد؛ ۳. تاریخ، به‌عنوان یک رشته فکری، به‌خودی‌خود به یک علم تبدیل شد. اگر تاریخ دارای چنین قدرت تعیین‌کننده‌ای برای جامعه، دولت و هویت انسانی بود، پس بهتر است علم آن وجود داشته باشد. در غیر این صورت چگونه بشریت می‌تواند سرنوشت خود را کنترل کند؟ اگر بشر نتواند تاریخ را بشناسد، نمی‌تواند آن را نیز هدایت کند؛ بنابراین، تقاضای خودمختاری بشر که به انتقاد از دین و دولت دامن می‌زد، انگیزه مشروعیت‌بخشی به تاریخ به‌عنوان یک علم نیز بود (Beiser, 2014: 133-134). قرن‌های مدیدی بود که بشر، تاریخ را بیشتر به‌مثابه هنر می‌شناخت تا علم؛ زیرا پارادایم علم کاملاً ریاضی بودند. به نظر می‌رسید که فقط ریاضیات می‌تواند به کلی بودن، ضرورت و قطعیت مورد نیاز علم دست یابد (ibid: 3).

مسئله اساسی که در این مقاله سعی داریم تا به بررسی آن بپردازیم چگونگی رابطه میان فلسفه و تاریخ است، و اینکه آیا می‌توان با توجه به نظر مورخان قرن نوزدهم برای تاریخ قائل به نیروی هنجاری شد؛ وظیفه‌ای که پیش از این بر عهده فلسفه بود؟ ویژگی تاریخ‌گرایی آلمان با اعتقاد به نیروی هنجاری تاریخ مشخص می‌شود. براساس این درک، مورخ نه‌تنها باید واقعیت‌های محض را کشف کند، بلکه تحقیقات وی باید معنای تاریخ را آشکار سازد و بنابراین، جهت‌گیری‌ای برای جامعه و فرهنگ فراهم کند. این تصویر مورخان قرن نوزدهم از تاریخ، عملکرد فرهنگی و اجتماعی فلسفه را به چالش کشید. در مقابل، نیچه^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) و دیلتای^۲ (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) در تلاش بودند تا دوباره اقتدار فرهنگی فلسفه را احیا کنند. آنها نه‌تنها مفاهیم جدیدی از فلسفه را توسعه دادند، بلکه نقش‌های اجتماعی را نیز برای فیلسوف شکل دادند که باید اقتدار فرهنگی آن را مجدداً تأیید کند؛ از این‌رو، در کارهای بعدی خود صریحاً تلاش کردند تا برتری فلسفه را در شرایط جدید، دوباره نشان دهند (Steizinger, 2017: 223-225). با توجه به اینکه دیلتای شاگرد برخی از بنیان‌گذاران علم جدید تاریخ مانند رانکه^۳، مومسن^۴، بوئچ^۵ و ترندلنبورگ^۶ بود، تأثیر افکار آنها را به‌راحتی می‌توان در بسیاری از کارهای او مشاهده کرد.

1. Nietzsche
2. Dilthey
3. Ranke

4. Mommsen
5. Boeckh
6. Trendelenburg

دیلتهای، رسالت ویژه خود را در این امر می‌بیند که روح جدید تاریخی را وارد فلسفه کند. به همین منظور، او نه تنها تاریخ فلسفه را نوشت، بلکه طرح خود را برای نقد عقل تاریخی نیز به کار گرفت. هدف این طرح، تاریخی‌سازی خود فلسفه بود. وی با این کار نه تنها تاریخ را با توجه به عقل نقد می‌کند، بلکه خود عقل را نیز تاریخی می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه نیز محصول تاریخ است (Beiser, 2019: 101-104).

دیلتهای، نیچه را اغلب به عنوان یکی از مهم‌ترین منتقدان و مخالفان روش‌ها و رویکردهای تاریخی در قرن نوزدهم معرفی می‌کند. این نوع تفسیر عمدتاً از مقاله اولیه نیچه برداشت می‌شود که عنوان آن «در مورد فواید و مضرات تاریخ برای زندگی» و تنها اثری است که در آن به‌طور گسترده درباره تحقیقات تاریخی بحث می‌کند؛ اما باید توجه داشت که دیدگاه نیچه در این مقاله نمایانگر دیدگاه کلی او از تاریخ نیست. چیزی که او در درجه اول در میان معاصرانش به آن اعتراض داشت، این بود که پژوهش تاریخی به‌خودی‌خود اغلب به عنوان هدف تلقی می‌شد و نه به عنوان وسیله؛ و در نتیجه تاریخ بالاتر از فلسفه قرار می‌گرفت (Brobjer, 2007: 155). بررسی‌های ما با رویکرد دیلتهای درباره تمایز میان علوم طبیعی (اثباتی) و انسانی (تاریخی) آغاز می‌شود و در ادامه، با بررسی دیدگاه نیچه درباره نقد تاریخی نشان می‌دهیم که نیچه برخلاف نظر دیلتهای، به اهمیت نقد تاریخی اعتراف می‌کند؛ اما معتقد است که نقد تاریخی با توهم‌زدایی بی‌امان جهان، آدمی را در جهانی توهم‌زدوده و در میان تلاطم شدن قرار می‌دهد.

۲. تمایز میان علوم طبیعی و انسانی از نظر دیلتهای

دیلتهای وظیفه خود را در احیای ایده آلیسم آلمان و تمایز میان علوم طبیعی و انسانی تعیین کرد. این تمایز از جمله مسائلی بود که بعد از آگوست کنت در آلمان مورد توجه دیلتهای و سایر نوکانتی‌ها قرار گرفت. از آنجاکه کنت علم را دارای ساختاری واحد می‌دانست، معتقد بود که علوم انسانی نمی‌تواند روشی مستقل از علوم طبیعی داشته باشد؛ اما دیلتهای این دو روش را از پایه متمایز از هم می‌دانست (دیلتهای، ۱۳۸۸: ۲۳). از این‌رو، شهرتش بیشتر به‌خاطر تمایزی است که میان علوم طبیعی و انسانی قائل شده بود؛ البته باید توجه داشته باشیم که این نوع تمایزگذاری از نوع تمایزگذاری متافیزیکی نیست که قائل به دوگانه‌انگاری میان طبیعت به مثابه قلمرو علیت و تاریخ به مثابه قلمرو آزادی باشد؛ و از آنجایی که تاریخ نمی‌تواند از شرایط طبیعی جدا شود، در آن پاره‌ای نیروهای تعیین‌بخش وجود دارد (مکرل و فارین، ۱۳۹۶: ۶۲). دیلتهای انکار نمی‌کند که انسان بخشی از طبیعت است و به عنوان مثال، فیزیولوژی یکی از علوم طبیعی است؛ از این‌رو، ما حتی در مواقعی که اراده خود را به کار می‌اندازیم تا بر طبیعت عمل کنیم نیز، متکی بر نظام طبیعت هستیم. به دلیل اینکه ما صرفاً از نیروهای غریزی تشکیل نشده‌ایم، بلکه موجودات صاحب‌اراده‌ای هستیم که با محاسبه و سنجش، اهداف خود را تعیین می‌کنیم؛ هرچند تمام غایات منحصرأ درون قلمرو روح انسان قرار دارند؛ زیرا این، آن چیزی است که به‌راستی برای انسان واقعیت دارد؛ اما هر غایتی وسایل تحقق خود را در نظام طبیعت می‌جوید (دیلتهای، ۱۳۸۸: ۱۳۵). بنا بر گفته دیلتهای، انسان اگر تنها از طریق ادراک و دانش حسی درک شود، به عنوان یک واقعیت

جسمانی محسوب می‌شود که فقط برای علوم طبیعی قابل دسترس است. انسان فقط تا آنجا در حالت انسانی است که آگاهانه زندگی می‌کند، تا آنجا که در بیانات زنده تجلی پیدا می‌کند و تا آنجا که این تجلیات فهمیده می‌شوند، موضوع علوم فرهنگی می‌شود؛ از این رو، مطالعه، فقط در صورتی مطالعه انسانی است که موضوع آن از طریق نگرشی که مبتنی بر رابطه بین زندگی، بیان و فهم است، برای ما قابل دسترس باشد (Holborn, 1950: 99)؛ بنابراین، تفاوت میان علوم طبیعی و انسانی بالضرورة در نوع متفاوت موضوع در علوم انسانی یا در نوع متفاوت ادراک قرار ندارد، بلکه تفاوت ماهوی در متنی قرار دارد که در آن موضوع ادراک فهمیده می‌شود. علوم انسانی گاهی از همان موضوعات یا امور واقعی استفاده می‌کند که مورد استفاده علوم طبیعی است؛ اما این کار در متنی با مناسبات و روابط متفاوت انجام می‌شود؛ متنی که مشتمل بر تجربه درونی است (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

دیلتای در واقع فراتر از هگل و فیخته و برای احیای متافیزیک آنها به نقد عقل محض کانت بازگشت و از این نظر، می‌توان او را یکی از پدران نوکانتیسم نامید. وی سعی داشت تا با خوانشی جدید از اندیشه‌های کانت، فیخته، شلینگ و هگل به تفکر فلسفی انتقادی دست یابد (Holborn, 1950: 99)؛ فلسفه انتقادی‌ای که به واسطه آن بتوان «نقد عقل محض» را که در درجه اول طبیعت‌محور است، به صورت نوعی «نقد عقل تاریخی» بسط داد تا بتواند به مطالعه ابعاد مختلف اجتماعی و فرهنگی تجربه بشر بپردازد (مکریل و فارین، ۱۳۹۶: ۱۳)؛ از این رو، وی موضع معرفت‌شناختی خود را بدین گونه شکل می‌بخشد که تمام دانش، دانشی از تجربه است و امور واقع متعلق به آگاهی بشری، تنها بنیان مطمئن فلسفه است. وی همچنین در تدوین صورت مسئله اساسی خود از کانت پیروی می‌کند: علوم روحی، علوم انسانی، اخلاقی، فرهنگی یا علوم تاریخی چگونه ممکن است؟^۱ البته وظیفه فلسفه ایجاد این دانش نیست، بلکه ارائه بنیادی معرفت‌شناختی برای آن است؛ اما دیلتای با اصرار بر اینکه فلسفه نمی‌تواند منحصرأ مربوط به علوم طبیعی باشد، بلکه باید مبانی و بنیاد دانش تاریخی را نیز جستجو کند؛ فراتر از کانت رفت (Holborn, 1950: 99).

از نظر دیلتای وقتی علوم، تبعیت خود را از طرح قرون وسطایی انکار کرد، پیوستگی بین واقعیت و اندیشه‌های دینی سازنده درهم شکست و رویکردی خالی از تعصب گسترش یافت و به دنبال آن، نگرش تازه فاعل شناسایی به واقعیت شکل گرفت. این تغییر ذهنیت فرهنگی که در ساختار روانی انسان جدید ریشه داشت، خود را در استقلال رو به رشد دین، علم و هنر آشکار ساخت. به این ترتیب، محصولات خاص علم جدید، تحقیق در قوانین علی واقعیت در دو قلمرو طبیعت و جهان اجتماعی-تاریخی، توأم با نظریه معرفت بود. با اینکه آزادسازی علوم جزئی، از جزم‌اندیشی‌های سنت در پایان قرون وسطا آغاز شد، اما علوم مربوط به جامعه و تاریخ همچنان رابطه فرمان‌بردارانه سابق خود را با مابعدالطبیعه تا قرن هجدهم ادامه دادند. قدرت روزافزون علوم طبیعی، با از بین بردن دریافت کلامی و مابعدالطبیعی از علوم انسانی، آن را به شیوه جدید

۱. دقیقاً همان طور که کانت از چگونگی امکان دانش علمی پرسیده بود.

زیر سلطه خود درآورد. ابتدا در قرن هفدهم و هجدهم بود که نظام طبیعی^۱ شناخت جامعه انسانی، نظام‌های غایتمند آن و سازمان خارجی آن پدیدار شد. ویژگی مشترک آنها را می‌توان در این امر دانست که پدیده‌های اجتماعی را از نظام علت و معلولی انسان استنتاج می‌کردند؛ به این معنی که از آن پس جامعه را فقط برحسب طبیعت بشر که خود جامعه از آن برخاسته است، درک کنند. این روش هرچند از لحاظ اتقان و دقت نظر، از پایه‌گذاری علوم طبیعی کمتر قابل دفاع بود، روشی هم که این نظام طبیعی به واسطه آن به مطالعه دین، قانون، اخلاق و دولت پرداخت، ناقص بود؛ زیرا آگاهی از به هم پیوستگی نوع انسان، چنان‌که در قرون وسطا به شیوه مابعدالطبیعی آن بیان می‌شد، در قرن هفدهم همچنان متکی به دین بود؛ درحالی که در قلمرو دنیوی هنوز قاعده «انسان گرگ انسان است» حاکم بود. در آلمان وقتی که تلقی جامعه طبق نظام طبیعی، به آگاهی تاریخی حقیقی وارد شد، بالاخره این شناخت فرارسید. آنچه در آلمان رسانه و محمل مطالعه ماهیت این پیشرفت شد، هنر و به ویژه شعر بود. به این ترتیب، علوم انسانی از نظام طبیعی به دیدگاه تاریخی روبه‌رشدی پیشروی کرد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۳۳۴-۳۳۸). در آلمان اولین بار مکتب تاریخی بود که آزادسازی آگاهی تاریخی و تحقیقات تاریخی را از علوم طبیعی به ارمان آورد که به دنبال آن، رشد تاریخی منبع تمام واقعیت‌های معنوی و روحی در نظر گرفته شد. این دیدگاه بین وینکلمان^۲، هردر^۳، مکتب رمانتیک، نیبور^۴، هومبولت^۵، بوئک^۶، برادران گریم^۷، بور^۸ و دیگران ایجاد شده بود و علاوه بر این، نسل بعدی، یعنی رودلف هیم^۹، درویزن^{۱۰}، تئودور مومسن^{۱۱} و شرر^{۱۲} نیز نتایج پرباری ارائه دادند. در دستاوردهای بزرگ این بررسی و نگارش‌های تاریخی، دیلتای بیان دیگری از روند غالب عصر مدرن را دید که وی آن را «تأمیل سیری‌ناپذیر به واقعیت» خواند و قدرتمندترین نمود آن را باید رشد علوم طبیعی دانست که عامل اصلی فروپاشی سیستم‌های بزرگ متافیزیکی بوده است. این نتیجه را دیلتای نهایی دانست و ساختار سه‌مرحله‌ای رشد انسانی او گوست کنت^{۱۳}، یعنی عصر دینی، متافیزیکی و علمی، را پذیرفت. دیلتای روشنگری را به‌خاطر اعتماد به قدرت عقل بشری و تفسیر سکولار از جهان می‌ستود. او اظهار داشت که این انگیزه اصلی حاکم بر تفکر فلسفی وی «در روح روشنگری بزرگ برای پیوستن به جهان تجربه، به‌عنوان تنها جهان معرفت ما» بوده است. این مطلب با اشاره به متافیزیک کلامی‌ای که در آن بزرگ شده بود، گفته شده است. در سال‌های بعد دیلتای به دوست خود کنت یورک که یک لوتر مذهبی بود، نوشت: «او حتی نمی‌خواست از طریق ایمانی که نمی‌تواند در برابر تفکر مقاومت کند، نجات یابد» (Holborn, 1950: 97-98). در این نگرش، او ابتدا به مخالفت با مکتب تاریخی قرن هجدهم پرداخت که به دنبال مشاهده صرفاً تجربی و فهم همدلانه در جزئیات فرآیند تاریخی بود؛ زیرا مکتب تاریخی هنوز موفق نشده بود

۱. منظور از نظام طبیعی؛ قانون طبیعی، الهیات طبیعی و دین طبیعی است.

2. Winkleman 3. Herder 4. Niebuhr 5. Humboldt 6. Boeckh 7. the Grimm brothers
8. Rudolf Haym 9. J. G. Droysen 10. Theodor Mommsen 11. Scherer 12. Comte
13. Auguste Comte

بر محدودیت‌های درونی خود که الزاماً مانع رشد نظری و تأثیرگذاری آن بر زندگی شده بود، غلبه کند. این مکتب همچنین فاقد بنیاد فلسفی و رابطه سالمی با معرفت‌شناسی و روان‌شناسی بود؛ از این رو، دیلتای اغلب به مطالعات بزرگ تاریخی خود بازگشت. وی همچنین در ادامه، پوزیتیویسم را به دلیل امتناع از در نظر گرفتن همه واقعیات در ملاحظات خود، مورد حمله قرار داد؛ زیرا آگوست کنت، استوارت میل و هنری باکل از طریق اصول و روش‌های علوم طبیعی برای حل معمای جهان تاریخی سعی کردند تا با ناقص جلوه دادن واقعیت تاریخی، آن را با مفاهیم و روش‌های علوم طبیعی هماهنگ و سازگار نشان دهند (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۰۵). در مقابل، دیلتای ادعا کرد که این ایده اصلی فلسفه اوست که قبلاً هرگز فلسفه‌ای مبتنی بر تجربه‌ای تمام، کامل و بالغ نبوده است؛ در نتیجه هرگز قبل از آن به طور تمام و کمال حقیقی نبوده است. پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی شکست خود را به وضوح در علوم انسانی نشان می‌دهند که علاوه بر مطالعه تاریخ به زبان، قانون، اقتصاد و غیره می‌پردازند (Holborn, 1950: 98).

۳. انتقاد نیچه از تاریخ‌گرایی

نیچه در رساله غروب بتان در طرفداری از فلسفه واقعی، کل تاریخ فلسفه را به دلیل فقدان «حس تاریخی» و عدم استفاده از «شهادت حواس» رد می‌کند. همچنین برخلاف تصور متافیزیک که جهان واقعی را از تغییر، نقص، حرکت و کثرت منزه می‌داند، تأکید می‌کند که جهان تجربی تنها منبع قابل اعتماد دانش ماست. با اتخاذ این موقعیت نسبتاً مدرن، او خود را در تقابل بنیادی با سنت فلسفی می‌بیند (Steizinger, 2017: 227). وی در بخش اول بشری سرپا بشری فلسفه متافیزیکی را با اعتقاد به اضداد، در مقابل فلسفه تاریخی به عنوان جوان‌ترین روش فلسفی که ادعا می‌کند چنین تضادی وجود ندارد، بلکه در همه جا فقط تغییر تدریجی وجود دارد، قرار می‌دهد که بر اساس آن همه چیز به وجود آمده است و هیچ واقعیت ابدی وجود ندارد؛ همان‌طور که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد (Brobjer, 2007: 158). در اینجا نشان می‌دهیم که نیچه با انتقاد از سنت فلسفی، در جستجوی نوعی «آسیس»، یعنی تمرین و خودآموزی برای آزادی و فرماندهی بر خود است که دیگر تحت کنترل آرمان زهد قرار نمی‌گیرد. آرمان زهد عملی است که در آن نفس به خاطر خوشبختی ابدی، زندگی زمینی را با همه دردها و رنج‌های آن انکار می‌کند و به نوعی خود را فدای چیزی می‌کند که ارزش بی‌قید و شرط دارد. حقیقت، اولین چیز در میان چنین مواردی است (Winkler, 2014: 276) که هسته فلسفه سنتی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو، برای غلبه بر آرمان زهد، نیچه از ما می‌خواهد که اعتقاد به ارزش بی‌قید و شرط حقیقت را زیر سؤال ببریم. وی تأکید می‌کند که «از همان لحظه انکار ایمان به خدای آرمان زاهدانه، یک مشکل جدید نیز وجود دارد: مسئله ارزش حقیقت». انتقاد نیچه از فلسفه سنتی، تنها به میزبانی آن از یک نگرش زاهدانه خلاصه نمی‌شود. وی در آخرین بندهای تبارشناسی/اخلاق که به «آخرین تجلی آرمان زهد» می‌پردازد، به طور خاص علم و تاریخ را بررسی و در نتیجه ادعا می‌کند که همه تلاش‌های علمی و پژوهشگرانه برای دستیابی به حقیقت، تعهدی بی‌قید و شرط دارند و

بنابراین، هنوز هم مبتنی بر ایمانی متافیزیکی هستند؛ یعنی ایمان به اینکه حقیقت را نمی‌توان نقد و ارزیابی کرد (نیچه، ۱۳۹۶: ۱۸۹-۲۰۹)؛ از این رو، علم و سایر فعالیت‌های مدرن دانشگاهی مانند تاریخ یا فلسفه، آرمان ضد زهدی فراهم نکردند و بنابراین، جایگزین فلسفه سنتی نیستند؛ لذا نیچه نه تنها سنت فلسفی را رد می‌کند، بلکه مفهوم فلسفه خود را نیز از روح زمانه جدا می‌کند. او همه چیزهایی را که این عصر به آنها افتخار می‌کند، از جمله «معنای تاریخی»، «نگرش علمی» و «عینیت معروف» را مورد انتقاد قرار می‌دهد. انتقاد از تاریخ فرهنگ مدرن به «تأملات نابهنگام» دوم برمی‌گردد که نمونه‌ای از تعارض فکری بین فلسفه و تاریخ است. نیچه در اوایل، درک علمی از تاریخ را بنابر دلایلی به‌طور بنیادی مورد حمله قرار می‌دهد و به شناخت تاریخی کاملاً محدودی قائل می‌شود که تنها ارزشی ابزاری دارد (Steizinger, 2017: 229). تاریخ، اسطوره‌ها را از بین می‌برد، حس کاذب پیشرفت می‌دهد و این توهم را ایجاد می‌کند که ما در موقعیتی هستیم که می‌توانیم دوره‌های پیشین را قضاوت کنیم (Brobjer, 2004: 302)؛ اما اعتراض اصلی نیچه در برابر تاریخ‌گرایی را می‌توان در این دانست که نظم و ترتیب ارزش‌هایی را که باید در زندگی داشته باشیم، برعکس می‌کند. ما باید در حال حاضر اولویت را به زندگی، نیازها و علایق خود اختصاص دهیم و دانش گذشته را در خدمت این نیازها و علایق درآوریم؛ اما تاریخ‌گرایی، این ترتیب اولویت‌ها را برعکس می‌کند و باعث می‌شود که شناخت از گذشته به امری «در خود» و «برای خود» تبدیل شود. از نظر نیچه، مسئله اصلی این است که آیا زندگی باید بر دانش حاکم باشد یا دانش باید بر زندگی حکمرانی کند؟ پاسخ وی این است که زندگی بالاتر و قدرت حاکم است؛ زیرا دانستن، زندگی را از بین می‌برد و باعث نابودی خواهد شد. حمله نیچه به تاریخ‌گرایی صرفاً انتقاد از یک جنبش عقلانی نبود، بلکه شامل نقد کل فرهنگ، کل نظام آموزش و پرورش و سبک زندگی بود. انتقاد از تاریخ‌گرایی بخشی از فعالیت‌های کلی نیچه علیه «فرهنگ سقراطی» بود که وی در سال‌های اولیه با زایش تراژدی آغاز کرده بود و می‌خواست آن را برای دنیای مدرن احیا کند. فرهنگ سقراطی فرض می‌کند که پرورش عقل، رشد خرد و علم، عنصر اصلی زندگی خوب محسوب می‌شود؛ این در حالی است که فرهنگ تراژیک، زندگی را مقدم بر دانش می‌داند و اجازه می‌دهد اراده بر عقل مسلط شود و عقل را چیزی بیش از وسیله‌ای برای اهداف خود تعیین نمی‌کند. اگرچه نیچه هرگز در تأملات نابهنگام از فرهنگ سقراطی یاد نمی‌کند، اما زمینه لازم را برای نقد تاریخ‌گرایی فراهم می‌کند. تاریخ‌گرایی برای نیچه مظهر مدرن فرهنگ سقراطی بود. همان‌طور که نیچه به‌واسطه بدبینی فرهنگ سقراطی آزرده و آشفته شده بود، می‌ترسید که تاریخ‌گرایی نیز به بدبینی منجر شود. او در تأملات به ما هشدار می‌دهد که انتقاد تاریخی، انگیزه‌های لازم برای عمل و خوشبختی را تخریب می‌کند (Beiser, 2019: 105-106). یکی دیگر از جنبه‌های مهم حمله نیچه به تاریخ‌گرایی، انتقاد وی از مفهوم عینیت تاریخی است. بیان کلاسیک مفهوم عینیت تاریخی در این گفته رانکه^۱ ظاهر می‌شود که وظیفه مورخ نشان دادن چگونگی وقوع اشیاست. رانکه برای

دانستن آنچه واقعاً اتفاق افتاده است، به مورخ توصیه می‌کند که به شدت بین تخیل و واقعیت، و فرضیه و واقعیت تفکیک قائل شود. او همیشه باید به منابع اصلی برگردد، مدارک مربوط به هر فرضیه‌ای را بسنجد و درجه احتمالش را تعیین کند (ibid: 115). نیچه در مقابل، عینیت تاریخی را به عنوان یک «اسطوره‌شناسی» توصیف می‌کند؛ زیرا معتقد است که روایت مورخ توسط تخیل او ساخته شده است و مستقیماً به هیچ واقعهای در واقعیت تجربی شباهت ندارد. هیچ کس انتظار ندارد که این نظریه دقیقاً همان چیزی را که ما درک می‌کنیم، کپی یا منعکس کند (Ibid: 118)؛ از این رو، نیچه گذشته را صرفاً بر مبنای علایق، ارزش‌ها و نیازهای معاصر تفسیر می‌کند و معتقد است که این امر را باید به عنوان قاعده‌ای کلی برای مطالعه تاریخی در نظر گرفت. با اندک توجهی مشخص می‌شود که این نوع مواجهه با تاریخ در مقابل هدف اصلی تاریخ‌شناسان قرار دارد؛ چراکه گذشته را براساس اعتقادات، ارزش‌ها و نیازهای گذشته درک می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، تفسیر گذشته بر مبنای اصطلاحات آن نه تنها سبب می‌شود که تاریخ، دیگر در خدمت علایق و نیازهای فعلی ما نباشد، بلکه همچنین سبب سلب خودمختاری و استقلال ما می‌شود. ما به واسطه این نوع تاریخ می‌بینیم که دیگران در گذشته چگونه فکر و عمل کرده‌اند؛ اما درباره چگونگی تفکر و عمل در زمان حال چیزی نمی‌آموزیم؛ از این رو، ما در حال از خود بیگانگی هستیم و قدرت خود را برای اداره زندگی براساس ایده‌های خود از دست می‌دهیم. نیچه در بخش پایانی *تأملات نابهنگام*، «پادزهرهای» علیه تاریخ‌گرایی را «غیر تاریخی» و «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر یادگیری نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه زمانی باید آن را کنار بگذارد. پیوستگی با تاریخ و رهایی از تاریخ، هردو به صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند (ibid: 107). جهت‌گیری زندگی ما پیرامون ماجرای فوق تاریخی مستلزم بازگشت به سخنان دلفی و شناختن خود است. این به معنای تأمل در «نیازهای اصلی» ما و عمل به آنهاست. باید توجه داشته باشیم که انتقاد از تاریخ‌گرایی را در *تأملات نابهنگام*، به هیچ وجه نباید به معنای رد تاریخ به طور کلی یا مانند آن در نظر بگیریم. نیچه با علم به اینکه انقلابی در علم تاریخ و تغییر الگوهای مربوط به آن رخ داده است، روش و دانش تاریخی را به عنوان پیش شرط فرهنگ (و بحث و تشخیص فرهنگی) پذیرفت؛ اما به آنها به عنوان هدف فرهنگ اعتراض داشت. بیشتر انتقادات او از پژوهش‌های تاریخی و تاریخ‌دانان معاصر در این بود که تاریخ به درستی روایت و تفسیر نشده و اغلب آن را دیدگاه‌ها و ارزش‌های سیاسی و دینی معاصر تبیین کرده‌اند (Brobjer, 2007: 157). آگاهی و ارزیابی کلی نیچه را از تحولات تاریخ‌نگاری، می‌توان در موارد بسیاری مشاهده کرد؛ برای مثال، در جایی از *بشری سرپا* بشری اشاره می‌کند که «فقدان حس تاریخی، علت اصلی شکست همه فیلسوفان است» (نیچه، ۱۳۹۷: ۸۵) و در جایی دیگر از آن بیان می‌کند: هنر خواندن، تولید و حفظ متون، همراه با تبیین آنها که قرن‌ها با یک روش دنبال می‌شد، سرانجام روش‌های صحیح خود را کشف کرده است ... کشف این روش‌ها دستاورد مهمی بود و نباید کسی آن را دست کم بگیرد! همه علوم تنها به جهت آن واجد استمرار

و ثبات شده‌اند که هنر صحیح خواندن، یعنی زبان‌شناسی، به اوج خود رسید (همان: ۳۱۹)؛ از این رو، پذیرش روش‌های تاریخ انتقادی از سوی نیچه شاید زمانی آشکارتر شود که بر اهمیت گذر از مکتب تفکر تاریخی، از هر در تا هگل تأکید می‌کرد. او پیوسته با فیلسوفانی که فاقد این حس تاریخی بودند، دشمنی می‌ورزید و معتقد بود آنچه ما را از طرز تفکر افلاطونی و لاینینیستی جدا می‌کند، اساساً در این است که ما به هیچ مفهوم ابدی، ارزش‌های ابدی، صور ابدی، روح‌های ابدی اعتقاد نداریم و فلسفه تا آنجا که برای ما علم است و نه قانون‌گذاری، تنها به گسترده‌ترین معنا بسط مفهوم «تاریخ» است. مهم‌تر از همه، کل درک نیچه از فلسفه و پروژه فلسفی خود، به‌ویژه تلاش او برای ارزیابی مجدد همه ارزش‌ها، مستلزم شناخت و درک کامل تاریخ است. در واقع، نیچه تقریباً برای همه سؤالات از رویکردی تاریخی استفاده می‌کرد که در ارجاع مداوم او به یونانیان، مناظره مستمر او با شخصیت‌های تاریخی (مانند سزار، ناپلئون، لوتر و بسیاری دیگر) و وفاداری او به «شدن» به جای «بودن» منعکس می‌شود (Brobjer, 2007: 159-161).

نیچه کاملاً به سودمندی تاریخ برای زندگی اذعان داشت و تأکید می‌کرد که او فقط علیه تاریخ اضافی مخالفت می‌کند. وی سه شکل از تاریخ را که برای زندگی مفید است، از هم بازشناخت: «تاریخ‌نگاری یادبود» که قهرمانانی را می‌یابد تا به عنوان الگوهایی برای عمل به کار گیرد؛ «تاریخ‌نگاری باستانی» که اصل و ریشه‌های ما را مطالعه می‌کند و باعث افتخار ما در ریشه و فرهنگ ماست؛ «تاریخ‌نگاری انتقادی» که قدرت گذشته را بر ما حل می‌کند (Brobjer, 2004: 302). باید اضافه کرد که هیچ‌یک از این روش‌های مطالعه تاریخ، سازگار با رویکرد حاکم بر تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم نبود؛ زیرا هیچ‌یک از آنها به دنبال شناخت «دوره منطقی وقایع» در گذشته نبودند، تا به واسطه آن، وضعیت حال را توجیه کنند، نیروی کار را آموزش دهند و جریان توقف‌ناپذیر همه مسائل انسانی را بی‌پروا کنند (واتیمو، ۱۳۸۹: ۵۴)، بلکه بر این اعتقاد بودند که هر نوع از تاریخ فقط باید در خدمت نیازهای فعلی ما به کار رود؛ بنابراین، آنچه نیچه از فیلسوف واقعی می‌خواهد «بله» یا «نه» درباره زندگی و ارزش آن است. این قضاوت باید از طرف خود وی انجام شود و تاریخ و علم مدرن نمی‌توانند آن را ارائه دهند. نیچه متأخر، مفهوم فلسفه خود را به عنوان مقدمه‌ای برای فلسفه آینده معرفی می‌کند. او ادعا می‌کند که هدف فلسفه، عموماً به آینده اختصاص دارد. وی فیلسوفان را حاکمان و قانون‌گذارانی تعریف می‌کند که باید ارزش‌هایی برای زندگی ایجاد کنند که به بهبود زندگی منجر شود. وی این وظیفه عملی را فرآیندی تحول‌آفرین می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۴). فیلسوفان جدید باید به اندازه کافی قوی و اصیل باشند تا انگیزه‌ای برای مخالفت با ارزیابی‌ها ایجاد کنند. شخصیت اجتماعی فیلسوف واقعی نیز در معرفت‌شناسی نیچه منعکس شده است. نیچه مرتباً اظهار می‌دارد که حقایق خاصی وجود دارد که تنها می‌توانند توسط جان‌های آزاده مستقل و قوی که در خلوت زندگی می‌کنند، کشف و متولد شوند. بینش نادر چنین ذهن‌های نیرومندی درباره ماهیت زندگی و واقعیت هنجاری آن، آنها را قادر می‌سازد که نه تنها کثرت و تنوع زندگی را بپذیرند و درک کنند، بلکه انواع مختلف آنها را در نسبت با گرایش اساسی زندگی ارزیابی کنند (Steizinger, 2017: 230-231).

۴. ضد انتقاد دیلتای

دیلتای با اشاره به اینکه واکنشی علیه «آگاهی تاریخی» از سوی شوپنهاور و نیچه در جریان است که به دنبال آن، نه تنها ارزش تاریخی سازی، بلکه حتی به جایگاه تاریخ به عنوان علم تردید وارد می شود؛ زیرا از نظر آنها آگاهی تاریخی، توجه را به گذشته معطوف می کند؛ درحالی که مسئله بزرگ نحوه زندگی در زمان حال بود. روح جدید زمانه که شوپنهاور و نیچه آن را شکل داده بودند، به نظر می رسید خلاف تاریخ است. آنها تنها چیزی را که برای اندیشه و عمل حائز اهمیت می دانستند، ارتباط با زندگی در اینجا و اکنون بود. با این حال، تاریخ بی ربطی بزرگی به نظر می رسید. دیلتای، هر چند نیچه را سخنگوی اصلی ضد تاریخ گرایی می دانست، اما در قبال این ضد تاریخ گرایی که دستاورد اصلی وی و طرفداری همیشگی وی را از تاریخ، زیر سؤال برده بود، موضع خاصی اتخاذ نکرد. منصفانه است بگویم دیلتای پس از رویارویی با ضد تاریخ گرایی شوپنهاور و نیچه، تنها تاریخ گرایی خود را منطقی دانست (Beiser, 2019: 103-104). دیلتای با وجود همه اختلافات عمیقش با نیچه، امتیازات چشمگیری برای او قائل بود. وی در بخشی از نوشته هایش به قدرت بزرگ فلسفه حیات نیچه اشاره می کند که در آن، با طرح مسائل اساسی ارزش زندگی و معنای وجود، سعی داشت تا به آنها پاسخ دهد. دیلتای با اعتراف به اینکه تمام دانش علمی دوران مدرن، دیگر به این پرسش پاسخ ندادند، خاطرنشان کرد که بین واقعیت ها و هنجارها، هست ها و باید ها فاصله ای وجود دارد؛ به طوری که علم با ارائه تمام دانش از واقعیات، هنوز به ما اجازه تعیین نحوه زندگی را نمی دهد. استدلال نیچه بر ضد تاریخ گرایی، فرضش این است که چنین دوگانه انگاری ای وجود دارد که به نظر می رسد تمام دانش تاریخ را برای زندگی بی ربط می کند. بزرگ ترین امتیاز دیلتای نسبت به شوپنهاور و نیچه، برداشت بعدی وی از خود فلسفه بود که بسیار تحت تأثیر آنها قرار داشت. به عقیده او، هدف فلسفه در این گفته فلسفه حیات قرار دارد که باید در ارزش و معنای زندگی تأمل کرد. نکته قابل توجه این است که دیلتای از تصور نوکانتی از فلسفه به عنوان معرفت شناسی و علم استدلالی از علوم پیروی نکرد. منظور دیلتای از هدف فلسفه، همان طور که وی آن را ذات فلسفه خود تنظیم می کند، نظر شوپنهاور را قبول می کند که می گوید فلسفه باید برای حل «معمای زندگی و جهان» تلاش کند (Ibid: 107-108). این امر بیانگر این است که برداشت دیلتای از مفهوم «واقعیت» از برداشت بیشتر همکاران نوکانتی او گسترده تر است؛ مفهومی که از آن به عنوان «زندگی» یا همان طور که او اغلب آن را «تاریخ» می خواند، نام می برد (Holborn, 1950: 106). بدین ترتیب، دیلتای با نیچه موافق است که فلسفه باید به زندگی خدمت کند. به اعتقاد وی، فلسفه باید «جهان بینی» را برای ما فراهم کند که نگرشی عمومی به جهان و موضع گیری نسبت به بالاترین ارزش های زندگی است. جهان بینی، علم نیست؛ زیرا تلاش می کند زندگی و عمل ما را راهنمایی کند تا وارد حوزه هنجارها شود، درحالی که علم در قلمرو واقعیت ها محدود می ماند.

هر چند دیلتای با نیچه و فلاسفه زندگی موافق بود که فلسفه باید دارای یک کارکرد اخلاقی باشد، اما درباره چگونگی تحقق این ایده با آنها اختلاف نظر عمیقی داشت. بنا به گفته

دیلتهای، آنها با شروع از تجربه شخصی، درون‌نگری و تأمل در آن می‌خواستند تا ارزش‌های بی‌قید و شرط یا مطلق بیافرینند و سپس، از طریق چنین مبانی ظریف و سستی، نتیجه‌گیری بزرگی درباره چگونگی وجود همه انسان‌ها در هر زمان و مکان انجام دهند؛ بدون اینکه هیچ راهی برای رسیدن به این هدف داشته باشند. آنها در رسیدن به چنین نتایجی به این توجه نداشتند که چگونه بیشتر تجربه شخصی آنها واقعاً توسط حال مشروط و محدود شده است؛ از این‌رو، فلاسفه زندگی نتوانستند اولین درس تاریخ‌گرایی را بیاموزند که آنچه از دیدگاه معاصر ما ابدی و دائمی به نظر می‌رسد، واقعاً محصول یک زمان و مکان خاص است. از نظر دیلتای، آنها فکر می‌کردند که گوشه کوچک جهان‌شان بر کل آن احاطه یافته است؛ بنابراین، دیلتای اظهار داشت: تاریخ انکار آنهاست. دیلتای با ادعای اینکه تاریخ انکار آنهاست، قصد نداشت اتهام ساده‌لوحی نیچه و فلاسفه زندگی را مطرح کند. او فهمید که آنها در تلاش‌اند تا به نتایج نقد تاریخی که بحران اساسی کل فرهنگ مدرن است، پاسخ دهند. دیلتای توضیح داد که فلسفه زندگی از ناامیدی و حیرت روح که ناشی از تحقق نسبیت هر آموزه متافیزیکی یا دینی است، رشد کرد. از این‌رو، منبع فلسفه زندگی در «پوچی آگاهی» بود که نتایج نقد تاریخی را دید: همه معیارها لغو و همه چیزهای پایدار متزلزل می‌شوند.

وی ادعا می‌کند که هرچند نیچه و فلاسفه زندگی در تلاش‌اند تا به نتایج نقد تاریخی که بحران اساسی کل فرهنگ مدرن است، پاسخ دهند، اما هیچ راه حل قابل قبولی برای آن نداشتند. اگرچه دیلتای هرگز به صراحت به انتقاد نیچه از عینیت تاریخی پاسخ نداد، اما به مشکلی در روش فلسفی نیچه اشاره می‌کند که مستقیماً درباره این مسئله است: نیچه و شوپنهاور با مشاهدات مربوط به تجربه شخصی خود شروع کردند و سپس به تعمیم‌های گسترده‌ای دست زدند که برای آنها شواهد کافی نداشتند. آنچه در روش‌های آنها نادیده گرفته شد، همان چیزی بود که دیلتای با اشاره به مفهومی از فرانسیس بیکن، «واسطه‌های بدیهی» نامید. این واسطه‌ها نشان می‌دهند که مشاهده اصلی ما یک مورد جداگانه نیست و بنابراین، باید اطمینان یابیم که می‌توان قلمرو گسترده‌ای از پدیده‌ها را به‌عنوان شواهد تعمیم خود داشته باشیم. وقتی شوپنهاور و نیچه نظریه‌های متافیزیکی خویش را تدوین کردند، ایراد دیلتای به آنها این بود که آنها بدون استفاده از چنین واسطه‌های بدیهی این کار را انجام دادند؛ از این‌رو، انتقاد نیچه از روش تاریخی نادرست است؛ زیرا جایی برای واسطه‌های بدیهی میان مشاهده شخصی و تعمیم گسترده باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل، نیچه همه نظریه‌پردازی‌های تاریخی را نظریه‌ای کاملاً آزاد برای همه می‌دانست که فقط با تخیل اداره می‌شوند (Beiser, 2019: 108-110). هرچند دیلتای در پایان، مسیری مشابه را برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب می‌کند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت می‌رسد. وی استدلال می‌کند از آنجاکه تاریخ‌نگاری جامع در درک خود از انسان، مسئله نسبیت‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدینی» می‌شود و نمی‌تواند آینده فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند، باید فلسفه‌ای جدید بنا کرد که هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند (Steizinger, 2017: 226). دیلتای با

تحریف نگرش نیچه درباره تاریخ به نوعی سعی داشت تا زمینه را برای بیان عقاید خود مهیا کند؛ از این رو، او با بیان اینکه نیچه درمان این نسبیت تاریخی را در فراموشی توشه تاریخی می‌داندست، معتقد بود که چشم‌پوشی از تحقیقات تاریخی سبب انصراف از شناخت انسان و عقب‌نشینی به سوژه فاعلی و جزئی می‌شود. به همین دلیل، وی این فرضیه نیچه را نپذیرفت که مطالعه گذشته برحسب اصطلاحات خودش سبب سلب خودمختاری و استقلال ما می‌شود. نیچه آزادی واقعی را ناشی از عمل کردن مطابق با «نیازهای واقعی» ما و در گوش دادن به درون واقعی ما می‌داندست که به نوعی مستقل از جامعه و تاریخ وجود دارند. در مقابل، دیلتای معتقد است که درک گذشته مطابق با اصطلاحات خودش، نه تنها استقلال ما را تضعیف نمی‌کند، بلکه سبب تقویت آن نیز می‌شود؛ چراکه اگر بخواهیم چیزی از گذشته را در تمام تفاوت‌های آن با خودمان درک کنیم، ما فقط خود را غنی ساخته و گسترش داده‌ایم؛ زیرا با دیدن اینکه زندگی در یک مکان و زمان دیگر چگونه است، از مرزهای زمان و مکان خود فراتر می‌رویم (Beiser, 2019: 110).

از این رو، دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند. وی ضد تاریخی بودن نیچه را نه تنها به دلیل روش نامناسب او، بلکه همچنین به دلیل تصور نادرست وی از ماهیت انسان تأیید نکرد. نیچه عقیده روسو، مبنی بر وجود یک خود طبیعی مستقل از جامعه و تاریخ مشترک را پذیرفت که بر این باور بود برای شناخت خود باید لایه‌های مصنوعی حاصل از تاریخ را از بین برد. در مقابل، دیلتای انسان را به عنوان فردی در میان سایر انسان‌ها تعریف می‌کند که نه تنها در زمان حال، بلکه در یک پیوستگی زمانی قرار دارد. او با بیان این ایده، فلسفه زندگی خود را به شدت از فلسفه نیچه متمایز کرد (Holborn, 1950: 106). دیلتای با بیان اینکه هیچ کس نمی‌تواند در درون خود، طبیعتی داشته باشد و فقط با تماشای آن بیاموزد که معنای جهان و زندگی چیست، ادعا کرد که تنها روشی که می‌توان با آن شناختی از انسان به دست آورد، از طریق «فهم» است. ما قبلاً به گفته‌های دیلتای اشاره کردیم که می‌گوید: تجربه زیسته، بیان و فهم، مقولات اساسی انسانیت را تشکیل می‌دهند (Ibid: 103)؛ از این رو، درون‌بینی هرگز نمی‌تواند مبنای علوم انسانی قرار گیرد، بلکه دامنه و گستره آن هر چیزی را که روح یا ذهن انسان خود را در آن عینیت می‌بخشد، دربرمی‌گیرد. علوم انسانی فهم را هدف قرار می‌دهد و سعی می‌کند تا چیزی درونی را از طریق تجلیات ظاهری آن درک کند. این بیانیه با اینکه تأکید بر عدم کفایت درون‌نگری است، اما به همان اندازه مربوط به اهمیت تاریخ برای فهم انتقادی از انسان است (Ibid: 107). پیامد بحث دیلتای علیه برداشت نیچه از آزادی و طبیعت بشر، این است که هیچ موضع فوق تاریخی وجود ندارد که بتواند به عنوان پادزهر تاریخ‌گرایی عمل کند. دیلتای با توهّم خواندن اعتقاد به وجود چنین موضع‌گیری‌ای، معتقد است که جایگاه ما در جامعه و تاریخ است که تعیین می‌کند چه کسی هستیم؛ از این رو، از نظر وی، دیدگاه مافوق تاریخی نیچه، بازگشت مجدد سؤال‌برانگیز به تصور غیرتاریخی ذره‌گرایی قدیمی و همچنین قانون طبیعی هابز و روسو از طبیعت انسان و جامعه بود که طبق آن، ما نیازهای اساسی انسانی را مستقل از جامعه و تاریخ داریم. این تصور از

طبیعت بشر را علوم تاریخی جدید کاملاً بی‌اعتبار کرد. ديلتای، انگیزه‌ نیچه در برابر تاریخ را اساساً یک نگرش ارتجاعی می‌دانست که تمایل بازگشت به شیوه‌های قبلی تفکر پیشاعلمی داشت.

اما آیا این انتقادهای واقعاً دقیق هستند؟ آیا واقعاً نیچه برداشت غیرتاریخی از طبیعت انسان داشته که ديلتای به او نسبت داده است؟ دلایل محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد نیچه چنین تصویری را نداشته و وی یکی از نتیجه‌گیری‌های اساسی انتقاد تاریخ‌گرایی را پذیرفته است: این که ما چه هستیم، محصول تاریخ ماست. نیچه با وجود همه نوشته‌هایش علیه تاریخ‌گرایی، بیش از آنچه به نظر می‌رسد، تاریخ‌شناس است (Beiser, 2019: 110). در بخشی از *تأملات دوم*، وی به‌صراحت درستی آموزه‌های مربوط به «شدن» غالب و محکوم، یا نسبی بودن همه مفاهیم، سنخ‌ها و نوع‌ها، یا نبودن هرگونه وجه امتیاز اساسی میان انسان و حیوان را می‌پذیرد؛ اما در عین حال، تأکید دارد که این آموزه‌ها برای او واقعاً مهلک هستند؛ زیرا واقعیت دارند. خطر بزرگی که پشت سر آنهاست، این است که آنان انگیزه‌های لازم برای زندگی و عمل را از بین می‌برند (نیچه، ۱۳۹۸: ۲۰۸). نکته قابل توجه در این است که نیچه اعتراف می‌کند اعتقاد به ارزش‌های ابدی و کلی غیرتاریخی نادرست است و ما می‌توانیم جعل آن را از طریق نقد تاریخی آشکار کنیم؛ اما مسئله این است که اگر بخواهیم به خود انگیزه دهیم تا در دنیا زندگی کنیم، لازم است به ارزش‌های بنیادی‌ای اعتقاد داشته باشیم تا بتوانیم به آن پایبند باشیم. این اعتقاد شامل ایمان به ارزش و ارزش بی‌قید و شرط آنهاست. ما باید در یک «فضای توهم‌آمیز» زندگی کنیم که با عشق می‌سازیم؛ عشق در جهانی که برای خود ایجاد می‌کنیم و معتقدیم که تنها روش عالی و درست برای زندگی است. نیچه فکر می‌کند که نقد تاریخی مدرن، همان قدرت انحلال زندگی را دارد که در سقراط بررسی شده است. اینها همه انگیزه‌ها و توهمات ما را از بین خواهند برد؛ همان‌طور که سقراط دریافت: آنچه ما واقعاً می‌توانیم بدانیم، این است که هیچ چیز نمی‌دانیم. نیچه با اذعان به قدرت نقد تاریخی هشدار می‌دهد که از آنچه برای مسیحیت در اوایل قرن گذشته اتفاق افتاده است که نقد تاریخی (از اشتراوس، بائر و مکتب توبینکن) آن را برای هر فرد متفکری عملاً باورناپذیر کرد، اکنون فقط زمان آن است که خلاف همه اخلاق و ارزش‌ها شود. که به دنبال آن، همه چیز تاریخی خواهد شد؛ به طوری که همه اخلاق و ارزش‌ها اقتدار، کلی بودن پدیداری، ضرورت و ابدیت خود را از دست می‌دهند.

بنابراین، طرفداری نیچه از توهم به او اجازه می‌دهد تا از برخی از انتقادات ديلتای بگریزد. برخلاف تفسیر ديلتای، نیچه نه اعتقادی به ارزش‌های ابدی و کلی دارد و نه طرفدار تصور اتمیستیک از طبیعت انسان است. برعکس، نیچه، همان‌طور که صریحاً اعتراف می‌کند، کاملاً آماده پذیرش قدرت و نتایج انتقاد تاریخی است که بر اساس آن، اعتقاد به ارزش‌های ابدی و کلی، نادرست است و اینکه تغییرپذیری طبیعت انسان، محصول جایگاه ویژه آن در جامعه و تاریخ است. نیچه تصدیق می‌کند که چنین اعتقادی و چنین تصویری کاملاً توهم‌آمیز است. فقط او طرفدار حفظ و ترویج این توهمات است؛ زیرا آنها ابرعشقی را فراهم می‌کنند که زندگی را

پرورش می‌دهد و پایدار می‌سازد. دلیل دیگر طرفداری نیچه از توهم بسیار قابل قبول‌تر و کمتر متناقض به نظر می‌رسد. از آغاز، ایده‌های سیاسی نیچه برای او روشن بود: دولت باید به ارباب و برده تقسیم شود. شاید برده‌داری یک نهاد سخت و بی‌رحمانه بود؛ اما جهان باستان با درایت کامل تشخیص داد که این ضرورتی اساسی برای وجود فرهنگ است. اکنون، توهم برای کسانی که کار می‌کنند و کسانی که برای امرار معاش خود تلاش می‌کنند، کاملاً امکان‌پذیر و در واقع ضروری است؛ زیرا آنها انرژی، وقت و استعدادی برای دانستن درباره نقد تاریخی ندارند و باید این توهم را داشته باشند که کارشان برای آنان تنها راه زندگی است. برای ارباب و کارفرما، توهم ممکن نیست؛ زیرا آنها از نقد تاریخی اطلاع دارند و لذا دوباره نیازی به توهم ندارند. آنها روح‌های نیرومندی هستند که قدرت حفظ حقیقت را دارند (Beiser, 2019: 110).

دیلتای با رد موضع فوق تاریخی نیچه، تاریخی بودن مظاهر زندگی انسان را نیز در مرکز اصلی روش دیالکتیکی خود برای حل تعارض میان آرمان‌های متافیزیکی فلسفه و آگاهی تاریخی قرار می‌دهد. او فکر می‌کند که آگاهی تاریخی قادر است تا همه پیش فرض‌های چندگانه متضاد موجود را در نظام‌های فلسفی روشن کند (Steizinger, 2017: 239). وی در تجزیه و تحلیل سیستم‌های فلسفی به دو ویژگی اساسی فلسفه که یکی ادعای دامنه کلی و دیگری اعتبار کلی است، اشاره می‌کند. اگر فیلسوفان را به‌عنوان جویندگانی برای یافتن راه‌حل نهایی معمای بزرگ جهان و زندگی تصور کنیم، ماهیت متافیزیکی فلسفه را با حقیقت واقعی آن متناقض می‌یابیم (Ibid: 110) و با انواع مختلفی از سیستم‌های فلسفی متناقض روبه‌رو می‌شویم که راه‌حل‌های مختلف کلی را برای مسائل متافیزیکی یکسان ارائه می‌دهند. در این میان، می‌توان «آنارشسیسم سیستم‌های فلسفی» را به سه شکل اساسی طبیعت‌گرایی، ایده‌آلیسم آزادی و ایده‌آلیسم عینی کاهش داد که با سه نگرش کلی انسان به زندگی مطابقت دارند: شناخت، احساس و اراده (Ibid: 110). این سه نوع همیشه محض نیستند؛ آنها بیشتر اصولی هستند که همه تفاسیر فلسفی در اطراف آنها تبلور می‌یابند؛ اما ویژگی تقلیل‌ناپذیر این نوع فلسفه، در عین حال ثابت می‌کند که «تعارض جهان‌بینی‌ها حل نشدنی است» (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸). دیلتای سعی کرد با فرض اینکه زندگی، خود «چندوجهی» است، بر این مشکل فائق آید که هر فلسفه در حیطه تفکر ما تنها یک جهت از جهان را بیان می‌کند و لذا از این نظر، همه درست هستند؛ هرچند، هریک از آنها یک‌طرفه باشند؛ اما ما از دیدن این طرف‌ها در وحدت محروم هستیم؛ نور خالص حقیقت را فقط در پرتوهای شکسته می‌توانیم ببینیم (Holborn, 1950: 113). آگاهی تاریخی این بینش را در نسبت با تعدد دیدگاه‌های متناقض فلسفه تعمیق می‌بخشد و به توضیح آن می‌پردازد: فلسفه از سیستم‌های متضاد مختلفی تشکیل شده است که از یک زمینه تاریخی ناشی می‌شوند و معنی خود را از آن می‌گیرند. در اینجا، تنش بین ادعای کلیت که برای فلسفه ضروری است و مظاهر واقعی سیستم‌های فلسفی، به تناقضی سرراست تبدیل می‌شود. دیلتای تأکید می‌کند آنچه به شرایط تاریخی وابسته است، فقط ارزش نسبی دارد؛ درحالی‌که هر نظام فلسفی ادعای اعتبار کلیت دارد. وی این ناسازگاری را به‌عنوان یک تعارض توصیف و بر اهمیت

فرهنگی آن تأکید می‌کند: از آنجاکه مقایسه تاریخی، نسبییت همه آموزه‌های متافیزیکی و دینی را نشان می‌دهد، «آنارشسیسم تفکر» به بیشتر پیش‌فرض‌های محکم افکار و اعمال ما وارد می‌شود. بدیهی است که ديلتای پیامدهای نسبی‌گرایی آگاهی تاریخی را مسئله‌ای عام می‌داند که ذات فلسفه و علاوه بر این، بنیان هنجاری فرهنگ بشری را زیر سؤال می‌برد. از نظر وی جستجوی وسیله‌ای برای غلبه بر اندیشه‌های تهدیدآمیزی که در ما (علیه ما) شکل می‌گیرد، چالش دوران است؛ البته این فلسفه است که باید با این چالش روبه‌رو شود. وی دو راهبرد اساسی برای نجات ذات فلسفه در برابر تهدید نسبی‌گرایی تدوین می‌کند که مفهوم زندگی در هردوی آنها نقش محوری بر عهده دارد: اولین راهبرد، مساوی با تغییر دیدگاه است: ديلتای عملکرد تفکر فلسفی در زندگی را بررسی می‌کند و بر مشارکت‌ها در فرآیند انجام فلسفه تأکید می‌کند. این رویکرد عملکردی نشان می‌دهد که تعدد متناقض محصولات فلسفه با یکنواختی روان‌شناختی، جامعه اجتماعی و تداوم تاریخی فعالیت فلسفی در تضاد است؛ راهبرد دوم، یک راهحل دیالکتیکی برای مسئله اصلی سیستماتیک ارائه می‌دهد: ديلتای ادعا می‌کند که آگاهی تاریخی نه تنها نسبییت تاریخی همه نظام‌های فلسفی را نشان می‌دهد، بلکه همچنین اساس هدف جدید فلسفه، یعنی بنیان اشکال مختلف آن را در زندگی نشان می‌دهد؛ بنابراین، وی تأکید می‌کند که فلسفه باید گذشته خود را تا ژرف‌ترین نقطه بررسی کند و از این طریق تاریخی را که تاکنون دشمن آن بود، پزشک خود کند (Steizinger, 2017: 237).

به گفته ديلتای، آگاهی تاریخی، انسان را از آخرین زنجیره خود، یعنی اعتقاد به چیزی متعالی و چیزی متفاوت و بالاتر از زندگی آزاد کرد و بنابراین، درک بهتر زندگی را امکان‌پذیر ساخت؛ زندگی‌ای که از هرگونه تعالی متافیزیکی جداست و سرانجام می‌تواند با تجلی عینی آن مطالعه شود (Ibid: 235). انسان به‌رغم تناهی خودش در زمان، توانایی خلاقیت دارد. ممکن است عینیت‌یافتگی‌های جدید زندگی به‌مرور زمان پژمرده شوند، اما معنای جدیدی به کل زندگی می‌بخشند؛ زیرا زندگی، خود از طریق انسان رشد می‌کند. ديلتای معتقد است که فقط تاریخ می‌تواند به انسان بگوید که چیست و بر پیامدهای این بینش برای اشکال سنتی درک خود انسان، مانند فلسفه تأکید می‌کند (Holborn, 1950: 118).

۵. نتیجه

در بررسی تفکر نیچه درباره تاریخ‌گرایی، به این نتیجه می‌رسیم که وی به‌رغم پذیرش اهمیت روش‌های تاریخ انتقادی، به مخالفت با پژوهش تاریخی دوران مدرن پرداخت؛ زیرا از نظر او نقد تاریخی مدرن همان قدرت انحلال زندگی را دارد که در سقراط بررسی شده است؛ از این‌رو، وی معتقد بود که روش دانش تاریخی بیش از آنکه به‌عنوان هدف فرهنگ در نظر گرفته شود، باید به‌عنوان پیش‌شرط فرهنگ به حساب آید؛ بنابراین، ارج نهادن به تاریخ و در عین حال، اهمیت کمتری از فلسفه برای آن قائل شدن، تقریباً مشخصه تمام تفکرات نیچه است؛ اما نتایج نقد تاریخی که به موجب آن، همه معیارها لغو و همه چیزهای پایدار متزلزل می‌شوند، بحران اساسی کل فرهنگ مدرن به حساب می‌آید که بیش‌از‌همه، توجه نیچه و ديلتای را به خود جلب کرده

بود؛ به عبارت دیگر، رشد فلسفه حیات را می‌توان از ناامیدی و حیرت روح در برابر تحقق نسبیت در هر آموزه متافیزیکی یا دینی دانست که با طرح مسائل اساسی ارزش زندگی و معنای وجود، سعی داشت تا به آنها پاسخ دهد. آنها در این موضوع اتفاق نظر داشتند که تاریخ‌نگاری جامع درک خود از انسان، مسئله نسبیت‌گرایی را به وجود آورده است که موجب «انحلال» و «بدبینی» می‌شود و نمی‌تواند آینده فرهنگ بشریت را پیش‌بینی کند؛ از این‌رو، خواستار فلسفه جدیدی شدند که باید هدف فرهنگ بشری را آشکار و از پیشرفت آن در جهت رسیدن به هدفش حمایت کند. نیچه و دیلتای با اینکه در برابر نتایج نقد تاریخی، مسیری مشابه برای تأیید اقتدار فرهنگی فلسفه انتخاب کردند، اما به یک راه‌حل کاملاً متفاوت رسیدند. نیچه پادزهرها علیه تاریخ‌گرایی را «فوق تاریخی» می‌خواند که شامل هنر نحوه فراموش کردن تاریخ و زندگی در افقی محصور و تعیین شده است؛ یعنی داشتن این استعداد که چه وقت باید تاریخ را حس کند و چه هنگام باید آن را کنار بگذارد؛ که هر دو به صورت همسان برای تندرستی فرد، سلامت یک ملت و فرهنگ لازم‌اند. او معتقد است همان‌گونه که قدرت نقد تاریخی، مسیحیت را برای هر فردی باورناپذیر کرد، اکنون زمان آن است که خلاف همه اخلاق و ارزش‌ها شود. دیلتای برخلاف نیچه، تاریخ را پادزهر و درمان شکست‌های فلسفه زندگی می‌داند: تاریخ اگر زخم ایجاد کند، باید آن را نیز درمان کند.

منابع

- بوخنسکی، ام. (۱۳۸۷)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ ۴، تهران، علمی و فرهنگی.
- پالمر، ریچارد، (۱۳۸۹)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چ ۵، تهران، هرمس.
- مکرل، رودلف و اینگو فارین (۱۳۹۶)، *دیلتای و یورک*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران، ققنوس.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، چ ۴، تهران، خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۷)، *انسانی زیاده انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، چ ۹، تهران، مرکز.
- _____ (۱۳۹۶)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چ ۱۵، تهران، آگه.
- _____ (۱۳۹۸)، *تأملات نابهنگام*، ترجمه حسن امین، چ ۳، تهران، دایره‌المعارف.
- واتیمو، جیانی (۱۳۸۹)، *فریدریش نیچه: درآمدی بر زندگی و تفکر او*، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان، پرشس.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ ۱، تهران، ققنوس.
- Beiser, Frederick (2014), "After Hegel German Philosophy" 1840–1900, *Princeton University*.
- _____ (2019), "Dilthey's Defense of Historicism", *Life, Hermeneutics, and Science*, 5, 103-119.
- Bochenski, J.M. (2008), *Contemporary European Philosophy*, Trans, Sharafuddin Khorasani, Ch. 4, Tehran, Scientific and Cultural. (in Persian)
- Brobjer, Thomas (2004), "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *the History of Ideas*, 65, 301-322.
- _____ (2007), "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory*, 46, 155-179.
- Dilthey, Wilhelm (2009), *Introduction to Human Sciences*, Trans, Manouchehr Sanei Darehbid, vol. 1, Tehran, Phoenix. (in Persian)
- Holborn, Hajo (1950), "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", *the History of Ideas*, 11, 93-118.

- Makkreel, Rudolph and Ingo Farin (2017), *Dilthey and Yourck*, Trans, Seyyed Masoud Hosseini, Tehran, Phoenix. (in Persian)
- Nietzsche, Friedrich, (2018), *Human, All Too Human*, Trans, trans, Sohrab, Abo Torab, Mohammad, Mohaghegh Neishaburi, Ch 13, Tehran, Center. (in Persian)
- (2008), *Beyond Good and Evil*, Trans, Daryoush Ashouri, Ch 4, Tehran, Kharazmi. (in Persian)
- (2017), *The Genealogy of Moral*, Trans, Dariush Ashuri, Ch 15, Tehran, Agah. (in Persian)
- (2019), *Untimely Meditation*, Trans, Hassan Amin, Ch 3, Tehran, Encyclopaedia. (in Persian)
- Palmer, Richard, (2010), *Science of Hermeneutics*, Trans, Mohammad Saeed Hanai Kashani, Ch 5, Tehran, Hermes. (in Persian)
- Steizinger, Johannes (2017), “Reorientations of Philosophy in the Age of History: Nietzsche’s Gesture of Radical Break and Dilthey’s Traditionalism”, *Studia Philosophica: Swiss Journal of Philosophy*, 76, 223-243.
- Vattimo, Gianni (2010), *Friedrich Nietzsche; An introduction to his life and thinking*, Trans, Nahid Ahmadian, Abadan, Q. (in Persian)
- Winkler, Rafael (2014), “Nietzsche and Heidegger: Ethics Beyond Metaphysics”, *British society for phenomenology*, 44, 266-285.



Ideology as the Science of Ideas: A Ricouerian Encounter with “Destutt de Tracy and his Epistemological Project for a New Science”

Hossein Mesbahian 

Department of Philosophy, Faculty of Letters and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mesbahian@ut.ac.ir

Article ABSTRACT Info

Article type: This article asks: can there be a scientific concept of ideology? This question—which is also the title of an article by Paul Ricoeur—is framed in such a way as to challenge prevailing conceptions of ideology in favor of a phenomenological approach. Employing the popular but difficult idiom of phenomenology—return to things themselves—and deconstructing the extant logic of ideology established and coined by Destutt de Tracy, this paper argues that a scientific conception of ideology becomes possible. In light of such a possibility, this paper further argues that this scientific conception paves the path for stepping beyond the dichotomy of interpretation and change, or theoretical and practical research. At the very least, a scientific concept of ideology will allow for the development of a kind of science—which, despite not claiming any superiority to other sciences (thus contrary to De Tracy’s contention)—will nevertheless reflect fundamental differences from other sciences in subject matter, methodology and logic. After an exegesis of de Tracy’s thought on the sources, methodology and logic of ideology, this paper examines the claim of the superiority of ideology to other sciences and his Baconian project of reconstructing human understanding and nature. It is clear that the epistemological foundations of ideology are not defensible today and face critical questions. Questions such as, if ideology were to examine sources of human consciousness (knowledge, understanding, intellect), why and how could intellect itself and its foundations, which are supposed to carry out such a process, be excluded from the arbitration process? Of what nature are those intellectual foundations and why is there not adequate discussion about them? Why should that particular way of reasoning be immune to its rulings on the material foundations of thought? Perhaps the whole concept of ideology is merely a biological reflection of intellect in the mind of a French philosopher called Destutt de Tracy, and has no more objective validity than that. If the claim of ideology is that reason can grasp the whole of reality, the question that arises is whether reason can have a grasp on itself and its mechanisms, or should such grasp be excluded from the scope of reason’s analysis? The science of ideas seems to have assumed a transcendental position; But it is precisely this assumption and claim that in return violates the methodological foundations of ideology. These questions lead us to the main question of this article, which is, in the words of Paul Ricoeur: “Do we have no choice but to accede to the opposition between science and ideology?” And to say that ideology is not a science? The answer to this question is that there are possibilities in ideology which can be used to postulate the notion of “ideology as a science” and that this concept also faces limitations which resist developing into a science. What is important, however, is to address the tension between science and ideology, for, as Ricoeur puts it, “we have more to lose by not dealing with this tension” (Ricoeur, 1978, p. 57). This paper concludes that if ideology signifies as an analysis of dominant ideas, it can be merged and united with critical phenomenology (an approach that appeared some two centuries after the concept of ideology) and thereby be employed to dismantle the dichotomy of interpretation and change. In this concluding section, it will be noted that ideology has three main underpinnings: a) its contemporaneity with the philosophical-scientific tradition of knowledge; b) a critique of established ideas; and c) the emergence of relative alternatives. In conjunction with one another, these three create an ideology as science that is different in essence from other sciences; its *modus operandi* is the simultaneous task of interpretation and change: a quality unique to ideology—and later, critical phenomenology—present in no other science or knowledge.

Keywords: Key Words: Destutt de Tracy, Paul Ricoeur, Napoleon, Elements of Ideology, Baconian Project.

Cite this article: Mesbahian, Hossein (2023), “Ideology as the Science of Ideas: A Ricouerian Encounter with Destutt de Tracy and an Epistemological Project for a New Science”, *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 203-223, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.340584.1006707>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۸-۲۷۱۶

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



ایدئولوژی به مثابه علم ایده‌ها؛ مواجهه‌ای ریکوری با دستوت دوتراسی و طرح معرفت‌شناسانه او برای علمی جدید

حسین مصباحیان

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mesbahian@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۲۰۳-۲۲۳) تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	این مقاله درصدد پرتو افکندن بر این پرسش است که «آیا مفهومی علمی از ایدئولوژی می‌تواند وجود داشته باشد؟» پرسش مذکور که عنوان مقاله‌ای از پل ریکور هم هست، در پی مواجهه‌ای پدیدار شناختی با ایدئولوژی و به تعلیق درآوردن تعاریف رایج آن صورت‌بندی شده است و واریسی آن به این خروجی منجر شده است که از طریق به‌کارستن شعار دشوار و موردعلاقه پدیدارشناسی یعنی «بازگشت به خود چیزها» و ساخت‌گشایی از منطق واضح ایدئولوژی، دستوت دوتراسی، می‌توان امکان مفهوم‌پردازی ایدئولوژی، نه به‌عنوان یک علم، بلکه به‌مثابه یک روش را فراهم ساخت. در مقاله بحث شده است که در صورت فراهم شدن چنین امکانی، گامی برای عبور از دوگانه تفسیر و تعبیر یا پژوهش نظری و پژوهش کاربردی برداشته خواهد شد. مقاله پس از فراهم آوردن شرح و تحلیلی از دیدگاه‌های دستوت دوتراسی درباره عناصر ایدئولوژی، تقدم ایدئولوژی بر علوم دیگر و پروژه بیکنی او برای بازسازی فهم انسان و طبیعت، میراث او را در بخش ملاحظات پایانی، داوری کرده و به این نتیجه رسیده است که اگر ایدئولوژی نه به معنای «تحلیل ایده‌ها»، یا «واریسی خاستگاه ایده‌ها» به نحو کلی، بلکه به معنای «تحلیل ایده‌های سلطه یافته» فهم شود، می‌تواند در جهت عبور از دوگانه تفسیر و تعبیر به کار گرفته شود. در قسمت مذکور ایدئولوژی دارای سه رکن اصلی دانسته شده است: الف) معاصر بودن در سنت فلسفی- علمی شناخت؛ ب) نقد ایده‌های سلطه یافته و؛ ج) برآمدن بدیل‌های نسبی. این سه رکن در پیوند با یکدیگر، از ایدئولوژی معرفتی می‌سازد در جوهر متفاوت با معارف دیگر که کار آن تفسیر و تغییر هم‌زمان است؛ خصلتی که منحصر به ایدئولوژی و بعدها پدیدارشناسی انتقادی است.
کلیدواژه‌ها:	دستوت دوتراسی، پل ریکور، ناپلئون، عناصر ایدئولوژی، پروژه‌ای بیکنی.

استناد: مصباحیان، حسین (۱۴۰۲)، «ایدئولوژی به مثابه علم ایده‌ها؛ مواجهه‌ای ریکوری با دستوت دوتراسی و طرحی معرفت‌شناسانه برای علمی جدید»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۲۲۳-۲۰۳. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.347696.1006738>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

می‌دانیم که مفهوم منفی اصطلاح «ایدئولوژی» را نخستین بار ناپلئون برای نام‌گذاری گروهی از فلاسفه به کار برد و این احتمالاً به ما هشدار می‌دهد که اولاً، ناپلئونی (به صورت واقعی یا بالقوه) لازم است تا بتواند اصطلاحی توصیفی را به اسلحه‌ای جدلی تبدیل سازد و ثانیاً، همواره ناپلئونی در ما وجود دارد که دیگران را ایدئولوگ می‌خواند (Ricoeur, 1978: 45).

یکی از بازی‌های کوچک تاریخ روشنفکری مدرن این است که اصطلاح ایدئولوژی خود به کلی ایدئولوژی‌زده شده است (Geertz, 1973: 193).

تنها از طریق تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم ایدئولوژی، کاوش در زیر سطح معنی آشکار آن و «پدیدارشناسی تکوینی» این مفهوم، می‌توان به معانی بنیادی آن دست یافت؛ پدیدارشناسی تکوینی، به همان معنا که هوسرل در تأملات دکارتی‌اش به کار برده است. در چنین روشی، تلاش این است که از این مفهوم که در برخورد اول مفهومی جدلی و جنجالی است، ابهام‌زدایی شود و معنایی روشن‌تر و عادلانه‌تر از آن عرضه شود (Ricoeur, 1978: 311).

ایگلتون به درستی بحث می‌کند که واژه‌های مختوم به «الوژی»، خصیصه ویژه‌ای دارند؛ درحالی که الوژی قاعداً باید به معنای علم یا مطالعه موضوعی باشد که پیشوند آن قرار می‌گیرد (برای مثال ایده در ایدئولوژی یا متدولوژی)؛ اما در عمل و در فرآیندی وارونه به جای به دست دادن شناختی نظام‌مند از پدیده مورد مطالعه به معنای آن پایان می‌بخشند. در چنین فرآیند وارونه‌ای است که به طور مثال، «روش‌شناسی»^۲ امروزه معمولاً نه به معنای مطالعه روش که به معنای کاربست روش به کار می‌رود. وقتی کسی در پژوهشی درصدد برمی‌آید که متدولوژی خود را روشن کند، منظور او به سادگی این است که روش مناسب پژوهش خود را توضیح دهد؛ در چنین شرایطی، فرد اصولاً وارد مباحث روش‌شناختی نشده است؛ یا وقتی کسی می‌گوید زیست‌شناسی^۳ انسان با مقادیر فراوان مونواکسید کربن سازگاری ندارد، او در حقیقت گفته است که تن‌های ما این طور سازگار نشده‌اند، نه اینکه مطالعه‌ای درباره علل آن ناسازگاری صورت داده باشد؛ یا کسی که از اصطلاح زمین‌شناسی^۴ کشوری مثل «پرو» استفاده می‌کند، شاید منظورش فقط اشاره به ویژگی‌های طبیعی آن کشور باشد، نه واری علمی زمین آن بخش از جهان؛ یا وقتی جهان‌گردی از بوم‌شناسی^۵ شگفت‌انگیز غرب «ایرلند» سخن می‌گوید، منظورش دقیقاً این بوده است که مناظر آنجا زیباست. به روشی مشابه، چنین معنای وارونه‌ای از ایدئولوژی، یعنی تقلیل ایده‌شناسی به ایده به فاصله کوتاهی پس از وضع این مفهوم در مورد آن هم به کار گرفته شد و ایدئولوژی به جای ایده‌شناسی به نظام یا مجموعه‌ای از ایده‌ها درباره عالم و آدم تبدیل شد.

1. ology
2. methodology
3. biology
4. geology
5. ecology

پس از آن ایدئولوگ کسی نبود که منشأ شکل‌گیری ایده‌ها را مطالعه کند، بلکه کسی بود که دیدگاه‌های مشخص و نظام‌مند دربارهٔ انسان و جهان و طبیعت داشت (Eagleton, 1991: 63). ایدئولوژی به مثابهٔ مجموعه‌ای از عقاید، فقط اشکال پیدای پدیدار ایدئولوژی را منعکس می‌سازد و راه به وجوه ناپیدا و مستور این مفهوم نمی‌برد. حداقل یکی از دلایلی که سبب شده است بخش پیدای پدیدار ایدئولوژی جای منطق آن را بگیرد، این است که مورد مطالعهٔ پدیدارشناسانه قرار نگرفته است. صرف‌نظر از تمایزی که بین رویکردهای مختلف پدیدارشناسی وجود دارد، می‌توان مضامین مشترکی برای این سنت فلسفی برشمرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: الف) توصیف بنیادین یا همان شعار دشوار و موردعلاقهٔ پدیدارشناسی، یعنی «بازگشت به خود چیزها» (Husserl, 2012: 74؛ ب) در پرانتز نهادن یا از رده خارج کردن پنداشت‌ها و پیش‌داوری‌ها و یا به تعبیر مرلوپونتی «واگذاری علم» برای رسیدن به توصیفات بنیادین (Merleau-Ponty, 1996: viii). احتمالاً با در نظر داشتن چنین مضامین مشترکی از پدیدارشناسی است که ریکور در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا می‌تواند یک مفهوم علمی از ایدئولوژی وجود داشته باشد؟» ضمن نقد تلقی‌های رایج از ایدئولوژی، روش خود را در بررسی این مفهوم، پدیدارشناسانه می‌نامد:

چرا پدیدارشناسی؟ برای اینکه اصطلاح ایدئولوژی زمانی که در یک چارچوب جدلی قرار گیرد، هم از «استفادهٔ بد»^۱ و هم از «سوءاستفاده»^۲ رنج خواهد برد. فقط با یک رویکرد معناشناسانهٔ جدی که به وسیلهٔ یک توضیح صحیح از شرایطی که این مفهوم بدان وابسته است، کنترل شود، می‌توان نقطهٔ اختتامی بر این سوءاستفاده نهاد. چنین امری در پرتو رویکردی میسر است که من آن را پدیدارشناسی می‌نامم (Ricoeur, 1978: 44).

در جایی دیگر، ریکور رویکرد خود را به مفهوم ایدئولوژی «پدیدارشناسی تکوینی»^۳، «تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم» و «تلاشی برای کاوش در زیرسطح معنی آشکار ایدئولوژی برای رسیدن به معانی بنیادی آن» می‌نامد (Ricoeur, 1986: 311).

با در نظر داشتن چنین مقدماتی، این مقاله در سه قسمت به هم‌پیوسته، عناصر ایدئولوژی، تقدم آن بر علوم دیگر، تماماً بر پایهٔ دیدگاه‌های واضح واثقهٔ «ایدئولوژی» و مسیر تحریف آن از ایده‌شناسی به مجموعه‌ای از ایده‌ها را بررسی کرده است. پرسش راهنمای حاکم بر کل مقاله این بوده است که آیا مفهومی علمی از ایدئولوژی می‌تواند وجود داشته باشد؟ پرسشی که پرسش‌های دیگری از این قبیل را به میان آورده است که اگر ایدئولوژی قرار بوده است به واری‌های منابع آگاهی انسان بپردازد، پایگاه‌ها و روش‌هایی که چنان واری‌هایی را پیش می‌برند، چرا و چگونه توانسته‌اند خود از شمول دآوری کنار نهاده شوند؟ آن پایگاه‌های فکری از چه جنسی هستند و چرا دربارهٔ آنها بحث بسنده‌ای به میان نیامده است؟ چرا باید خود آن شیوهٔ ویژهٔ خردورزی از احکام خود دربارهٔ بنیادهای مادی اندیشه مصون بماند؟ اگر ادعای ایدئولوژی این باشد که عقل

1. Misuse
2. Abuse
3. A genetic Phenomenology

می‌تواند بر کل واقعیت اشراف داشته باشد؛ پرسشی که سر برمی‌آورد این است که آیا عقل می‌تواند بر خود و سازوکارهای خود نیز اشراف داشته باشد یا می‌باید چنین اشرافی را بیرون از گستره تحلیل عقل قرار داد؟ بررسی این پرسش‌ها به ملاحظات پایانی مقاله که عنوان داوری میراث دستوت دوتراسی^۱ را دارد، موکول شده است. در آنجا با ارجاع به ایگلتون نتیجه گرفته شده که به نظر می‌رسد علم ایده‌ها موقعیتی استعلایی را برای خود مفروض گرفته است؛ اما دقیقاً همین مفروض و ادعاست که در بازگشت، مبانی روش‌شناختی ایدئولوژی را نقض می‌کند (Eagleton, 1991: 69-70). این بصیرت ایگلتون ولی با بصیرت دیگری از ریکور درآمیخته است که هم امکاناتی در ایدئولوژی وجود دارد که می‌توان از آنها در جهت نظریه‌پردازی درباره «ایدئولوژی به مثابه علم» استفاده کرد و هم این مفهوم با محدودیت‌هایی مواجه است که در برابر علمی‌شدن مقاومت می‌کند؛ اما آنچه اهمیت دارد، پرداختن به تنش بین علم و ایدئولوژی است؛ چراکه به تعبیر ریکور «با نپرداختن به این تنش، چیزهای زیادی را از دست می‌دهیم»^۲ (Ricoeur, 1978: 57)؛ چیزهایی که برخی از مهم‌ترین آنها در قسمت ملاحظات پایانی بررسی شده‌اند.

۲. عناصر ایدئولوژی

واژه «ایدئولوژی» از ریشه یونانی «ایدوس» به معنی اندیشه و «لوگوس» به معنای بحث و گفتگوست؛ بنابراین، ایدئولوژی را می‌توان در یک معنای کلی بحث و گفتگو درباره اندیشه دانست، اما این تعریف با توجه به خاستگاه تاریخی آن نقایص و ابهامات متعددی دارد و پرتوی نیز بر منطق و موضوع و منظر این معرفت، آن گونه که در منظومه فکری دستوت دوتراسی، پایه‌گذار این معرفت، نقش بسته بود، نمی‌افکند؛ چراکه سنت شناخت «ایده» در تاریخ فلسفه غرب، سابقه طولانی دارد. ایده‌شناسی به مفهوم علمی یا فلسفی به‌طور کلی و ایدئولوژی دستوت دوتراسی به‌طور خاص، همچنان که مانهایم می‌گوید، فی‌نفسه هیچ‌گونه مفهوم ذاتی هستی‌شناسانه نداشت و درباره ارزش حوزه‌های مختلف واقعیت، هیچ‌گونه حکمی صادر نمی‌کرد؛ زیرا اساساً فقط علم عقاید معنی می‌داد. ایدئولوژیست‌ها، به سنت کندیاک، متافیزیک را رد می‌کردند و درصدد بودند علوم فرهنگی را بر بنیادهای انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه بنا نهند (Mannheim, 1976: 63).

1. Destutt de Tracy

۲. همچنان که فیتسی مونوس بحث می‌کند از دهه هفتاد میلادی به این سو، آثار ایدئولوگ‌های فرانسوی قرن هجدهم، به‌ویژه دستوت دوتراسی را کسانی مانند کایزر (Kaiser, 1980)، کندی و مارشال (Kennedy & Marshall, 1982)، ونتوری (Venturi, 1982)، ولج (Welch, 1984) و دیگران به‌طور گسترده مطالعه کردند (Fitzsimmons, 1986: 590)؛ مطالعاتی که پس از تاریخ نگارش نوشته فیتز مونوس همچنان ادامه یافته‌اند و در آنها ابعادی از اندیشه‌های ایدئولوگ‌ها تحلیل شده‌اند؛ اما آثاری که در این مقاله، به دلیل ربط موضوعی، بیشتر به آنها توجه شده است، علاوه بر آثار دستوت دوتراسی، شرح کسانی چون ریکور (Ricoeur, 1978)، هد (Head, 1985) و ایگلتون (Eagleton, 1991) بوده است. اگر به مجموعه افق‌گشایی‌های این آثار درباره ایدئولوژی به مثابه علم توجه شود، درک بهتری از این ادعای این ریکور به دست خواهد آمد که با نپرداختن به تنش بین علم و ایدئولوژی، چیزهای زیادی از دست خواهد رفت.

در ۲۰ ژوئن ۱۷۹۶، دستوت دوتراسی در کلاس علوم سیاسی و اخلاقی، برای همکارانش مسئله‌ای را درباره نام‌گذاری مطرح کرد که «مناسب‌ترین نام برای علم جدید ایده‌ها چیست؟». تراسی با الهام از لاووازیه و کندیاک درباره اهمیت نام‌گذاری و اصلاح مفهومی، علاقه‌مند بود تا نامی مناسب برای این علم جدید بیابد. علم ایده‌ها برای او تا آن حد جدید بود که به باور وی «هنوز نامی نداشت». نامی که تراسی برای این علم جدید انتخاب کرد، «ایدئولوژی» بود. از نظر او، این نام واجد یک معنای ریشه‌شناختی بسیار روشن است؛ زیرا هم بلافاصله مفاهیم یونانی ایدوس و لوگوس را احضار می‌کند و هم فاقد هر نوع پیش‌فرضی درباره زنجیره علت‌هاست؛ از این رو، ایدئولوژی مناسب‌ترین واژه‌ای بود که از نظر تراسی، می‌توانست برای توصیف «علم ایده‌ها» به کار گرفته شود؛ علمی که قرار بود هم به منشأ شکل‌گیری ایده‌ها یا تصورات بپردازد و هم به قوه اندیشیدن و یا فهم کردن. با این همه، صورت‌بندی محتوای ایدئولوژی به هیچ‌وجه خنثی و بی‌طرف نبود. تراسی نه تنها محتوای این علم جدید را تعریف کرده بود، بلکه دکتترین معرفت‌شناختی آن را هم روشن کرده بود. او محتوای این علم را از طریق به کارگیری اصطلاحات رفتارگرایانه دانش «تأثرات» و «نتایج» توضیح داده بود؛ کل دکتترین معرفت‌شناسانه را از طریق برابر گرفتن ایده‌ها با ادراک‌ها از یک سو و اندیشیدن با ادراک کردن از سوی دیگر (Head, 1985: 32).

همچون کندیاک، دوتراسی تأکید داشت که ما دانش خود را از اصول اولیه‌ای می‌گیریم که برای ما یقینی هستند. این اصول فقط می‌توانند از طریق احساسات به دست آیند و صورت‌بندی شوند. خارج از قلمرو احساسات، ایده‌ها و نظریه‌هایی قرار دارند که ما باید یقینی‌بودن آنها را از طریق ارجاع به اصول اولیه محک بزنیم (Klein, 1985: 63). مفروضات تراسی درباره تقدم تبارشناسانه و تحلیلی ایدئولوژی، او را به تجدید نظر در طبقه‌بندی سنتی شاخه‌های یادگیری‌ای سوق داد که بیکن و دالامبر صورت‌بندی کرده بودند. طبقه‌بندی بیکن، از نظر تراسی، گیج‌کننده و نادرست بود و دالامبر نیز از خطاهای بیکن بر کنار نمانده بود. نه تنها اشتباه بود که تتولوژی به مثابه هستی‌شناسی عمومی جایگاه اصلی را به خود اختصاص دهد، بلکه سایر طبقه‌بندی‌های اصلی شامل حافظه (تاریخ)، خرد (فلسفه که شامل تتولوژی و علم بود) و تخیل (شعر) نیز نشان می‌داد که تا چه اندازه درک نادرستی از قوای فکری ما وجود دارد. از نظر تراسی، روش درست برای طبقه‌بندی علوم، تقسیم آنها مطابق با «نظمی است که در آن، هریک از علوم از یکدیگر مشتق می‌شوند و در ربط درونی با یکدیگر قرار می‌گیرند. در چنین نظمی می‌توان دید که علم شکل‌گیری ایده‌ها به نحو انکارناپذیری نخستین علمی است که به وجود می‌آید و در پی آن علم بیان ایده‌هاست که پدید می‌آید. بدین ترتیب، ایدئولوژی تنه درخت معرفت است؛ تنه‌ای که شاخه‌های دیگر علوم از آن می‌رویند (Head, 1985: 34).

دستوت دوتراسی در ۱۸۰۱م نوشتن کتاب چهار جلدی *عناصر ایدئولوژی* را شروع کرد و در ۱۸۱۵ آن را به پایان رساند. او ایدئولوژی را علم مطالعه ایده‌ها تعریف کرد و بر پایه نظریه کندیاک ادعا کرد همه ایده‌ها از احساسات مشتق می‌شوند. گرچه ممکن است چنین ادعایی در

مواجهه اول درباره ایده‌های کلی و انتزاعی‌ای مانند فضیلت، دین، زیبایی یا انسان، نامعتبر به نظر آید، ولی اگر ما به خاستگاه تجربی این ایده‌ها برگردیم و ایده‌های اولیه‌ای را که این ایده‌های کلی از آن مشتق شده‌اند، مورد مطالعه قرار دهیم، می‌توانیم خاستگاه آنها را در احساسات شناسایی کنیم. تراسی امیدوار بود که چنین علمی جایگزینی برای متافیزیک باشد و به سلطه کانت پایان دهد. از نظر او، اگر ما نتوانیم از طریق این روش، روش ایدئولوژی، به چنان هدف و نتیجه‌ای دست پیدا کنیم، باید صبر کنیم، داوری را متوقف سازیم و از تلاش بیهوده برای توضیح آنچه واقعاً نمی‌دانیم، دست برداریم.

دستوت دوتراسی در جلد چهارم عناصر/ایدئولوژی می‌نویسد که در انتهای منطق خود در سال ۱۸۰۵، طرحی از صورت‌بندی ابعاد مختلف ایدئولوژی را در سه بخش درافکنده است. این طرح تا آن حد گسترده و بلندپروازانه است که خود تراسی می‌نویسد گرچه قادر نیست آن را به انجام رساند، ولی همه توان خود را به کار خواهد گرفت تا آن را به جایی برساند. او در آنجا، ایدئولوژی را به مثابه یک فلسفه اولی^۱ معرفی کرد که می‌تواند زمینه‌ای معرفت‌شناسانه برای تمامی علوم فراهم آورد. این طرح شامل نه بخش و یک پیوست به شرح ذیل بود:

– قسمت اول: تاریخ روش‌های دانایی ما در سه بخش (بخش نخست: در باب شکل‌گیری ایده‌ها یا تعریف دقیق ایدئولوژی؛ بخش دوم: در باب شیوه بیان ایده‌ها یا گرامر؛ بخش سوم: در باب ترکیب ایده‌های ما یا منطق)؛

– قسمت دوم: کاربرت روش‌های دانستن ما در مطالعه اراده^۲ و تأثیرات آن در سه بخش (بخش نخست: در باب کنش‌های ما یا اقتصاد؛ بخش دوم: در باب احساسات ما یا اخلاق؛ بخش سوم: در باب فرمانروایی برخی بر دیگران یا حکومت^۳).

– قسمت سوم: کاربرت ابزارهای شناخت برای مطالعه موجوداتی غیر از خودمان در سه بخش (بخش نخست: در باب تن‌ها و ویژگی‌های آنها یا فیزیک؛ بخش دوم: در باب ویژگی‌های امتداد یا هندسه؛ بخش سوم: در باب ویژگی‌های کمیت یا حساب).

– پیوست: در باب علوم کاذب که به واسطه دانش ما درباره روش‌های درست و استفاده صحیح از آن روش‌ها منسوخ شده‌اند.

1. First Philosophy

۲. تراسی اراده را بدون تردید، بخشی از احساسات می‌داند. او بحث می‌کند که قوه تأثیرپذیری از یک امر خاص، نمی‌تواند مستقل از تأثیرپذیری به نحو کلی بررسی شود. ما نمی‌توانیم بی‌هیچ علتی اراده کنیم؛ همچنان که نمی‌توانیم اراده را بی‌آنکه آن را حس کنیم، در نظر آوریم. توجه به این نکته ضرورت دارد و هیچ‌گاه نباید از آن غفلت شود (De Tracy, 1817:38).

۳. در نکته‌ای مهم و قابل تأمل، دستوت دوتراسی حکومت را شخصی اخلاقی می‌نامد؛ شخصی که با سود (profits) سروکار ندارد، بلکه با درآمد (revenues) سروکار دارد. درآمد حکومت هم از دو طریق تأمین می‌شود: نخست، از طریق مالکیتی که بر سرزمین دارد و دوم، از طریق مالیات‌هایی که از اتباع خود اخذ می‌کند. در ربط با منبع اول درآمد، حکومت را می‌توان شبیه سرمایه‌دارانی بیکار دانست که نفس دارایی برای آنها تولید درآمد کرده است. زمین را اجاره می‌دهند و اجاره‌بها می‌گیرند و دیگر هیچ (Ibid: 197).

در پایان این طرح بلندپروازانه، دستوت تراسی می‌نویسد: روی هم رفته این علوم، «کلیت تنه درخت جامع دانش واقعی ما» را می‌سازند. به‌رغم این طرح بلندپروازانه، وسیع و پردامنه، روشن است که قصد تراسی تلخیص تمام دانش‌های موجود در باب انسان و طبیعت نبود، بلکه معرفی و تشریح برتری یک روش خاص برای پژوهش بود و آن روش چیزی جز تجزیه و تحلیل نبود. این روش، آن‌گونه که کندياک شرح داده بود و کندرسه و تراسی و دیگران آن را پذیرفته بودند، می‌توانست به یک اندازه هم برای مطالعه طبیعت بی‌جان و جاندار و هم برای ریاضیات کاربرد داشته باشد. هر ایده یا مفهومی می‌توانست از طریق تجزیه به ایده‌های ساده سازنده‌اش که ریشه در حس-تجربه دارند، از هم شکافته شود. تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که چگونه ایده‌های پیچیده از عناصر ساده ساخته شده‌اند. جنبه عملی این آموزه این است که هر ایده‌ای که نتواند براساس تجربه حسی ساده بازسازی شود، باید از گفتار علمی کنار نهاده شود؛ چراکه هرچه نتواند از طریق تجربه حسی تجزیه و تحلیل شود یا مبهم است یا بی‌معنا و اصولاً، پیش‌فرض‌های مبتنی بر چنان ایده‌هایی غلط و یا حداقل اثبات‌ناپذیر هستند. از نظر تراسی تجزیه و تحلیل ایده‌ها یا ایدئولوژی، مبتنی بر مشاهده دقیق واقعیت‌ها هستند. نتایج آن نیز کاملاً مبتنی بر شواهد و مدارک است (Head, 1985: 35).

از نظر دستوت دوتراسی، اگر ما بخواهیم بصیرت‌های جدیدی درباره ایده‌ها به دست آوریم، فقط دو راه پیش رویمان قرار دارد؛ یا باید شواهد جدیدی در مورد ایده موضوع مطالعه جمع‌آوری کنیم؛ یا شواهدی که پیشاپیش وجود دارد و ما آنها را به‌درستی تحلیل نکرده‌ایم، عمیقاً مورد توجه قرار دهیم و نتایج جدیدی از آنها در جهت توضیح ایده مورد نظر برکشیم (De Tracy, 1817: 16). تراسی این مثال را برای توضیح نظریه خود به کار می‌گیرد: الف) انسان حیوان است؛ ب) دیوید انسان است؛ ج) پس دیوید حیوان است. از نظر تراسی گزاره اول، گزاره‌ای مهم^۱ است. نتیجه قیاس هم در حقیقت از همان کبرای قیاس برکشیده شده است که آن هم به‌نوبه خود از ایده ما درباره انسان مشتق شده است. صغرای قیاس، یعنی دیوید انسان است، درست است؛ به‌خاطر اینکه در مواجهه‌ای تجربی و مستقل از سایر اجزاء قضیه، ما درمی‌یابیم که دیوید انسان است. به نحوی مشابه، نتیجه قیاس هم درست است؛ به‌خاطر اینکه ما در انسان ویژگی‌هایی را می‌بینیم که بین او و همه حیوانات مشترک است. تراسی با توسل به این مثال و مهمل‌دانستن کبرای قیاس، در حقیقت می‌خواهد بر این نکته تأکید بگذارد که فقط تجربیات واقعی وجود دارند و همین تجربیات است که در ایده‌های ما حضور می‌یابند و در زبان منعکس می‌شوند (Welch, 1984: 67).

مطالعه شکل‌گیری ایده‌ها مبتنی بر مشاهده واقعیت‌ها و تجزیه و تحلیل روابط بین پدیده‌ها برای تراسی یک علم تجربی است. کندياک بحث کرده بود که تنها یک علم (تاریخ طبیعت) وجود دارد که می‌تواند به دو بخش به هم پیوسته تقسیم شود: یکی که مرتبط با واقعیت‌ها یا تجربه

1. useless

(فیزیک) است و دیگری که مرتبط با انتزاعیات یا خردورزی بر مبنای چنین واقعیت‌هایی است. به روشی مشابه، تراسی ادعا می‌کرد که دو نوع حقیقت وجود دارد: حقایقی که مبتنی بر تجربه یا واقعیت است و حقایقی که از طریق خردورزی و استنتاج حاصل می‌شود. حقایق انتزاعی یا استدلالی ولی هیچ اعتبار مستقلی ندارند. اعتبارشان وابسته به واقعیاتی است که از آنها منتزع شده‌اند. ایدئولوژی، از نظر او، همچون همه علوم دقیق، نیازمند هر دو دسته این حقایق است و چون چنین است، نوابغ علمی کسانی هستند که قادرند از واقعیت‌ها، حقایق مهم را بیرون بکشند (Head, 1985: 35-36).

او بر این باور بود «هنگامی که ایدئولوژی و علوم انسانی گسترش یابند، به علوم دقیق به ویژه علوم طبیعی نزدیک‌تر می‌شوند و از علوم کاملاً انتزاعی مانند ریاضیات که نظام استدلالی آنها منتزع از جهان عینی هستند، فاصله می‌گیرند. با این همه، او تأکید می‌کرد که ایدئولوژی و علوم انسانی، منحصرأ با واقعیت‌های مشاهده‌شده سروکار ندارند، بلکه علاوه بر آن، با قوانینی سروکار دارند که این واقعیت‌ها را اداره می‌کنند» (Ibid: 36). از نظر تراسی، علوم انسانی همچون علوم مربوط به طبیعت بی‌جان، می‌توانند با تکیه بر ایدئولوژی به مسلمات دست یابند (Ibid).

نقطه آغاز مطمئن برای ایدئولوژی و به تبع آن تمام علوم سیاسی و اخلاقی، ادراک حسی^۱ است. روش‌های مربوط به مشاهده و تحلیل تجربی (که پیشگامان آن لاک و کندياک بودند) برای تراسی این مثل باستانی را تصدیق می‌کرد که «هیچ چیز در ذهن نیست که پیش‌تر در حس نبوده باشد» (Ibid)؛ بدین ترتیب ایدئولوژی، سیستمی از حقایق بود که کاملاً به هم گره خورده بودند و همه آن حقایق، ناشی از این حقیقت انکارناپذیر بود که ما هیچ چیزی را جز از طریق احساساتمان نمی‌توانیم بدانیم و اینکه تمام ایده‌های ما، حاصل ترکیب‌های مختلفی است که ما از این احساسات می‌سازیم (Head, 1985: 36-37). تراسی درصدد بود تا با تکیه بر ادراک حسی کوژیتوی دکارتی را مادیت بخشد. با فرض اینکه تنها واقعیتی که ما در درجه نخست می‌توانیم به آن یقین داشته باشیم، موجودیت ما به عنوان یک وجود دارای حس است، تراسی کل سیستم فکری خود را بر حواس مبتنی کرد. این گزاره که «انسان موجودی حسگر است»، کل تئوری دوتراسی در باب انسان و جامعه را بازتاب می‌دهد (Ibid: 37).

یکی دیگر از ادعاهای بسیار مهم تراسی این بود که «ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی است» (Ibid). او این ادعا را بر این پایه نشانده بود که ذهن بشر همچون بدن او، بخشی از تاریخ طبیعی است و تاریخ طبیعی با جانورشناسی در پیوند است. این زبان تقلیل‌گرایانه تراسی را که ایده مساوی است با ادراک حسی؛ اندیشیدن مساوی است با ادراک احساسات؛ و ایدئولوژی بخشی از جانورشناسی و فیزیک است، همچنان که هد به درستی بحث می‌کند، در حقیقت تراسی به مثابه نوعی جدل روش‌شناختی علیه کسانی به کار گرفت که او آنان را سیستم‌سازان متافیزیکی می‌خواند؛ کسانی که بشر را در مورد طبیعت و آزادی او گمراه کرده‌اند و دوگانه‌هایی نظیر طبیعی و اخلاقی، فیزیکی و فکری ساخته‌اند که واقعیت حسی ندارند (Ibid: 39). با این همه،

او خود از دوگانه دیگری سخن گفت و استدلال کرد که ایدئولوژی باید به دو بخش تقسیم شود: ایدئولوژی فیزیولوژیک که با ابعاد فیزیکی و بیوشیمیایی احساسات بشری سر و کار دارد؛ و ایدئولوژی عقلانی که جنبه‌های منطقی و روان‌شناختی قوای فکری را بررسی می‌کند. تراسی ادعا کرد که او خود را به جنبه دوم محدود می‌کند: «من قوایم را چنان که هستند، به کار می‌گیرم و توجه خود را تنها به تأثیرات آنها معطوف می‌کنم» (Ibid: 38-39).

در نظر دستوت دوتراسی، «علم وقتی ایدئولوژی نامیده می‌شود که شخص فقط ماده موضوع را بررسی کند و در صورتی گرامر عمومی نامیده می‌شود که فقط به روش‌ها بپردازد و زمانی منطق خوانده می‌شود که فقط هدف و مقصود مدنظر قرار گیرد. نام هرچه باشد، الزاماً شامل این سه دسته‌بندی است؛ زیرا یکی را بدون در نظر گرفتن آن دو تای دیگر نمی‌توان چنان که باید و شاید بررسی کرد. ایدئولوژی به نظر من واژه‌ای است عام؛ به این دلیل که هم طرز بیان عقاید و هم چگونگی ریشه‌گیری آنها را دربرمی‌گیرد» (Mannheim, 1976: 63-64).

۳. تقدم ایدئولوژی بر علوم دیگر

تراسی صراحتاً ایدئولوژی خود را با پروژه بیکنی بازسازی فهم انسان و طبیعت یکی می‌داند. از نظر او، ایدئولوژی او هدفی همچون «ارغنون» نو بیکن را پیگیری می‌کرد و آن چیزی نبود جز اینکه به خرد بشری، هم راه افزایش دانش را نشان دهد، هم راه آموزش آن را و هم روشی مطمئن برای دست‌یافتن به حقیقت فراهم آورد (Tracy, 1801: 62). بالاین‌همه، تراسی از طبقه‌بندی علوم بیکن انتقاد می‌کرد و معتقد بود که بیکن نتوانسته است به‌طور کامل از پیش‌فرض‌های علوم طبیعی دوران خود جدا شود. او علاوه بر آن، بحث می‌کرد که روش بیکن برای یافتن قوانین طبیعت ناکامل و توصیف او از ویژگی‌ها و کارکرد قوای فکری نادقیق بوده است (Ibid: 79-82). بیکن گرچه قادر شده بود راهی به سوی روشی مناسب‌تر و جدیدتر برای دستیابی به دانش یقینی بگشاید؛ راهی که حتی هنرهای عملی هم بتوانند با اطمینان بر آن تکیه کنند، ولی او برای تراسی پیامبر تکنولوژی علمی بود که قادر نشده بود پیامبری‌اش را به سرانجامی متقن برساند؛ به‌ویژه اینکه بیکن از آنچه برای تراسی اهمیت اساسی داشت، دور مانده بود و آن چیزی نبود جز نظریه‌ای رضایت‌بخش درباره شکل‌گیری و بیان ایده‌ها (Head, 1985: 26).

ایدئولوژی نه‌تنها قرار بود بنیاد علوم نظری باشد، بلکه قرار بود بنیاد علوم اخلاقی و تاریخی هم باشد. تراسی به‌عنوان مشاور آموزش عمومی در سال‌های ۱۷۹۹ تا ۱۸۰۰م، بخشنامه‌هایی برای استادان مدارس مرکزی دولت انقلابی فرانسه تهیه کرد که در آنها بر نقش محوری ایدئولوژی در هر موضوعی تأکید شده بود؛ برای مثال، تاریخ باید پس از مقدمه‌ای قوی در باب اصول درست ایدئولوژی و قانون‌گذاری آموزش داده شود؛ اگر چنین نشود، دانشجو خطاهای متافیزیکی را تکرار خواهد کرد و نخواهد توانست تاریخ را از طریق متون روشنگری آموزش ببیند (Kennedy, 1979: 356).

ولج بحث می‌کند که انگیزه دستوت دوتراسی از صورت‌بندی مفهوم ایدئولوژی، فراهم‌آوردن روشی سودمند برای مطالعه علوم اجتماعی بود؛ نوعی فراعلم^۱ که تحلیل متقن علمی را ضمانت کند. اولین و بی‌واسطه‌ترین نتیجه چنین رویکردی، نزاع با ادعاهای اعتبار نظریه‌های پیشین درباره رابطه بین آرزوهای انسان و واقعیت‌های اجتماعی از یک سو و ایده‌های سیاسی و رویه‌های موجود و جاری از سوی دیگر بود. گرچه تراسی سعی کرد تعریفی از علم اجتماع بر پایه ایدئولوژی به مثابه علم اول ارائه دهد، ولی قادر نشد فهمی اطمینان‌بخش از این رابطه به دست دهد (Welch, 1984: 69).

بدین ترتیب قرار بود ایدئولوژی علمی باشد برای تحلیل احساسات و تأثراتی که ایده‌ها در آن شکل می‌گیرند و چون چنین بود، هدف و روش آن به کلی با سایر سنت‌های فلسفی متمایز می‌شد؛ چراکه قرار بود دانشی درباره انسان بنیان نهاده شود که منحصرأ از طریق تحلیل قوای او قابل حصول باشد. طبیعی بود که در این مسیر هر آنچه برای این قوا پوشیده می‌ماند و خارج از دسترسی آنها بود، باید کنار نهاده می‌شد (Head, 1985: 33). آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که بر اساس مفروضات تراسی «تحلیل احساسات» و «تحلیل قوای فکری»، ما را از محدودیت‌های آشکاری که بر سر راه دست‌یافتن وجود دارد، آگاه می‌سازد و این آگاهی نقش تعیین‌کننده‌ای در واریسی عملکردهای ذهن و از آنجا تحلیل منشأ شکل‌گیری ایده‌ها ایفا می‌کند (Ibid).

تراسی می‌نویسد کل علم منطبق به دو «واقعیت» یا «وجود مسلم»^۲ قابل تحویل است: نخست اینکه احساسات، همه آن چیزی است که ما در اختیار داریم و ما ضرورتاً و کاملاً هر آنچه را که واقعاً حس کنیم، با اطمینان گواهی می‌دهیم که آن چیز وجود دارد؛ دوم اینکه هیچ‌یک از داورهای ما، مادام که بر تجربه حسی مستقل استوار باشند، نادرست نخواهند بود. خطا آنجا رخ می‌دهد که ما عنصر جدیدی از تجربه را جای عناصر پیشین بنشانیم و آنها را این‌همان بدانیم، درحالی که این دو با هم تفاوت دارند و ضرورت دارد که یا حاصل تجربه پیشین و یا تجربه جدید را بپذیریم؛ در غیر این صورت دچار تناقض می‌شویم (De Tracy, 1817: x).

داوری در نظریه تراسی کنشی ذهنی است که ما از طریق آن درمی‌یابیم که یک ایده، دربردارنده ایده دیگری است؛ اما استدلال رشته‌ای از داورهای متوالی است. خطا نیز هنگامی رخ می‌دهد که یک ایده را به اشتباه ایده دیگری بپنداریم (Welch, 1984: 60). به نظر می‌رسد استدلال تراسی به این شرح باشد که کل معرفت، صرف نظر از موضوع، متشکل از ایده‌هاست؛ درستی معرفت هم به توانایی اهل معرفت در صورت‌بندی رشته‌ای از داورهای متقن بستگی دارد. شناخت فرآیندهایی که از طریق آنها خطاها به وجود می‌آیند و نیز شناخت فرآیندهایی که از طریق آنها داورهای درست می‌توانند شکل بگیرد، تنها بنیان قابل دستیابی برای تضمین اعتبار شناخت است؛ بدین ترتیب، تقدم ایدئولوژی بر علوم دیگر، از این امر ناشی می‌شود که ایدئولوژی در توضیح عملکردهای عمومی قوای فکری ما، روش‌هایی مشخص و روشن پیش رو می‌گذارد

1. metascience

2. fact

تا به یقین دست یابیم و از خطا اجتناب کنیم. تراسی به طور دقیق نوشت: « ضرورت دارد که قوای فکری خود را بشناسیم تا بتوانیم اطمینان حاصل کنیم که در حال استفاده درست از آنها هستیم» (Head, 1985: 33).

برای تراسی علم ایده‌ها، علمی بنیادی است؛ علمی است که علم بودن علوم دیگر وابسته به آن است. علم ایده‌ها می‌باید نخستین علم قلمداد شود؛ چراکه همه علوم دیگر هر یک به روشی از این علم نشئت می‌گیرند. از آنجا که تمام علوم از ترکیب مختلف ایده‌ها تشکیل شده‌اند، تقدم و اولویت علم ایده‌ها از نظر تراسی، روشن و محرز است. علم ایده‌ها، بنیاد گرامر، منطق، آموزش، اخلاق و نهایتاً هنرهاست؛ بنابراین، حتی از همان ابتدا هم کلمه ایدئولوژی محتوای متافیزیکی و یا غیرسیاسی نداشت؛ چراکه خود را درگیر اخلاق و سیاست و هنر می‌دید (Kennedy, 1979: 355). تراسی دو استدلال عمده برای تقدم ایدئولوژی بر علوم دیگر اقامه می‌کند: اولی مربوط به روش علمی است و دومی مربوط به ماهیت تجربه بشری. استدلال نخست، صریح و روشن است؛ او ادعا می‌کند که تمام علوم به تضمین حقیقت محتوای خود نیاز دارند و روش‌های علمی مشاهده و تحلیل، بهترین پشتوانه برای دانش قابل اتکا یا معتبر هستند. اگر این مطلب درست باشد که علوم باید چنین روش‌هایی را اتخاذ کنند، نتیجه منطقی آن این خواهد بود که ایدئولوژی، از آنجا که منطق روش علمی را معرفی و ایضاح می‌کند، بر علوم دیگر تقدم می‌یابد؛ اما استدلال دوم بحث‌برانگیز و تعجب‌برانگیزتر است. تراسی استدلال می‌کند از آنجا که ایده‌های یک فرد، تشکیل‌دهنده تجربه او از جهان و خودش هست، علم ایده‌ها برای کل شناخت ما به علمی بنیادی تبدیل می‌شود (Head, 1985: 33-34).

روش شناخت عقیده نیز مانند سنت فلسفی آن سابقه دیرینه‌ای دارد؛ اما آنچه در دستوت دوتراسی جدید بود، مطالعه آن در آزمایشگاه علوم تجربی بود. پیش از او تمام تلاش‌هایی که در این حوزه صورت گرفته بود، بر مبنای تأملات و اندیشه‌ورزی‌های مختلف فلسفی بود. او اما خواستار کار بست روش علمی تجربی در مطالعه ایده‌ها شد؛ روشی که عملاً تضادی در مقابل سنت راسیونالیستی قرن هجدهم، به ویژه کارتی‌یان‌یسم محسوب می‌شد. به نظر دستوت دوتراسی، رویکرد علمی در شناخت عقیده می‌توانست مبادی معرفت‌شناسی مابعدالطبیعه را متزلزل کند و به تسلط کانت پایان بخشد؛ اما او در این جهت، ادعای شناخت تصورات کلی یا انتزاعی مانند فضیلت، مذهب و زیبایی را نداشت. از نظر او در بررسی تصورات کلی باید به تصورات ابتدایی، ادراکات ساده و حواسی پرداخت که آن تصورات کلی از آنها ناشی می‌شوند، نه خود تصورات کلی. وی تأکید کرد که اگر به وسیله این روش نتوانیم به نتیجه‌ای منطقی برسیم، باید صبر کنیم، موقتاً دست از داوری برداریم و از کوشش برای توضیح آنچه واقعاً نمی‌دانیم، چشم‌پوشیم (Boas, 1925: 28). گرچه دستوت دوتراسی در شناخت عقیده، روش تجربی را برگزید و این روش نمی‌توانست فرآیند شکل‌گیری عقاید را توضیح دهد، اما با تصریح بر نسبیت‌گرایی این روش، راه را بر هر گونه تفسیرهای جزئی و یقین‌گرایانه بست و بر امکان شناخت عقیده از منظر دیگر و با روش دیگر تأکید گذاشت.

در واقع، از آنجا که هیچ چیز جز آنچه از طریق ایده‌ها به دست می‌آوریم، وجود ندارد و از آنجا که ایده‌های ما، کل هستی ما را می‌سازند، بررسی روشی که از طریق آن ایده‌ها را درک و ترکیب می‌کنیم، به تنهایی قادر است به ما نشان دهد چه چیزی شناخت ما را تشکیل می‌دهد؛ چه چیزی آن را دربرمی‌گیرد؛ محدودیت‌های آن چیست و چه روشی را باید برای دنبال کردن حقایق در هر عرصه‌ای برگزینیم (Head, 1985, 34). گرچه تراسی بر ایده‌هایی تأکید می‌کند که از تجربه تجرید شده باشند، ولی تأکیدی که او بر روش علمی و فاعل شناسا می‌گذارد، نشان‌دهنده تأثیر بیش از حدی است که کوژیتوی دکارتی در فلسفه فرانسه آن زمان داشته است (Ibid: 34). تقدم ایدئولوژی بر علوم دیگر، حتی در رساله *اقتصاد سیاسی* او هم بازتاب یافته است. او در بخش نتیجه‌گیری این رساله تأکید می‌کند که آنچه به پایان آورده است، در حقیقت گفتاری در باب اقتصاد سیاسی نیست، بلکه قسمت اول رساله‌ای درباره اراده است؛ قسمتی که قرار است دو قسمت دیگر در پی آن بیایند و مجموعاً رسایی در باب فهم باشند. او تأکید می‌کند که آنچه در این رساله آمده است، باید در ربط با بخش‌های پیشین و در پیوند با بخش‌های پسین خوانده شوند (De Tracy, 1817: 249).

این دیدگاه تراسی درباره ایدئولوژی به مثابه دانشی که به لحاظ تحلیلی و منطقی، بر تمام علوم دیگر مقدم است، او را به این نتیجه‌گیری می‌کشاند که اصولاً «وارسی عملکردهای فکری ما، مقدمه‌ای طبیعی برای کل شاخه‌های مطالعاتی است» (Head, 1985: 34)؛ بدین ترتیب، ایدئولوژی در ذهن واضع آن چیزی بیش از ترجمه یونانی علم ایده‌ها بود و قلمروهای سیاسی و اجتماعی را هم دربرمی‌گرفت. گاه حتی گفته‌اند از آنجا که حداقل دو تن از ایدئولوگ‌ها اشراف‌زاده بودند، پایگاه طبقاتی آنها در جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی ایشان نقش داشته است (Kennedy, 1979: 358). توجه ایدئولوگ‌ها بیشتر ناظر بر دفاع از آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات و آزادی‌های فردی بود و همین بود که آنان را در مقابل ناپلئون قرار می‌داد.

۴. مسیر تحریف: از علم ایده‌ها تا ایده‌هایی متصلب

دانستیم که ایدئولوژی اصطلاحی بود که دوتراسی آن را در حدود سال ۱۷۹۶ ابداع کرد و قرار بود «علمی در باب شکل‌گیری ایده‌ها» باشد؛ مطالعه‌ای جامع درباره کنش انسانی که با ضد جوهرگرایی لاک و احساس‌گرایی در پیوند بود. تراسی ایدئولوژی را دانشی برتر و مقدم بر دیگر دانش‌ها می‌دید؛ دانشی که می‌توانست به فهم رابطه مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با رفتار انسانی یاری برساند (Terrell, 2009: i). ایدئولوژی نه تنها در پی آن بود که جایگزین الهیات شود و نقش وحدت‌بخشی آن را تصاحب کند، بلکه علاوه بر آن، درصدد بود که مطالعات مذهبی را از حوزه پژوهش‌های خود کنار بگذارد. بزرگ‌ترین اثر تراسی، مجموعه چهار جلدی *عناصر ایدئولوژی* بود که فقط یک جلد آن با عنوان *رساله‌ای در باب اقتصاد سیاسی* به انگلیسی ترجمه شد (Ibid: i-ii).

می‌توان گفت اعتبار و آوازه اولیه ایدئولوژی همراه با مرگ دستوت دوتراسی از بین رفت؛ درحالی‌که او، رهبر شاخه‌ای از روشنگری فرانسوی بود و برای نخستین بار اصطلاح ایدئولوژی را

نام‌گذاری کرده بود. بخشی از این عدم توفیق یا ناکامی را یقیناً باید به حساب خود تراسی گذاشت که به‌جای تأکید بر متدولوژی بدیع و درخشان ایدئولوژی، به‌مثابه نقد ایده‌های سلطه‌یافته، بر شرحی تجربه‌گرایانه و حس‌گرایانه از ایده‌ها تأکید گذاشت که از همان دهه‌های آغازین قرن نوزدهم بی‌حاصلی و سستی خود را نشان داده بود؛ ولی بخش دیگری از دلیل ناکامی ایدئولوژی را بی‌تردید باید به حساب مخالفان ایدئولوگ‌ها و در صدر آنها ناپلئون نوشت که از قدرت سیاسی خود در تحقیر و انزوای ایدئولوگ‌ها استفاده کرد. تأکید تراسی و همکارانش بر اصول آزادی‌خواهانه و جمهوری‌خواهانه که سبب ایجاد دشمنی ناپلئون شده بود، گرچه فضا را بر ایدئولوگ‌ها تنگ کرده بود، ولی خود آنها نیز برنامه‌ای برای عبور از بن‌پارتیسم و رمانتیسیسم و بازیابی موقعیت ازدست‌رفته نداشتند. روند ستیز با ایدئولوژی و یا تحریف آن سه مرحله دیگر نیز طی کرد و تلقی‌های رایج از ایدئولوژی را سامان داد: در مرحله اول، لیبرالیسم سیاسی اواسط قرن نوزدهم با درکی بسیار تنگ‌نظرانه و جزئی، این سوء تفاهم را ایجاد کرد که غایت ایدئولوژی همان غایت لیبرالیسم است؛ در مرحله دوم، پوزیتیویسم با این اعلام که ایدئولوژی بر خلاف ادعایی که دارد، بسیار متافیزیکی است، تردید جدی دیگری بر اعتبار و ادعای آن وارد ساخت؛ در مرحله سوم، مارکسیسم، گرایش ایدئولوژی به سرمایه‌داری بورژوازی را به تمسخر گرفت و ضربه دیگری بر منطق اولیه آن وارد آورد (Vyverberg, 1979).

تاریخ عمومی مفهوم ایدئولوژی را به‌نحو تحسین‌آمیزی جرج لیشتهایم در مقاله مختصر، اما درخشان خود صورت‌بندی کرده است (Lichtheim, 1965). با این حال، لیشتهایم بیشتر بر دامنه‌های فلسفی این مفهوم تمرکز و بر سرگذشت تاریخی و تبارشناسانه مفهوم ایدئولوژی کمتر توجه کرده است (Kennedy, 1979: 353). گرچه لیشتهایم کاربردهای پیشامارکسیستی ایدئولوگ‌های فرانسوی و مخالفان آنان را از این مفهوم توضیح می‌دهد، ولی پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که چگونه «ایدئولوژی» را که دستوت دوتراسی در ۱۷۹۶ برای اطلاق به «علم ایده‌ها» (که در سنت حس‌گرایی کندیاک قابل فهم است) وضع کرد، کمتر از پنجاه سال بعد توانست معنای «آگاهی طبقاتی کاذب» پیدا کند (Ibid: 353)؛ به عبارت دیگر، چگونه علم ایده‌ها که قرار بود علمی در اندازه‌های روان‌شناسی، فیزیولوژی و انسان‌شناسی باشد یا در توسعه و تعمیق علوم مذکور و علوم دیگری نظیر پزشکی و علوم سیاسی نقش داشته باشد، به‌سرعت معنای تحقیرآمیز پیدا کرد (Ibid: 354)؟

نقطه آغاز این تغییر مسیر را باید از ناپلئون دانست. او به دلایلی کاملاً سیاسی گروهی از روشنفکران را که حتی در دستیابی وی به قدرت در هجدهم برومر معروف نقش داشتند، با لحنی تحقیرآمیز ایدئولوگ خواند. گرچه ناپلئون ایدئولوگ‌های مجمع ملی را کسانی می‌نامید که درگیر کارهای بی‌ثمر ذهنی و تحقیق درباره رابطه نشانه‌ها یا کلمات با ایده‌ها هستند، ولی دلیل اصلی نارضایتی او این بود که این روشنفکران از لیبرالیسم حمایت می‌کردند (Ibid). داستان این بود که «علم ایده‌ها»^۱ با لیبرالیسم سیاسی سال‌های ۱۷۸۹-۱۷۹۲ که جمهوری‌خواهی ضد دینی دولت

۱. واضع و مروجان این علم، از ۱۷۸۹ بسیاری از کرسی‌های مجالس نمایندگی را در دست داشتند.

انقلابی آن را متحول کرده بود، پیوند خورده بود. جمهوری خواهی این روشنفکران یا ایدئولوگ‌ها سبب احساس بی‌اعتمادی ناپلئون به آنان شد و در نهایت به اعلام جنگی علنی علیه آنان، پاک‌سازی مجلس در ژانویه ۱۸۰۲ و سرکوب بخش خطرناک ایدئولوژی انستیتو ملی در ژانویه ۱۸۰۳ منجر شد (Ibid).

لیکن سوئیۀ مغفول ماجرا، این است که گرچه ایدئولوژی در ۱۷۹۶ کمتر محتوای سیاسی داشت، اما تراسی هرگز قصد نداشت مفهوم‌پردازی از ایدئولوژی را فقط با ارجاع به روان‌شناسی لاک و کندياک پیش ببرد. ایدئولوژی قرار نبود فقط علمی دقیق باشد، بلکه علاوه بر آن، قرار بود علمی مفید هم باشد. او به همکارانش در بنیاد ملی گفته بود که کار ایدئولوژی، آگاهی از تأثیرات و نیز آگاهی از نتایج عملی این تأثیرات است. دو ماه پیش از اینکه او این واژه جدید را اعلام کند، در نخستین سخنرانی خود در بنیاد ملی در ۲۱ آوریل ۱۷۹۶ اعلام کرده بود که هدف او و کل آن بخش از بنیاد ملی که او و دوستانش در آن مشغول پژوهش بودند، پی‌ریزی نظریه‌ای دقیق درباره علوم سیاسی و اخلاقی است (Ibid: 355).

آنچه اغلب نادیده گرفته شده است، ارتباط میان روان‌شناسی حس‌گرایانه با سیاست‌های جمهوری خواهانۀ ایدئولوگ‌هاست. این پیوند به هیچ‌روی اتفاقی نیست؛ بلکه در ذهن دستوت دوتراسی کاملاً مشخص و روشن بوده است. او در ۲۰ ژوئن ۱۷۹۶ اعلام کرد که به کارگیری ایدئولوژی و وضع این علم، از این جهت ضروری است که اولاً، متافیزیک بسیار بی‌اعتبار شده است و ثانیاً، روان‌شناسی به مثابه دانشی درباره روان آدمی دور از دسترس است و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که چنان دانشی دست‌یافتنی باشد (Ibid: 354)؛ اما ایدئولوژی در مقابل، قرار نبود خود ایده‌ای درباره علت و انگیزه‌ها صورت‌بندی کند و آن را به جای ایده‌های پیشین بنشاند. معنای آن برای همگان بسیار روشن بود؛ چراکه دو پاره آن ریشه در سنت یونانی فلسفه داشت و در کنار هم علمی جدید (علم ایده‌ها) پیش می‌نهاد. همین وضوح سبب شد که تاریخ‌نگاران علم درصدد برآیند که به سرعت این علم جدید را با نوعی تکیه انحصاری بر تجربه‌گرایی قرن هجدهم توضیح دهند و سایر پیامدهای گسترده این اصطلاح را نادیده بگیرند (Ibid: 354-355).

دوتراسی و ایدئولوگ‌ها به شدت تحت تأثیر کندياک قرار داشتند. لیبرالیسم و روش استدلالی کندياک، بنیان بسیاری از آثار تراسی درباره اقتصاد بود. تأثیر جان لاک در اندیشه‌های ایدئولوگ‌ها، به‌ویژه در نوشته‌های تراسی، درباره حقوق مالکیت مشهود است. روشن است که تراسی همچنین در سنت سوژگی - ارزش از «جان‌باتیست سی» پیروی می‌کرد؛ اما شاید بتوان گفت تراسی در حمله به بیان جبری و محاسبه‌گرانه در علوم اجتماعی از او پیشی گرفت. در این میان، می‌توان تراسی را از پوزیتیویست‌های^۱ فرانسوی متمایز کرد که برخلاف ایدئولوگ‌ها در تلاش برای به کارگیری ابزارهایی از علوم فیزیکی در حوزه علوم اجتماعی بودند (Terrell, 2009: ii). این برداشت نادرستی از ایدئولوژی خواهد بود اگر بگوییم که هدف آن، یکی کردن علوم

۱. همچنان که کندي بحث می‌کند، اصطلاح «پوزیتیو» (positive) در قرن هجدهم برای نشان دادن دقیق و علمی بودن دانش یا روش به کار گرفته می‌شد (Kennedy, 1979: 355).

اجتماعی و علوم طبیعی-فیزیکی بود. ایدئولوگ‌ها به این درک درست رسیده بودند که علوم اجتماعی به شکل بنیادی با علوم طبیعی-فیزیکی متفاوت است (Ibid: ii-iii). تراسی همچون مارکس بر این باور بود که این منافع اقتصادی است که در زندگی اجتماعی نقش تعیین‌کننده دارد. با این همه، او در این منافع اقتصادی، به‌ویژه منافع اشراف، خطری را هم تشخیص می‌دهد که خطر نافرمان‌برداری از حکم خرد و سرکشی در مقابل آن است؛ تمریدی که از نظر او، می‌توانست سیاست خردگرایی او را تحلیل برد و در معرض تخریب قرار دهد. وی که خود یکی از بزرگ‌ترین مالکان زمین‌دار فرانسه بود (گرچه مالکی غایب و در پرده)، گویی از ناکارآمدی عقل گله‌مند بود و شکوه می‌کرد که چه سود از عقل که نمی‌تواند این ثروتمندان بیکاره را متقاعد کند که وجودشان به هیچ کار نمی‌آید. در همین نقطه بود که تراسی به نقش تعیین‌کننده اشراف و صاحبان منافع اقتصادی برای ناکام‌گذاشتن آرمان ایدئولوگ‌ها پی برد و جلد آخر کتاب عناصر /ایدئولوژی را به قلمروهای مادی و اقتصادی اختصاص داد (Eagleton, 199: 68).

تراسی در قسمتی از رساله /اقتصاد سیاسی خود بحث می‌کند که تضاد منافع بین انسان‌ها و نابرابری دسترسی به منابع، دقیقاً مشابه رنج و مرگ، ذاتی شرایط انسانی است؛ من باور ندارم که انسان‌ها تا آن حد وحشی باشند که بگویند چنین وضعی خوب است؛ همچنان که باور ندارم که تا آن حد بی‌اعتنا به همه‌چیز باشیم که چنین شری را شری اجتناب‌پذیر بدانیم. آنچه می‌گویم، این است که این شر، شری ضروری است و ما باید به آن تسلیم شویم؛ اما نتیجه‌ای که می‌خواهم از این شر مقدر بگیرم این است که قوانین باید همواره از ضعیف حمایت کنند و این در حالی است که آنها همواره به نفع قوی و قدرت متمایل می‌شوند (De Tracy, 1817: 113).

در نتیجه چنین توجهی به قلمرو اقتصادی و آگاهی از خردستیزی‌های ریشه‌یافته در منافع طبقاتی و منافع خودخواهانه فردی، تراسی بیش از پیش به این نتیجه رسید که عقل باید احساس، خصلت و تجربه را بیشتر به حساب آورد؛ اما این بار تجربه معنای گسترده‌تری داشت و گویی کل تجربه زیسته را دربرمی‌گرفت. با این همه، تراسی پس از پایان نگارش جلد چهارم عناصر /ایدئولوژی دچار نوعی یأس یا احساس شکست شد و یک ماه پس از پایان یافتن اثرش مقاله‌ای نوشت و در آن از خودکشی دفاع کرد (Eagleton, 1991: 69).

مارکس گرچه دستوت دوتراسی را نوری در بین اقتصاددانان عامیانه توصیف می‌کند، ولی هم در ایدئولوژی آلمانی و هم در سرمایه به او حمله می‌کند و در سرمایه او را «نظریه‌پرداز بی‌احساس بورژوا» می‌نامد. امت‌کندی^۱ در پژوهش درخشان خود درباره تراسی این نکته هوشمندانه را برجسته می‌کند که احتمالاً یگانه اثری که مارکس از تراسی خوانده بود، جلد چهارم عناصر /ایدئولوژی بود که تراسی آن را به اقتصاد اختصاص داده بود. کندی می‌گوید از آنجاکه مجلد مذکور به اقتصاد سیاسی بورژوایی اختصاص یافته بود و در ذیل علم کلی ایدئولوژی طرح شده بود، مارکس را قادر ساخته بود که پیوندی محکم میان بورژوازی و ایدئولوژی ببیند؛ به عبارت دیگر، ممکن است این اثر به مارکس کمک کرده باشد تا نظریه خود را درباره ایدئولوژی

1. Emmet Kennedy

به عنوان ایده‌های انتزاعی محض و نیز توجیه‌گر نظم سیاسی - اقتصادی حاکم ساماندهی کند (Ibid).

بدین ترتیب، این بحث ریکور را باید معتبر دانست که معنای اصلی واژه ایدئولوژی را نباید به صورت‌بندی مارکسیستی آن فروکاست؛ «معنایی که صرفاً تحقیر آمیز است و کمابیش با تحریف واقعیت تحت تأثیر منافع طبقاتی پنهان، این همان است». گرچه نمی‌توان انکار کرد که تعریف مارکسیستی از ایدئولوژی بخشی از کل معنای آن شده است، اما پژواک منفی واژه ایدئولوژی نباید همه معنای ایدئولوژی به حساب آید و از مفهوم‌پردازی مثبت این مفهوم غفلت شود (Ricoeur, 1978: 44). علاوه بر این، باید درباره یکسان‌انگاری شتاب‌زده میان ایدئولوژی و «آگاهی کاذب» هشدار داد؛ چراکه ایدئولوژی زمانی، نام یک روش فکری بوده است که در روشنگری فرانسوی، آن را متفکرانی مانند جفری سنت هیلر و دستوت دوتراسی، نظریه‌پردازی کرده‌اند. برای این متفکران، ایدئولوژی به معنای نظریه یا دکتین ایده‌ها بوده است (Ricoeur, 1978: 44).

۵. داوری میراث دستوت دوتراسی؛ علم ایده‌ها یا روشی برای خروج از بن‌بست دوگانه تفسیر و تغییر؟

داوری میراث دستوت دوتراسی از طریق واریسی این پرسش مهم ریکوری، می‌تواند صورت گیرد که تا چه اندازه و تحت چه شرایطی، می‌توان از علم ایدئولوژی یا امکان تأسیس نظریه‌ای در باب ایدئولوژی به مثابه علم سخن گفت؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان مبتنی بر دو پیش‌فرض پیش برد: نخست اینکه ایدئولوژی صرفاً بازنمایی کاذب یا تصویر تحریف‌شده‌ای از واقعیت است و چون چنین است، علم نیست؛ دوم اینکه نه تنها ایدئولوژی علم است و نه تنها مکانی غیر ایدئولوژیک و به تبع آن علم ایدئولوژی غیرایدئولوژیکی وجود دارد، بلکه فراتر از آن، این مکان قابل مقایسه با مکانی است که در آن هندسه اقلیدسی یا فیزیک و کیهان‌شناسی گالیله‌ای یا نیوتنی سر برآورده‌اند؛ مکانی بی‌طرف و ظرفی خالی (Ricoeur, 1978: 52-53).

علاوه بر دو مفروض یادشده، از پیش‌فرض سوم می‌توان سخن گفت و آن اینکه هرگز نمی‌توانیم به نحوی قاطع به نفع یکی از طرفین این تقابل، نظریه‌ای فراهم آوریم؛ به این معنا که یا ایدئولوژی را علم بدانیم و یا در ابهامی آشکار بمانیم، بلکه ضرورت دارد شرایط حل این پارادوکس را به تأملی هرمنوتیکی درباره وضعیت فهم تاریخی مفهوم ایدئولوژی وابسته بدانیم و بدانیم که اگر به مسئله «تقابل یا عدم تقابل علم و ایدئولوژی» و تنش که بر این تقابل حاکم است، نپردازیم، چیزهای زیادی از دست می‌دهیم (Ibid: 57-58)؛ یکی از مهم‌ترین چیزهایی که از دست می‌دهیم، سربرآوردن ایدئولوژی به مثابه روش است.

همراه با ریکور می‌توان چهار گزاره پیشنهاد کرد که می‌توانند به معنابخشی دوگانه «علم - ایدئولوژی» کمک کنند: نخست اینکه باید بدانیم که قبل از هر نوع فاصله‌گیری انتقادی‌ای،

۱. این اصطلاح را جورج لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی خود استفاده کرده است.

هریک از ما وابسته به یک طبقه، ملت، فرهنگ و یک یا چند سنت هستیم. با فرض چنین تعلقی، اولین کارکرد ایدئولوژی، کارکرد یکپارچه‌کننده‌ای است که یک گروه از خود می‌سازد. از طریق این کارکرد، ما کمابیش، در سایر کارکردهای تقلید و تحریف نیز سهیم می‌شویم؛ چراکه شرایط هستی‌شناختی پیش‌فهم‌های ناشی از تعلقات و وابستگی‌ها، مانع نوعی تأمل تام و قرارگرفتن در موقعیت معرفتی رادیکال و غیرایدئولوژیکی می‌شود.

دوم اینکه گرچه دانش همواره در برخی تعلقات و وابستگی‌ها ریشه دارد، بالین همه می‌تواند از استقلال نسبی هم برخوردار باشد. این استقلال یا خودآیینی نسبی، در فاصله‌گیری‌ای ریشه دارد که ذاتی هر نوع دانشی است؛ به عبارت دیگر، هم باید پیش‌فهم اصیل را به رسمیت شناخت و هم این پیش‌فهم را مستلزم مبارزه با تعصب و پیش‌داوری دانست. به این ترتیب، لحظه انتقادی به شیوه پرسشی تعلق دارد که به ساختار پیش‌فهم می‌پردازد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد دیالکتیک دست‌اندرکاری^۱ و فاصله‌گذاری، شرط نهایی برای دیالکتیک علم و ایدئولوژی باشد؛ به این معنا که دست‌اندرکاری، دانش مطلق را ناممکن می‌کند و فاصله‌گیری، نقد را امکان‌پذیر می‌سازد. منظور از فاصله‌گیری هم در اینجا به معنای فاصله منفعل زمانی نیست؛ بلکه برداشتی فعال از فاصله است (Ibid:58). گادامر هنگامی که آگاهی تحویل‌یافته به تأثیرات تاریخ را می‌نویسد، می‌گوید: من خود را به عنوان یک موجود تاریخی تنها تحت شرایط فاصله‌گیری می‌فهمم. درک این فرآیند زمانی آسان است که میانجی میان رویدادهای گذشته و خودمان را متون، اسناد و یادبودهایی تضمین کنند که کارکردی همچون نوشتن دارند. فهم یک متن، به معنای استفاده از فاصله به عنوان یک میانجی برای نزدیک شدن به منطق آن است؛ از این رو، هرمنوتیک،^۲ یکی از بهترین ورودی‌ها برای نقد ایدئولوژی‌هاست و نقد ایدئولوژی‌ها هم بخشی از نقد سرتاسری و کلی است؛ بنابراین، گزاره دوم به این شکل قابل تلخیص است که فاصله‌گیری، به مثابه همتای دیالکتیکی دست‌اندرکاری، شرط امکان نقد ایدئولوژی‌ها درون سنت هرمنوتیکی است (Ibid:59). سوم اینکه اگر نقد ایدئولوژی متکی بر بخشی از شرایط تاریخی ما باشد، دانشی که این نقد نشان می‌دهد، نمی‌تواند کلی باشد. این دانش محکوم است که جزئی، تکه‌تکه و محدود بماند. در حقیقت، فقدان تمامیت ویژگی هرمنوتیکی ناشی از رابطه دیالکتیکی فاصله‌گیری و دست‌اندرکاری است. فراموش کردن این رابطه دیالکتیکی برطرف‌ناشدنی به مبنا قراردادن مفروضات نادرست و متناقض درباره ایدئولوژی منجر می‌شود. از طریق درک ایدئولوژی، به مثابه وضعیت معرفت‌شناختی ناتمام، می‌توان به شرایط هرمنوتیکی درک تاریخی که در تقابل با تمامیت‌سازی است، نزدیک شد (Ibid).

1. participation

۲. برای پیگیری خروجی‌ها و نتایج به‌کارگیری هرمنوتیک در نقد ایدئولوژی (به معنای رایج) یا نقد ایده‌های سلطه‌یافته (به معنایی که در این نوشته به کار گرفته شده است) ← (Mesbahian & Norris, 2017 and Misgeld et al., 2010). در این دو اثر، درباره جنبه‌های مختلفی از کاربست هرمنوتیک در نقد ایدئولوژی‌های مهم قرن بیستم بحث شده است.

چهارمین و آخرین گزاره، صرفاً بایاشناسیک یا فریضه‌شناسی اخلاقی^۱ است. چنین گزاره‌ای طبیعتاً با نحوه استفاده و فراتر از آن، استفاده خوب از نظریه‌ای درباره ایدئولوژی‌ها سروکار دارد. کل گزاره می‌خواهد نشان دهد که نقد ایدئولوژی وظیفه‌ای است که همیشه باید آغاز کنیم؛ اما هرگز نمی‌توانیم آن را کامل کنیم. ایدئولوژی، تفسیری انضمامی از وضعی اجتماعی است؛ اجتماعی که ما به آن وابسته‌ایم و از حمایت آن برخورداریم. به لطف این وابستگی، ما صرفاً روشنفکرانی بی‌ریشه نیستیم؛ بلکه ریشه در چیزی داریم که هگل آن را «جوهر اخلاقی» می‌نامید. این گزاره آخر را از این جهت می‌توان گزاره‌ای مرتبط با فریضه‌شناسی اخلاقی نامید که امروزه به هیچ چیز بیشتر از اندکی غرور کمتر و تواضع بیشتر برای انجام وظیفه نقد و بازایی جوهر تاریخی نیازمند نیستیم (Ibid).

۶. نتیجه

اگر بخواهیم توصیه ریکوری غرور کمتر و تواضع بیشتر را به کار بگیریم، احتمالاً به جای فراهم آوردن پاسخ‌هایی قاطع، با پرسش‌هایی بیشتر مواجه خواهیم شد؛ پرسش‌هایی از این دست که آیا توجه دستوت دوتراسی به علوم تجربی برای شناخت عقاید، از این یقین جزمی ناشی شده بود که این روش قادر به توضیح فرآیند پیچیده شکل‌گیری عقاید است یا این رویکرد منحصر بر مبنای امکاناتی شکل گرفته بود که علم زمان بر عهده او نهاده بود؟ به عبارت دیگر، آیا حاصل و نتیجه پژوهش‌های دوتراسی درباره نسب‌شناسی عقاید، از منظر علوم تجربی قابل اعتناست یا نفس آن رویکرد به مواجهه با عقاید مسلط روزگار می‌انجامد؟ واقعیت این است که ایدئولوژی به مثابه یک علم در صدد بود تا ضمن توضیح چگونگی شکل‌گیری عقاید، ملاک‌هایی نیز برای جلوگیری از اشتباه در شناخت و قضاوت عرضه کند. گرچه ایدئولوژی به این مفهوم می‌توانست دارای بار خنثی باشد، اما نفس منظر و روش تحقیق، می‌توانست به نوعی به مقابله با مجموعه عقاید حاکم منجر شود و آن را در مرکز بنیادی‌ترین درگیری‌های اجتماعی قرار دهد؛ اما اینکه «آیا دستوت دوتراسی منحصراً همین مواجهه را تعقیب می‌کرد یا علاوه بر آن، علاقه‌مند بود و حتی ادعا می‌کرد که می‌توان از منظر علوم تجربی به شناخت شکل‌گیری عقاید و توابع و لواحق آن نائل آمد و در صورت اخیر، چه نتایجی بر آن مترتب بود؟»، پرسش‌هایی است که پاسخ‌های آن از قسمت‌های قبلی مقاله قابل دریافت است.

با این همه، در اینجا می‌توان آن پاسخ‌ها را تلخیص کرد و گفت: اصطلاح ایدئولوژی را دستوت دوتراسی همچنان که نشان داده شد، به مفهوم معرفت‌شناسانه آن به کار برد. او در صدد برآمد تا ایده را به مثابه ابژه‌ای مستقل از انسان مطالعه کند؛ و همین رویکرد، مستعد شکل‌گیری دو برداشت متفاوت بود که ربطی به اصل نداشت: نخست آنچه از آن به منزله مفهوم خنثی یا علمی یاد می‌شود که بیشتر در حوزه علاقه متون آکادمیک بوده و سنت تجربه‌گرایانه آن اصولاً تداوم نیافت؛ و دیگری، به منزله آگاهی کاذب که برآمده از کشفی دیگر و از منظر جامعه‌شناسی

شناخت بود. هر دو برداشت به دلیلی واحد از بنیاد سست بودند و آن اینکه رویکرد دستوت دوتراسی به شناخت عقیده از بستر کشمکشی برخاسته بود که به‌زعم وی، پاسداران نظم کهن به دلیل شناخته‌نشدن بنیادهای معرفت‌شناسانه آن تفکر، رانده نشده و به میانه آمده بودند؛ از این‌رو، قبل از اینکه مندرجات و محتویات کتاب چند جلدی دوتراسی قابل اعتنا باشد، نفس آن رویکرد قابل اعتناست. به آزمایشگاه‌کشاندن عقیده به‌مثابه موضوعی در حد موضوعات دیگر، یعنی موضوعی که می‌توان به شناخت آن نائل آمد و موضوعی حتی در حد جانورشناسی، می‌توانست هم ضربه‌ای اساسی بر پیکر متافیزیک و نظم کهن باشد که همه‌چیز را به ذات آن توجیه می‌کرد و هم شروعی برای نقد عقاید مسلط از منظر دیگر و با رهیافتی دیگر باشد؛ گو اینکه علاوه بر آن، واکنشی در مقابل کارتی‌زانی‌نیزم قرن هجدهم نیز محسوب می‌شد.

ایدئولوژی دستوت دوتراسی آگاهی کاذب برآمده از طبقات مسلط نبود، بلکه در شرایط زمانی خودش، اگر بخواهیم به زبان مانهایم سخن بگوییم، نوعی اتوپیاگرایی بود که لیبرالیسم را مدینه فاضله خود می‌دانست. او نماینده هیچ‌یک از طبقات روحانیت و اشراف نبود؛ بلکه نماینده طبقه‌ای بود در استانی کوچک که موکلانش می‌خواستند چیزی باشند. به زندان افتادن وی در دوره وحشت نیز از مخالفت با روند پیش‌رونده انقلاب ناشی نشده بود، بلکه از مخالفت با بازگشت تفکر اشرافی و تفکر کلیسایی چهره بسته بود. بدین ترتیب، ایدئولوژی در منظومه فکری دوتراسی سه رکن اصلی داشت: مهم‌ترین آن نقد عقاید مسلط بود؛ رکن دیگر آن، تداوم سنت فلسفی- علمی شناخت بود و آخرین آن، که منحصراً در پرتو نقد و شناخت، چهره می‌بست، استقرار نظامی سیاسی بود که بتواند امنیت فکر را تضمین کند؛ چون به‌زعم او تنها در این صورت بود که نکبت و بدبختی می‌توانست برچیده شود، که هر دو محصول تعصب و استدلال نادرست محسوب می‌شدند؛ بدین ترتیب، ایدئولوژی می‌تواند عنوان یک روش و نه ضرورتاً عنوان یک علم باشد؛ اما چیزی که آن را از سایر روش‌های علوم انسانی جدا می‌سازد، ماهیت متفاوت این روش است. ایدئولوژی می‌خواهد ایده‌های حاکم را نقد کند و ایده‌های حاکم تنها نیستند، بلکه از حمایت قدرت برخوردارند و این، کار را برای ایدئولوگ سخت می‌کند. جزء این، ایدئولوژی با سایر معارف، از حیث سخت‌گیری در معرفت‌پژوهی، تفاوتی ندارد.

منابع

- Boas, G. (1925), *French Philosophies of the Romantic Period*, Baltimore, Johns Hopkins.
- De Tracy, A. L. C. D. (2012). *A Treatise on Political Economy* (T. Jefferson, Trans. Destutt de Tracy, A.L.C. Deneys-Tunney, A. & Deneys, H. (1992), *Mémoire sur la faculté de penser De la métaphysique de Kant et autres textes [textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys]*, Fayard.
- Eagleton, T. (1991), *Ideology: an introduction*, Verso, London, New York, Longman Publishing.
- Fitzsimmons, M. P. (1986), "Book Review of Welch, Cheryl B Liberty and Utility: The French Idéologues and the Transformation of Liberalism", *The Historian*, 48(4), 590.

- Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures, selected essays*. Basic Books, <http://libezproxy.syr.edu/login?url>
<http://hdl.handle.net/2027/heb.01005.0001.001>
- Head, B. (1985), *Ideology and social science: Destutt de Tracy and French liberalism*, M. Nijhoff ;Distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2012), *Ideas: General introduction to pure phenomenology*, London and New York, Routledge.
- Kaiser, T. E. (1980), "Politics and Political Economy in the Thought of the Ideologues", *History of Political Economy*, 12(2), 141-160.
- Kennedy, E. (1979), "Ideology from Destutt De Tracy to Marx". *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 3, 353-368.
- Kennedy, E. & Marshall, T. (1982), "A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the origins of «Ideology»". *Les Études philosophiques*(4), 455-459.
- Klein, D. B. (1985), "Deductive economic methodology in the French Enlightenment: Condillac and Destutt de Tracy", *History of Political Economy*, 17(1), 51-71.
- Lichtheim, G. (1965), "The concept of ideology", *History and theory*, 4(2), 164-195.
- Mannheim, K. (1976), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, 1936, Trans. Louis Wirth and Edward Shils. London, Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1996), *Phenomenology of perception*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishe.
- Mesbahian, H & Norris, T. (2017), *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*, Netherland, Sense Publishers.
- Misgeld, D., Norris, T., & Mesbahian, H. (2010), "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics". *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), 86-97.
- Ricoeur, P. (1978), "Can there be a scientific concept of ideology?", *Phenomenology and The Social Science: A Dialogue*, Springer, 44-59.
- (1986), *Lectures on ideology and utopia*, ed. GH Taylor, New York, Columbia University.
- Tracy, A. D. d. (1801), *Elemens d'ideologie*, vol. 1, Paris, Pierre Firmin Didot.
- Terrell, T. D. (2009), *The economics of Destutt de Tracy, Introduction to Destutt de Tracy, A Treatise on Political Economy*, USA. Liberty Fund.
- Venturi, F. (1982), "Destutt de Tracy and the liberal revolutions", *Studies in Free Russia*, Fausta Segre Walsby and Margaret O'Dell, University of Chicago, 59-93.
- Welch, C. B. (1984), *Liberty and Utility: The French Idéologues and the Transformation of Liberalism*, New York City, Columbia University.



Mulla Sadra's Opinion About the Head of Government and His Characteristics; Based on the Book of *Origin and Resurrection*

Mohammad Mollai Iveli¹ Ali Asghar Zakavi²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and Islamic Studies, Islamic Azad University, Najaf Abad Branch, Najaf Abad, Iran. E-mail: m.mollai1360@shu.iaun.ac.ir

2. Department of Islamic Thought, Medical Faculty, Mazandaran University of Medical Sciences, Sari, Iran. E-mail: azakavi@mazums.ac.ir

Article Info

Article type:
research article
(P 225-240)

Article history:

Received:
9 November 2022

Received in revised
form:
21 February 2023

Accepted:
8 April 2023

Published online:
20 September 2023

ABSTRACT

Forming a government in order for humans to achieve their individual and social goals is a rational necessity. The necessity of forming a government and, as some philosophers call it, "Medina" and the existence of the head of the government, has been the focus of Western and Islamic philosophers, and Mulla Sadra, as the founder of "Hekmat Ta'alaye" has also paid great attention to this issue in various works, especially the book "The Origin and Resurrection". But the discussion about the right of sovereignty and the characteristics of the ruler has always been among the challenging topics among philosophers and sages. The purpose of this article is to analyze Mulla Sadra's opinions as the founder of Hikmat Ta'ala, in the context of the head of government and his characteristics. Therefore, the main question is: From Mullah Sadra's point of view, for whom is the right of sovereignty over the Islamic society fixed and what characteristics should it have? The answer to this question has been examined based on his opinions based on the book of origin and resurrection. This study is a type of content analysis research, which is done by referring to the written sources of Hakim Matalah, relying on the book Mabada wa Maad. By collecting data in line with the goal and the main question of the research, and taking into account some of Mullah Sadra's intellectual foundations, such as the belief in monotheism, the right of divine sovereignty, the rule of possibility, the levels of reason, the rule of unity, the originality and doubt of existence, and the meaning of happiness and true perfection. It turned out that according to Mulla Sadra, first of all, the existence of a head of government is a necessity to run the society and lead people to the true happiness and perfection of mankind, and secondly, since the right to rule belongs to God, only a person has the right to rule over the people who is authorized and be appointed directly or indirectly by the ruler. Such a person is either a prophet of God who, relying on his knowledge, knows the true happiness and the way to achieve it correctly, or an authorized imam appointed by him. He then lists some of the characteristics of the ruler. This study can determine the task of governance and the type of governance in Islamic society and establish a governance model based on the principles of transcendental wisdom.

Keywords:

Head of Government, Human Happiness, Origin and Resurrection, Mulla Sadrai, Philosophical Foundations.

Cite this article: Mollai Iveli, Mohammad and Ali Asghar Zakavi (2023), "Mulla Sadra's Opinion About the Head of Government and his Characteristics. Based on the Book of Origin and Resurrection", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 225-240, <https://doi.org/10.22059/jop.2023.350307.1006757>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه
شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

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

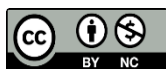


دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ رئیس حکومت و ویژگی‌های او، بر پایهٔ کتاب مبدء و معاد

محمد ملائی ایولی^۱ | علی اصغر زکوی^۲

۱. نویسندهٔ مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد، نجف آباد، ایران. رایانامه: m.mollai1360@shu.iaun.ac.ir
۲. گروه معارف دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی مازندران، مازندران، ساری، ایران. رایانامه: azakavi@mazums.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (ص ۲۲۵-۲۴۰) تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۱۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹	تشکیل حکومت به منظور دستیابی بشر به اهداف فردی و اجتماعی خود، یک ضرورت عقلانی است؛ اما بحث دربارهٔ حق حاکمیت و ویژگی‌های حاکم همواره از جمله مباحث چالش برانگیز بوده است. هدف از این نوشتار، واکاوی آراء ملاصدرا دربارهٔ رئیس حکومت و خصوصیات اوست. پرسش اصلی این است که از منظر ملاصدرا حق حاکمیت بر جامعهٔ اسلامی برای چه کسی ثابت است و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ این مطالعه از نوع پژوهش تحلیل محتواست که با مراجعه بر منابع مکتوب آن حکیم متأله و مبانی فلسفی وی، با تکیه بر کتاب مبدء و معاد انجام می‌گیرد. با گردآوری داده‌ها و با عنایت به برخی مبانی فکری ملاصدرا معلوم شد که از نظر وی اولاً، وجود رئیس حکومت برای ادارهٔ جامعه و سوق دادن افراد به سعادت و کمال حقیقی بشر یک ضرورت است و ثانیاً، از آنجا که حق حاکمیت بالذات از آن خداوند است، تنها فردی حق حاکمیت بر مردم را دارد که مأذون و منصوب از جانب او باشد؛ چنین فردی بر پایهٔ قاعدهٔ امکان اشرف به ترتیب یا نبی خداست که با تکیه بر دانش لدنی خود، سعادت حقیقی و راه رسیدن به آن را به درستی می‌شناسد یا امام مأذون و منصوب از طرف اوست. وی سپس برخی از ویژگی‌های حاکم را برمی‌شمارد.
کلیدواژه‌ها:	رئیس حکومت، سعادت بشر، مبدء و معاد، ملاصدرا.
استناد: ملائی ایولی، محمد و علی اصغر زکوی (۱۴۰۲)، «دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ رئیس حکومت و ویژگی‌های او، بر پایهٔ کتاب مبدء و معاد»، فلسفه، دورهٔ ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۲۲۵-۲۴۰. https://doi.org/10.22059/jop.2023.350307.1006757 ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.	



۱. مقدمه

انسان طبعاً مدنی و اجتماعی است و ضرورت وجود حکومت در زندگی اجتماعی بشر، برای نیل به اهداف فردی و اجتماعی، امری بدیهی و فطری است؛ حکومتی که آزادی‌های فردی را در چهارچوب مصالح اجتماعی حفظ کند و در پرورش استعدادها بکوشد و مردم را به وظایف خود آشنا سازد و قوانین را اجرا کند. تشکیل حکومت و برعهده گرفتن ادارهٔ امور جامعه، از مواردی است که نه تنها در هدایت انسان‌ها نقش تعیین کننده‌ای دارد، بلکه در جهت حفظ احکام و آیات الهی و جلوگیری از طرد و فراموشی آنها و یا محصورشدن در کتاب و کتابخانه‌ها سهم ویژه‌ای دارد. عقل سلیم نیز حکم می‌کند که تشکیل حکومت و اجرای قوانین و احکام، مستلزم متولی و رئیس حکومت باشد؛ زیرا بدون آن جامعه دچار هرج و مرج می‌شود.

ضرورت تشکیل حکومت و به اصطلاح برخی فلاسفه، «مدینه» و وجود رئیس حکومت، مورد توجه فلاسفه غربی و اسلامی بوده است و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ق) به عنوان بنیان‌گذار «حکمت متعالیه» نیز در آثار مختلف، به ویژه کتاب مبدا و معاد، به این مسئله توجه شایانی داشته است. این تحقیق در نظر دارد به این پرسش مهم و اساسی پاسخ دهد که از منظر ملاصدرا حق حاکمیت بر جامعه اسلامی برای چه کسی ثابت است و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ این مطالعه از نوع پژوهش تحلیل محتواست که با مراجعه بر منابع مکتوب آن حکیم متأله، با تکیه بر کتاب مبدا و معاد انجام می‌گیرد.

راهبرد انجام این پژوهش، در مرحلهٔ اول، بررسی مبانی فکری ملاصدرا مرتبط با موضوع، و در مرحلهٔ دوم، پاسخ به پرسش اصلی تحقیق است.

پیشینه پژوهش

پس از بررسی‌ها، مشخص شد برخی مقالات و آثار، به مسئله مورد پژوهش ما اشاره کرده‌اند که می‌توان برخی از آنها را به شرح ذیل برشمرد:

– رضا داوری، در مقالهٔ خود با عنوان «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا» (۱۳۷۸) با نظر به ایجاز و ابهام دیدگاه فارابی در مقام مقایسهٔ نبی و فیلسوف، سعی دارد اكمال و ایضاح رأی ملاصدرا را نشان دهد. به نظر داوری، از آنجا که درک و دریافت فارابی اجمالی بوده و شاید به لوازم و نتایج سخن خود، آگاهی تفصیلی نداشته و اعتبارات متفاوت را از هم تفکیک نکرده است، این سوء تفاهم را ایجاد کرده که وی قائل به تفکیک فیلسوف بر نبی شده است؛ اما این طرح اجمالی، در تفکر ملاصدرا از پردهٔ ابهام بیرون می‌آید و سیاست و شریعت کلاً به هم می‌پیوندند و مقام نبوت بر فیلسوف رجحان می‌یابد؛ چه، همهٔ پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند، اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند (داوری، ۱۳۷۸: ۶۶-۷۱).

– رضا اکبریان در مقالهٔ خود تحت عنوان «مقایسهٔ میان نظر ملاصدرا و فارابی دربارهٔ رئیس اول مدینه» (۱۳۸۶)، به دنبال این بوده است که اثبات کند ملاصدرا در پرتو تعالیم قرآنی و روایی، به ویژه تعالیم امامان شیعه که بخش زیادی از آنها ناظر به مباحث سیاسی و اجتماعی است،

نظریات جدیدی ارائه می‌دهد؛ برخلاف نظر برخی مدعیان که معتقدند رویکرد مسلط ملاصدرا در تفکر و اندیشه، تنها پرداختن به عقل معاد و امور معنوی و اخروی مردم بوده و توجهی به عقل معاش انسان‌ها نداشته است و اگر هم مطالبی در این زمینه دارد، برگرفته از مطالب فلاسفه پیشین، چون فارابی و ابن سینا به تبع افلاطون و ارسطوست. اکبریان سپس در مباحث خود به مقایسه آراء ملاصدرا و فارابی پرداخته و سه صفت رئیس اول مدینه، یعنی عدالت، مقبولیت اجتماعی و مرجعیت دینی را بررسی می‌کند (← اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۶-۴۴).

- عزیز علی‌زاده سالطه در مقاله خود تحت عنوان «انسان‌شناسی صدرا و تأثیر آن در اثبات مسئله ولایت» (۱۳۸۷) به دنبال اثبات حجت دائم خدا و به تبع آن، حق حاکمیت اوست. علی‌زاده در این مقاله براساس مبانی انسان‌شناسی ملاصدرا، به اثبات ولایت و حجت خدا در روی زمین به‌منزله یکی از ارکان عقیدتی شیعه می‌پردازد (← علی‌زاده سالطه، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۵۷).

اسماعیل‌زاده نوقی و همکاران وی در مقاله خود با عنوان «استمرار ولایت بعد از خاتمیت براساس حکمت ملاصدرا» (۱۳۹۴) در پی عقلانی کردن و تبیین مسئله ضرورت استمرار ولایت پس از خاتمیت بر اساس آثار ملاصدرا بوده‌اند (← اسماعیل‌زاده نوقی و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۳-۳۵).

- میردامادی و ارشد ریاحی نیز در مقاله خود با عنوان «تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا بر امام‌شناسی او» (۱۳۹۸) با توجه به برخی اصول فلسفی ملاصدرا همچون قاعده امکان اشرف، اصالت و تشکیک وجود و مراتب آن، مراتب عقل، نظام علی وجود و قاعده الواحد، به مسئله امام‌شناسی پرداخته‌اند و معتقدند اصول و مبانی فلسفه صدرایی، قادر است با معاضدت تطبیقی و مصداقی اخبار وحی، پشتوانه فلسفی امام‌شناسی او را ارائه کند (میردامادی و ارشد ریاحی، ۱۳۹۸: ۱۲۰-۱۰۵).

از آنجاکه مقالات مذکور به مسئله امامت یا نبوت از نظر ملاصدرا در مقام مقایسه با فارابی پرداخته و یا صرفاً به مسئله ولایت و امامت توجه داشته‌اند، این تحقیق در نظر دارد صرفاً به دیدگاه ملاصدرا براساس مبانی فلسفی وی و با تکیه بر کتاب مبدء و معاد و استفاده از دیگر آثارش همچون شواهد الربوبیه بپردازد.

۲. مبانی فلسفی ملاصدرا و ارتباط آن با موضوع پژوهش

در مطالعه اندیشه‌های یک فیلسوف، قطعاً شناخت مبانی و مبادی فکری او ضروری است و تعیین ویژگی‌های رئیس حکومت نیز به‌عنوان بخشی از فلسفه سیاسی صدرایی از این قاعده مستثنا نیست. این مسئله شرط لازم و ضروری به شمار می‌آید. در این مجال برخی مبادی فکری ملاصدرا مرتبط با موضوع این تحقیق بررسی خواهد شد که اساس فلسفه او را تشکیل می‌دهد.

۲-۱. اصالت وجود

نظریه «اصالت وجود»، اصل اصیل و رکن رکن فلسفه صدرا به شمار می‌رود که بسیاری از مسائل فلسفی بر مسئله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مبتنی است و حل بسیاری از مسائل به حل آن بستگی دارد؛ چنان‌که علامه طباطبایی معتقد است: «صدرالمؤمنین حکمت

خود را با اصالت وجود و سپس با تشکیک وجود آغاز کرده و پس از آن، در هر مسئله‌ای از مسائل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی می‌گیرد و اثبات مسئله را بر آن استوار می‌سازد» (۱۳۹۶: ۲۹۸). اصالت به معنای عینیت و خارجیت است؛ در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است (مطهری، ۱۳۸۶: ۴۹۶/۶). براساس این اصل، وجود، حقیقتی عینی است که در خارج متحقق است، نه امری اعتباری و ذهنی (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۸).

۲-۲. وحدت، بساطت و تشکیک وجود

وجود، حقیقتی یکپارچه است؛ یعنی یکی است، بسیط است و مرکب از غیر وجود نیست. وجود دارای مراتبی است که اختلاف در آن مراتب به شدت و ضعف، کمال و نقص و امثال آن بر می‌گردد؛ یعنی افراد مختلف وجود، با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند و به تمام ذات با هم متفاوت‌اند؛ یکی کامل و دیگری ناقص است (همان: ۲۹). مطابق این اصل، وجود در همهٔ ماهیات تجلی کرده است و با وجود تنوع موجودات، همه در وجود مشترک‌اند. وجه امتیاز و اشتراک موجودات به وجود است. بالاترین مرتبهٔ وجود، مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و آن، مرتبه‌ای است که هستی خود را از خود دارد و متعلق به غیر نیست؛ چراکه اگر موجودی به دیگری تعلق داشته باشد و در ذاتش محتاج دیگران باشد، ناقص و نیازمند آن است تا دیگری او را موجود و کامل کند.

۲-۳. اعتقاد به توحید

ملاصدرا همچنین بر اساس اصول پیشین، به اثبات واجب الوجود بالذات و وحدانیت او نائل می‌شود. به نظر او وجود یا مستغنی از غیر است که همان واجب الوجودی است که هیچ عدمی به او راه ندارد و کامل‌تر از او قابل تصور نیست یا آنکه محتاج به غیر است؛ یعنی از آثار و افعال واجب الوجود است؛ زیرا هر آنچه هست، محتاج اوست و هرچه ناقص است و محتاج به دلیل، معلولیت است؛ چراکه معلول در رتبهٔ علت خود نیست و فضیلتش از علت کمتر است؛ پس وجود یا تام و تمام و بی نیاز از دیگران است یا محتاج به چنین موجود تام و تمامی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵/۶ و مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۹). حال موجودی تام و بسیط که هیچ نقصی در آن راه ندارد و بدون نهایت است، قابل تعدد نیست و برای او مثال و نمونهٔ دومی قابل تصور نیست؛ و بدین گونه نظریهٔ اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، ملاصدرا را به اوج قلّهٔ توحید می‌رساند؛ مرحله‌ای که حقیقت وجود، یکتا و یگانه و «احد» است (زکوی، ۱۳۸۴: ۹۴).

۲-۴. قاعدهٔ امکان اشرف

این قاعده بیان می‌کند که در تمام مراحل وجود، لازم است که اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد؛ بنابراین، هرگاه ممکن اخسی وجود داشته باشد، باید مقدم بر آن، اشرف موجود شده باشد. به حسب نشئهٔ روحانی، انسان‌ها در زمرهٔ انواع مختلف و بی‌شمار قرار دارند و نسبت حجت به سایر بشر در مرتبهٔ وجود، مانند نسبت انسان بر سایر حیوانات و نسبت حیوانات به نبات و نبات به جمادات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۴/۷).

۲-۵. قاعده الواحد

براساس این قاعده، از خداوند یگانه و بسیط جز یک معلول صادر نمی‌شود، وگرنه لازم می‌آید در فاعل، دو اقتضا و دو جهت باشد؛ حال آنکه عالم هستی پر از کثرت، موجودات و معلول‌های گوناگون است. جمع میان این دو مطلب، وجود واسطه در فیض را ثابت می‌کند. از طرفی، براساس قاعده «لزوم سنخیت علت و معلول» از مبدأ واحد متعالی و کمال مطلق، معلول یگانه با کمال و تعالی صادر می‌شود؛ چون باید بین معلول و علت، مناسبت و سنخیت برقرار باشد؛ لذا کثرات عالم و جسمانیات، نمی‌توانند صادر و مخلوق اول باشند؛ پس وجود واسطه با کمال و تعالی میان این دو هستی قطعی است (همان: ۲۰۴-۲۰۷). این واسطه‌ها به علت قوت وجودی دارای مقام ولایت هستند؛ یعنی از دیگران برای تدبیر امور شایسته‌تر و سزاوارترند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۶/۴). اینان در حکمت متعالیه همان حقیقت محمدیه و عقول در مرتبه بعد از او هستند، زیرا بالاترین مرتبه وجود پس از خداوند، مرتبه صادر نخستین یا حقیقت محمدیه است که همان عقل قرآنی است و هنگام ظهور بشری جسمانی، به «محمد بن عبدالله» و «خاتم‌الأنبیاء» مسما گردید (همان: ۱۲۸)؛ بنابراین، رأس هرم عالم عقول، همان مرتبه عقل اول است که در تکوین، بر همه هستی اشراف دارد و باید در تشریع نیز اشرف باشد تا تکوین و تشریع مطابق شوند و عالم به سیر کمال خود نایل آید.

۲-۶. کمال انسانی

صدرا در مواضع متعدد با الهام از قرآن کریم و تأمل در عالم هستی، به این بحث می‌پردازد که مقصود از وجود عالم و غرض از پدیدآمدن موجودات و قوای طبیعی، نباتی و حیوانی آنها، پیدایش انسان؛ و مقصود از پیدایش انسان، وجود انسان کامل و جانشین خداوند است (← ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۹-۱۲۵). «اوست کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید...» (بقره: ۲۹) و «اوست کسی که خورشید را روشنایی بخشید و ماه را تابان کرد و برای آن منزل‌هایی معین کرد تا شماره سال‌ها و حساب را بدانید...» (یونس: ۵). «و آنچه را که در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است به سود شما رام کرد...» (جاثیه: ۱۳).

از نظر ملاصدرا غرض از خلقت همه موجودات، پیدایش جانشین خداوند در روی زمین است؛ همان‌طور که در قرآن آمده است: «... من در زمین جانشینی خواهم گماشت...» (بقره: ۳۰)؛ و لذا از این بحث نتیجه می‌گیرد که غیر از انسان کامل که در واقع همان انسان حقیقی و مظهر اسم اعظم خداوند است، کسی شایستگی خلافت خداوند را ندارد (← ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۸).

صدرا بعد از بیان اینکه انسان اشرف مخلوقات ارضی و غرض خلقت است، چنین می‌نویسد: نسبت انسان به سایر مخلوقات، مانند نسبت قلب به سایر اعضاست؛ نیروی حیات از روح به قلب و به واسطه قلب به دیگر قسمت‌های بدن می‌رسد؛ پس همان‌طور که فیض روح به اعضای بدن به‌طور عام و آن هم به صورت عاریه‌ای است و پذیرش و تحمل فیض نازل از ناحیه روح مخصوص قلب است و از ناحیه قلب به تناسب به دیگر قسمت‌های بدن می‌رسد، به همین‌سان فیض خداوند متعال به همه مخلوقات عمومیت دارد و تا روزی که در پیشگاه خداوند حاضر شوند،

در بین آنها جریان دارد؛ اما آن که بدون واسطه، فیض الهی را تحمل می‌کند، انسان کامل است و از او به سایر مخلوقات می‌رسد (همان: ۱۶۲)؛ بنابراین، براساس قاعدهٔ امکان اشرف و اینکه افاضهٔ فیض همواره از اشرف به اخس است و وجود اشرف سبب موجودیت وجودات اخس و ناقص است و نیز با توجه به اینکه انسان مقصود عالم و غرض خلقت است، بالطبع اشرف از آنان خواهد بود. همچنین مقصود از خلقت انسان، پیدایش انسان کامل و حجت خداست؛ بنابراین، انسان کامل باید اشرف از بقیه باشد و وجود او باعث دوام دیگران و ارتفاع او منجر به ارتفاع بقیه شود. این معنای همان حدیث شریف است که می‌فرماید: «لو لم یبق فی الارض الا اثنان لکان احدهما الحجه» (۱۳۸۸: ۱۷۹/۱).

۷-۲. مراتب عقل

انسان دارای مراتب مختلف عقل نظری (از عقل هیولایی تا عقل مستفاد) و مراتب مختلف عقل عملی (از تهذیب ظاهر تا مقام فنا) است و انسان کامل در مرتبهٔ عقل مستفاد و فناست (صدرا، ۱۳۸۸: ۴۳۱/۲-۴۳۳ و ۱۳۸۱: ۳۰۹-۳۲۹).

در نظام فلسفی صدرا، انسان به واسطهٔ صفای نفس در قوهٔ نظری، با اتصال به عقل فعال بدون تعلیم بشری، از افاضهٔ علوم الهی بهره‌مند می‌شود و با کمال در قوهٔ مخیله، عالم غیب را مشاهده و صور جمیله و اصوات حسنه را در وجه جزئی ادراک می‌کند و در قوهٔ عملی که همان عقل عملی است، به کمال نفس می‌رسد و در عالم هیولانی تأثیر می‌گذارد و می‌تواند صورتی را ایجاد و صورت دیگر را زایل کند و به اذن الهی در صحنهٔ عالم، تصرف تکوینی و تشریعی کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۳۱/۲-۴۳۳).

انسان با افاضهٔ روح القدس و عقل فعال، از عقل بالقوه به عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد می‌رسد و معقول بالفعل می‌شود. در سفر سوم، بهره‌ای از نبوت اخباری و از ذات و صفات و افعال الهی را کسب کرده، می‌تواند احکام و شریعت را از نبی مطلق تحصیل کند تا آنکه در سفر پایانی و بازگشت از مقام جمع‌الجمعی به سوی خلاق، مقام تشریعی را احراز نماید و به مثابهٔ خلیفهٔ خاص الهی برای تبیین منابع و مضار دنیا و آخرت و سعادت و شقاوت، مأمور تبلیغ رسالت شود؛ لذا چنین انسانی در سفر الی الخلق، از جهت طبیعت فطری ملکات و هیئات ارادی، مراحل کمال را با موفقیت به پایان برده و از فیوضات رحمانی بهره‌مند شده است و در حد مشترک و واسطهٔ بین عالم امر و خلق شده و پذیرای خلق و حق است. او چهره‌ای به سوی حق و چهره‌ای به سوی خلق دارد (همان: ۲۸).

به اعتقاد ملاصدرا، حرکت انسان به سوی کمال در سه بعد عقلی، تخیلی و احساسی انسان

صورت می‌گیرد:

مرتبهٔ کمال تعقل عبارت است از: اتصال او به ملاً اعلی و مشاهدۀ ملائکهٔ مقربین، و کمال قوهٔ مصوره (تخیل)، انسان را به اشباح و دریافت مغیبات اطلاع بر حوادث گذشته و آینده می‌رساند و کمال احساس موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانی می‌شود و کسی که کلیهٔ قوای سه‌گانهٔ مذکور در وی جمع گردد، به مقام جمع مراتب کمالیه و تجرد نفس نایل گشته و با سعهٔ وجودی

که دارد، همه کمالات را به نحو وحدت و بساطت داراست و لذا عالم صغیر نام می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴۶ و ۱۹۸۱، ۱۵۷/۴).

لذا جهان انسان کبیر است؛ یعنی امری واحد که تمام آنچه در انسان به نحو اجمال وجود دارد را به نحو تفصیل واجد است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۶۸). ملاصدرا گامی فراتر می‌نهد و بیان می‌دارد که انسان کامل بعد از این که عالم صغیر بود، به انسان کبیر تبدیل می‌شود و او خلیفه خداوند در زمین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸/۷ و ۱۳۶۰: ۱۰۹). ملاصدرا انسان کبیر را شخص واحد می‌داند که اشرف ممکنات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۱۱۷) و این انسان کامل یا انسان کبیر قابل تطبیق بر نبوت و امامت است.

۳. ضرورت رئیس حکومت در جامعه

ملاصدرا انسان را موجودی ذاتاً اجتماعی می‌داند و بر این عقیده است که زندگی او بدون اجتماع و همکاری، نظام نمی‌یابد؛ لذا ناگزیر باید از دیگر هم‌نوعان خویش در کارها یاری جوید. مشارکت انسان با دیگر هم‌نوعان خود جز به معامله تمام نمی‌شود؛ و معامله نیز ناگزیر از سنت و قانون عادلانه است؛ زیرا قانون عادلانه که همان شرع است، مانع تعدی انسان‌ها به حقوق یکدیگر و در نتیجه مانع اختلال نظام زندگی است؛ و این قانون، به قانون‌گذار نیاز دارد تا زندگی انسان‌ها را در دنیا انتظام بخشد و دیگران را به‌سوی پروردگار رهنمون شود. این شخص باید انسان باشد و از طرف خداوند آمده، آیات و معجزه‌ای داشته باشد تا دیگران از او اطاعت کنند و سخنان او را بپذیرند. شارع نمی‌تواند فرشته باشد؛ زیرا فرشته امکان تعلیم به انسان و تصرف در وی را ندارد و حیوانات نیز از درجات پایین‌تری نسبت به انسان برخوردارند. این لازمه عنایت الهی به انسان‌ها است؛ زیرا همان‌طور که بارش باران برای نظام عالم ضروری است، براساس عنایت الهی وجود شخصی هم که موجب صلاح دنیا و آخرت می‌شود، لازم است؛ و این شخص، همان خلیفه خدا در روی زمین است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۵۷-۵۵۸).

اما آیا شخصی که قرار است انسان را به کمال برساند، منتخب مردم است یا منصوب از جانب حق تعالی؟ بر پایه قاعده امکان اشرف، وجودهای پایین‌تر در کمال (مردم) نمی‌توانند گوهر اشرف وجودی او را چنان که شایسته است، تشخیص دهند؛ بلکه انتخاب او به علم برتر وجودی (نصب و نص الهی) نیاز دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۲: ۴۷۳). از آنجاکه بر پایه مبانی پیش‌گفته صدرایی (وحدت وجود)، حقیقت وجود، یکتا و یگانه است و او همان حق جل و علی است و هدف او از خلقت انسان، بر پایه مبانی ششم از مبانی پیش‌گفته (کمال انسانی)، کسب سعادت و کمال در دنیا و آخرت است، تنها همان حقیقت وجود و خلیفه واقعی او می‌تواند دست بشر را گرفته، او را به سعادت حقیقی رهنمون سازد؛ و او کسی جز «پیامبر خدا» نمی‌تواند باشد؛ چراکه از بالاترین مرتبه عقل برخوردار است.

ملاصدرا در ادامه به اثبات امام بعد از نبی نیز اشاره دارد و می‌گوید: همان‌طور که انسان‌ها در مجموع به واسطه از جانب خداوند نیاز دارند، به‌ناچار در اجتماعات جزئی نیز واسطه‌هایی از نوع والیان و حاکمان از جانب این خلیفه لازم است؛ و اینها امامان و عالمان هستند. همان‌طور که

فرشته بین خدا و پیغمبر است، پیامبر نیز واسطهٔ بین فرشته و اولیاء امت خویش است و اینان نیز، واسطهٔ بین نبی و علما هستند و علما نیز، واسطهٔ بین امامان و عموم مردم‌اند؛ در نتیجه، فرشته، نبی، اولیا و علما از جهت قرب و بعد و مراتبی که در این قرب و بعد دارند با هم متفاوت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۵۹).

صدرا این مسئله را در قالب تمثیل نیز بیان می‌دارد و مدینهٔ فاضله را به بدن تام صحیحی تشبیه می‌کند که همهٔ اعضاء و اجزای آن به هم یاری می‌رسانند، و در آن اعضاء، یک رئیس است که قلب را تشکیل می‌دهد و مراتب قرب دیگر اعضا به این رئیس متفاوت است. هریک از اعضاء دارای قوه‌ای هستند که به واسطهٔ آن، فعلی صورت می‌پذیرد که غرض رئیس به انجام رسد. این اعضا نیز نسبت به همدیگر مترتّب‌اند و برخی رئیس هستند و برخی مرئوس و در این مناسبات به اعضایی می‌رسیم که صرفاً خادم‌اند و بر هیچ عضوی ریاست ندارند.

رئیس مدینهٔ فاضله، اکمل اجزاء مدینه است؛ هم در آنچه مخصوص اوست و هم در هرچه با دیگران مشارکت دارد. «هر اجتماع طبیعی هیئتش ظلّ و شبه هیئت عالم الهی و وحدت اجتماعیهٔ عالمیه است؛ زیرا که سبب اول نسبتش به سایر موجودات مثل نسبت رئیس مدینهٔ فاضله است به سایر اجزاء مدینه. چه عقول بریئه از نقایص مادیه در مرتبهٔ قرب‌اند نسبت به اول؛ و بعد از آن، نفوس سماویه و سماوات‌اند؛ و بعد از آن، طبایع هیولانیه و اجسام طبیعی‌اند؛ و هریک از اینها مطابق سبب اول‌اند و به او مقتدا می‌کنند» (همان: ۵۶۱-۵۶۲).

نکتهٔ مهمی که صدرا در اینجا تصریح می‌کند این است که هرکسی شایستگی و صلاحیت ریاست بر مدینهٔ فاضله را ندارد، بلکه ریاست سزاوار کسی است که به حسب فطرت و طبع مستعدّ ریاست باشد و صفت ریاست، به هیئت و ملکهٔ ارادیه برای او حاصل باشد. همچنین صناعت او باید صنعتی باشد که به هیچ وجه مخدوم واقع نشود؛ بلکه صنعتی باشد که همهٔ صناعات قصد غرض وی کنند و مقصود مدینه فاضله در جمیع افعال او باشد (همان).

۴. ویژگی‌های رئیس اول حکومت

صدرا در مبدء و معاد، رئیس اول را صاحب دو کمال می‌داند: کمال اول و کمال ثانی، و بر پایهٔ قاعدهٔ «مراتب عقل» که در مبانی فکری صدرایی گفته شد، رئیس جامعه باید از بالاترین مراتب عقل، یعنی عقل بالفعل، برخوردار باشد.

کمال اول رئیس مطلق این است که نفسش کامل و در مرتبهٔ عقل بالفعل باشد و قوای متخیله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد؛ پس به قوهٔ حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهی را جاری گرداند و با دشمنان خدا محاربه کند و قوهٔ متخیله مهبای قبول جزئیات با نفس‌ها و کلیات به حکایت‌ها، در بیداری و خواب، از عقل فعال بوده باشد و به قوهٔ عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعله‌اش مستکمل شده باشد به همهٔ معقولات و عقل بالفعل شده باشد و چنین انسانی عقل مستفاد می‌گردد و در میان عقل فعال و عقل منفعل قرار می‌گیرد و میان او و عقل فعال واسطهٔ رأی نمی‌باشد. این حالت اگر برای جزء نظری از قوهٔ ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوهٔ نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد، آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌شود توسط ملک و آن ملک، عقل فعال

است؛ پس به اعتبار اینکه هرچه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد، عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند، حکیم و ولی و فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود، نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و ... (همان: ۴۶۳-۵۶۴).

در اینجا قابل ذکر است که ملاصدرا رئیس مدینه فاضله را فیلسوفی در کسوت نبی نمی‌داند؛ چیزی که شاید بتوان به فارابی نسبت داد و عکس قضیه هم صادق نیست که بگوییم از نظر او، رئیس اول مدینه، پیامبری است در لباس فیلسوف؛ زیرا وی فلسفه و حکمت را «کمال اول» رئیس مدینه و نبی منذر می‌داند. برای فهم مطلب بهتر است اشاره‌ای به فارابی و ابن سینا داشته باشیم و سپس نظر ملاصدرا را در مقایسه با این دو فیلسوف بیان کنیم.

فارابی در مقام مقایسه نبی و فیلسوف، وحی را به مرتبه استثنایی کمال قوه متخیله مستند می‌سازد. مبنای این تفسیر، قول وی درباره کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف، علم را به واسطه عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه متخیله صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آنجاکه قوه خیال در مراتب قوای نفس، در مرتبه پایین‌تری از عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطه عقل به عقل فعال متصل می‌شود، مقام برتری دارد. در نظر فارابی، عقل قادر است به تدریج از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سرانجام به عقل مستفاد ارتقاء یابد؛ درحالی‌که عقل بالقوه، پذیرنده صور محسوس است، عقل بالفعل معقولات را نگه داشته، معانی و مفاهیم کلی را درمی‌یابد و عقل مستفاد به مرحله اتحاد و ارتباط معنوی و جذبه و الهام ارتقاء می‌یابد. به عقیده فارابی، عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) است. خلاصه در حد پیغمبر یا فیلسوف است که با عقل فعال متصل شود. این اتصال درباره پیغمبر به مدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌گیرد و می‌توان دریافت که هر دو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند. در واقع حقیقت دینی و حقیقت فلسفی هر دو، پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل و یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود. فارابی فلسفه را عین آراء مدینه فاضله می‌داند و معتقد است که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع رئیس مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است (اکبریان، ۱۳۸۶، ۱۷).

ولی ابن سینا با توجه به اینکه نظریه فارابی مستلزم تنزل مرتبه نبوت است، وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را به عنوان عالی‌ترین درجه‌ای توصیف می‌کند که برای عقل بشری قابل دستیابی است. گذشته از این، نه تنها عقل پیامبر به وسیله عقل فعال اشراق می‌شود، بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان می‌شود که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله وی، صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. در چنین شخصی، آگاهی و بصیرت تامی درباره همه حدود حقیقت وجود دارد. موقعیت او ایجاب می‌کند که با پیام الهی به سوی مردم برود و در آنها نفوذ کند و در انجام رسالت خود توفیق یابد (همان: ۱۸).

اما ملاصدرا نه سخن فارابی و نه سخن ابن سینا را می‌پذیرد. او در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد. از نظر او کسی مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خداوند متعال است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد. او

تصریح می‌کند که پیامبر تنها به مشاهدهٔ صور عالم خیال اکتفا نمی‌کند، بلکه ساکن عوالم دیگر، چون عوالم خس و خیال و عقل نیز هست؛ البته نبی بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید، اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد. براساس قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوا وقتی گفته می‌شود در وجود کسی قوهٔ خیال قوت بیشتری دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوهٔ خیال حاصل نمی‌شود. در واقع، قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری، با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می‌داند، سازگاری ندارد؛ زیرا نفس، امر واحد است و همهٔ قوا در آن، کل واحد و یگانه‌اند.

درست است که در نظر ملاصدرا نبی دارای قوهٔ متخیلهٔ بسیار قوی است که در عالم بیداری صور عالم غیب را با چشم باطن مشاهده می‌کند و صورت‌های مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را با گوش خود می‌شنود، ولی این مقام با تمام اهمیتی که دارد؛ بالاترین مقام نیست؛ هرچند که این مقام اختصاص به نبی دارد و ولی در آن با نبی شرکت ندارد.

خلاصه آنکه در نظر او هر پیامبر، فیلسوف و حکیم است؛ هرچند که همهٔ حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان، در نظر صدرا مقام نبوت بر فیلسوف رجحان دارد؛ چه همهٔ پیامبران، علم حکما و فلاسفه را دارند، اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند (داوری اردکانی، ۱۳۷۸: ۷۱).

ملاصدرا در *شواهد الربوبیه*، پس از اینکه به مطالب فوق اشاره می‌کند، می‌نویسد: رئیس اول مدینه، علاوه بر کمالات و مراتب نامبرده، باید دارای لسانی فصیح و بلیغ باشد تا بتواند با ظرافت و لطافت کلام و زیبایی جملات و عبارات تخیل‌آفرین خود، مردم را تعلیم دهد و قادر بر حسن ارشاد و هدایت مردم به خیر و سعادت و راهنمایی آنان به اعمالی باشد که آنان را به سعادت ابدی سوق دهد. همچنین باید برای مناظره با اهل جدال در علوم و معارف، دارای قوهٔ نفسانی و برای مبارزه و محاربه با پهلوانان در میدان جنگ و نبرد، دارای قوه و نیروی بدنی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۸۸).

ملاصدرا پس از ذکر کمالات اول رئیس مدینه، هم در *مبدأ و معاد* و هم در *شواهد الربوبیه*، کمالات ثانویهٔ رئیس اول را برمی‌شمارد و از دوازده صفتی که همگی فطری و ذاتی رئیس اول هستند، به شرح ذیل نام می‌برد:

– صفت اول اینکه صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد، تا بتواند هرچه را می‌شنود و یا به او گفته می‌شود، به همان نحو که مقصود قائل و بر طبق واقع و حقیقت امر است، درک کند؛

– صفت دوم اینکه دارای حافظه‌ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می‌فهمد و یا احساس می‌کند، فراموش نکند؛

- صفت سوم اینکه دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تامّ الاعضا و نیرومند و قادر بر انجام اموری باشد که شأن رئیس هست؛

- صفت چهارم اینکه دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد تا بتواند آنچه در ضمیر و خاطرش هست، بیان کند؛

- صفت پنجم اینکه دوستدار و محب علم و حکمت باشد؛ تا حدی که تأمل در معقولات او را رنج ندهد و کوشش و جدیت در راه فهم و ادراک آنها او را آزار نرساند.

- صفت ششم اینکه بالطبع حریص شهوت و انجام امیال نفسانی نباشد و از شهوت و لهو و لعب دوری گزیند و نسبت به لذایذ نفسانیه، دشمن و بدبین باشد؛

- صفت هفتم اینکه صاحب عظمت نفس و دوستدار نزاهت و شرافت و کرامت باشد و نفس او از هر امر زشت و پست و پلید دوری گزیند و به اموری برتر و والاتر عنایت داشته باشد؛

- صفت هشتم اینکه با همه مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود و بدون داشتن قصد تجسس و تفحص از اوضاع و احوال و وقایع، اقامه حدود مقرر از جانب خداوند را تعطیل نکند؛

- صفت نهم اینکه جسور، قوی‌النفس و دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ، هراس نداشته باشد. در انجام اموری که باید انجام دهد، دارای عزمی راسخ باشد، نه ضعیف‌النفس و متزلزل؛

- صفت دهم اینکه بخشنده نعم و عطایا باشد، نه بخیل؛ زیرا می‌داند که خزائن رحمت و نعمت الهی الی الابد باقی و بی‌خلل و نقصان ناپذیر است؛

- صفت یازدهم اینکه سرور و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلایق بیشتر است، و در حسن و جمال و بهاء، اجل و ارفع از کلیه موجودات است.

- صفت دوازدهم اینکه سخت‌گیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به‌آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در جلوگیری از اقامه ظلم و عمل قبیح، بسیار سخت‌گیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۶۵-۵۶۶ و ۱۳۸۳: ۴۸۸-۴۹۰)؛ چنین انسانی یا نبی خداست یا امام منصوب از جانب او.

قابل ذکر است که این صفات دوازده‌گانه، عیناً همان اوصافی هستند که فارابی در کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* آورده است و نشان می‌دهد ملاصدرا در این اوصاف و ویژگی‌های رئیس اول، با وی هم عقیده است و در تبیین دیدگاه‌های سیاسی خود به وی نظر خاصی داشته و گاه عین مطالب فارابی را آورده است (← فارابی، بی‌تا: ۱۲۲-۱۲۵).

۵. بحث و تحلیل

ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد. وی با نگاه جامعه‌شناسانه مبتنی بر نیاز اجتماع انسانی به شارع و قانون‌گذار برای گذراندن امور معاش و معاملات و مانند آن و بر مبنای کمال انسانی، ضرورت وجود رئیس مدینه را اثبات می‌کند. از نظر او کسی مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای تعالی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴۶). او تصریح می‌کند که پیامبر تنها به

مشاهدهٔ صور عالم خیال اکتفا نمی‌کند، بلکه ساکن عوالم حس و خیال و عقل نیز هست؛ البته نبی که معلم و راهنمای همهٔ طبقات مردمان است، بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید؛ اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد. براساس قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوا، وقتی گفته می‌شود در وجود کسی قوهٔ خیال قوت بیشتری دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوهٔ خیال حاصل نمی‌شود (اکبریان، ۱۳۸۴: ۲۰).

همان‌طور که گفتیم، رئیس اول مدینه، کسی است که به مقام و مرتبهٔ جامعیت در نشأت سه‌گانهٔ عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد و به همین جهت، شایستگی خلیفهٔ الهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. این سخن را می‌توان از قاعدهٔ الواحد و سنخیت علت و معلول استنباط کرد که خلیفهٔ خداوند هم از جهتی با وجود برتر از خود، یعنی ذات حق تعالی سنخیت دارد و هم با وجود پایین‌تر از خود، و به‌عنوان عقل اول می‌توان او را واسطهٔ میان حق و خلق دانست؛ اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامهٔ مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند. ملاصدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمین‌گاه انواع مفسده‌هاست، انسان‌ها را هدایت کند و موجبات صلاح آنها را فراهم سازد. در اینجا است که در نظر صدرا حاکم جامعه، چهرهٔ یک قدیس و یک ولیّ الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبهٔ نازل انبیاء و اولیای بزرگ الهی بنشیند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی اوست که در اسفار اربعه جلوه‌گر می‌شود. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم را برای رسیدن به مرحلهٔ رهبری فراهم می‌کند. پس از طی موفقیت‌آمیز این سه مرحله، مرحلهٔ چهارم که همانا هدایت و رهبری مردم باشد و از نظر رتبه از مراحل سه‌گانهٔ قبل برتر است، فرامی‌رسد. از نظر ملاصدرا با کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۷۷).

چنین انسانی در سفر من الحق الی الخلق از جهت طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی، مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده است و از فیوضات الهی بهره‌مند شده است و در حد مشترک و واسطهٔ بین عالم امر و عالم خلق قرار گرفته و پذیرای حق و خلق است؛ چهره‌ای به‌سوی حق دارد و چهره‌ای به‌سوی خلق؛ هم خلیفهٔ خداوند است و هم رهبری و ریاست انسان‌ها را بر عهده دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۵۵).

ملاصدرا هر دو نشئه را مربوط به نوعی از مراتب حیات انسانی می‌داند که در مرتبهٔ خود با اهمیت است. او دنیا را منزلی از منازل سائرین الی الله تعبیر می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که از منازل متعدد باید عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نایل شود؛ لذا دنیا از این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان برحسب دو نشئه دنیا و آخرت معنا و مفهوم پیدا می‌کند. از نظر او چنین سخنی بدون فرض و قبول یک اصل اساسی دیگر ممکن نیست. آن اصل اساسی

«کون جامع» بودن انسان است؛ به این معنا که در میان موجودات عالم، تنها انسان است که در او انحاء مختلف هستی از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین درجه قابل تحقق است؛ از عالم ماده و عالم مثال تا وصول به آستان حق و فنا در حق، آن‌گاه بقا به حق (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۱۳-۳۲)؛ که در این نحو وجود انسان و ذومراتب بودن هستی او، می‌توان اصل تشکیک وجود را مشاهده کرد.

ملاصدرا تصریح می‌کند که بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد؛ زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است: «لیستحق بها خلافة الله و ریاسة الناس» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴۶ و اکبریان، ۱۳۸۴: ۲۸).

بنابراین، جامعه به انبیاء و اولیاء نیاز دارد تا از طرف خداوند بر مردم حکم کنند و آنها را به طرف حق رهنمون سازند: «لیستحق بها خلافة الله و ریاسة الناس» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷۲) و پیامبران، همان مدیران اجرای قوانین و رهبران مردم برای هدایت به سوی کمال و سعادت هستند؛ مدعای حکومت دینی چیزی جز این نیست. اگر حکومت دینی نباشد و یا حاکم یک شخص الهی نباشد، از دیدگاه ملاصدرا، همانند جسمی است که روح ندارد: «السیاسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه؛ سیاست و حکومت بدون دین، همانند بدن بدون روح است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۶).

اگرچه ملاصدرا در ادامه به بیان شرایط و صفات رئیس اول می‌پردازد، ولی ناگفته نماند که حکومت دینی ملاصدرا به رئیس اول توقف نمی‌کند. وی براساس قاعده امکان اشرف، در صورتی که رئیس اول وجود نداشته باشد، به حالت‌های مختلف جامعه اشاره و آنها را در چند دسته جای می‌دهد: اجتماع کامله و غیرکامله؛ اجتماع کامله او همان مدینه فاضله است که مانند بدن سالم است و هریک از اعضاء باید وظیفه خود را به‌درستی انجام دهد تا بدن سالم بماند و رئیس آن نیز قلب است و اعضاء دیگر به‌ترتیب دارای عملکرد خاص خود هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۶۱).

اما اگر جامعه کامل نباشد و به درجات پایین‌تر نزول کند، کارکردهای اعضای جامعه نیز تغییر می‌کند. ریاست اعضای دیگر مطرح می‌شود که از طرف رئیس اول، واسطه اجرای احکام و حدودند: «همان‌طور که همه مردم نیازمند جانشینی از طرف خدا می‌باشند، اجتماعات کوچک‌تر نیز نیازمند واسطه‌ای با این خلیفه می‌باشند که از طرف خلیفه خدا انتخاب می‌شود و آن واسطه‌ها ائمه و علما می‌باشند» (همان: ۵۵۹). «پیامبر واسطه بین خدا و اولیا را انتخاب می‌کند و آنان ائمه^۴ هستند. پس آنان واسطه بین پیامبر و علما هستند و علما واسطه بین ائمه و مردم هستند» (همان: ۵۵۹). به این ترتیب، کار جامعه دینی هیچ‌گاه معطل نمی‌ماند؛ چه اینکه در رأس امور دین و پیامبر قرار دارند و پس از او ائمه معصوم و پس از ایشان علماء عهده‌دار این مسئولیت هستند.

۶. نتیجه

ملاصدرا براساس مبانی فکری خود همچون اصالت و تشکیک وجود، اعتقاد به توحید، قاعده امکان اشرف، مراتب عقل، قاعده الواحد، به اثبات ضرورت رئیس حکومت و ویژگی‌های وی

می‌پردازد. از نظر ملاصدرا وجود رئیس حکومت برای ادارهٔ جامعه و هدایت افراد به سعادت و کمال حقیقی بشر یک ضرورت است. ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد با نگاه جامعه‌شناسانه مبتنی بر نیاز اجتماع انسانی به شارع و قانون‌گذار برای گذراندن امور معاش و معاملات و ... ضرورت وجود رئیس مدینه را اثبات می‌کند. از نظر او کسی مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای تعالی است که به مقام و مرتبهٔ جامعیت در نشأت سه‌گانهٔ عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد.

منابع

قرآن کریم.

- اسماعیل‌زاده نوقی، محبوبه؛ محمدحسین مهدوی‌نژاد و بیوک علیزاده (۱۳۹۴)، «استمرار ولایت بعد از خاتمیت بر اساس حکمت ملاصدرا»، حکمت صدرایی، س ۳، ش ۲، بهار و تابستان، ۲۳-۳۵.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، «مقایسهٔ میان نظر ملاصدرا و فارابی دربارهٔ رئیس اول مدینه»، خردنامه، ش ۴۷، ۱۶-۴۴.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، نامهٔ فرهنگ، پاییز، ش ۳۱، ۶۶-۷۱.
- زکوی، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، بسطیة الحقیقه از نظر ملاصدرا و منادشناسی لایب‌نیتز، قم، بوستان کتاب.
- ملاصدرا (۱۳۰۲)، مجموعهٔ الرسائل التسعة، الواردات القلیبة فی معرفة الربوبیة، قم، مکتبة المصطفوی.
- _____ (۱۳۴۰)، رسالهٔ سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۰)، اسرار آیات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، قم، بیدار.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، ۶ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۱)، مبدأ و معاد، ترجمهٔ احمد حسینی اردکانی، چ ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۳)، الشواهد الربوبیة، ترجمهٔ جواد مصلح، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۸۸)، شرح اصول کافی، ترجمهٔ محمد خواجوی، ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۶)، بررسی‌های اسلامی، به‌کوشش هادی خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه.
- علی‌زاده سالطه، عزیز (۱۳۸۷)، «انسان‌شناسی صدرا و تأثیر آن در اثبات مسئلهٔ ولایت»، علوم سیاسی، س ۱۱، ش ۴۳، پاییز، ۱۳۹-۱۵۷.
- فارابی، ابونصر (بی‌تا)، آراء اهل مدینه الفاضلة و مضاداتها، محقق علی بومحلم، بیروت، الهلال.
- مصطفوی، سیده زهرا (۱۳۸۵)، نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین (ترجمه و شرح رسالهٔ شواهد الربوبیة)، تهران، بصیرت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا.
- میردامادی، سیدمحمدحسین و علی ارشد ریاحی (۱۳۹۸)، «تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا بر امام‌شناسی او»، تحقیقات کلامی، س ۷، ش ۲۴، ۱۰۵-۱۲۰.

References

The Holy Quran.

- Esmailzade Nooghi, Mahbobe; Mohammad Hossein Mahdovinejad and Buyuk Alizadeh (2014), "Mulla Sadra on the Continuity of the Walāya after Prophecy", *Hikmat Sadraei*, 3 (2), 23-35. (In Persian)
- Akbarian, Reza (2007), "Comparison of Mulla Sadra's and Farabi's opinion about the first ruler of Medina", *Kheradnameh*, V. 47, 16-44. (In Persian)

- Davari Ardakani, Reza (1999), "The first ruler of Madinah in the view of Mulla Sadra", *Namah Farhang*, V. 31, 66-71. (In Persian)
- Zakavi, Aliasghar (2004), *Basita al-Haqiqah according to Mulla Sadra and Leibniz's Manifestation*, Bostan Kitab, Qom. (In Persian)
- Mulla Sadra, (1923), *Al-Rasheel al-Tasa'a collection, Al-Waredat al-Qalbiyah fi Marafah Al-Rubabiyah*, Al-Mustafawi school, Qom. (In Persian)
- (1961), *Treatise on three principles*, corrected by Seyyed Hossein Nasr, University of Tehran, Tehran. (In Persian)
- (1981), *Asrar Ayat and Anwar Albinat*, Islamic Society of Hikmat and Islamic Philosophy, Tehran. (In Persian)
- (1987), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, V. 4, Bidar, Qom. (In Persian)
- (1981), *al-Hikm al -Muta'i al -Asfar al -Arba'i*, V. 4, 6 & 7, Dar al -Tharath al -Arabi. Beirut. (In Persian)
- (2002), *The Origin and Resurrection*, Translated by Ahmad Hosseini Ardakani, 2nd edition, Academic Publishing Center, Tehran. (In Persian)
- (2009), *Description of Usul Kafi*, translated by Mohammad Khajawi, Vol. 1 and 2, Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies, Tehran. (In Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (2016), *Islamic Studies, by the efforts of Hadi Khosrowshahi*, Office of Islamic Propaganda of the Faculty of Education, Qom. (In Persian)
- Alizadeh Saltah, Aziz, (2007), "Anthropology of Sadra and its effect on proving the issue of velayat", *Political Sciences*, 11.(43): 139-157. (In Persian)
- Farabi, Abunasr, (Bita), *Opinions of the people of Madinah al-Fazlah and the antipathies*, Mohaghegh Ali Bumhollem, Lebanon-Beirut, Al-Hilal. (In Persian)
- Mostafavi, Seyyedeh Zahra, (2015), *Sadr al-Mutalahin's Philosophical Innovations* (Translation and Commentary on the Treatise on Evidences of Al-Roubieh), Basirat, Tehran. (In Persian)
- Motahari, Morteza, (2007), *collection of works*, V: 6, Sadra, Tehran. (In Persian)
- Mirdamadi, Seyyed Mohammad Hossein; Arshad Riahi, Ali, (2018), "The influence of Mulla Sadra's philosophical foundations on his Imamism", *Theological Research*, 7 (24), 105-120. (In Persian)

TABLE OF CONTENTS

Formulation of Ethics and Family Education in the Philosophy of Mencius Ali Aqajani	1
The Contrast Between the Concept of Hannah Arendt's Actor and Heideggerian Solipsistic Dasein Elmira Arshadi Tehrani, Mohammad Shokry and Ali Moradkhani	25
A Critical Study of “Constancy of the Change” in the Relationship Between the Constant and the Changing/ Mahdi Assadi	43
Ḥakīm Muṣliḥ al-Dīn Lārī's Explanation of Avicenna's View on Motion An Analytical Introduction and the Editio Princeps of the Treatise on the Discussion of the Motion Mohammad Javad Esmaeili	59
The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq Saeed Anvari	83
Islamic philosophy and Mysticism and the Issue of the Development of Civilization and Culture/ Shahram Pazouki	101
The Truth and Reality in Peirce's and James's Pragmatism Atieh Zandieh	127
Analysis of categorial intuition in Husserl's Logical Investigations Seyyed Mohammad Taqi Shakeri	147
Examining the Effect of the Theory of Gradation of Being on the View of Totalism in Mulla Sadra's Thought Maryam Abbasi kashkooli and Abdolali Shokr	167
Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History Hassan Gheybipour, Ali Karbasizadeh and Mohammad Javad Safian	185
Ideology as the Science of Ideas: A Ricouerian Encounter with “Destutt de Tracy and his Epistemological Project for a New Science” Hossein Mesbahian	203
Mulla Sadra's Opinion About the Head of Government and His Characteristics; Based on the Book of <i>Origin and Resurrection</i> Mohammad Mollai Iveli and Ali Asghar Zakavi	225



FALSAFEH
Vol. 21, No. 1, Spring & Summer 2023
40

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: Mohammad Taghi Tabatabaei (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)

FALSAFEH

The Iranian Journal of Philos

ISSN:2008-1553

Vol. 21, No.1 , Se. 40, Spring & Summer 2023



University of Tehran
Faculty of Letters and Humanities

Formulation of Ethics and Family Education in the Philosophy of Mencius Ali Aqajani	1
The Contrast Between the Concept of Hannah Arendt's Actor and Heideggerian Solipsistic Dasein Elmira Arshadi Tehrani, Mohammad Shokry and Ali Moradkhani	25
A Critical Study of "Constancy of the Change" in the Relationship Between the Constant and the Changing Mahdi Assadi	43
Hakīm Muṣliḥ al-Dīn Lārī's Explanation of Avicenna's View on Motion An Analytical Introduction and the Editio Princeps of the Treatise on the Discussion of the Motion / Mohammad Javad Esmaeili	59
The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq / Saeed Anvari	83
Islamic Philosophy and Mysticism and The Issue of the Development of Civilization and Culture Shahram Pazouki	101
The Truth and Reality in Peirce's and James's Pragmatism Atieh Zandieh	127
Analysis of categorial intuition in Husserl's Logical Investigations Seyyed Mohammad Taqi Shakeri	147
Examining the Effect of the Theory of Gradation of Being on the View of Totalism in Mulla Sadra's Thought / Maryam Abbasi kashkooli and Abdolali Shokr	167
Review and Comparative Study of Nietzsche's and Dilthey's Thinking in Relation to History Hassan Gheybipour, Ali Karbasizadeh and Mohammad Javad Safian	185
Ideology as the Science of Ideas: A Ricouerian Encounter with "Destutt de Tracy and his Epistemological Project for a New Science" / Hossein Mesbahian	203
Mulla Sadra's Opinion About the Head of Government and His Characteristics; Based on the Book of <i>Origin and Resurrection</i> / Mohammad Mollai Iveli and Ali Asghar Zakavi	225