



صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

مدیر مسئول:

دکتر نصرالله حکمت

استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

سرمدبیر:

دکتر نصرالله حکمت

استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

مدیر داخلی:

دکتر امیرحسین ساکت

استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

اعضای هیأت تحریریه:

دکتر رضا اکبریان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دکتر محمد ایلخانی، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر شهرام بازوکی، دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر نصرالله حکمت، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمود خاتمی، استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

دکتر عبدالکریم رشیدیان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ضیاء موحد، استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر ایگور هنزل، دانشیار دانشگاه کومنیوس اسلواکی

ویراستار انگلیسی:

دکتر سارا کاترین ایلخانی

ویراستار فارسی:

ایمان خدافرد

حروفچینی و صفحه‌آرایی:

ملیحه طرقي جعفری

تلفن تماس: ۲۹۹۰۲۴۷۶

این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۵۷ مورخ ۱۳۸۷/۲/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، از اعتبار علمی پژوهشی برخوردار شده است و مقالات آن در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه بانک نشریات کشور (www.magiran.ir) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir) نمایه می‌شود.

شناخت

مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

این نشریه به منظور تبیین مسایل فلسفی در حوزه «شناخت» منتشر می شود.

هیأت داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا:

- دکتر سید محمدحسن آیت‌الله زاده شیرازی
- دکتر حسن احمدی زاده
- دکتر محمد ایلخانی
- دکتر مسعود حسینی
- دکتر امیدرضا جانباز
- دکتر محمدزمان زمانی جمشیدی
- دکتر محمدهادی حاجی بیگلر
- دکتر آرش جمشیدپور
- دکتر محمدحسین محمدعلی خلج
- دکتر عارف دانیالی
- دکتر سیدمسعود زمانی
- دکتر امیر حسین ساکت
- دکتر ایمان شفیع بیگ
- دکتر محمد شفیع
- دکتر غلامحسین عمادزاده
- دکتر حسین واله
- دکتر اصغر واعضی
- دکتر مرتضی نوری
- دکتر نوید گرگین پاوه

راهنمای نویسندگان

دورنما و حوزه فعالیت:

مجله فلسفی شناخت در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی منتشر می‌شود. این مجله مقاله‌هایی را منتشر می‌کند که به هیچ نشریه دیگری در داخل یا خارج ارسال نشده یا در آن به چاپ نرسیده باشد. این مقالات می‌باید در حوزه‌های فلسفی، به‌ویژه در زمینه مسائل معرفت‌شناسی و شناخت باشند.

الزامات عمومی:

۱. مسئله‌محور بودن مقاله و طرح پرسش مشخص، نو بودن موضوع مقاله و داشتن حرف تازه، بیان دستاورد یا نتیجه مقاله و ذکر اهمیت آن، رعایت اصول روش‌شناسی و ساختار مقالات علمی-پژوهشی (چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه یا طرح مسئله، متن مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع)، اعتبار و کفایت منابع مورد استفاده، نحوه نگارش فارسی مقاله و رعایت اصول ویرایشی، از موارد مورد توجه داوران مجله شناخت است.
۲. انتخاب عنوان مقاله متناسب با محتوا و مسئله محوری در مقاله صورت گیرد.
۳. از واژگان تخصصی رایج و معادل آن‌ها در رشته مورد نظر استفاده شود.
۴. مقاله بر اساس منابع تا حد امکان جدید تدوین شود و به لحاظ اخلاق علمی، منابع استفاده شده به صراحت در متن مقاله مشخص شده باشند.
۵. ارسال مقاله منحصراً از طریق سامانه پند در پایگاه اینترنتی دانشگاه شهید بهشتی صورت می‌گیرد. به این منظور با مراجعه به آدرس این سامانه و عضویت در آن، یک نسخه از مقاله که بدون نام نویسنده و مشخصات او باشد را بارگذاری نمایید. هم‌چنین در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.
۶. حجم مقاله ارسالی حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

الزامات نگارشی:

مقاله دارای بخش‌های زیر است:

۱. عنوان مقاله (فارسی و انگلیسی)
۲. نام، نام خانوادگی و نام دانشگاه نویسنده/نویسندگان

۳. چکیده (فارسی و انگلیسی). در این قسمت، مطالب اصلی مقاله به صورت فشرده (فارسی ۲۵۰ تا کلمه، انگلیسی نیز ۱۵۰ تا کلمه) بیان می‌شود.
۴. واژگان کلیدی. از میان واژه‌های اصلی مقاله، بین ۳ تا ۵ واژه مشخص می‌شوند.
۵. متن مقاله. شامل محورهای اصلی و فرعی مربوط به موضوع، با عنوان‌های متمایز است.
۶. نتایج. تدوین یافته‌ها، بحث و جمع‌بندی مطالبی است که نویسنده در متن مقاله بیان می‌کند.
۷. یادداشت‌ها. توضیحات و ارجاعات، همه به صورت پانویس می‌آید و شماره آن‌ها به شکل پیاپی در متن ذکر می‌شود.
۸. ذکر منابع در پانویس‌ها به صورت زیر تدوین می‌شود:
نام‌خانوادگی (شهرت)، سال انتشار اثر، دو نقطه، شماره صفحه. مثال: ابراهیمی ۱۳۷۸: ۲۲.
۹. منابع پایانی به صورت زیر تدوین می‌شود:

الف. منابع فارسی و عربی بدون ذکر شماره و به ترتیب حروف الفباء، و پس از آن منابع به زبان‌های دیگر به همان صورت.

ب. کتاب

نام‌خانوادگی (شهرت)، نام، سال نشر، نام کتاب (ایتالیک)، محل نشر، ناشر سال نشر.

ج. نشریه

نام‌خانوادگی (شهرت)، نام، سال نشر، نام مقاله (درون گیومه) نام نشریه (ایتالیک)، شماره نشریه، صفحات مقاله (از ص تا ص)، سال نشر.

د. مجموعه مقالات

نام‌خانوادگی، نام، سال نشر، عنوان اثر، نام مجموعه مقالات (ایتالیک) نام گردآورنده، محل نشر، ناشر، سال نشر.

هـ. سایت‌های اینترنتی

نام‌خانوادگی، نام، سال نشر، عنوان (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی (ایتالیک)، تاریخ.

فهرست مقالات

- استنباط و نسبت سه نوع انسان‌شناسی و سه رویکرد اندیشه سیاسی مرتبط با آن در فلسفه کانت. ۷
محسن باقرزاده مشکی‌باف
- مشکل دیو پلید جدید علیه درون‌گرایان ۳۳
محمدعلی پودینه
- عینیت و خارجیت حرکت در فلسفه ابن‌سینا ۵۳
محمد جعفر جامه بزرگی
- امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا ۷۵
محمد جعفر حدیری
- موقعیت عدم‌شناسی در دانش مابعدالطبیعه ۹۳
امیر دیوانی
- خوانش هایدگر از روایت هوسرل در موردِ حیث التفاتی ۱۱۱
سید محمد تقی شاکری
- مطالعه نسبت هنر با پروبلماتیزه کردن در اندیشه‌های میشل فوکو ۱۳۵
نادر شایگان فر، محمدعلی عبدالمحمدی
- تفسیر هستی‌شناسانه نظام به‌مثابه ساختار نظم هستی نزد هایدگر (با تأکید بر اصل اینهمانی در نظام آزادی شلینگ) ۱۵۱
الهام السادات کریمی دورکی، محمد جواد صافیان
- مجردگرایی جادویی درباره جهان‌های ممکن ۱۷۳
محمد هادی صفایی

بررسی همتایی طرفین اختلاف نظر درباره وجود خدا: عدم احراز همتایی..... ۱۹۵
جلال عبدالهی

واقع‌گرایی ساختاری وجودی و نقد ون فراسن..... ۲۲۳
محمود وحیدنیا، احمد علی اکبر مسگری

پرسش از سوژه و سوژکتیویته پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی، با تأکید بر
مفهوم «پوئیلو» نزد ارتگای یی گاست..... ۲۵۳
سیدرضا وسمه‌گر

استنباط و نسبت سه نوع انسان‌شناسی و سه رویکرد اندیشه سیاسی مرتبط با آن در فلسفه کانت

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۱

چکیده: در اندیشه سیاسی امانوئل کانت آرای متکثر و همچنین گاهی متناقض وجود دارد، به گونه‌ای که، در دوره‌های مختلف اندیشه او، با رویکردهای سیاسی متفاوتی روبه‌رو هستیم. به نظر می‌رسد که کانت با تصویری که در هر دوره در باب انسان‌شناسی پیدا می‌کند سرنوشت اندیشه سیاسی خویش را تغییر می‌دهد، زیرا در برابر هر رویکرد انسان‌شناسی متفاوت او ما با اندیشه سیاسی متفاوتی در تناظر با آن روبه‌رویم. در رویکرد نخست خویش، او تنها به انسان به‌عنوان نوع می‌نگرد، و تاریخ پیشرفت او را براساس تاریخی مثبتی یا طبیعی توضیح می‌دهد. به گونه‌ای که آدمی در شکل‌گیری جامعه سیاسی به اراده خویش متکی نیست، بلکه برحسب طبیعت رخ می‌دهد. در این دیدگاه، فرد انسانی دارای اهمیت نیست و زندگی او ناچیز قلمداد می‌شود. اما نگرش او به انسان در اندیشه اخلاقی با دیالکتیکی پیچیده از قانون عقل، اراده و آزادی همراه است و اساساً با خودآیینی تعریف می‌شود. در این دیدگاه، کانت دیگر به مثبت اعتقادی ندارد و آدمی را مسئول تحقق ایده عقل می‌داند. سیاست در این دیدگاه در وضعی بیناسوژگانی و در جهت تحقق حکومت غایبات شکل می‌گیرد. مورد آخر به نقد قوه حکم باز می‌گردد که به آدمیانی مربوط می‌شود که در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به دآوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تخیل شکل می‌گیرد و نه در عقل.

کلمات کلیدی: کانت، انسان‌شناسی، سیاست، اخلاق، زیباشناسی، غایت‌شناسی

The Relations of Three Kinds of Anthropology and Three Approaches to Political Thought in Kant's Philosophy

Mohsen Bagherzadeh meshkibaf

Abstract: Emmanuel Kant holds multiple and sometimes contradictory views on political thought, so that in different periods of his thinking, we are faced with different political approaches. Since in the face of each of his different anthropological approaches we are confronted with a different political thought in relation to it, it seems that Kant changes the fate of his political thought with the idea he finds in each period about anthropology. In his first approach, he looks only at man as a species, and explains the history of his development on the basis of providential or natural history, in such a way that man does not rely on his own will in the formation of political society, but occurs naturally. However, his view of man in moral thought is accompanied by a complex dialectic of the law of reason, will, and freedom, and is essentially defined by autonomy. The last case goes back to the critique of the power of judgment, which relates to people who together benefit from common sense. For those who even need each other to think and judge, this will go back to the aesthetic judgment that is formed in the imagination and not in the intellect.

Keywords: Kant, anthropology, politics, ethics, aesthetics.

مقدمه

به دلیل آنکه امانوئل کانت نقد چهارمی در باب مسئله سیاست ننوشت و هیچ‌گاه این موضوع اندیشیدن فلسفی را به صورت منسجم بیان نکرد و تنها در آموزه‌ها به آن اکتفا کرد، در این زمینه به مناسبت‌های مختلف، به اعتقاد نگارنده، دچار تکثر آرا شده است. اگر نگوئیم که مسائل سیاسی از همان آغاز مدنظر او بوده است، دست‌کم پس از انقلاب فرانسه افکار او را به خود مشغول داشته است. او در کتاب صلح جاویدان می‌نویسد:

مسئله سازمان دادن به دولت هر قدر که سخت به نظر رسد، حتی برای قومی از شیاطین ممکن است و تنها شرط آن دارا بودن خرد است. امر مورد توجه این است که با وجود آنکه برای حفظ اکثریت موجودات دارای عقل قوانین جهان‌شمول الزام دارد، اما آن‌ها به صورت پنهانی به تجاوز از آن قوانین میل دارند. [بنابراین،] باید قانون اساسی را به وجهی صورت‌بندی کرد که به رغم تخصص بین تمایلات شخصی همدیگر را به نوعی کنترل کنند که زمانی که آن‌ها در جهت مصالح عمومی عمل می‌کنند گویی که اصلاً چنین تمایلاتی وجود ندارد.^۱

با وجود دغدغه شدید او در باب اصطلاحات و مضامین سیاسی، در این ساحت مناقشه‌های زیادی در باب اندیشه‌های او وجود دارد که گاهی از حد اعتدال خارج شده و به نگاه‌های افراطی‌ای از این دست نزدیک شده است که گروهی او را فاقد فلسفه سیاسی دانسته‌اند و گروهی تماماً کانت را در یک پروژه کلان سیاسی می‌فهمند. نگارنده معتقد است که این مناقشات نه تنها به دلیل عدم نوشتن کتابی منسجم در این راستاست، بلکه به دلیل این نیز هست که کانت در مواضع مختلف نظرات مختلف ارائه می‌دهد که قرار است در این مقاله آن موارد را بازبینی و بررسی کنیم.

مانا آرنت در باب این مناقشات به تقسیم‌بندی‌ای دست یافته است که به ما در فهم اندیشه سیاسی کانت پیش از نوشتن متافیزیک اخلاق یاری می‌رساند. او با نسبتی که میان انسان‌شناسی کانت با اندیشه سیاسی او برقرار می‌کند معتقد است که در انسان‌شناسی کانت ما با سه دیدگاه مواجهیم: (۱) نوع بشر و پیشرفت وی، (۲) انسان‌هنجاری اخلاقی که برای خود هدف است، و (۳) انسان‌های متکثر که عملاً در مرکز توجهات ما قرار دارند و غایت حقیقی آن‌ها، همان‌طور که قبلاً ذکر کردم، جامعه‌پذیری است. آرنت معتقد است که تمایز میان این سه دیدگاه پیش شرط لازم برای فهم کانت است و هر وقت در باب انسان سخن می‌گویید، باید به خود یادآوری کند که آیا درباره نوع بشر صحبت

۱. Kant, 1989a: 112-113؛ بنابراین، همان‌طور که روشن است، دغدغه سازمان‌دادن گروهی از مردم در دولت و نحوه شکل‌گیری دولت یا چگونگی شکل‌گرفتن جامعه‌ای دارای حکومت و همه مسائل حقوقی مربوط به این پرسش‌ها اندیشه کانت را به خود مشغول داشت.

باقرزاده مشکئی یاف

می‌کند یا از انسان هنجاری/اخلاقی، یعنی موجودی منطقی که ممکن است در دیگر مناطق کیهان وجود داشته باشد یا از انسان‌ها به‌عنوان کسانی که عملاً در دنیا ساکن‌اند.^۱ به‌عبارت‌دیگر، اگر بخواهیم ساده‌تر این مفاهیم را دنبال کنیم، باید مورد اول را نوع انسانی در نظر بگیریم که بخشی از طبیعت است و همین امر از نظر کانت موضوع تاریخ است که اساساً غایت‌گرایانه است و با بخش دوم کتاب نقد قوه حکم دارای نسبت تنگاتنگ است. مورد دوم به خودآیینی انسان در اندیشه اخلاقی کانت باز می‌گردد که بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد عقل عملی و حتی نقد عقل محض^۲ را شامل می‌شود و اندیشه سیاسی منحصر به فرد او را می‌سازد. اما مورد سوم به آدمیانی که صرفاً بر روی کره زمین زیست می‌کنند و در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند باز می‌گردد، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به داوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تحلیل شکل می‌گیرد و نه در عقل. درباب این بخش اخیر آرنست معتقد است که

نقد قوه حکم یگانه اثر عظیم کانت است که نقطه عزیمت آن جهان و احساسات و قابلیت‌هایی است که آدمیان (در صیغه جمع) را برای زندگی در جهان مناسب می‌سازد. شاید این هنوز فلسفه سیاسی نباشد اما قطعاً وضعیت الزامی ایجاد آن است.^۳

بنابراین، به‌تبع این موارد کانت می‌تواند سه نوع نگاه به سیاست داشته باشد که هریک با دیگری متفاوت است. مورد نخست به اندیشه غایت‌محور کانت و همچنین فلسفه تاریخ طبیعی او باز می‌گردد. دومی آن است که به‌طور عمومی پذیرفته شده است و به اندیشه اخلاقی کانت و خصوصاً خودآیینی بازمی‌گردد و در نقد خرد عملی آمده است و سومی در نقد قوه حکم. آرنست معتقد بود این مورد اخیر از دو مورد قبلی جدی‌تر است. «از آن طرف من فکر می‌کنم از همه آثار کانت چنین برمی‌آید که موضوع داوری از خرد عملی وزن بیشتری دارد»^۴. لازم است ذکر شود که نگارنده در این مقاله سه رویکرد سیاسی کانت پیش از نوشتن متافیزیک اخلاق را مدنظر قرار داده است. نخست، به‌دلیل آن است که این کتاب و تأملات سیاسی آن برای خوانندگان کانت شناخته‌شده است و اینکه

۱. آرنست، ۱۳۹۹: ۵۷.

۲. به اعتقاد نگارنده، سرتاسر کتاب نقد عقل محض به‌نوعی با خودآیینی در منظر کانت نه‌تنها درگیر است، بلکه به طریقی دیگر و متفاوت از نقد عقل عملی پشتوانه‌ای برای خودآیینی در معنای سیاسی آن است. کانت اساساً، در نقد عقل محض، شناخت ما را از جهان نومنال جدا ساخت و مفهوم خدا را به مفهومی تنظیمی تبدیل کرد. این خودآیینی قدرت خلاقیت انسانی را بیشتر ساخت زیرا مردم می‌توانستند این‌گونه جهان را ببینند که منبع ارزش‌هایشان در خودشان قرار دارد و نه در نظم الهی. بنابراین، با کنار رفتن مشیت الهی، دیگر نابرابری‌های اجتماعی قابل توجیه نبود و این خودآیینی جنبه سیاسی عملکرد کانت را افزایش می‌داد.

۳. آرنست، ۱۳۹۹: ۲۱۸.

۴. آرنست، ۱۳۹۹: ۱۵۹.

در این کتاب پایانی کانت وارد میدان جاذبه دیگری می‌شود که تقریباً با موارد قبلی سر نزاع دارد، هرچند که در باب شکل‌گیری حکومت قانون با آن‌ها مشترک است.

نگاه کل‌گرایانه به نوع انسان، تاریخ انسانی و شکل‌گیری جامعه سیاسی متناظر با آن
در این بخش نگارنده به دنبال آن است که نگاه سیاسی کانت را براساس انسان‌شناسی‌ای که از غایت نوع آدمی مدنظر دارد، بررسی کند. کانت در رساله خویش تحت عنوان ایده یک تاریخ جهان‌شمول از منظر جهان‌وطنی می‌نویسد:

در انسان (به‌عنوان تنها مخلوق عقلانی روی زمین) آن ظرفیت‌های طبیعی‌ای که او را به سمت هدایت درست عقلش سوق می‌دهد تنها در نوع‌ها و نه در یک فردیت توسعه می‌یابد. [بنابراین،] از آنجاکه طبیعت برای هر فردی دوره کوچکی برای زندگی وضع کرده است، این امر مستلزم آن است که احتمالاً زنجیره نسل‌های بیشماری که هر یک روشنگری‌اش را برای دیگری به ارمغان می‌آورد موردنظر باشد.^۱

در این بخش همین نسبت میان نوع، طبیعت و غایتی که طبیعت از طریق نوع ایجاد می‌کند مسئله نگارنده است.

طبیعت از نظر کانت هم می‌تواند به‌عنوان ایده‌ای تنظیمی موردنظر باشد هم می‌توان آن را به‌عنوان مشیت الهی مدنظر داشت. به‌طور کلی کانت می‌خواهد قوانین طبیعی تاریخ را کشف کند، درست همان‌طور که کپلر قوانین طبیعی سیارات را کشف کرد. زمانی که کانت از قوانین طبیعت در تاریخ سخن می‌گوید منظورش این نیست که یک ذهن یا قانون‌گذار بالفعل که طبیعت نامیده می‌شود نقشه‌ای تهیه کرده است که در تاریخ رخ می‌دهد، بلکه اگر ما آرزو داریم که تاریخ را بفهمیم بایستی به یک ایده^۲ پناه ببریم که آن همان طبیعت است که بایستی آن را به‌گونه‌ای در نظر بگیریم که انگار غایتی را دنبال می‌کند. بنابراین، براساس گفته آرنت در فلسفه کانت تاریخ مرکزیت ندارد. در فلسفه کانت، تاریخ بخشی از طبیعت است. موضوع تاریخ نوع انسان است که به‌عنوان بخشی از خلقت

۱. Kant, 1989b: 42-43؛ ویلسون در کتاب انسان‌شناسی کانت به‌طور کلی معتقد است که سومین خصوصیت غایت‌شناسانه انسان‌شناسی پراگماتیک کانت این است که طبیعت انسانی هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌صورت انفرادی و تنها به کمال خود دست یابد، بلکه این مهم در ذیل «نوع انسان» محقق می‌شود، برخلاف دیگر حیوانات که هر کدام به‌صورت انفرادی به تکاملشان دست پیدا می‌کنند. از نظر کانت، عقل نمی‌تواند در افراد انسانی بالانفرد به تکامل خود دست یابد، بلکه افراد همیشه عضوی از جامعه هستند و جامعه همیشه به‌سمت تکامل است. دراصل می‌توان گفت که، از نظر کانت، هدف طبیعت به‌مراتب پیچیده‌تر از آن است که هر شخص بتواند به‌تنهایی به آن دست پیدا کند (Wilson, 2006: 40).

۲. برای پژوهش بیشتر در باب نسبت میان طبیعت و ایده مراجعه شود به مقاله «صلح جاویدان» کانت (Kant, 1989c: 107-108).

باقرزاده مشکئی یاف

فهمیده می‌شود، اگرچه به‌عنوان غایت نهایی و پادشاه خلقت شناخته می‌شود. آنچه در تاریخ دارای اهمیت است انسان‌ها نیستند، افراد تاریخی نیستند، کاری که آدمیان از روی خیر یا شر انجام می‌دهند نیست، بلکه نیرنگ پنهان طبیعت است که باعث پیشرفت گونه‌ها و پیشرفت تمام پتانسیل‌هایشان در توالی نسل‌هاست. فرایند تاریخ رو به سوی پیشرفت در فرهنگ است.^۱ وود در کتاب تفکر اخلاقی کانت می‌نویسد:

فلسفه تاریخ کانت طبیعت‌گرایانه است از این نظر که او تاریخ را شاخه‌ای از زیست‌شناسی می‌داند، اما برای کانت زیست‌شناسی هرگز یک دانش محض نمی‌تواند باشد و کاربست‌پذیری این علم با احکام تأملی سازگار است.^۲

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کانت چیزی به‌عنوان تاریخ به معنایی که از سال ۱۸۰۰ در اروپا شکل می‌گیرد نمی‌شناسد، بلکه معنای سطحی‌ای از آن مدنظرش است که طبیعت در عین حال به آن دلالت نمی‌کند، بلکه طبیعت به مشیت یا ایده دلالت می‌کند. به غیر از این مورد، همچنین، این نکته نیز دارای اهمیت است که غایت این ایده یا مشیت حکومت مطابق با جمهوری محض است. در ادامه، از رساله‌های سیاسی کانت فقراتی را ذکر می‌کنیم. کانت در رساله‌ای تحت عنوان در باب گفته‌ای رایج: امری می‌تواند در حوزه نظر صحیح باشد، اما نمی‌تواند در عمل دارای کارکردی باشد (که احتمالاً کانت آن را در برابر فیلسوفانی چون برک و محافظه‌کاران نوشته است که معتقدند صورت‌های انتزاعی عقل در عالم خارج دارای کارکردی نیستند) می‌نویسد:

پیشرفت بر کار یا روشی که استفاده می‌کنیم مبتنی نیست. بلکه بیشتر مبتنی است بر آنچه طبیعت آدمی در و از طریق ما ممکن است انجام دهد تا ما را مجبور سازد که جریانی را دنبال کنیم که انتخاب ما در آن ذی‌مدخل نیست. بنابراین، ما بایستی تنها به طبیعت یا به مشیت توجه کنیم (زیرا به کامل‌ترین عقل نیاز است که این هدف کامل شود). به عبارت دیگر، با اعمال زور و فشار کلی‌ای که توسط طبیعت یا مشیت ایجاد می‌شود مردم مجبور می‌شوند که به ضرورتی که عقل تجویز می‌کند تن دهند و وارد یک قانون اساسی مدنی شوند. یا حتی مجبورشان می‌کند به قانونی جهان‌وطنی تن در دهند.^۳

نکته نخست این است که طبیعت با مشیت برای کانت دارای ترادف است. اما نکته دوم مهم‌تر

1. Arendt, 1992: 8

2. Wood, 1999: 208

3. Kant, 1989c: 90

است، از این جهت که کانت معتقد است مشیت بدون آنکه ما بخواهیم عمل می‌کند و با اجباری که طبیعت/مشیت ایجاد می‌کند مردم مجبور می‌شوند به قانون اساسی مدنی تن دهند. کانت در رساله صلح جاویدان می‌نویسد:

صلح دائمی توسط هیچ اقتداری جز هنر بزرگ خود طبیعت ضمانت نمی‌یابد. فرآیند مکانیکال طبیعت آشکارا نقشه‌ای هدفمند درباب توافق میان انسان‌ها حتی درمقابل اراده و عدم رضایتشان نشان می‌دهد. این طرح نوعی سرنوشت است.^۱

بنابراین، طرح طبیعت/مشیت اصلاً به خواست آدمی توجهی ندارد، بلکه همچون سرنوشتی بر انسان اعمال می‌شود. این سرنوشت رو به سوی ایجاد حکومتی مطابق با جمهوری محض یا جمهوریت است. نگارنده از این رو حکومت مورد نظر کانت را جمهوری نمی‌نامد زیرا صورت حکومت برای او مهم نیست که چیست (یعنی می‌تواند پادشاهی، اشرافی یا جمهوری باشد)، بلکه مضمون آن برای او دارای اهمیت است و اینکه هرگونه حکومتی بایستی خودش را به مضمون جمهوری نزدیک کند.^۲ کانت در کتاب آموزه حق می‌نویسد:

صور و اشکال حکومت فقط الفبای قانون‌گذاری اصلی در وضعیت مدنی هستند و هر کدام از آن‌ها که مرجح تشخیص داده شوند می‌توانند به‌عنوان سازوکار ضروری قانون اساسی، هماهنگ با سنت‌های مستقر در جامعه، دوام و استمرار داشته باشند. اما روح قرارداد اصلی متضمن خاصیت الزام‌آوری در یک قدرت سازنده است تا نوع حکومت را با معنای قرارداد اصلی متناسب و هماهنگ سازد. حال، اگر این هماهنگی یک‌باره ممکن نباشد، باید تدریجاً این تغییر را ایجاد کرد، به نحوی که حکومت به لحاظ تبعات و آثارش با تنها نوع قانون اساسی حقانی، یعنی جمهوریت، هماهنگ شود، به طوری که صورت معقول اصلی جای صور قانونی کهن را که هدف آن تنها مطیع کردن مردم بوده است بگیرد. این صورت عقلانی تنها صورت حکومت است که آزادی را اصل و شرط عمل الزامی یعنی تکلیف قرار می‌دهد.^۳

مهم‌ترین نکته پاراگراف بالا آزادی است. از نظر کانت جمهوریت محض با آزادی نهادهای خودش را قوام می‌بخشد و هر حکومتی با هرگونه صورتی که دارد بایستی خودش را با آن محک بزند و خودش را در طول تاریخ به این ایده نزدیک کند. اسکینر در مقدمه ترجمه آثار سیاسی کانت

1. Kant, 1989a: 108

۲. برای کانت تغییر صورت حکومت مهم نیست، جوهر قانون اساسی است که دارای اهمیت است (Kant, 1989b: 261).

۳. کانت، ۱۳۹۵: ۲۰۳-۲۰۴

می‌نویسد:

انقلاب فرانسه برای او به‌منزله این است که آن رخداد در جهت پیشرفت اخلاقی انسان و ایجاد وضع جمهوریت است. و این تنها راهی است که برای پیشرفت و تحقق کامل اخلاق وجود دارد.^۱

وضع جمهوری از نظر کانت دارای این خصائص است:

قانون اساسی مدنی هر دولتی بایستی جمهوریت باشد. قانون اساسی جمهوریت بر سه اصل پایه‌گذاری می‌شود. اول، اصل آزادی برای همه اعضای جامعه؛ دوم، اصل پیروی همگانی از یک قانون‌گذاری مشترک؛ سوم، اصل برابری قانون برای همه.^۲

اینک مثال‌هایی از این مورد می‌آوریم که مشیت و طبیعت در فلسفه کانت رو به‌سوی ایجاد نظام اجتماعی قانون‌مند دارد. کانت در رساله ایده یک تاریخ جهان‌شمول از منظر جهان‌وطنی می‌نویسد:

بزرگ‌ترین مسئله برای نوع انسان عبارت است از دستیابی به جامعه‌ای مدنی که می‌تواند عدالت را به‌طور کلی برقرار سازد. بالاترین مقصود طبیعت، یعنی پیشرفت همه ظرفیت‌های طبیعی برای نوع بشر، تنها در جامعه می‌تواند ایجاد شود.^۳ تاریخ نوع انسانی به‌عنوان یک کل و در مقام تحقق نقشه پنهان طبیعت بایستی مورد توجه قرار بگیرد تا به‌طور درونی و همچنین به‌صورت بیرونی قانون اساسی سیاسی کاملی فراهم آورد، به‌عنوان تنها دولت ممکن که، در درون آن، همه ظرفیت‌های طبیعی نوع بشر می‌تواند به‌طور کامل توسعه یابد.^۴

کانت در رساله نظر و عمل نیز می‌نویسد:

در میان همه قراردادهایی که توسط گروه بزرگی از انسان‌ها منعقد می‌شود تا جامعه‌ای شکل دهد قراردادی که قانون اساسی مدنی تأسیس می‌کند طبیعتی استثنایی دارد.^۵

بنابراین، غایت مشیت/طبیعت، همان‌طور که توضیح دادیم، در فلسفه کانت ایجاد حکومت قانون با ایده جمهوریت است. زیرا در چنین حکومتی است که افراد می‌توانند به سعادت خود و اجتماع اخلاقی دست یابند. و این اتفاق در طول تاریخ و با گذر نسل‌های متعدد می‌تواند به تدریج به ایده مذکور نزدیک شود، نه اینکه آن را متحقق سازد. زیرا ایده‌ها در فلسفه کانت قابلیت تحقق ندارند.

1. Skinner, 1989: 37

2. Kant, 1989a: 99

3. Kant, 1989b: 45

4. Kant, 1989b: 50

5. Kant, 1989c: 73

برای کانت تاریخ فرایندی است که به سمت عقلانیت در حرکت است. اما چون ایجاد این جمهوریت و قانون اساسی آن یک ایده است، ممکن نیست که بتوانیم آن را متحقق کنیم. تنها می‌توانیم به آن نزدیک شویم. به نظر می‌رسد که انقلاب فرانسه برای او چنین رخدادی را رقم می‌زند. زیرا هدفش دقیقاً تأسیس وضع جمهوریت است. در این توسعه عقلانیت است که طبیعت عقلانی ما تماماً متحقق می‌شود.^۱

ظهور خودآیینی در اندیشه اخلاقی کانت و فلسفه سیاسی متناظر با آن

در اندیشه اخلاقی کانت، بیش از هر چیز، اصطلاح خودآیینی به رویکرد سیاسی منجر می‌شود. کانت در باب معنای خودآیینی می‌نویسد:

خودآیینی اراده اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف منطبق بر آن‌هاست. از سوی دیگر، دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار گیرد بلکه، برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است.^۲

مفهوم خودآیینی، که با اندیشه روسو در فلسفه مطرح می‌شود، پیش‌تر نیز به کار برده می‌شد اما تنها برای دولت یا هیئت حاکمه آن را به کار می‌بردند. آلیسون در این خصوص می‌نویسد:

خودآیینی (در یونان) اساساً در معنایی سیاسی و برای استقلال و خودتعیین‌بخشی دولت از آن استفاده می‌شد.^۳

ژان ژاک روسو، با تعریفش از آزادی در قرارداد اجتماعی و اطاعت از قانونی که خود شخص برای خودش می‌گذارد، مفهوم خودآیینی را از حیطة سیاسی-حقوقی به حیطة اخلاقی وارد ساخت. برای روسو این اطاعت به معنای مطیع کردن فرد با علایق و اراده جزئی‌اش و با اراده عمومی که علایق اجتماع را به عنوان یک کل توضیح می‌دهد فهمیده شد. با کانت مفهوم روسو از آزادی درونی می‌شود و به خودآیینی اراده دگرگون می‌شود. این دگردهی تغییراتی در مفاهیم قانون و اراده ایجاد می‌کند. به جای آنکه قوانین عمومی باشد که فرد را با اجبار به اطاعت از اقتدار خارجی مطیع کند آن قوانین هم اکنون به عنوان تجویزات عقل خود فرد دیده می‌شوند.^۴ در باب همین نکته نیز اندرو ریث می‌نویسد: «من می‌خواهم استدلال کنم که خودآیینی بایستی نوعی از پادشاهی تفسیر شود. این مدل نشانگر

1. Skinner, 1989: 36

3. Alison, 2013: 129

4. Alison, 2013: 129-130

باقرزاده مشکئی یاف

فاعلی خودآیین یعنی پادشاهی است که تحت هیچ‌گونه اتوریتة خارجی‌ای نیست. کسی که این قدرت را دارد که قانون را تصویب کند، زیرا به اعتقاد ریث «پیش از کانت خودآیینی در درجه اول مفهومی سیاسی منطبق با وضع حاکمیتی با قدرت‌های خودقانون‌گذاری است». بنابراین، این امر مهم است که بدانیم مفهوم جدید کانت از خودآیینی اساساً در یک بافت سیاسی به‌جای بافتی متافیزیکی شکل گرفته است. همچنین، آنچه کانت را آزار می‌داد مشکل جزم‌گرایی نیست بلکه مسئله سرکوب است. ظلم و بی‌عدالتی تهدیدهایی برای آزادی هستند و نه علیت نظم طبیعی. بنابراین، براساس سه تفسیر ذکرشده کانت، قدرت تک‌شخصیت‌های دارای آزادی و خودآیینی را (یعنی امپراتوران و پادشاهان) به تک‌تک انسان‌ها می‌دهد و، از این طریق، برای انسان تعریفی جدید خلق می‌کند که تعریف فلسفه سیاسی متفاوتی را طلب می‌کند.

در پارگراف ذکرشده در بالا، کانت خودآیینی اراده انسان را اصل تمام قوانین اخلاقی می‌داند. به این اعتبار که هرگونه قانون یا وظیفه‌ای منشأ خودش را در عقل می‌یابد و قبول هرگونه مرجعیت خارجی‌ای امری دگرآیین محسوب می‌شود و حق داشتن هیچ‌گونه اقتداری در جهت ایجاد و تعیین تکلیف و تحقق قانون ندارد. توضیح خودآیینی در اندیشه کانت مستلزم توضیح دو مبحث دیگر نیز می‌باشد که آن دو عبارت‌اند از آزادی و قانون عقل.^۲ آزادی در کانت، همان‌طور که او در دو نقد اول عنوان کرده است، امری استعلایی است و هرکس به‌طور پیشین از آن آگاهی دارد.

در میان تمام ایده‌های عقل‌نظری، ایده آزادی امری منحصر به فرد است که به صورت پیشین به امکان آن علم داریم و از آن جهت که اختیار شرط قانون اخلاق است، در میان همه فرض‌های نقد عقل عملی، تنها آزادی شرط قانون اخلاق می‌تواند باشد.^۳

آزادی در فلسفه کانت به دو اعتبار سلبی و ایجابی به کار می‌رود. کانت از طریق اعتبار ایجابی آن به عقل پیوند می‌یابد.

انتخابی که توسط عقل محض ممکن می‌شود همان انتخاب آزادانه است. اما امری که تنها توسط تمایل صرف محسوس ممکن می‌شود انتخابی حیوانی است. عدم دخالت هواهای نفسانی در انتخاب ما، مفهوم سلبی آزادی و معنای ایجابی آن مربوط به هرگونه

1. Reath, 2006: 22

۲. برای مطالعه بیشتر در این باب مراجعه شود به Beiser, 1992: 30.

۳. قانون مطلق اخلاق کانت از این قرار است: «چنان عمل کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به‌عنوان اصل قانون‌گذاری کلی پذیرفته شود» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۳).

۴. کانت، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱

کنشی است که در تحت شرط مناسبت قانون کلی رخ دهد.^۱

بنابراین، در نظام کانتی، هرگونه سودجویی‌ای از امیال و هواهای نفسانی مان یا هرگونه تبعیتی از امور مشابه آن به معنای آن است که ما در فهم کانتی از آزادی قرار نداشته باشیم، چون آزادی با قانون عقل بایستی همراه باشد. اَلْمَن درباب نسبت عقل با آزادی در اندیشه کانت می‌نویسد:

آزادی و عقل به یکدیگر ارتقا می‌بخشند. از نظر کانت، هرچه اعمال ما به عقل نزدیک‌تر باشد، بیشتر آزادی را حفظ و ارتقا می‌بخشد.^۲

اما نسبت آزادی با خودآیینی در فلسفه کانت قابل توضیح است؟ کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق می‌نویسد:

مفهوم آزادی به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به مفهوم خودآیینی پیوسته است و این مفهوم خودآیینی نیز به نوبه خود به اصل کلی اخلاق پیوند دارد (اصلی که در مفهوم خود زمینه‌ساز همه اعمال ذات‌های خردمند است^۳)، درست همان‌گونه که قانون طبیعت زمینه‌ساز تمام پدیدارهاست.^۴

بنابراین، میان آزادی، خودآیینی و قانون اخلاق در فلسفه کانت نسبت دیالکتیکی برقرار است، به طوری که با نبودن هر یک از این موارد دیگری نیز نمی‌تواند شکل بگیرد. یکی دیگر از نسبت‌هایی که بایستی برای فهم فلسفه اخلاق کانت توضیح دهیم نسبت اراده و عقل است که آن نیز دارای دیالکتیک پیچیده‌ای است. کانت نه هرگونه اراده‌ای بلکه صرفاً اراده خیر را مدنظر دارد که این خیر بودن تنها از پس وظیفه و اطاعت از قوانین عقل به دست خواهد آمد و آن قانون عقل غایتی جز انسان ندارد که خود او قانون‌گذار همان قوانینی است که اراده خیر از آن نشئت می‌گیرد. بنابراین، اراده انسان و عقل او بایستی، در نهایت، با یکدیگر بر سر قانون منطبق شوند تا اخلاق از سر وظیفه به قانون دارای ارزش تبدیل شود. نتیجه این است که انسان در مقام غایت، انسان در مقام قانون‌گذار و انسان در مقام مسئول انطباق اراده با قانون است.

۱. Kant, 1991: 42. کورسگارد در مقاله خویش با عنوان «اخلاق به عنوان آزادی» درباب فلسفه عملی کانت در مورد نسبت اراده با عقل و امیال می‌نویسد: «کانت اراده آزاد را علیت عقلانی که دارای اثر است معرفی می‌کند، بدون آنکه علت بیگانه‌ای آن را متعین سازد. هرچه خارج از اراده است علت بیگانه شمرده می‌شود که شامل تمایلات و خواسته‌های فرد هستند، درحالی که اراده آزاد بایستی تماماً خودتعیین‌بخش باشد.» (korsgaard, 1989: 27)

2. Uleman, 2010: 15

۳. کانت در انسان‌شناسی از نقطه نظر عملی می‌نویسد: «در آمادگی اخلاقی مسئله این است که انسان‌ها به صورت طبیعی، نیک، پلید یا خنثی هستند. از نظر کانت، انسان‌ها از سویی آمادگی بی‌اخلاقی دارند و از سوی دیگر در تمام حالات و شرایطشان احساس وظیفه و حس اخلاقی دارند.» (Kant, 2006: 229)

باقرزاده مشکئی یاف

بنابراین، عقل انسانی و آزادی و ارادهٔ او محتویات خودآیینی کانتی را تشکیل می‌دهند و برای اولین بار در تاریخ نظریه‌پردازی فلسفهٔ اتفاقی منحصر به فرد می‌افتد و آن این است که آدمی هم قانون‌گذار می‌شود و هم تابع قانون خویش. این امر متناقض پیش‌تر در تاریخ فلسفه به کار نرفته است. بنابراین، همان‌طور که گفتیم، کانت پادشاهی مطلق خلق می‌کند که تنها از قانونی که خودش گذاشته است تبعیت می‌کند و هیچ‌گونه مرجعیت خارجی‌ای نمی‌پذیرد. در این نگاه از فلسفهٔ کانت نشانه‌های اندیشهٔ روسویی را می‌بینیم. زیرا این روسو بود که از معنای هر دو سنت قانون طبیعی در اروپا گسست پیدا می‌کند و به جای آن عقل را جانشین می‌کند. کانت همین عملکرد را در فلسفهٔ خود انجام می‌دهد و شکافی ژرف با سنت قانون طبیعی رایج که تا پوفندورف خودش را جلو کشانده بود ایجاد می‌کند. بیزر در باب سنت پیشین آلمان تا کانت می‌نویسد:

این سنت منبع ارزش اخلاقی را نه در ارادهٔ انسان بلکه در نظم مشیتی قرار می‌دهند. قانون طبیعت تنها با یک چیز تناسب دارد و آن هدفی است که خدا برای آن در نظر گرفته است و، به منظور دانستن الزامات اخلاقی‌مان، ما باید کار خودمان، یا جایگاهمان در خلقت یا نقشمان در طرح الهی را بدانیم. اگرچه پوفندورف و وولف معتقد بودند که قانون طبیعی می‌تواند توسط عقل طبیعی به تنهایی توجیه شود، اما آن‌ها خداوند را خالق و مجری در نظر گرفتند. در مقابل، با این سنت، اخلاق جدید کانتی انقلابی است زیرا منبع ارزش اخلاقی ارادهٔ عقلانی درون ماست و نه نظم مشیتی بیرون از ما. در اینجا عمق و تأثیر انقلاب کوپرنیکی کانت را شاهدیم. این امر نه تنها در معرفت‌شناسی بلکه در اخلاق هم رخ می‌دهد. درست مانند جهان طبیعی که به قوانین فهم مربوط است. بنابراین، جهان اخلاق به قوانین اراده بستگی دارد. هم اخلاق و هم معرفت‌شناسی انسان محور می‌شوند.^۱

در نظریه معرفت نیز کانت، به معنای جدید کلمه، انقلاب می‌کند و آدمی را به سازنده علم و شناخت خود از جهان تبدیل می‌کند. اما پیش از کانت ذهن آدمی تحت تأثیر ابژه خارجی بود و در پذیرش و کسب علم نسبت به آن منفعل عمل می‌کرد. با کانت این ذهن انسان است که شأن معرفتی امور خارجی و شأن معرفت‌ساز قوای خودش را می‌فهمد. بنابراین، انقلاب کوپرنیکی در اینجا به این شکل رخ می‌دهد:

اگر قرار باشد که شهود خود را با ساختمان ابژه‌ها منطبق سازد، برای من قابل فهم نیست که چگونه انسان قادر خواهد شد، به نحو پیشین، چیزی دربارهٔ آن‌ها بداند. اما برعکس اگر ابژه‌ها (از آن حیث که ابژهٔ حواس هستند) خود را با ساختمان قوهٔ شهود ما سازگار کنند، آنگاه این امکان برای من کاملاً

1. Beiser, 1992: 31

قابل بازنمایی می‌شود.^۱

خودآیینی انسان در نقد اول به این شکل خود را نشان می‌دهد که اگر ما ساختمان سوژکتیو حواس را از خود جدا کنیم، تمام عالم خارج نیز این نسبت‌های زمانی و مکانی را از دست می‌دهند و اگر ساختمان مفاهیم را کنار گذاریم، جهان بدون معنا خواهد شد. همچون اخلاق، در معرفت‌شناسی نیز به چنین چیزی، در عالم اندیشه، تابه‌حال هیچ اندیشمندی نرسیده بود و برای سوژه چنین کارکردی تشخیص نداده بود. بنابراین، «امکان تجربه به‌طور عام و شناخت ابژه‌های تجربه بر این سه منشأ سوژکتیو شناخت مبتنی‌اند: حس، تخیل و ادراک نفسانی».^۲

به عبارت دیگر، در فلسفه کانت، انسان، در مقام سوژه‌ای در جهان طبیعی، تنها از راه قوای شهود، فاهمه و عقل خویش است که می‌تواند عالم شناختی حاصل کند و هرگونه تحمیلی از جهان خارج بدون گذاردن فرایند سوژکتیو شناخت شناخت نیست. بنابراین، انسان تنها با ابزار خودآیین خویش قدرت شناخت دارد. در نقد عقل عملی، یعنی در حوزه اخلاق، نیز انسان پذیرای هیچ‌گونه دگرآیینی‌ای نیست و، در صورت تحمیل چنین چیزی آن از درجه اعتبار ساقط است. بلکه انسان تنها با قدرت سوژکتیو خویش بایستی قوانین اخلاقی را برای خویش وضع کند. به همین دلیل، کانت می‌نویسد:

شخص سوژه‌ای است که می‌توان اعمالش را به حساب خودش گذاشت. شخصیت اخلاقی چیزی جز آزادی وجود عقلانی تحت قوانین اخلاقی نیست.^۳

بیزر اهمیت سیاسی اخلاق کانتی را از این جهت بررسی می‌کند که از نظام مشیتی پیشین نظام‌های فیلسوفان آلمانی فاصله گرفته است. کانت، در موضع نخست، این اعتقاد را، که در سرتاسر قرن هجدهم بخشی از تفکر فیلسوفان آلمانی را تشکیل می‌داد، کنار گذاشته بود و پس از آنکه اساساً در نقد عقل محض شناخت ما را از جهان نومنال جدا ساخت و مفهوم خدا را تبدیل به مفهومی تنظیمی کرد این قدرت بخش خلاقانه انسانی را بیشتر ساخت. زیرا مردم می‌توانستند این‌گونه جهان را ببینند که منبع ارزش‌هایشان در خودشان قرار دارد و نه در نظم الهی. بنابراین، با کنار رفتن مشیت الهی دیگر نابرابری‌های اجتماعی قابل توجه نبود و این جنبه سیاسی عملکرد کانت را افزایش می‌داد. بیزر می‌نویسد:

بنابراین، نتایج سیاسی اخلاق جدید کانتی به‌طور گسترده رادیکال است. اگر انسان می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را خلق کند، چنان‌که آن ملزم به اطاعت از قوانین خودش

۱. کانت، ۱۳۹۴: ۴۸-۴۹

۲. کانت، ۱۳۹۴: ۱۹۰

.....
 باقرزاده مشکئی یاف

شود، بنابراین حق دارد تمامیت جهان اجتماعی و سیاسی را خلق کند.^۱ کانت، با اقتدا به نظریه اخلاقی جدیدش، بینشی عمیق‌تر نسبت به مسائل متافیزیکی سنتی کسب کرد. او هم‌اکنون متوجه شده است که نقص اساسی متافیزیک سنتی این است که آن خودآیینی انسان را بیگانه می‌سازد. به جای بازشناسی اراده انسان به عنوان منبع قوانین اخلاقی، فرض می‌کند که این قوانین بخشی از نظم مشیتی است که خداوند طراحی کرده است. اصل نخستین اراده عقلانی کانت، با وجود آنکه صوری است و از عقل عملی محض به دست آمده است، اما در ذات خویش خصلتی اجتماعی دارد، زیرا صرفاً زمانی می‌توان این اصل را در نظر داشت که دیگری پذیرفته شده باشد و به دلیل همین پذیرش دیگری به عنوان غایت است که کانت قدرت آن را می‌یابد که از حکومت غایات به عنوان سازمانی که اراده سوژه‌های فردی را در حالتی عام معرفی می‌کند سخن بگوید. کانت می‌نویسد:

خود این فکر که هر ذات خردمند ذاتی است که باید خود را، از راه آیین‌های رفتارش، واضح قوانین عام بداند تا از این دیدگاه درباره خویشتن و کارهایش داوری کند به فکر دیگری می‌انجامد که وابسته بدان و بسیار سودمند است، یعنی فکر حکومت غایات. منظوم از حکومت [غایات] پیوستگی منظم ذات‌های خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک است.^۲

این اصل با ورودش به حکومت غایات به اراده خیر نیز مضمون می‌بخشد. حال می‌توان یک بار دیگر به اصل اراده خیر برگشت که در آغاز حالتی انتزاعی داشت و نشان داد که در طی مسیری که کانت آن را با خود همراه کرده است چگونه تنقیح شده است. کانت می‌نویسد:

اکنون می‌توانیم مطلب را در همان جایی به پایان بریم که آغاز کردیم، یعنی مفهوم اراده‌ای که به‌طور نامشروط خیر است. آن اراده‌ای مطلقاً خیر است که نمی‌تواند بد باشد، یعنی آیین آن چون به‌صورت عام درآید، هیچ‌گاه با خود در تناقض نخواهد بود.^۳

بنابراین، نگارنده معتقد است که آن کتاب، در نهایت، به سیاست ختم می‌شود و برای حفظ این اخلاق و خیری که در میان عموم شکل گرفته است باید دولتی ایجاد شود. کانت می‌نویسد:

اینک چنین حکومتی از غایات در واقع به وسیله آیین‌هایی تحقق می‌یابد که با قانونی که بایسته مؤکد بر همه ذات‌های خردمند مقرر می‌دارد مطابقت داشته باشد، به شرط آنکه

1. Beiser, 1992: 31

۲. کانت، ۱۳۶۹: ۸۱

۳. کانت، ۱۳۶۹: ۸۸

همگان از آن آیین‌ها پیروی کنند. ولی با این حال هر ذات خردمند هر چند از این آیین به دقت پیروی کند نه می‌تواند مطمئن باشد که دیگران همگی به همان آیین وفادار بمانند و نه چشم آن دارد که حکومت طبیعت و ترتیبات غایت جوی آن با او به‌عنوان عضوی شایسته هماهنگ شود تا مملکتی از غایات به برکت همکاری خود او ممکن گردد، یعنی توقع او را برای سعادت برآورد.^۱

در چنین شرایطی کانت خودش را به زیرکی از وضعیتی که در آن هر فرد متکی به خویش است و ما بایستی به عملکرد او براساس اخلاق امیدوار باشیم جدا می‌کند. زیرا از نظر کانت انسان متمایل است که خودش را در قوانین کلی استثنا بخشد و به‌صورت پنهانی کاری را از انجام دهد که میل به او دستور داده است. اینکه انسان شرو است اصلی برای فلسفه کانت است. آن‌وود در این خصوص می‌نویسد:

برجسته‌ترین آموزه انسان‌شناسانه کانت این است که طبیعت انسانی شامل گرایش رادیکالی به شر است.^۲

بنابراین، اخلاق به‌خودی‌خود از پس حفظ خیر و حتی ایجاد خیر بر نمی‌آید. به همین دلیل است که کانت از فردیت صرف فلسفه اخلاقش به‌مرور عقب می‌کشد و به فکر ایجاد جمع است که تحولی بنیادین محسوب می‌شود، حتی اگر صرف فرض باشد. در چنین شرایطی، ایمان و آزادی‌ای که در نقد نخست آن را نجات داد، بااینکه در اخلاق تعینی پیدا می‌کند، اما تنها در شرایط سیاسی است که آن قوام پیدا می‌کند. به‌همین دلیل، سالیوان می‌نویسد:

کانت اعتقاد راسخ داشت که اخلاق شخصی ممکن نیست وجود داشته باشد و به شکوفایی برسد، مگر در متن اجتماع مدنی دولت از طریق قوانین خود و با متحقق‌ساختن برخی از هدف‌های اخلاقی مانند آزادی، اخلاق را ترویج می‌کند و بدین ترتیب محیطی به وجود می‌آورد که زندگی اخلاقی در آن به رونق می‌رسد.^۳

در نقد قوه حکم نیز کانت چنین غایتی را دنبال می‌کند. به‌همین دلیل، آرنست معتقد است که زیبایی‌شناسی و غایت‌شناسی در نقد قوه حکم به سیاست بیشتر نزدیک است تا دو نقد اول کانت.^۴

۱. کانت، ۱۳۶۹: ۹۱

2. Wood, 1999: 284

۳. سالیوان، ۱۳۸۰: ۵۵

4. Arendt, 1992: 12

نقد قوهٔ حکم و اندیشهٔ سیاسی مرتبط با آن

آرنت که مدعی شکل‌گیری فلسفهٔ سیاسی پیشرو و مترقی در نقد قوهٔ حکم است به چهار پرسش اصلی اندیشه کانت دو پرسش دیگر اضافه می‌کند و پاسخ آن را براساس کتاب ذکر شده می‌دهد. آرنت در اواخر نشست سوم از درس گفتارها می‌گوید موضوع بحث وی فلسفهٔ سیاسی نانوشته کانت است. تو گویی آن فلسفهٔ سیاسی کانت که در سنت اندیشهٔ سیاسی رایج است و بحث می‌شود بی‌ربط و زائد است و ما در انتظار فلسفهٔ سیاسی معناداری برای کانت هستیم که باید از نقد قوهٔ حکم استنتاج شود. تردیدی نیست که نحوهٔ بحث آرنت از مفاهیم جامعه‌پذیری، اجتماعی بودن، بیناسوژگانی و داوری در اندیشه کانت اصیل و مبتکرانه است.^۱ به اعتقاد هانا آرنت، پرسش‌های کانت به این دو خاتمه نمی‌یابد و دو پرسش دیگر باقی مانده است که کانت در نقد قوهٔ حکم از آن‌ها رونمایی می‌کند. او می‌نویسد:

در نخستین سخنرانی، درباره کانت گفتم که در پایان زندگی‌اش دو سؤال باقی مانده بود. نخستین این‌ها می‌تواند این‌گونه جمع‌بندی و بیان شود: اجتماع‌پذیری انسان یعنی هیچ انسانی نمی‌تواند به‌تنهایی زندگی کند و اینکه انسان‌ها نه‌فقط در دغدغه‌ها و نیازشان بلکه در بالاترین قوه‌شان، یعنی ذهن انسانی، نیز به یکدیگر وابسته‌اند، قوه‌ای که خارج از جامعهٔ انسانی نمی‌تواند عمل کند. پرسش دوم اینکه چرا اصلاً وجود دیگر آدمیان ضرورت دارد؟^۲

به اعتقاد نگارنده، این دو پرسش در این کتاب و در مجموع پروژهٔ فلسفی کانت اهمیت بنیادین دارد. چون تا پیش از این نقد، دیگری در فلسفهٔ کانت دارای نقش مهمی نیست و فلسفه اخلاق و همچنین آموزه معرفت او اساساً بر فرد تأکید دارد و دیگری در این شناخت و در کسب آزادی و سعادت سهمی ندارد. یعنی به‌طور کلی می‌شود گفت که دیگری در فلسفهٔ کانت غایب است. به غیر از یک مورد در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق که کانت دیگری را فرض می‌گیرد و در همان زمان که این کار را انجام می‌دهد آن کتاب نیز رنگ سیاسی به خود می‌گیرد و در آنجاست که خیر می‌تواند ظهور پیدا کند. این امر را پیش‌تر توضیح دادیم.

اگر در مورد اولی که ذکر شد تاریخ طبیعی مبتنی بر مشیت به فلسفهٔ سیاسی شکل می‌داد، در نقد قوهٔ حکم آزادی دلالتی است بر قدرت تخیل و نه اراده و قدرت تخیل ارتباط بسیار نزدیکی با رویه گسترده‌تری از تفکر دارد که خود تفکر سیاسی در عالی‌ترین شکل است زیرا ما را قادر می‌سازد

خود را در ذهن دیگر انسان‌ها قرار دهیم^۱. هم‌اکنون بهتر است به دو پرسشی که آرنت به پرسش‌های کانتی اضافه می‌کند بازگردیم. پرسش نخست را نشان دادیم که پیش‌تر پاسخی در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق به آن داده شده است. این پرسش در مفهوم جامعه‌پذیری آدمی خلاصه می‌شود، یعنی اینکه هیچ انسانی نمی‌تواند به‌تنهایی زیست کند. در اینجا، در بخش زیبایی‌شناسی چنین اتفاقی دوباره رخ می‌دهد و همچنین شاید دیگری به‌نحو بنیادی‌تری نسبت به کتاب قبلی وارد می‌شود. در بخش زیبایی‌شناسی عقل سلیم و حس مشترک دارای کارکردی مهم می‌شود. کانت می‌نویسد:

درباره هر تصویری می‌توانم بگویم که لاقلاً ممکن است با لذتی پیوسته باشد. درباره تصویری که آن را مطبوع می‌نامم می‌گویم که بالفعل در من لذت برمی‌انگیزد. اما زیبا را چیزی می‌دانیم که نسبتی ضروری با رضایت داشته باشد. اما این ضرورت از گونه ویژه‌ای است. این یک ضرورت عینی نظری نیست که در آن بتوان به‌نحو پیشین دانست که هرکس همین رضایت حاصل از عینی را که من آن را زیبا می‌خوانم احساس خواهد کرد و همچنین یک ضرورت عملی هم نیست که در آن به‌واسطه مفاهیم یک اراده عقلی محض، که به‌مثابه قاعده‌ای در خدمت موجودات مختار قرار می‌گیرد، رضایت نتیجه ضروری قانونی عینی است، و معنایی جز این ندارد که ما مطلقاً باید به‌طریق معینی عمل کنیم. بلکه ضرورتی که در یک حکم زیبایی‌شناختی تعقل می‌شود فقط می‌تواند نمونه‌وار خوانده شود یعنی ضرورت موافقت همگان با حکمی که نمونه‌ای از قاعده‌ای کلی، که قادر به بیان آن نیستیم، تلقی می‌شود.^۲

در این پاراگراف، کانت معتقد است که یافتن شناختی علمی و پیشینی در زیبایی‌شناسی با دو نقد پیشین که دارای ضرورت عینی هستند متفاوت است. در نقد اول کانت از ساختار ضروری ذهن هر انسانی در جهان سخن می‌گوید که لاجرم طبیعت را این‌گونه می‌فهمد و برای فهم این امر به کسب رضایت و یا دیگری نیازی نیست. در نقد دوم نیز قانون عقل برای هرکسی دیکته شده و به‌لحاظ سوئیژکتیو از آن اطلاع دارد. آرنت درباب این دو نقد می‌نویسد:

بنابراین، پرسش اول کانت یعنی «چه چیزی می‌توانم بدانم؟» به شکل دادن به خود در استقلال از دیگران مربوط می‌شود. و به‌طور معقول منی که می‌خواهد آنچه ممکن است بداند که مربوط به دین و امیدوار بودن به امور جاودانگی است.^۳

۱. آرنت، ۱۳۹۹: ۱۵۹

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۶؛ کانت همچنین بر آن بود که فعالیت داور (آنطور که در نقد قوه داور زیبایی‌شناسانه تحلیل شده است) در فطرت خود امری اجتماعی است زیرا داورهای زیبایی‌شناسانه ما را به جهان مشترک و عمومی ارجاع می‌دهد یعنی آنچه در انظار عمومی برای همه عاملان قضاوت‌کننده ظاهر می‌شود و بنابراین صرفاً مورد توجه هوس و ترجیحات شخصی افراد نیست. (آرنت، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

باقرزاده مشکئی یاف

اما زیبایی‌شناسی مستلزم موافقت همگان در قانون کلی درباب امر زیباست. بنابراین، اقتضای حکم ذوقی توافق همگان است و کسی که چیزی را زیبا می‌خواند مدعی است که هر کس دیگر هم باید عین مزبور را تحسین کند و آن را زیبا وصف کند. بنابراین، الزام در حکم زیبایی‌شناختی گرچه موافق با کلیه داده‌های لازم برای داوری بیان می‌شود، اما باز هم فقط مشروط است. ما طالب توافق همگان هستیم زیرا مبنایی داریم که در همه مشترک است و می‌توانیم روی این توافق حساب کنیم، به شرطی که همیشه مطمئن باشیم موردی که منظور ماست به درستی تحت این معنا به مثابه ملاک توافق قرار گرفته است.^۱ تنها در این نقد است که کانت از توافق و رضایت همگان سخن می‌گوید، زیرا زیبایی، برعکس دو نقد اول، از کلی تعینی برخوردار نیست^۲ که حال دنبال جزئی‌ها باشیم، بلکه از جزئی به کلی حرکت می‌کند و در این راه دیگری برای شکل گرفتن کلی دارای اهمیت می‌شود. «بنابراین، فقط با پیش فرض وجود یک حس مشترک (که به وسیله آن نه یک حس خارجی، بلکه اثر حاصل از بازی آزاد قوای شناختی خودمان را درک می‌کنیم) که حکم ذوقی می‌تواند وضع شود»^۳. آرنست درباب این بخش از زیبایی‌شناسی کانتی می‌نویسد:

ما هم‌اکنون از بحثمان درباره حس مشترک در معنای ویژه کانتی نتیجه می‌گیریم. عقل سلیم برای کانت دارای یک معنای اجتماعی است و حسی اجتماعی^۴ در برابر حسی خصوصی است. این حس اجتماعی هست آنچه حکم در هر کسی مطالبه می‌کند و همین امکان چنین مطالبه‌ای است که به حکم اعتبار و ویژه‌اش را می‌دهد.^۵

کانت معتقد است که کسی از تفکر گسترده برخوردار است که داوری خود را از وضعیت ذهنی شخصی جدا کرده باشد، وضعیتی که ذهن بسیاری را گرفتار می‌کند. چنین شخصی در مورد داوری

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۶.

۲. کانت درباب تفاوت میان حکم تأملی از حکم تعینی می‌نویسد: «قوه حاکمه به‌طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به‌عنوان اینکه داخل در تحت کلی است تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد، قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن قرار می‌دهد تعینی است. اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناست کلی آن پیدا شود، در این صورت قوه حاکمه صرفاً تأملی است (کانت، ۱۳۹۰: ۷۲).

۳. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۷.

۴. کانت درباب حس مشترک و اهمیت آن در حکم زیبایی می‌نویسد: «در کلیه احکامی که در آن‌ها چیزی را زیبا می‌نامیم به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهیم عقیده دیگری داشته باشد. باین حال، حکم خود را نه بر مفاهیم بلکه فقط بر احساس خود متکی می‌کنیم، احساسی که نه به‌مثابه احساس خصوصی، بلکه به‌مثابه احساسی مشترک به آن تکیه می‌کنیم. اما این حس مشترک نمی‌تواند بر تجربه مبتنی باشد، زیرا می‌خواهد احکامی را تصویب کند که حاوی یک الزام‌اند. او نمی‌گوید که هر کس با حکم ما موافقت می‌کند، بلکه می‌گوید باید با آن موافقت کند. بنابراین، حس مشترک، که در اینجا من حکم ذوقی خود را به‌عنوان نمونه‌ای از حکم آن ارائه می‌کنم و به‌همین دلیل برایش برای حکم ذوقی اعتباری نمونه‌وار قائلم، هنجاری صرفاً ایده‌آل است...» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

Bagherzadeh meshkibaf

خویش از دیدگاه مقولات جهان‌شمول تعمق می‌کند که فقط زمانی می‌توان چنین کرد که از موضع دیگران به جهان نگاه کنیم. شکل گرفتن این حس اجتماعی در جهت شکل‌گیری حکم کلی، به اعتقاد آرنت، پاسخ به سؤال اولی است که او به سؤال‌های کانتی اضافه کرده است. یعنی برای نخستین بار (لااقل به طور مفصل‌تر) دیگری در فلسفه کانت اعتبار پیدا می‌کند و از طریق تخیل الزام دارد که هرکسی خودش را در جای دیگران گذارد تا به فهمی مشترک دست پیدا کند. حتی آرنت پا را فراتر می‌گذارد و معتقد است که همین حضور دیگری در زیبایی‌شناسی راه را برای صلح جاویدان باز می‌کند، زیرا قوه داور دیگری را وارد فلسفه ساخته است.^۱ شکل‌گیری این حس اجتماعی از طریق عقل سلیم و تخیل^۲ دیگری، به اعتقاد آرنت، گامی اساسی است در نگاه سیاسی کانت و اینکه این تعامل به تعاملی سیاسی و اجتماعی ختم می‌شود. بنابراین، اگر ما در تفکر انتقادی کانت بیشتر تأمل کنیم، متوجه خواهیم شد که این تفکر، همان‌طور که آرنت به آن معتقد است، ارتباط‌پذیری را موجب می‌شود. زیرا جامعه‌پذیری و ارتباط ناشی از آن جامعه‌ای از انسان‌ها را به وجود خواهد آورد که یکدیگر را مخاطب و طرف صحبت خویش قرار می‌دهند. به سخنان یکدیگر گوش می‌دهند و دیگران به بیانات آن‌ها توجه می‌کنند. آرنت می‌نویسد:

در پاسخ به پرسش چرا انسان‌ها وجود دارند و نه انسان مجرد؟ احتمالاً کانت چنین جواب می‌داد: با این هدف که بتوانند گفت‌وگو کنند، زیرا سرنوشت طبیعی انسان در صیغه جمع این است که با دیگران ارتباط برقرار کند و بتواند آنچه در ذهن دارد بیان کند.^۳

بایستی مدنظر داشت که در این ساحت هم‌اکنون کثرت‌ها اعتبار دارند و کانت به دنبال ایجاد وحدتی در عین کثرت است (این امر اساساً در حکم تأملی به‌خودی‌خود بایستی وارد شود زیرا در این حکم از کثرت به وحدت می‌رسیم و این راهی است که هگل از این کتاب می‌آموزد. هگل در تمام کتاب‌هایش از جزئیات‌ها به کلیت دست پیدا می‌کند). بنابراین، آموزه زیبایی‌شناسی در نگاهی دیگر نیز بسیار با سیاست عجین می‌شود. و آن این است که زیبایی‌شناسی به شناخت جزء و کل دست پیدا کرده است (چیزی که کانت پیش‌از این به آن دست نیافته بود). بی‌ز در این خصوص می‌نویسد:

ایده ارگانیک با یک کل زیبایی‌شناختی تنها در تجربه زیبایی‌شناختی فراچنگ می‌آید. به

1. Arendt, 1992: 72-74

۲. برای تشخیص اینکه چیزی زیباست یا نه تصور را نه به کمک فاهمه به عین شناخت، بلکه به کمک قوه متخیله (شاید متحد با فاهمه) به ذهن و احساس لذت و الم آن نسبت می‌دهیم. بنابراین، حکم ذوقی به هیچ‌وجه نه یک حکم شناختی و در نتیجه منطقی بلکه حکمی زیباشناختی است که از آن چنین برمی‌آید که مبنای اجبایی آن فقط می‌تواند مبنایی ذهنی باشد. (کانت، ۱۳۹۰: ۹۹-۱۰۰)

۳. آرنت، ۱۳۹۹: ۷۷

باقرزاده مشکئی بآف

همین دلیل است که تجربه‌ی زیبایی‌شناختی عبارت است از شهود، یعنی ادراک بی‌واسطه‌ی شیء به‌مثابه‌ی یک کل، حال آنکه فاهمه هر شیء را تنها با تکه‌تکه کردن آن به بخش‌های مجزایش به‌نحو تحلیلی تبیین می‌کند.^۱

کانت درباب نسبت کل با جزء در غایت طبیعی می‌نویسد:

برای اینکه چیزی یک غایت طبیعی باشد اولاً لازم است که اجزایش (از نظر وجود و صورتشان) فقط از طریق نسبتشان با کل ممکن باشند. زیرا خود شیء یک غایت است و در نتیجه تحت مفهوم یا ایده‌ای درک می‌شود که باید هرآنچه بایستی در آن شیء قرار داشته باشد به‌نحو پیشین تعیین کند.^۲

برای کانت، کل در دادوستد مستقیم با جزء قرار دارد^۳ و از این طریق غایت‌مندی‌ای ایجاد می‌شود که حس زیبایی را در این وحدت ارگانیک برای فرد، فارغ از هرگونه لذتی، ایجاد می‌کند. از زیبایی‌شناسی کانتی رمانتیک‌ها به این نتیجه رسیدند که بنابراین بهتر است همه‌ی علوم تجربی این زیبایی‌شناسی را داشته باشند. بدون زیبایی‌شناسی توجیه وجود وحدتی ارگانیک در طبیعت ایده‌ال فلسفه و علم ممکن نیست. بی‌ز معتقد است که

براساس رأی کانت مفهوم ارگانسیم با دو عنصر اساسی سروکار دارد: (۱) ایده‌ی کل بر اجزایش مقدم است و آن‌ها را ممکن می‌کند؛ (۲) اجزا متقابلاً علت و معلول هم هستند.^۴

در این مسیر، یعنی در ایده‌ی ارگانیک، رمانتیک‌ها البته از کانت فراتر رفتند. نخست، چون برای ایده‌ی ارگانسیم مقامی تقویمی قائل شدند و اینکه مدعی شدند که دریافتی شهودی از ایده‌ی ارگانیک دارند. این ایده را نخستین بار هردر و هامن در آلمان مطرح می‌کنند و پس از آن‌ها کانت آن را در نقد قوه‌ی حکم وارد می‌کند و از آنجا رمانتیک‌ها از آن برای فهم جامعه و دولت سود می‌برند.

هم‌اکنون پس از بررسی سؤال نخست آرت، به بررسی سؤال دوم او می‌پردازیم که درباب چرایی وجود انسان است. در نقد قوه‌ی حکم، کانت ایده‌ی غایت‌مندی را مطرح می‌کند که اصلی تنظیمی است. او درباب غایت‌مندی می‌نویسد:

پس غایت‌مندی طبیعت یک مفهوم خاص پیشین است که منشأ آن فقط در قوه‌ی حاکمه

۱. بی‌ز، ۱۳۹۸: ۱۶۷.

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۳۳۱.

۳. کانت می‌نویسد: «این اصل که تعریف موجودات سازمند نیز هست به‌صورت زیر است: محصول سازمند طبیعت محصولی است که در آن هرچیز غایت و متقابلاً وسیله است. در این محصول هیچ‌چیز نیست که عبث، بدون غایت یا قابل‌انتساب به یک مکانسیم طبیعی کور باشد» (کانت، ۱۳۹۰: ۳۳۵).

۴. بی‌ز، ۱۳۹۸: ۱۷۲.

تأملی قرار دارد، زیرا می‌توانیم محصولات طبیعت را چنان تلقی کنیم که گویا طبیعت در آن‌ها با غایت نسبی دارد، بلکه فقط می‌توانیم این مفهوم را برای تأمل دربارهٔ طبیعت از نظر پیوند پدیدارها در آن، پیوندی که مطابق قوانین تجربی داده شده است، به کار ببریم.^۱

درواقع، این مفهوم در فلسفه کانت صرفاً فرض می‌شود تا آدمی بتواند مجموعهٔ نظام طبیعت را به‌عنوان یک کل ببیند. در این مسیر، کانت انسان و خوشبختی و پرورش و فرهنگ او را غایت نهایی این نظم طبیعت می‌داند.^۲ در این راه طبیعت نقشی تعیین‌کننده بر عهده خواهد داشت. یعنی هم بایستی ابزاری در دست انسان باشد که انسان از طریق او به غایت خویش (و هم‌زمان طبیعت به غایت واپسین خویش) دست یابد و هم بایستی انسان را راهنمایی کند که از طریق عقل و آزادی خویش به فرهنگ دست یابد.^۳ پرسش آرت و پاسخ کانت به آن در اینجا متن هویدا می‌شود. کانت می‌نویسد:

اما درباب انسان (یا درباب هر موجود ذی‌عقل دیگری در جهان) به‌عنوان موجودی اخلاقی نمی‌توان پرسید چرا (برای چه غایتی) وجود دارد. وجود او فی‌نفسه حاوی غایت اعلائی است که او تا جایی که در قوه‌اش بگنجد می‌تواند کل طبیعت را مطیع آن سازد یا لاقبل درمقابل آن نمی‌تواند خود را مطیع هیچ تأثیری از طبیعت به شمار آورد. پس اگر چیزهای جهان، به‌عنوان موجوداتی که به‌اقتضای وجودشان وابسته‌اند، محتاج علتی اعلا باشند که موافق با غایات عمل می‌کند، در این صورت انسان غایت نهایی خلقت است، زیرا بدون وی زنجیرهٔ غایات متتابع کاملاً مستقر نخواهد شد و فقط در انسان، اما در انسان فقط به‌عنوان موضوع اخلاقی است که با قانون‌گذاری نامشروط ناظر بر غایات روبه‌رو می‌شویم که تنها او را قادر می‌سازد غایتی نهایی باشد که کل طبیعت به‌نحو غایت‌شناختی تابع آن است.^۴

در این پاراگراف کانت میان حکم تأملی درباب غایت‌مندی طبیعت و اخلاق پیوند برقرار می‌سازد. و در این مسیر خود می‌تواند طبیعت را ابزار خویش سازد و همچنین اجازه ندهد که تحت تأثیر آن قرار گیرد. انسان با غایت اخلاقی‌اش، غایت طبیعت را نیز متعین می‌کند. بنابراین، انسان تنها به‌عنوان موجودی اخلاقی می‌تواند غایتی نهایی برای خلقت باشد، البته اگر توجه انسان‌ها را به این مسئله جلب و آن‌ها را به پژوهش آن ترغیب نماییم و در این راستا به فکر پرورش و ایجاد فرهنگ باشیم. و اساساً خوشبختی نیز در چنین ساحتی معنادار می‌شود، زیرا شرط ذهنی‌ای که تحت آن انسان می‌تواند

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۷۴

۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کانت، ۱۳۹۰: ۴۰۵، ۴۰۶.

۳. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کانت، ۱۳۹۰: ۴۰۶-۴۰۹.

۴. کانت، ۱۳۹۰: ۴۱۴

باقرزاده مشکئی یاف

غایتی نهایی تحت قانون فوق برای خود وضع کند خوشبختی است. و خوشبختی تنها در هماهنگی انسان با قانون اخلاق قابل کسب است. بنابراین، در نهایت ما باید همچون نقد عقل عملی که خداوند را در جهت هماهنگی اراده با قانون اخلاق فرض قرار دادیم در اینجا نیز علتی برای جهان فرض کنیم تا برای خود، هماهنگ با قانون اخلاقی، غایتی نهایی قائل شویم. به اعتقاد نگارنده، در نقد دوم منظور از غایت‌شناسی همان تحقق اراده خیر در کتاب اخلاق است جایی که کانت آن را به آینده واگذار می‌کند و در اینجا در ساحت قوه تأملی عقل این جایگاه را می‌یابد که این مورد را باز کند. کانت به وضوح می‌نویسد:

اراده خیر است که به وجودش ارزشی مطلق می‌بخشد و در نسبت با آن وجود جهان می‌تواند غایت نهایی داشته باشد.^۱

اراده خیری که کانت آن را بالاترین امر خیر می‌داند به جهان از دید غایت‌شناختی آن محتوا می‌دهد. بنابراین، غایت جهان انسان است و علت وجودش نیز تحقق بخشیدن به این غایت است، از طریق کسب خوشبختی و ایجاد و رشد فرهنگ در اجتماع و همچنین با راهنمایی و استفاده از قوایی که طبیعت در اختیار او قرار داده است. بنابراین، همچون بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق که کانت در آن اراده خیر را تنها در حکومت غایات یافت و در صدد تأسیس چنین وضعی بود، در اینجا نیز به این نتیجه می‌رسد که این اراده در وضعی اجتماعی ایجاد می‌شود و اوج تحقق غایت انسانی تنها در چنین وضعی ممکن است. کانت در پاراگرافی بسیار مهم می‌نویسد:

شرط صوری‌ای که طبیعت فقط تحت آن می‌تواند به این مقصود نهایی‌اش دست یابد آن سامانی از روابط متقابل انسان‌هاست که، در آن، قدرت قانونی در یک کل، که ما آن را یک جامعه مدنی (اجتماع شهروندی) می‌نامیم، از سوءاستفاده آزادی‌های متنازع جلوگیری می‌کند. فقط آنجاست که حداکثر رشد استعدادها طبیعتی تحقق می‌یابد. البته لازمه آن -البته اگر انسان‌ها از هوش کافی برای یافتنش و درایت کافی برای اطاعت ارادی از اجبارش برخوردار باشند- یک کل جهان‌وطن یعنی نظامی از همه کشورهای است که در معرض خطر صدمات متقابل یکدیگرند. در فقدان این نظام و بر اثر موانعی که جاه‌طلبی، سلطه‌طلبی و ثروت‌طلبی، به‌ویژه در کسانی که زمام قدرت را در دست دارند، در مقابل امکان چنین طرحی ایجاد می‌کند جنگ اجتناب‌ناپذیر است.^۲

ایجاد وضع اجتماعی میان انسان‌ها در جهت رشد فرهنگ و همچنین رشد قوای طبیعی و استعدادها

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۴۲۴

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۴۱۰

طبیعی همواره، به اعتقاد نگارنده، در تمام آثار او (لااقل آثاری که این موضوع در آن از اهمیت برخوردار بوده) دارای اهمیت بوده است. در این پاراگراف، کانت اشاره دارد به این موضوع که بایستی وضعی اجتماعی ایجاد شود که مردم در آن به حقوق و آزادی دیگری تجاوز نکنند و اگر چنین وضعی ایجاد نشود و مردم با تمایلات خود همچنان خودشان را در جامعه سوق دهند، جز جنگ و آشوب نتیجه دیگری نخواهد داشت. بنابراین، فلسفه حق در چنین شرایطی از اهمیت دوچندان برخوردار می‌شود. در واقع، به عبارت دیگر، هم در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق هم در نقد قوه حکم و همچنین به‌طور ضمنی در رساله در باب تاریخ و همچنین روشنگری چیست به این نتیجه می‌رسد که تا اجتماعی حقوقی بین آدمیان ایجاد نشود به غایات طبیعت، که غایات آدمی نیز هست، نزدیک نمی‌شویم.

نتیجه‌گیری

نگارنده در این مقاله، در سه بخش مجزا، سه نوع انسان‌شناسی و همچنین سه رویکرد سیاسی متناظر با آن را در اندیشه کانت بررسی و تفسیر کرد. در رویکرد نخست، کانت انسان را نه به‌عنوان فرد بلکه در تاریخ نوع انسان و در تسلسل نسل‌های سپری‌شده و نسل‌های آینده واکاوی می‌کند و از طریق نظریه مشیت خود، که در طبیعت و نوع انسان به تدریج عمل می‌کند، شکل‌گیری جامعه و حکومتی ایده‌آل را نوید می‌دهد. در این رویکرد، کانت به سبک غایت‌باورانه هم نسل بشر را رو به پیشرفت می‌داند و هم تعالی سیاسی او را در تاریخ رشد طبیعی عقل او بررسی می‌کند. وجه مشخصه این دیدگاه، چه در انسان‌شناسی و چه در شکل‌گیری حکومت قانون، تسلط ایده/مشیت/طبیعت است، به‌گونه‌ای که نه اراده و نه قوه تخیل و تعقل در این مسیر نقش پررنگی ایفا نمی‌کند بلکه کانت هنوز تماماً به سنت اندیشیدن سنتی آلمانی پایبند است. اما در نگاه دوم، کانت در اندیشه اخلاقی انسانی را به تصویر می‌کشد که از اراده خودآیین برخوردار است (و هرگونه دگرآیینی را زیر سؤال می‌برد) و این اراده خودآیین را از طریق دیالکتیک پیچیده قانون عقل، آزادی و خودآیینی تفسیر می‌کند. در این دیدگاه، وجه مشخصه انسان‌شناسی کانتی فردیت، اراده و قدرت تعقل در جهت کسب قانون کلی است و جزئیات بی‌اهمیت است. بنابراین، در این رویکرد، تنها زمانی می‌توان در زندگی مدنی یا سیاسی میان افراد صلح برقرار کرد که هریک، در حوزه خارج، اراده خویش را به محک اراده دیگری بزند و در فضایی بیناسوژه‌ای با ایجاد حکومت غایات بتواند دولتی را شکل دهد که هر یک از افراد از قوانینی تبعیت کنند که در آن بر اساس خودآیینی شکل گرفته است (این دیدگاه در متافیزیک اخلاق کانت ادامه پیدا می‌کند). در این رویکرد، از مشیت الهی و نگاه تاریخی خبری نیست و کانت همه‌چیز را از درون عقل آدمی بیرون می‌کشد. در نگاه سوم، کانت قوه تخیل را به‌جای اراده و قوه عقل و

باقرزاده مشکئی باف

همچنین تاریخ می‌گذارد. این مورد دوم به آدمیانی که صرفاً بر روی کره زمین زیست می‌کنند باز می‌گردد که در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به داوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تخیل شکل می‌گردد و نه در عقل. بنابراین، نقد قوه حکم یگانه اثر عظیم کانت است که نقطه عزیمت آن جهان و احساسات و قابلیت‌هایی است که آدمیان (در صیغه جمع) را برای زندگی در جهان مناسب می‌سازد. شاید این هنوز فلسفه سیاسی نباشد اما قطعاً وضعیت الزامی ایجاد آن می‌تواند باشد. تنها در این نقد است که کانت از توافق و رضایت همگان سخن می‌گوید زیرا زیبایی برخلاف دو نقد اول از کلی تعیینی برخوردار نیست که حال دنبال جزئی‌ها باشیم، بلکه از جزئی به کلی حرکت می‌کند و در این راه دیگری برای شکل گرفتن کلی دارای اهمیت می‌شود. حتی آرنت پا را فراتر می‌گذارد و معتقد است که همین حضور دیگری در زیبایی‌شناسی راه را برای صلح جاویدان باز می‌کند، زیرا قوه حکم دیگری را وارد فلسفه ساخته است.

- آرنت، هانا (۱۳۹۹)، درس گفتارهای فلسفه سیاسی کانت [داوری]، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر دمان
- بیزر، فردریک (۱۳۹۸)، رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه)، ترجمه مسعود آذرغام، تهران: نشر ققنوس
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰)، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو
- کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نورالثقلین
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس
- کانت، امانوئل (۱۳۹۰)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: نشر خوارزمی، چاپ اول

Allison, H. E. (2013), "Autonomy in Kant and German Idealism", In O. Sensen (Ed.), *Kant on Moral Autonomy* (pp. 129-146), Cambridge: Cambridge University Press.

Beiser, F. C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.

Kant, I. (1989b), *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1989e), *Kant: political Writing*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge university press.

Kant, I. (1989a), *Perpetual peace: A philosophical sketch*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1989c), *This maybe True in Theory but it dose not apply in practice*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

باقرزاده مشکئی یاف

Kant Immanuel (2006), *Anthropology from pragmatic point of view*, translated by: Robert B. Louden: Cambridge University Press

Korsgaard, C. M. (1989), *Kant's practical philosophy reconsidered*. Jerusalem: Kluwer Academic Publishers.

Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's moral autonomy*. New York: Oxford University Press.

Uleman, J. K. (2010), *An introduction to Kant's moral philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Wood, A. W. (1999), *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press.

Wilson, Holly L (2006) *Kant's pragmatic anthropology, Its origin, meaning, and critical significance*, Cambridge.

مشکل دیو پلید جدید علیه درون‌گرایان

محمدعلی پودینه^۱

چکیده: معرفت‌شناسان در نظریات مختلف توجیه می‌کوشند تا به شهود برآمده از مشکل دیو پلید جدید احترام بگذارند. از مهمترین مشکلات پیش‌روی نظریات برون‌گرا در توجیه، تعارض این نظریات با شهود برآمده از مشکل دیو پلید جدید است. اخیراً مون با ذکر استدلالی سعی نموده است تا این مشکل را علیه درون‌گرایان میانه‌رو طرح کند. اگر استدلال مون درست باشد، اکثر درون‌گرایان نیز با این مشکل مواجه می‌شوند. در این مقاله، به تقریر و سنجش استدلال مون و پاسخی که در دفاع از درون‌گرایی به آن داده شده است، می‌پردازم. در ضمن بررسی این مسئله، می‌کوشم که بر دقت پاسخ درون‌گرایان به این مشکل، بیفزایم و علاوه‌براین، نشان دهم که استدلال مون علیه درون‌گرایان درست نیست.

کلیدواژه‌ها: توجیه معرفتی، مشکل دیو پلید جدید، مون، درون‌گرایی، حالات ذهنی بالقوه.

The New Evil Demon Problem for Internalists

Muhammad Ali Poudineh

Abstract: Epistemologists in various theories of epistemic justification attempt to respect the intuition that lies at the new evil demon problem. One of the most important problems that external theory has in justification is the conflict of these theories with the intuition that lies in the new evil demon problem. Recently, Moon has tried to raise this problem against moderate internalists by argument. If Moon's argument is correct, most internalists face the same problem. In this article, I discuss and evaluate Moon's argument and the answer given to it in defense of internalism. While examining this issue, I increase the accuracy of the internalists' response to this problem. In addition, I show that Moon's argument against internalists is not correct.

Keywords: epistemic justification, Moon, the new evil demon problem, internalism, dispositional mental states.

Poudineh

مقدمه

معرفت‌شناسان اذعان دارند که، در مسائل معرفت‌شناختی، باید به شهود برآمده از مشکل دیو پلید جدید^۱ احترام گذارده شود، البته، اگر امکان آن وجود داشته باشد، از این رو، از نظر معرفت‌شناسان، یکی از سه مشکل اصلی پیش‌روی نظریات برون‌گرایانه، نظیر اعتمادگرایی^۲، تعارض این نظریات با شهود برآمده از مشکل دیو پلید جدید است.^۳ اخیراً مون مدعی شده است که این مشکل علیه نظریات درون‌گرا در توجیه نیز قابل طرح است. اگر استدلال مون درست باشد، آنگاه می‌توانیم بگوییم که اکثر درون‌گرایان نیز با این مشکل مواجه‌اند. در این مقاله، می‌خواهم به تفریر و سنجش تفصیلی این اشکال مون و پاسخی که در دفاع از درون‌گرایی به آن داده شده است، بپردازم.

قبل از اینکه به استدلال مون بپردازم، باید مشکل دیو پلید جدید را توضیح دهم. جهان ممکنی را فرض کنید که دیو دکارتی در آن قرین شناسا را می‌فریبد. دیو دکارتی سبب می‌شود که قرین شناسا، در چنین جهان ممکنی، تجارب ادراکی‌ای داشته باشد که دقیقاً مانند تجارب ادراکی شناسا در جهان معمولی است. باید توجه کنیم که تجارب ادراکی این دو نفر، از حیث کیفی نیز کاملاً مانند هم‌اند و از حیث پدیداری غیر قابل تفکیک از یک‌دیگرند. حالات ذهنی شناسا و قرین وی در جهان دیوی کاملاً مشابه هم‌اند. اکنون فرض کنید که قرین شناسا، بر اساس همان تجارب ادراکی‌اش، راجع به عالم خارج، باورهای مختلفی را می‌سازد، اما از آنجا که وی قربانی دیو پلید شده است، اکثر باورهای او کاذب‌اند و در نتیجه وی به تصویری کاذب از جهان پیرامونی‌اش می‌رسد. قرین شناسا در جهان دیوی، همچون شناسا، سنجیده و خردمندانه، با توجه به تجارب ادراکی‌اش، به باورهایش دست پیدا کرده است. در اینجا باورهای قرین شناسا راجع به جهان پیرامونی‌اش کاذب است، اما اکثر معرفت‌شناسان می‌گویند که قرین شناسا در جهان دیوی، دقیقاً به اندازه‌ی شناسای در جهان غیر دیوی، معقول و موجه است. وجود^۴ برای دقیق‌تر شدن مورد دیو پلید می‌گوید فرض کنید که «در هر دو جهان، دقیقاً، تجارب، حافظه و شهودهای آن‌ها و فرآیندهای استدلال نمودن و باورهای آن‌ها نیز یکسان است. در این فرض، شهوداً به نظر می‌رسد که دقیقاً باورهای معقول این دو نفر، مساوی است و، دقیقاً، باورهای نامعقول آن‌ها نیز این‌چنین است»^۵.

کوهن اولین بار این مشکل را در مقاله «توجیه و صدق» مطرح کرد. وی، در این مقاله، این مشکل را به‌عنوان نقدی بر نظریه اعتمادگرایی مطرح کرد. در مورد فرض مذکور وی گفت که شهوداً

1. New Evil Demon Problem

2. Reliabilism

۳. برای نمونه بنگرید به: (Sosa, 1991: 131-132; Goldman, 2010: 684-685; Bonjour, 2002: 246-247).

4. Ralph Wedgwood

5. Wedgwood, 2002: 349

پودینه

باورهای قرین شناسا از حیث معرفتی موجه است، اما بنابر اعتماد‌گرایی این باورهای قرین شناسا باید ناموجه باشد؛ زیرا این باورها محصول فرآیند باورساز غیر قابل اعتمادی اند؛ زیرا فرآیند ادراکی قرین شناسا بسیار غیر قابل اعتماد است؛ چرا که منجر می‌شود به اینکه وی باورهای کاذبی راجع به محیط پیرامونی‌اش تشکیل دهد. پس در اینجا باور موجهی داریم که محصول فرآیند باورساز غیر قابل اعتمادی است. پس، می‌توانیم نتیجه بگیریم که، برخلاف آنچه اعتماد‌گرایان مدعی‌اند، شرط لازم برای موجه بودن باور این نیست که محصول فرآیند باورساز قابل اعتماد باشد.^۱

پس از آشنایی با مشکل دیو پلید جدید، اکنون می‌توانیم به مقدمات استدلال مون علیه درون‌گرایان بپردازیم.

استدلال دیو پلید جدید مون علیه درون‌گرایان

قبل از بیان اصل استدلال مون، باید اصطلاحات مورد نیاز را تبیین و تعریف کنیم. این تعاریف را از مون نقل می‌کنیم، اما مفاد این تعاریف مورد قبول درون‌گرایان نیز هست.^۲ از منظر مون، درون‌گرایی میان‌رو دیدگاهی است که معتقد است «برخی ویژگی‌های درونی غیر در دسترس [شناسا] می‌توانند مستقیماً مربوط به وضعیت توجیهی باورها باشند».^۳ پس، بنابراین دیدگاه، هم حالات درونی در دسترس و هم حالات درونی‌ای که در دسترس شناسا نیستند (مانند باورهای بالقوه) می‌توانند در وضعیت توجیهی شناسا تأثیر بگذارند. وی در بیان تعریف در دسترس بودن یک حالت برای شناسا می‌نویسد: «حالت T برای شخص S در دسترس است اگر T برای آگاهی شخص حاضر باشد».^۴ البته، خود مون به درستی می‌گوید که «برای اینکه T در دسترس شناسا باشد، نیازی نیست که شناسا واجد باوری در مورد T باشد، بنابراین، اگر چیزی قرمز رنگ بر من پدیدار شود، این چیز می‌تواند یک حالت درونی باشد، حتی اگر من هیچ باوری در مورد این چیزی که بر من قرمز رنگ پدیدار شده، تشکیل ندهم». بنابر این تعریف، باورها و خاطراتی که من اکنون به آن‌ها فکر نمی‌کنم، جزو حالات درونی غیر در دسترس هستند؛^۵ زیرا اکنون این باورها و خاطرات، در آگاهی‌ام حاضر نیستند. سپس، مون در تعریف باور بالقوه و باور بالفعل، می‌گوید که: «باور شناسا بالفعل است اگر و تنها اگر این باور برای آگاهی شناسا حاضر باشد؛ یک باور بالقوه است اگر و تنها اگر بالفعل نباشد».^۶ از این رو، یک باور

۱. بنگرید به: Cohen, 1984: 279-295.

۲. به جهت اینکه مشخص شود که در بیان اصطلاحات اصل بحث اختلافی با مون ندارم، به بیان اصطلاحات و تعاریف از منظر وی پرداخته‌ام.

3. Moon, 2012: 348

4. ibid

5. ibid: 348-349

۶. چنانکه خود مون معترف است، این تعریف وی به مدد تعریف سنور انجام شده است (Moon, 2012: 349). سنور

Poudineh

(یا میل یا یاد) بالفعل است اگر و تنها اگر در دسترس باشد و یک باور بالقوه است اگر و تنها اگر غیر در دسترس باشد؛ برای مثال، باور من به اینکه $۱+۲=۳$ است، یک باور بالفعل است و لذا در دسترس است و همین باور، وقتی که من خواب هستم، بالقوه است و در دسترس نیست.^۱

همان گونه که گفتیم، مون با استدلال اش نشان می‌دهد که نظریات درون‌گرا در توجیه نیز با تقریری از مشکل دیو پلید جدید مواجه اند. استدلال مون، بر فرضِ صحت اش، نشان می‌دهد که حالات ذهنی بالقوه نمی‌توانند مدخلیتی در توجیه باورهای شناسا داشته باشند. در نتیجه، تنها درون‌گرایانی که به درون‌گرایی قوی^۲ معتقدند، از مشکل دیو پلید جدید که درون‌گرایان (NEDP-I)^۳ را به چالش می‌کشد در امان خواهند بود؛ یعنی درون‌گرایانی که معتقدند «صرفاً واقعیات در خصوص حالات آگاه شناسا در زمان t، موجه شناسا برای باور در t هستند»^۴. از منظر مون، درون‌گرایان با قیاسی ذو حدین مواجه‌اند؛ زیرا یا باید با مشکل دیو پلید جدید که گریبان‌گیرشان است مواجه شوند یا باید درون‌گرایی قوی را بپذیرند که دیدگاه بسیار تنگ‌نظرانه‌ای است؛ چرا که بنابراین دیدگاه، صرفاً حالات ذهنی بالفعل شناسا شاهد شمرده می‌شوند.

استدلال مون، مشکلی برای دیدگاه درون‌گرایی قوی ایجاد نمی‌کند، اما حتی خود مون گمان می‌کند که تقریرش از مشکل دیو پلید جدید مشکلی جدی برای درون‌گرایان است؛ زیرا اکثر درون‌گرایان معتقدند که درون‌گرایی قوی، دیدگاه قابل قبولی نیست. پس، از منظر مون، درون‌گرایی میانه‌رو قابل دفاع نیست؛ زیرا معتقدین به این درون‌گرایی نه دیدگاه درون‌گرایی قوی را پذیرفته‌اند و نه می‌توانند، پس از مواجهه با مشکل دیو پلید جدیدی که علیه آن‌ها طرح شد، راه‌گزینی برای خود پیدا کنند. مک‌کین سعی کرده است که به استدلال مون پاسخ دهد. وی معتقد است که درون‌گرایان میانه‌رو

می‌نویسد: «یک باور در t بالفعل است اگر و تنها اگر آگاهانه در t باشد. از طرف دیگر، باور شخص به P بالقوه در t است اگر و تنها اگر در t شخص به P باور داشته باشد و P بالفعل نباشد» (Senor, 1993: 461-462).

1. *ibid*: 349

2. strong internalism

۳. البته، مون برای تقریر خودش از مشکل دیو پلید جدید همین نام «NEDP» را انتخاب می‌کند، اما مک‌کین برای اینکه این تقریر از مشکل دیو پلید جدید، با تقریر متعارف از مشکل دیو پلید جدید، متمایز شود، این نام (NEDP-I) را برای آن برگزیده است. ما نیز از نامگذاری مک‌کین در تبیین اشکال مون، تبعیت می‌کنیم. بنگرید به: McCain, 2015: 98. باتوجه به آنچه گفتیم، روشن شد که نام (NEDP-I) از حروف ابتدایی کلمات (New Evil Demon Problem [for] Internalism) [مشکل دیو پلید جدید علیه درون‌گرایان] گرفته شده است.

4. McCain, 2014: 36; Goldman, 2008: 382

۵. گلدمن اصطلاح درون‌گرایی قوی را وضع کرده است، از این رو، در اینجا مک‌کین، تعریف گلدمن از درون‌گرایی قوی را ذکر می‌کند (بنگرید به: Goldman, 2008: 382). از منظر مک‌کین، این کار مشکلی را به وجود نمی‌آورد؛ زیرا مون در اینجا از اصطلاح درون‌گرایی قوی استفاده کرده است و خود وی نیز مدعی است که همان تعریفی از درون‌گرایی قوی موردنظر وی است که گلدمن بیان کرده است (McCain, 2014: 54).

6. Moon, 2012: 345

پودینه

با مشکل دیو پلید جدیدی که علیه آن‌ها طرح شده مواجه می‌شوند (زیرا بنابراین دیدگاه، حالات ذهنی بالقوه جزو شواهد شناسا محسوب می‌شود)، اما این مواجهه هیچ مشکلی برای آن‌ها به وجود نمی‌آورد.^۱

پس از فهم اصطلاحات مورد نظر مون، اکنون می‌توانیم به سراغ خود استدلال وی برویم. مون دو تقریر از NEDP-I، ارائه می‌دهد: یکی فراگیر^۲ و دیگری موضعی^۳. نخست به تقریر فراگیر NEDP-I وی می‌پردازیم و سپس به تقریر موضعی NEDP-I او.

تقریر فراگیر NEDP-I

مون برای طرح این اشکال، مورد^۴ زیر را مطرح می‌کند:

آگوستین^۵

«آگوستین را در نظر بگیرید. وی هفتاد و شش سال دارد. در طی این سالها، وی باورهای بسیاری را دارا شده است. برخی از این باورها موجه بوده‌اند و برخی ناموجه. صرفاً باورها را زمانی که بالفعل بوده‌اند، در نظر بگیرید. اکنون آگوستین* را تصور کنید، یعنی مخلوقی که او نیز هفتاد و شش سال دارد و همه‌ی حالات درونی در دسترسی را که آگوستین در تمام مدت زندگی‌اش داشته است، به‌طور همانند تجربه می‌کند. تنها تفاوت [آنها در] این است که دیو آگوستین* را به‌نحوی دست‌کاری می‌کند که او هرگز هیچ حالات درونی غیر در دسترسی را نداشته باشد. ممکن است آگوستین* فکر کند که باورهای بالقوه‌ای در زمان‌های مختلفی از حیاتش داشته است اما در واقع، او هیچ‌یک از این باورهای بالقوه را نداشته است. هر گاه فکر می‌کند که یکی از باورهای [محفوظ در] حافظه‌اش را به یاد می‌آورد، در حقیقت دیو یک باور بالفعل جدید در او ایجاد می‌کند. این سناریو از حیث متافیزیکی ممکن به نظر می‌رسد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که وضعیت توجیهی باورهای بالفعل آگوستین در هر دوره‌ی X ای از حیاتش همانند با وضعیت توجیهی باورهای موازی آگوستین* خواهد بود وقتی که او

1. McCain, 2014: 36

2. global

3. local

۴. البته، وی دو مورد دیگر نیز برای طرح این اشکال مطرح می‌کند که آن دو در جنبه‌های مورد نظر، دقیقاً مانند همین موردند، بنابراین، به جهت رعایت اختصار از ذکر آن‌ها می‌پرهیزم. مکین نیز چنین کرده است. بنگرید به: McCain, 2015: 98.

۵. مون برای این مورد، نامی برنگزیده است، اما من به تبع مکین، برای سهولت در ارجاع به این مورد، این نام را ذکر کردم.

Poudineh

نیز در دوره‌ی X است، بهرغم اینکه آگوستین* حالات درونی غیر در دسترس ندارد^۱.

مون مدعی است که این مورد نشان می‌دهد که حالات درونی شناسا که در دسترس نیستند، به وضعیت توجیهی باورهای بالفعل وی ربطی ندارند^۲.

مون با طرح این مثال، می‌خواهد بگوید که باورهای این دو فرد شهوداً به یک اندازه موجه است و این سخن، تنها با درون‌گرایی قوی سازگار است؛ زیرا بنابر این دیدگاه، صرفاً حالات ذهنی بالفعل که در دسترس هستند، شاهد شناسا محسوب می‌شوند و در نتیجه از آنجا که همه‌ی حالات ذهنی بالفعل این دو یکسان است، پس شواهدشان یکسان است و از این رو وضعیت توجیهی باورهای آنها نیز یکسان است، اما اگر کسی معتقد به درون‌گرایی میانه‌رو شود، باید بگوید که وضعیت توجیهی این دو نفر یکسان نیست؛ چرا که بنابر این دیدگاه، حالات درونی بالقوه‌ی شناسا که در دسترس وی نیستند نیز از شواهد وی شمرده می‌شوند و در نتیجه شواهد این دو نفر یکسان نیست؛ زیرا یکی از آنها واجد حالات ذهنی بالقوه است و دیگری نه. وقتی که شواهد این دو نفر یکسان نباشد، الزاماً وضعیت توجیهی آنها نیز متفاوت خواهد بود و این نتیجه، با شهودی که در این مثال داریم، سازگار نیست. در مورد آگوستین، مانند آن NEDP که برون‌گرایان با آن مواجه می‌شوند، هر کدام از این دو نفر، اگر در جایگاه نفر دیگر بود، نمی‌توانست جایگاه خودش را تشخیص بدهد، بنابراین، از منظر مون، غیر شهودی است که در این شرایط بگوییم، وضعیت توجیهی این دو فرد یکسان نیست.

اشکال مقدر و پاسخ مون به آن

مون می‌گوید شاید برخی اشکال کنند که این سناریو به یکی از این دو دلیل محال است: دلیل اول این است که حذف همه‌ی حالات ذهنی غیر در دسترس آگوستین*، به تغییر در حالات ذهنی در دسترس وی منجر می‌شود و تغییر حالات ذهنی وی سبب می‌شود که حالات ذهنی اش، از حالات ذهنی آگوستین متمایز بشود و فرض مسئله، محال شود. دلیل دیگر این است که حذف حالات ذهنی غیر در دسترس آگوستین*، منجر می‌شود به اینکه اینهمانی شخصی میان این دو شخص محقق نشود؛ زیرا حالات ذهنی این دو فرد متمایز است و از این رو، این دو شخص، دو شخص متمایز از هم می‌شوند و در نتیجه دیگر آگوستین* نخواهیم داشت. پس فرض مسئله، محال است. مون در پاسخ به این دو اشکال، صرفاً می‌گوید، به نظر من می‌رسد که از حیث تمایز یکی، ممکن است که شخصی دقیقاً مانند من وجود داشته باشد، اما فقط حالات ذهنی در دسترس را واجد باشد و بدین سان در مورد

1. Moon, 2012: 349

2. *ibid*: 350

پودینه

آگوستین، حذفِ حالاتِ ذهنی‌ای که در دسترس آگوستین* نیستند، در وضعیتِ حالاتِ ذهنی در دسترس وی و یا اینهمانیِ شخصی‌وی با آگوستین تأثیری نمی‌گذارد.^۱

پاسخ مک‌کین به مون

مک‌کین به‌درستی می‌گوید که من شهودِ مون را برای رد این دو اشکال قبول ندارم. اما صرف‌نظر از این سخن، دلیلی بر رد امکانِ متفاوتی‌یکی موردِ آگوستین دارم؛ زیرا به نظر ممکن نمی‌رسد که آگوستین و آگوستین* در هیچ زمانی باورهای بالفعل یکسانی داشته باشند؛ زیرا به نظر ممکن نمی‌رسد که اصلاً آگوستین* بتواند باوری داشته باشد؛ چرا که اولاً، از یک سو، بنابر دیدگاه‌های معقولی در چپستی باور، دارا بودنِ برخی حالاتِ بالقوه راجع به p، برای داشتنِ باور بالفعل به p، لازم است^۲ و، از سوی دیگر، فرض این است که آگوستین* هیچ حالاتِ ذهنیِ بالقوه‌ای ندارد. پس وی نمی‌تواند به هیچ گزاره‌ای باور داشته باشد؛ زیرا هیچ حالتِ بالقوه‌ای نسبت به هیچ گزاره‌ای ندارد. پس، باز فرض مسئله امکان‌پذیر نیست و ثانیاً اینکه برای باور به یک گزاره، چه بالفعل چه بالقوه، باید شناسا واجد مفاهیم مورد نیاز برای فهم آن گزاره باشد و برای داشتنِ مفاهیم، نیاز به حالاتِ ذهنی غیر در دسترس است.^۳ اما در موردِ مون، آگوستین* هیچ حالتِ ذهنیِ بالقوه‌ای ندارد. وی بدون مفاهیم نمی‌تواند

1. ibid

۲. وی در تأیید مدعایش این عبارت صریح موزر را نقل می‌کند که باور «حالتِ بالقوه‌ی یک شخص است که به یک متعلق گزاره‌ای مربوط است» (Moser, 1989: 17; McCain, 2015: 99). موزر از این دیدگاه، به دیدگاهِ حالت-متعلق در [چپستی] باور (state-object view of belief) یاد می‌کند. از منظر موزر، این دیدگاه دو مؤلفه‌ی اساسی نیاز دارد: حالتِ بالقوه و متعلق گزاره‌ای. از منظر وی، حالتِ باور بالقوه است، به این معنا است که شناسا اگر در حالتِ باور نسبت به گزاره P باشد، آنگاه هر زمانی که وی صادقانه گزاره‌ی P را بفهمد، در پاسخ به این پرسش که آیا P صادق است یا نه، P را تصدیق کند (Moser, 1989: 16-17). مؤلفه‌ی دوم این دیدگاه نیز روشن است؛ یعنی حالتِ باور همواره به یک گزاره تعلق می‌گیرد. پس برای باور داشتن به یک گزاره، باید نسبت به آن گزاره حالتِ باور داشت و در نتیجه عطف‌نظر به گزاره لازم نیست؛ من باور دارم به اینکه کرج مرکز استان البرز است، وقتی که به این گزاره عطف نظر نکرده‌ام نیز، باور به این گزاره دارم؛ هرچند باورم بالفعل نیست. البته، همچنانکه موزر –مانند سایر معرفت‌شناسان– می‌گوید، حالتِ باور داشتن نسبت به یک گزاره غیر از بالقوه باور داشتن به یک گزاره است. اکنون ما به گزاره‌های زیادی باور نداریم، اما اگر آن گزاره‌ها را در نظر بگیریم، به آن‌ها باور پیدا می‌کنیم. در اینجا ما استعداد و قوه‌ی به باور داشتن نسبت به آن گزاره را داریم، اما حالتِ باور به آن را نداریم. در مثال خود موزر قبل از اینکه حتی یک بار در عمرم به این گزاره ۱۲۸+۲۳=۱۵۱ فکر کنم، بالقوه به آن باور داشته‌ام. پس باید توجه کرد که بحث ما در چپستی باور است نه بالقوه باور داشتن (Moser, 1989: 17). از منظر مک‌کین، دیدگاه‌های بالقوه‌گرا [استعداد‌گرا] (dispositionalist) راجع به چپستی باور نظیر دیدگاه مارکوس و شفیتسگیل و نیز دیدگاه‌های بازنمودگرا (representationalist) ی فودر و درتسک نیز وجود شرط پیش‌گفته را برای داشتن باور لازم می‌دانند. برای اطلاع از منابعی که وی به آن‌ها مراجعه کرده است، بنگرید به: (Marcus, 1990; Schwitzgebel, 2002; Fodor, 1975; Dretske, 1989).

۳. نگارنده نیز معتقد به درستی این مطلب است. برای توضیح این مطلب، فرض کنید که من واجد مفهوم میز هستم، اگر من واجد مفهوم میز هستم باید این توانایی را داشته باشم که وقتی با یک میز مواجه می‌شوم، بتوانم این میز را با باورهایم راجع به میزهای قبلی، مقایسه کنم تا پس از این مقایسه، اگر مشابهت قابل‌قبولی بین این میز با آن میزهای دیگر برقرار بود، بتوانم به‌درستی در این مورد نیز، مفهوم میز را اطلاق کنم. به عبارت بهتر، برای فهمِ یک میز باید بتوانم کم و بیش در

Poudineh

گزاره‌ای را بفهمد و اگر وی نمی‌تواند گزاره‌ای را بفهمد، نمی‌تواند به گزاره‌ای باور داشته باشد. پس، با توجه به مطالب فوق، به نظر می‌رسد دلایل خوبی داریم که فکر کنیم آگوستین* اصلاً باور ندارد و، در صورت نداشتن باور، دیگر همه حالات ذهنی در دسترس او و آگوستین نمی‌تواند یکی باشد. بنابراین، این سناریو از حیث متافیزیکی ممکن نیست^۱.

اشکال نگارنده به مون

همچنان که دیدیم، مک‌کین این اشکالِ مون را وارد ندانست؛ زیرا به درستی، مدعی شد که موردِ آگوستین، محال است. اما به نظر می‌رسد که می‌توان از جهت دیگری نیز به این اشکال، پاسخ گفت. به نظر نگارنده می‌رسد که این موردِ مون اگرچه هوشمندانه است، اما درست نیست؛ زیرا در این مثال، مون از اینکه شهوداً وضعیت توجیهی این دو، یکسان است، نتیجه گرفته است که شواهدِ آن‌ها نیز یکسان است، در حالی که این نتیجه‌گیری صادق نیست. به نظر می‌رسد که در این مورد، سببِ یکسانی وضعیتِ توجیهی این دو، شواهدِ یکسان آن‌ها نیست. در توضیح این مدعا باید بگویم که بسیار شهودی است که حالات ذهنی بالقوه‌ی آگوستین در توجیه باورهایش تأثیر می‌گذارند و شاهد وی محسوب می‌شوند، اما آگوستین* چون حالت ذهنی بالقوه ندارد، از این شواهد برخوردار نیست، اما وضعیت توجیهی این دو نفر با هم یکسان است؛ زیرا اگرچه شواهد آن‌ها مختلف است، اما شواهد هر دوی آن‌ها به گونه‌ای است که باورهای یکسانی را برای آن‌ها موجه می‌کند. حالات

برخی مواقع به درستی آن مفهوم را اطلاق کنم. نمی‌شود کسی مفهوم میز را داشته باشد، اما هیچ وقت به درستی این مفهوم را اطلاق نکرده باشد. پس شناسا وقتی می‌تواند بگوید که مفهوم میز را دارم که قبلاً یک چیز را که به آن میز اطلاق کرده است، به یاد آورد. پس باید از طرفی، بتواند در برخی موارد به درستی این مفهوم را اطلاق کند و از طرف دیگر، برای اینکه بتواند به درستی این مفهوم را اطلاق کند، باید این مورد را با موارد قبلی ای که این مفهوم را به آن‌ها اطلاق کرده است، مقایسه کند و بفهمد که مشابهت آن قدر است که بشود این مفهوم را به مورد اخیر نیز اطلاق کرد یا نه. پس نیاز است که شناسا باورهای بالقوه‌ی قبلی‌اش را به موارد قبلی را به یاد آورد تا بتواند مقایسه کند و مفهوم را به درستی اطلاق کند. پس اگر واجد باور بودن، مستلزم واجد مفهوم بودن است و واجد مفهوم بودن، مستلزم حالات ذهنی بالقوه است، پس واجد باور بودن، مستلزم حالات ذهنی بالقوه است. دامت در این باره به خوبی می‌نویسد: «حقیقت دریافت مفهوم؛ برای مثال، مربع چیست؟ دست کم، توانا بودن برای تمیز دادن میان اشیائی که مربع اند با اشیائی که مربع نیستند، است. چنین توانایی‌ای می‌تواند صرفاً به فردی نسبت داده شود که، گهگاه، با اشیاء مربع به نحو متمایزی نسبت به اشیائی که مربع نیستند، برخورد می‌کند. یک راه انجام این عمل، در میان راه‌های بسیار ممکن دیگر، اطلاق واژه «مربع» به اشیاء مربع است و اطلاق نکردن این واژه به اشیاء غیر مربع. و این امر صرفاً می‌تواند با رجوع به برخی از چنین استفاده‌هایی از واژه «مربع» باشد یا دست کم می‌تواند با رجوع به برخی معرفت‌ها درباره واژه «مربع» باشد که چنین کاربردی از آن را تضمین کنند» (Dummett, 1996: 98). پس روشن است که برای فهم یک مفهوم، نیاز است که، شناسا به معارف و باورهای خودش که بالقوه هستند، رجوع کند، پس، وجود چنین حالات بالقوه‌ای، برای داشتن مفهوم نیاز است.

۱. مک‌کین برای اثبات صدق مدعایش به دیدگاه‌های مختلف در این باره، ارجاع می‌دهد. برای اطلاع از برخی منابعی که وی در مورد این دیدگاه‌ها به آن‌ها مراجعه کرده است، بنگرید به: Fodor, 1987; Peacocke, 1992; Dummett, 1996. 2. McCain, 2015: 99-100

پودینه

بالمقوه‌ی آگوستین در توجیه باورش تأثیر می‌گذارند، اما در آگوستین* نیز، چون دقیقاً محتوای همین باورهای بالمقوه، برای او بالفعل ایجاد می‌شود، وی در باور به همان گزاره‌ای موجه است که آگوستین در آن موجه است، با اینکه شاهد‌های این دو متفاوت اند. پس، از اینکه وضعیت توجیهی این دو یکسان است، نباید نتیجه بگیریم که شواهد آن دو یکسان است؛ زیرا شواهد آن‌ها مختلف است، اما این دو نوع شاهد مختلف، دقیقاً از محتوای یک گزاره حمایت می‌کنند و قدرت توجیهی این دو نوع شاهد مختلف یکسان است و در نتیجه وضعیت توجیهی این دو نفر یکسان شده است.^۱ پس اشکال مون درست نیست؛ زیرا از مثالی که بیان کرده است، این نتیجه به دست نمی‌آید که حالات درونی غیر در دسترس در توجیه تأثیر نمی‌گذارند، در حالی که اشکال وی متوقف بر پذیرش این نتیجه است. اگر ما نتیجه‌ی استدلال وی را نپذیریم، آنگاه، به آسانی می‌توانیم بگوییم که این حالات ذهنی بالمقوه، می‌توانند از زمره‌ی شواهد شناسا محسوب شوند و بالتبع دیگر از جهت اشکال مون، مشکلی برای درون‌گرایان میانه‌رو به وجود نمی‌آید.

وانگهی، این مورد مون با مشکل دیو پلید جدیدی که علیه برون‌گرایان مطرح می‌شود نیز متفاوت است. در NEDP همه‌ی حالات ذهنی شناسا و قرین وی یکسان بودند و فقط عمل دیو سبب تغییر در وضعیت توجیهی آن دو می‌شد، اما در اینجا این چنین نیست؛ چرا که هم حالات ذهنی این دو متمایز است و هم عمل دیو مؤثر است و لذا گمان می‌کنم که بین مورد آگوستین با NEDP نیز تفاوت است.

به هر روی، تقریر فراگیر NEDP-I، دست‌کم، از این رو که از حیث متافیزیکی ممکن نیست، نمی‌تواند مشکلی برای دیدگاه MVP به وجود آورد. از قضا، خود مون نیز گفته است که شاید برخی نپذیرند که مورد آگوستین امکان‌پذیر است و بدین جهت سعی می‌کند که NEDP-I موضعی را برای درون‌گرایان میانه‌رو مطرح کند. این اشکال از منظر وی و مک‌کین، از حیث متافیزیکی، ممکن است. در زیر به این استدلال وی می‌پردازیم.

تقریر موضعی NEDP-I

مون در اینجا سه مورد را ذکر می‌کند و با توجه به آن‌ها اشکال خود را علیه درون‌گرایان میانه‌رو وارد می‌سازد. تقریر موضعی NEDP-I نیز مانند تقریر فراگیر NEDP-I است و در نتیجه در تقریر موضعی NEDP-I نیز دیو سبب شده است که شناسا فاقد حالات ذهنی غیر در دسترس شود، اما فرق آن با مورد قبلی در این است که در اینجا دیو صرفاً برخی از حالات ذهنی که در دسترس شناسا

۱. اگر کسی قدرت توجیهی این دو نوع شاهد را مختلف بداند، آنگاه اصلاً یکسانی وضعیت توجیهی این دو نفر را هم قبول نمی‌کند و از اساس دیگر، مشکل مون برای وی طرح نخواهد شد.

Poudineh

نیستند، را پاک می‌کند^۱. نمونه‌های وی را در زیر ذکر می‌کنیم:

فرد و سلی^۲

«(مورد ۱) فرد تمام روز در بیرون مشغول کار بوده است. وی به افق نگاه می‌کند و تجربه‌ی حسّی غنی‌ای از مزرعه، درختان، ابرهای متراکم و خورشید به دست می‌آورد. فرد این باور را که این غروب زیباست، تشکیل می‌دهد. او همچنین این باور بالقوه را دارد که بعد از ظهر است.»

(مورد ۲) سلی از خواب بیدار می‌شود و نمی‌داند که چه مدت خواب بوده است. او فکر می‌کند که بین سه تا دوازده ساعت خواب بوده است. سلی به افق نگاه می‌کند و تجربه‌ی حسّی غنی‌ای از مزرعه، درختان، ابرهای متراکم و خورشید به دست می‌آورد. سلی این باور را که این غروب زیباست، تشکیل می‌دهد. او این باور بالقوه را ندارد که بعد از ظهر است.^۳ مون می‌گوید که هیچ‌کدام از این دو نفر، باورهای بالقوه‌ای راجع به جهات غرب و شرق ندارند و در نتیجه نمی‌توانند از جهت خورشید، طلوع یا غروب آن را تشخیص دهند. علاوه بر این، هیچ‌کدام از این دو نفر، نمی‌توانند، به صرف تجربه‌ی بصری خویش، طلوع یا غروب خورشید را تشخیص بدهند. وی می‌گوید که باور بالقوه‌ی فرد به اینکه «بعد از ظهر است»، نقش علی در تشکیل باور وی به اینکه «این غروب زیباست» دارد. اگر از فرد پرسیم که چرا باور کرده است که الان هنگام غروب خورشید است و نه طلوع خورشید، وی، با یادآوری باورهای محفوظ در حافظه‌اش، می‌گوید که طلوع خورشید در بعد از ظهر رخ نمی‌دهد. اما اگر از سلی همین سؤال را پرسیم، وی می‌گوید: «آخ حواسم نبود، شاید طلوع خورشید باشد! خیلی زود قضاوت کردم!». فرد و سلی وقتی باور یکسانشان راجع به غروب خورشید را می‌سازند، همه‌ی حالات درونی در دسترس آن‌ها یکسان است. هر دو، بر اساس تجربه‌ی یکسان، باور مشترک خودشان را می‌سازند. فقط باور بالقوه‌ی فرد به اینکه «بعد از ظهر است» نقش علی در تشکیل باورش به اینکه «این غروب زیباست» دارد. البته، فرد باور بالقوه‌اش را به یاد نمی‌آورد. تنها تفاوت فرد و سلی، این است که حالات درونی فرد شامل باورهای بالقوه و حافظه‌ای می‌شود که سلی فاقد آن‌هاست، هر چند حالات ذهنی بالفعل آن‌ها یکسان است.^۴ به نظر مون، «باور فرد راجع به غروب آفتاب موجه است و باور سلی موجه نیست»^۵. از منظر مون،

1. McCain, 2015: 100

۲. مون برای این مورد، نامی برگزیده است، اما من به تبع مک‌کین، برای سهولت در ارجاع به این مورد، این نام را ذکر کردم.

3. Moon, 2012: 351

4. ibid

5. ibid

پودینه

درون‌گرایان میانه‌رو می‌گویند که اختلاف توجیهی آن‌ها به سبب حالات درونی غیر در دسترس آن‌ها است؛ از این رو، فرد چون باور بالقوه راجع به غروب آفتاب دارد، باور وی موجه است. اما باور سلی موجه نیست؛ زیرا وی فاقد این باور بالقوه است. اما مون مدعی است که موردی را نشان می‌دهد که حالات ذهنی ای که در دسترس نیستند، نمی‌توانند در توجیه اثر بگذارند:

ملیسا^۱

«(مورد ۳). ملیسا تمام روز در بیرون مشغول کار بوده است. او به افق نگاه می‌کند و تجربه‌ی حس‌ی غنی‌ای از مزرعه، درختان، ابرهای متراکم و خورشید به دست می‌آورد. ملیسا این باور را که این غروبی زیبا است، تشکیل می‌دهد. او این باور بالقوه را نیز دارد که بعدازظهر است. دیوی مداخله می‌کند. نخست، او باور پس‌زمینه‌ی ملیسا را که بعدازظهر است، از بین می‌برد و خودش به نحو علی باور بالفعل ملیسا را که این غروبی زیبا است، حفظ می‌کند. بعد از سه ثانیه، دیو ذهن ملیسا را طوری دست‌کاری می‌کند که (۱) او دوباره برخوردار از باور پس‌زمینه‌ای [خودش] بشود که بعدازظهر است، و (۲) این باور که این غروبی زیبا است، دوباره به نحو علی به باور پس‌زمینه‌ای [ملیسا] وابسته شود و نه بر خود دیو. دیو چنان چیره‌دست است که در تمام مدت این فرآیند، تجارب درونی در دسترس ملیسا پیوسته، در ضمن لذت‌بردن وی از غروب زیبا حفظ می‌شود»^۲.

مون می‌گوید که «همه‌ی حالات در دسترس ملیسا، مانند فرد است. علاوه‌بر این، مانند فرد، باور بالقوه‌ی ملیسا به «بعدازظهر است»، نقش علی در تشکیل و حفظ باور وی به «این غروبی زیبا است» دارد. تنها تفاوت بین این دو این است که، نخست، دیو باور بالقوه‌ی «بعدازظهر است» را از باورهای ملیسا حذف می‌کند و سپس خودش، در غیاب این باور پس‌زمینه‌ای ملیسا، به نحو علی باور وی به «این غروبی زیبا است» را حفظ می‌کند». البته، در نهایت، دیو باور بالقوه‌ی ملیسا را به او بر می‌گرداند و همه‌چیز مانند قبل می‌شود. به نظر مون، باور ملیسا به «این غروبی زیبا است»، در کل این فرآیند موجه است و این مورد از حیث متافیزیکی ممکن است؛ چرا که یک دیو، در عین حفظ حالات ذهنی در دسترس شناسا، می‌تواند باورهای بالقوه و پس‌زمینه‌ای وی را حذف و سپس ایجاد کند.^۳

این مورد مون، برای درون‌گرایان میانه‌رو مشکل ایجاد می‌کند؛ چرا که از منظر آن‌ها، باورهای

۱. مون برای این مورد، نامی برنگزیده است، اما من، به تبع مک‌کین، برای سهولت در ارجاع به این مورد، این نام را ذکر کردم.

2. ibid

3. Moon, 2012: 350-351

Poudineh

بالمقهوی شناسا در توجیه باورهای وی مدخلیت دارند و از این رو، بنابر این دیدگاه‌ها، در موردِ ملیسا، باور بالمقهوی «بعدازظهر است» برای موجه‌بودنِ باور ملیسا به «این غروبی زیبا است»، ضرورت دارد و در نتیجه باید باور ملیسا در زمانی که وی فاقد باور بالمقهویش است، موجه نباشد. ولی دیدیم که باور ملیسا به «این غروبی زیبا است»، حتی در زمان فقدانِ باور بالمقهویش، موجه است. می‌توانیم استدلالِ مون را این‌گونه تقریر کنیم:

اگر درون‌گرایی میانه‌رو صادق باشد، آنگاه باور ملیسا در زمانی که وی فاقد باور بالمقهو است، موجه نیست، ولی باور ملیسا در آن زمان موجه است، پس درون‌گرایی میانه‌رو درست نیست.

پس، با توجه به توضیحات فوق، از منظر مون، می‌توانیم از موردِ ملیسا این نتیجه را بگیریم که «ویژگی‌های درونی غیر در دسترس، مستقیماً به ویژگی‌های توجیهی مربوط نیستند و، بنابراین، درون‌گرایی میانه‌رو کاذب است»^۱.

اشکالِ مقدر و پاسخِ مون به آن

مون می‌گوید «شاید برخی بگویند که باور ملیسا در هنگام غیاب باور بالمقهویش، موجه نیست و در نتیجه دیگر اشکالی به درون‌گرایان میانه‌رو وارد نیست. مون در پاسخ به این اشکالِ مقدر، می‌گوید که باور ملیسا^۲ به دو دلیل موجه است: نخست اینکه اگر باور ملیسا به جهت فقدانِ باور بالمقهویش ناموجه باشد، باید باور خودش را در آن سه ثانیه تعلیق کند، در حالی که در قبل و بعد این چند ثانیه، باید به این گزاره باور بیاورد، اما این سخن، غیر شهودی است». دلیل دوم این است که در همین باورهای حسی و ادراکی خودمان، می‌توانیم چنین سناریویی را فرض کنیم. می‌توانیم فرض کنیم که ما باورهای حسی داریم و قرین ما، که دقیقاً تجارب و باورهای بالمقهویش مانند ما است، نیز این باورها را دارد، اما او تحت تأثیر دیو است. دیو همان کاری که با ملیسا می‌کند، با قرین ما می‌کند. دیو باورهای بالمقهویش را که به توجیه باورهای حسی قرین ما مربوط است به مدت چند ثانیه حذف و سپس ایجاد می‌کند و خودش در آن چند ثانیه، باورهای حسی قرین ما را حفظ می‌کند. در اینجا نیز وضعیت توجیهی ما و قرین خودمان یکی است. تنها فرق ما و قرین ما این است که در آن چند ثانیه میانی، یکی از ما باورهای بالمقهو دارد و دیگری ندارد. در این مورد، به سبب اینکه احتمال دارد ما در موقعیت قرین خودمان باشیم، خیلی بعید است که بگوییم ما باید باورهای خودمان را در آن چند ثانیه تعلیق کنیم. علاوه بر اینکه، شهوداً نباید بین وضعیت توجیهی باورهای ما و قرین ما تفاوتی باشد.

1. *ibid*

۲. از اینجا به بعد، مقصود ما از باور ملیسا، باورش در زمان غیابِ باور بالمقهویش است؛ زیرا این باور محل بحث است.

پودینه

پس همان طور که در اینجا شهودی است که باورهای ما و قرین ما در طی این فرآیند، به یک اندازه موجه است، در مورد ملیسا نیز همین سخن را می‌گوییم و معتقد می‌شویم که باور ملیسا در سرتاسر آن فرآیند موجه است.^۱

پاسخ مک‌کین به مون

از منظر مک‌کین، اشکالِ مون بر درون‌گرایان میانه‌رو، درست نیست. چنان‌که در صورت‌بندی استدلال مون گفتیم، مون نقیض تالی را استثناء کرد تا نقیض مقدم را نتیجه بگیرد. ولی مک‌کین نشان می‌دهد که مون نمی‌تواند نقیض تالی را استثناء کند؛ زیرا برخلاف ادعای مون، باور ملیسا در زمانی که وی فاقد باور بالقوه‌اش است، موجه نیست و در نتیجه، استدلال مون درست نیست و، از این رو، تقریر موضعی NEDP-I نیز برای معتقدین به درون‌گرایی میانه‌رو مشکلی ایجاد نمی‌کند.

مک‌کین می‌گوید که، این اشکالِ مون از حیث متافیزیکی، امکان‌پذیر است، اما چون باور ملیسا به «این غروبی زیبا است» در زمان فقدان باور بالقوه‌اش به «بعداظره‌اش است»، موجه نیست، مشکلی برای درون‌گرایان میانه‌رو ایجاد نمی‌گردد.^۲ از منظر مک‌کین، بسیار شهودی است که وقتی ملیسا باور بالقوه‌اش را از دست می‌دهد، بیشتر شبیه سلی می‌شود تا فرد و خود مون هم قبول دارد که باور سلی موجه نیست. پس باید قائل شود به این که باور ملیسا نیز موجه نیست؛ زیرا اگر بخواهد باور سلی و باور ملیسا موجه باشد، باید باور آنها به نحو مناسبی بر شواهدشان مبتنی گردد، اما باور آنها به نحو مناسبی بر شواهدشان مبتنی نشده است، پس، به همین جهت، باور ملیسا و باور سلی موجه نیست.^۳ اما چرا باور ملیسا به نحو مناسبی بر شواهد وی مبتنی نیست؟ زیرا، بنابر دیدگاه‌های مختلف در نسبت ابتناء، در اینجا باور ملیسا نمی‌تواند مبتنی بر شواهد وی باشد. مک‌کین برای توضیح این مدعا می‌گوید که در مورد نسبت ابتناء^۴ دو دیدگاه مهم داریم: دیدگاه‌های باوری^۵ و دیدگاه‌های علی^۶. بنابر دیدگاه‌های علی از نسبت ابتناء، شرط ضروری برای موجه بودن باور، این است که شواهد به نحو علی باور شناسا را به نحوی مناسب حفظ کنند.^۷ اما این شرط در باور ملیسا محقق نشده است؛ زیرا در طی آن سه ثانیه، دیو علتِ حفظِ باورِ ملیسا به «این غروبی زیبا است» هست و نه شواهد ملیسا و در نتیجه

1. ibid

2. McCain, 2015: 101

3. ibid

4. basing relation

5. doxastic

۶. البته، دیدگاه‌های ترکیبی‌ای نظیر نظریه‌ی علی-باوری کروز نیز وجود دارند (بنگرید به: ۵۴۸-۵۴۶: ۲۰۰۰، Korcz)، اما همانگونه که مک‌کین می‌گوید، در اینجا به بررسی مستقل این دیدگاه‌ها نیازی نیست؛ چرا که این دیدگاه‌ها دست‌کم یا شرط باوری را لازم می‌دانند یا شرط علی را در حالی که مک‌کین در استدلالش نشان می‌دهد که در اینجا باور ملیسا نمی‌تواند هیچ‌کدام از این دو شرط را محقق کند (McCain, 2015: 101).

۷. برای نمونه از این دست دیدگاه‌ها، به دیدگاه موزر بنگرید: Moser, 1989: 157.

Poudineh

باور وی، بنا بر دیدگاه‌های علی از نسبت ابتناء، موجه نیست. همچنین، بنا بر دیدگاه‌های باوری از نسبت ابتناء، نیز شرط ضروری برای موجه بودن باور این است که شناسا باورهای مرتبه بالاتری^۱ داشته باشد مبنی بر اینکه شواهد وی برای باور به آن گزاره، به نحو کافی قوی است،^۲ اما در مورد ملیسا، ما دلیلی نداریم که بنا بر آن فکر کنیم که ملیسا واجد چنین باور مرتبه بالاتری است؛ پس، بنا بر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء نیز، باور ملیسا به «این غروبی زیبا است» موجه نیست.^۳ البته، به گفته‌ی مک‌کین شاید مون بگوید که در اینجا ملیسا واجد چنین باور مرتبه بالاتری است. اما مک‌کین می‌گوید که اگر مون چنین سخنی بگوید، دیگر مورد ملیسا مشکلی برای درون‌گرایان میانه‌رو پدید نمی‌آورد؛ زیرا درون‌گرایان میانه‌رویی که به دیدگاه باوری در نسبت ابتناء معتقد هستند، در این فرض می‌گویند که باور ملیسا موجه است و مشکلی دامن گیر آن‌ها نمی‌شود؛^۴ زیرا استدلال مون زمانی وارد بود که این نظریات به این نظر معتقد شوند که باور ملیسا در طی آن سه ثانیه موجه نیست.

پس مک‌کین نشان داد که، بنا بر دیدگاه‌های مشهور در نسبت ابتناء، باور ملیسا در زمان فقدان باور بالقوه‌اش، موجه نیست. پس استدلال مون درست نیست؛ زیرا وی دیگر نمی‌تواند نقیض تالی را استثناء کند تا نقیض مقدم را نتیجه بگیرد. پس، درون‌گرایان میانه‌رو توانستند پاسخی برای تقریر موضعی NEDP-I نیز ارائه کنند.

البته، به گفته‌ی مک‌کین مون نیز گفته که شاید درون‌گرایان میانه‌رو بگویند که باور ملیسا موجه نیست و در نتیجه خود مون دو دلیل اقامه کرده است برای اینکه نشان دهد، باور ملیسا موجه است. از منظر مک‌کین، هر دو دلیل وی نادرست است. از نظر مک‌کین، دلیل دوم مون در حقیقت بیان دیگری از دلیل اول وی است: این ادعا در دلیل دوم که، غیر شهودی است، فکر کنیم که قرین شناسا باید در طی آن چند ثانیه که دیو علت باورهایش شده است، باید باورهای حسی‌اش را تعلیق کند، تفاوت خاصی ندارد با این ادعا در دلیل اول که، غیر شهودی است فکر کنیم که ملیسا باید باورش را در طی آن چند ثانیه که دیو علت باورهایش شده است، تعلیق کند؛ زیرا وضعیت معرفتی قرین شناسا و ملیسا در هر دو مثال یکسان است.

مک‌کین در ادامه می‌گوید چون این دو دلیل در حقیقت، یک دلیل اند، پس اشکال زیر، علاوه بر اینکه، بر هر دوی آن‌ها وارد است، باید پاسخ هر دوی آن‌ها نیز تلقی بشود. اشتباه مون این است که فکر می‌کند چون باور ملیسا ناموجه است، او باید باورش را تعلیق کند. اما این سخن صادق نیست. در

1. higher-order belief

۲. برای نمونه از این دست دیدگاه‌ها، به دیدگاه تولیور بنگرید: Tolliver, 1982: 159.

3. .ibid: 101-102

4. .ibid: 102

5. .ibid: 102-103

پوردینه

اینجا مون توجیه باوری را با توجیه گزاره‌ای خلط کرده است. چنان‌که می‌دانیم، در توجیه باوری به گزاره p، نیاز است که باور شناسا به p، به‌نحو مناسبی بر شواهد وی مبتنی باشد، اما در توجیه گزاره‌ای برای گزاره p صرفاً به این نیاز داریم که شناسا واجد شواهدی باشد که روی هم‌رفته از احتمال صدق p حمایت کنند. ولی در توجیه گزاره‌ای نیازی نیست که شناسا باورش هم بر این شواهد مبتنی باشد. بنابراین تمایز، ملیسا توجیه باوری ندارد؛ چرا که باورش به «این غروبی زیبا است» بر شواهدش مبتنی نیست؛ زیرا باورش مبتنی بر دیو است. اما ملیسا توجیه گزاره‌ای برای باور خودش دارد؛ چرا که شواهدش (همچون تجاریش) روی هم‌رفته از صدق این باور حمایت می‌کند. اما نکته این است که از صرف این واقعیت که شناسا توجیه باوری برای یک گزاره ندارد، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که وی باید باور خودش را تعلیق کند، بلکه، برعکس، اگر شناسا توجیه گزاره‌ای برای باور به یک گزاره دارد، نباید باورش به آن گزاره را تعلیق کند، بلکه باید هم به آن گزاره باور داشته باشد و هم باید باورش به آن گزاره را بر شواهدش مبتنی کند. در اینجا نیز ملیسا چون توجیه باوری دارد، باید باورش را بر شواهدش مبتنی کند!

مک‌کین می‌گوید که شاید کسی اشکال کند که بنابر درون‌گرایی میانه‌رو، ملیسا در آن سه ثانیه حتی نباید توجیه گزاره‌ای هم برای باورش داشته باشد و در نتیجه بنابر درون‌گرایی میانه‌رو، باید باور وی ناموجه باشد و از این رو، استدلال مون درست است؛ زیرا بنابر آنچه که در توضیح مورد ملیسا و سلی و فرد گفتیم، باور هیچ‌کدام از این‌ها به «این غروبی زیبا است» بدون این باور بالقوه که «بعد از ظهر است» نباید از حیث گزاره‌ای نیز موجه باشد؛ زیرا صرف تجارب این دو، برای باور به «این غروبی زیبا است» کافی نبود، چون در هنگام طلوع خورشید هم امکان دارد، این تجارب باشند. پس، در اینجا باور بالقوه‌ی «بعد از ظهر است» مؤلفه‌ی لازم برای توجیه گزاره‌ای باور ملیسا به «این غروبی زیبا است» هست، اما دیدیم که، ملیسا در آن چند ثانیه فاقد این باور بالقوه است و در نتیجه وی فاقد دلایل کافی برای باور به «این غروبی زیبا است» هست. بنابراین، باید درون‌گرایان میانه‌رو بگویند که در طی آن سه ثانیه، ملیسا باید باورش به «این غروبی زیبا است» را تعلیق کند؛ زیرا ملیسا نه دلایل کافی بر صدق این گزاره دارد و نه بر کذب آن. مک‌کین می‌گوید که درون‌گرایان می‌توانند تعلیق باور را قبول کنند، اما در عین حال گرفتار اشکال مون نشوند؛ چرا که می‌توانند بگویند شهودی است که ملیسا باید باورش را در آن چند ثانیه تعلیق کند؛ زیرا وی در آن چند ثانیه شواهد لازم برای باورش را از دست داده است. ملیسا نظیر فرد و سلی است و از این رو، نمی‌تواند با استفاده از تجاریش طلوع و غروب را تشخیص دهد. از این رو، باور بالقوه‌ی «بعد از ظهر است» برای توجیه باور وی به «این غروبی زیبا است» ضروری است و روشن است که وقتی وی فاقد این باور بالقوه است، شواهدش را برای توجیه

Poudineh

از دست می‌دهد و در نتیجه وضعیت توجیهی او شبیه به سلی می‌شود و نه فرد و خود مون نیز معتقد است باور سلی موجه نیست، پس باید در مورد ملیسا نیز همین سخن را بگویید؛ زیرا فرق سلی با فرد این بود که سلی باور بالقوه را نداشت و دقیقاً از آنجا که ملیسا نیز در آن چند ثانیه تفاوتش با فرد فقدان همین باور است، پس باید حکم کنیم به اینکه وضعیت ملیسا مانند سلی است.^۱

مک‌کین برای توضیح مطلب مذکور، مورد زیر را ذکر می‌کند که، در آن، وضعیت سم نظیر وضعیت ملیسا است:

سم

«سم در t_1 به نحو موجهی به p باور می‌آورد. او به نحو موجهی به اینکه p مستلزم q است، [نیز] باور می‌کند. او، بر اساس این دو باورش، به q باور می‌کند. سم در t_2 باورش به q را همچنان حفظ می‌کند، اما همه‌ی شواهدش برای [باور] به p را از دست می‌دهد و از دست‌دادن این شواهد منجر می‌شود به اینکه وی دیگر به p باور نداشته باشد. به علاوه، سم در این زمان شواهد دیگری برای q یا علیه q ندارد. سم در t_3 (حدود سه ثانیه بعد از t_2) دوباره هم شواهدش برای p را به دست می‌آورد و هم باورش را به p . دوباره باور وی به q بر باورش به p و باورش به اینکه p مستلزم q است، مبتنی می‌شود».^۲

مک‌کین می‌گوید که شهوداً باور سم به q در t_2 موجه نیست و باید وی باورش به q را در این زمان تعلیق کند. اینکه چه عاملی سبب شده است که سم شواهدش را در t_2 از دست بدهد و دیگر p را باور نداشته باشد، مهم نیست، فقط اگر خود وی از حیث معرفتی در از دست‌دادن شواهدش مقصر نباشد که فرض هم همین است. سم و ملیسا در این چند ثانیه وضعیت مشابهی دارند؛ زیرا هر دوی آن‌ها در این چند ثانیه، شواهد خودشان را از دست داده‌اند. پس در اینجا که شهودی است که سم باید باورش را در t_2 به q تعلیق کند، در مورد ملیسا هم این گونه است، و در نتیجه نامعقول نیست که بگوییم وی باید باورش را در زمانی که دیو علت باورش است، تعلیق کند.^۳

پس مک‌کین با دلایل متعدد نشان داد که باور ملیسا به «این غروبی زیبا است»، در زمان فقدان باور بالقوه‌اش، موجه نیست، در حالی که وقتی استدلال مون علیه درون‌گرایان میانه‌رو وارد بود که باور ملیسا موجه باشد؛ چرا که مون زمانی می‌توانست از نقیض تالی، نقیض مقدم را نتیجه بگیرد که نقیض تالی صادق باشد، اما چنان‌که دیدیم خود تالی صادق است؛ یعنی صادق است که باور ملیسا موجه نیست. پس درون‌گرایان میانه‌رو می‌توانند با مشکل NEDP-I مواجه شوند و این مواجهه مشکلی

1. ibid

2. ibid: 104

3. ibid

برای آن‌ها به وجود نمی‌آورد.

اشکال نگارنده به مک‌کین

اصل پاسخ مک‌کین به مون، مورد قبول نگارنده است، اما مک‌کین در ضمن پاسخ‌اش بیان می‌کند که باور ملیسا موجه نیست؛ زیرا اگر بنا باشد که باور ملیسا موجه باشد، باید باورش به‌نحو مناسبی بر شواهدش مبتنی گردد، اما باور ملیسا، بنابر دیدگاه‌های مختلف در نسبت ابتناء، نمی‌تواند بر شواهد وی مبتنی باشد. به نظر می‌رسد که توضیح مک‌کین در مورد اینکه بنابر دیدگاه‌های باوری از نسبت ابتناء، باور ملیسا بر شواهد مبتنی نیست، باید تصحیح شود.

چنان‌که گفته شد، بنابر دیدگاه‌های باوری از نسبت ابتناء، شرط ضروری برای موجه‌بودن باور این است که شناسا باورهای مرتبه‌بالتری داشته باشد مبنی بر اینکه شواهد وی برای باور به یک گزاره، به‌نحو کافی قوی است. مک‌کین می‌گوید در مورد ملیسا ما دلیلی نداریم که بنابر آن فکر کنیم که وی واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است، پس، بنابر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء، باور ملیسا موجه نیست. به گفته‌ی مک‌کین شاید مون بگوید که در اینجا ملیسا واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است، اما اگر مون چنین سخنی بگوید دیگر مورد ملیسا مشکلی برای درون‌گرایان میانه‌رو پدید نمی‌آورد؛ چون آن‌ها می‌گویند باور ملیسا موجه است، در حالی که استدلال مون زمانی اقامه می‌شود که درون‌گرایان معتقد شوند که باور ملیسا موجه نیست.

پذیرش این اشکال ضمنی مون از سوی مک‌کین درست نیست. ظاهراً مک‌کین گمان می‌کند که اشکال مون به وی این است که ملیسا واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است، چون احتمالاً گمان می‌کند که فرض مون این است که باور ملیسا، در لحظات پیش از دخالت دیو و بعد از دخالت دیو، موجه است و اگر باور وی موجه است، یعنی به‌نحو مناسبی بر شواهد وی مبتنی است و اگر به‌نحو مناسبی بر شواهد وی مبتنی است، بنابر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء، باید معتقد شویم که شناسا واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است و خیلی بعید است که بگوییم ملیسا در لحظات قبل و بعد دخالت دیو واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است، اما در این چند ثانیه‌ی میانی، واجد چنین باور مرتبه‌بالتری نیست، بنابر این، باید قبول کنیم که ملیسا واجد چنین باور مرتبه‌بالتری در لحظات میانی نیز هست.

اما به نظر می‌رسد که به‌هیچ وجه مون نمی‌تواند ادعا کند که ملیسا واجد چنین باور مرتبه‌بالتری است؛ زیرا از طرفی، می‌دانیم که در آن سه ثانیه دیو باور بالقوه‌ی ملیسا به «بعدازظهر است» را حذف کرده است و شاهد ملیسا برای باور به «این غروبی زیبا است» این باور بالقوه است. پس اگر بخواهد باور وی به «این غروبی زیبا است» موجه باشد، باید مبتنی بر این باور بالقوه گردد. و از طرف دیگر، می‌دانیم که، بنابر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء، شرط ضروری برای موجه‌بودن یک باور این

Poudineh

است که شناسا باور مرتبه بالاتری داشته باشد مبنی بر اینکه شواهد وی برای باور به یک گزاره، قوی است؛ یعنی باید شناسا واجد فراباوری در مورد شواهد خویش باشد؛ برای مبتنی مثال، بنابراین دیدگاه‌ها، باور من به اینکه «لپ تاپی پیش‌رویم است» زمانی موجه است که بر شواهدم مبتنی باشد و بنابراین این فرض که شاهد من برای این باور تجارب حسی‌ام است، بنابر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء، باید واجد این فراباور باشم که تجارب حسی‌ام، شواهد خوبی برای صدق باور به اینکه لپ تاپی پیش‌رویم است، مهیا می‌کنند. اما اگر من فاقد چنین تجارب حسی‌ای باشم، معقول نیست که بگویم واجد فراباوری در مورد این تجارب حسی‌ام هستم. در دیدگاه‌های باوری از نسبت ابتناء، وجود باور مرتبه بالاتر درباره‌ی شواهد، لازم است. اگر شاهدهی وجود نداشته باشد، فراباور در مورد آن، به طریق اولی وجود ندارد. در مورد ملیسا، در آن چند ثانیه، ملیسا اصلاً باور بالقوه‌ی «بعد از ظهر است» را ندارد که مون بخواهد بگوید که وی می‌تواند واجد باور مرتبه بالاتری در مورد آن باشد! پس پذیرش ضمنی این اشکال بالقوه‌ی مون از سوی مک‌کین درست نیست. علاوه بر این، پاسخ مک‌کین از طرف درون‌گرایان میانه‌رو به این اشکال هم درست نیست؛ زیرا مک‌کین می‌گوید که درون‌گرایان میانه‌رویی که به دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء معتقد هستند، در این فرض، می‌گویند که باور ملیسا موجه است، اما چنان‌که گفتیم این درون‌گرایان میانه‌رو در اینجا به راحتی می‌گویند که باور ملیسا موجه نیست؛ چون وی فاقد باور مرتبه بالاتر است و لذا باور ملیسا نمی‌تواند بر شواهدش مبتنی باشد. پس در حقیقت، مک‌کین می‌تواند، حتی بنابر دیدگاه‌های باوری در نسبت ابتناء، بگوید که باور ملیسا موجه نیست و اشکال مک‌کین به مون درست است؛ بنابراین، نمی‌توانیم با استفاده از استدلال مون بگویم که درون‌گرایی میانه‌رو درست نیست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی استدلال مون علیه درون‌گرایان میانه‌رو پرداختیم. مون با ذکر این استدلال مدعی شده بود که مشکل دیو پلید جدید را علیه درون‌گرایی طراحی کرده است. بنابر درون‌گرایی میانه‌رو، حالات ذهنی در دسترس و حالات ذهنی غیر در دسترس می‌توانند در وضعیت توجیهی شناسا نقش بگذارند اما استدلال مون نشان می‌داد که حالات ذهنی‌ای که در دسترس نیستند، نمی‌توانند در توجیه باورهای شناسا مدخلیت داشته باشند. بر اساس دلایلی که در این نوشتار ارائه کردیم، می‌توانم مدعی شوم که استدلال مون برای دفاع از دیدگاه‌اش درست نیست؛ از این رو، این استدلال نمی‌تواند سبب دست برداشتن از درون‌گرایی میانه‌رو شود. بنابراین، مشکل دیو پلید جدید برای درون‌گرایان چالشی ایجاد نمی‌کند.

BonJour, Laurence (2002), "Internalism and Externalism", in Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 234- 263.

Cohen, Stewart (1984), "Justification and Truth", *Philosophical Studies*, 46: 279–295.

Dretske, Fred (1988), *Explaining behavior*. Cambridge: MIT Press.

Dummett, Michael (1996), *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.

Fodor, Jerry A (1987), *Psychosemantics: the problem of meaning in the philosophy of mind*, Cambridge: MIT Press.

Goldman, Alvin (2008), "Internalism exposed", in Ernest Sosa et al, (eds.), *Epistemology: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, 379- 393, 2008.

——— (2010), "Reliabilism", in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (eds), *A companion to epistemology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 681- 692.

Korcz, Keith A (2000), "The causal-doxastic theory of the basing relation", *Canadian Journal of Philosophy*, 30: 525-550.

Marcus, Ruth B (1990), "Some revisionary proposals about belief and believing", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50: 132-153.

McCain, Kevin (2015), "A new evil demon? No problem for moderate internalists", *Acta Analytica*, 30: 97-105.

——— (2014), *Evidentialism and Epistemic Justification*, New York: Routledge.

Moon, Andrew (2012), "Three forms of internalism and the new evil demon problem", *Episteme*, 9: 345- 360.

Moser, Paul K (1989), *Knowledge and evidence*, Cambridge: Cambridge

.....
Poudineh

University Press.

Peacocke, Christopher (1992), *A study of concepts*, Cambridge: MIT Press.

Schwitzgebel, Eric (2002), "A phenomenal, dispositional account of belief", *Noûs*, 36: 249–275.

Senor, Thomas (1993), "Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief", *Synthese*, 94: 453- 476.

Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tolliver, Joseph (1982), "Basing Beliefs on Reasons", *Grazer Philosophische Studien*, 15: 149–161.

Wedgwood, Ralph (2002), "Internalism Explained". *Philosophy and Phenomenological Research*. 65: 349–369.

عینیت و خارجیت حرکت در فلسفه ابن سینا

محمد جعفر جامه بزرگی^۱

چکیده: استدلال پارمنیدس و زنون در انکار وجود حرکت اولین بار این مسئله را از شکل ظاهراً بدیهی خود به صورت مسئله‌ای نظری درآورد. ارسطو، با طرح نظریه قوه، امکان وجود حرکت را نشان داد ولی استدلالی بر اثبات وجود حرکت به عنوان امری متصل و تدریجی ارائه نداد، زیرا برای او وجود طبیعت و، به دنبال آن، وجود حرکت امری بدیهی محسوب می‌شد. بسیاری از فیلسوفان پس از او نیز وجود حرکت را بدیهی انگاشته‌اند. ابن سینا نه تنها وجود طبیعت، بلکه وجود حرکت را نیازمند استدلال دانسته است. او استدلال بر عینیت خارجی حرکت را مانند وجود طبیعت به مابعدالطبیعه مربوط دانسته است. البته گویا ابن سینا تلاشی برای اثبات وجود خارجی حرکت نکرده است. با این حال، می‌توانیم از مجموع آثار و نظرات او استدلال‌هایی را برای اثبات عینیت حرکت به دست آوریم. در این مقاله ابتدا مسئله اثبات وجود حرکت بررسی شده و سپس از نظریه فیض برای استدلال بر عینیت حرکت استفاده شده است. از نظر ابن سینا، از آنجاکه فیض دوام فعل الهی است و طفره در سلسله علل محال است، حدوث تدریجی در سلسله پیوسته علل موعده برای حدوث اشیا همان حرکت است. به عبارت دیگر، استمرار و دوام فیض الهی چیزی جز حرکت نیست. این حرکت خود را در تکامل اشیا مادی به ظهور رسانده است. همچنین دیدگاه او درباره غایت طبیعت به مثابه استدلال دیگری برای اثبات خارجیت حرکت ارائه شده است. اتصال و تدریجی بودن طبیعت نیز با انطباق بر وجود زمان تأمین می‌شود. کلیدواژه: ابن سینا، حدوث، حرکت، زمان، فیض، مراتب وجود

The Objectivity and Externality of Motion in Ibn Sina's View

Mohamad jafar Jamebozorgi

Abstract: Parmenides and Xenon's argument for denying motion turned this issue from its obvious form into a theoretical one for the first time. Aristotle showed the possibility of motion with the theory of force and action, but did not offer an argument for the existence of motion. Many philosophers after him, without mentioning the issue of acknowledging the external existence of motion, seem to have taken its externality for granted. Ibn Sina considered the argument for the external objectivity of motion to be metaphysical, yet he made no attempt to prove the external existence of motion. However, we can derive arguments from all of his works and ideas to prove the objectivity of motion. In this article, the theory of grace has been used as an argument for the objectivity of motion. Since grace is the permanence of the divine act, and hindering the series of causes is impossible, the occurrence of time is the same as motion. In other words, the continuity of divine grace is nothing but movement. This movement has manifested itself in material objects. His view of time and its relation to objects is also presented as another argument for proving the externality of motion. Ibn Sina considers the existence of time as a proof of the existence of objects.

Keywords: Ibn Sina, Occurrence, Movement, Time, Grace, Level of Existence

مقدمه

مسئله دگرگونی و حرکت، همراه با تمام وجوه آن، از مسائل کهن فلسفی است که مذاقه‌های فراوانی در تعریف، انواع، احکام و مسائل مربوط به آن صورت گرفته است. اما آیا به‌راستی وجود حرکت به‌عنوان امری واحد، پیوسته و تدریجی حقیقتی عینی و خارجی است؟ آنچه به نظر می‌رسد این است که اصل وجود تغییر و دگرگونی امری روشن و بدیهی است، اما وجود تغییر تدریجی، که در تعریف حرکت به آن متوسل می‌شوند، امری بدیهی نیست. این مسئله وقتی پررنگ‌تر می‌شود که فیلسوفانی چون ابن‌سینا در آثار مهم خود به اثبات لوازم حرکت به‌ویژه وجود زمان و بررسی ماهیت آن پرداخته‌اند، اما درباره وجود خارجی حرکت سکوت کرده‌اند. درحالی‌که به لحاظ منطقی اثبات وجود حرکت ضرورتاً بر مباحثی چون تقسیمات حرکت و اثبات وقوع آن در برخی مقولات و انکار وقوع آن در برخی دیگر از مقولات مقدم است. تقسیم حرکت به حرکت توسطیه و قطعیه نیز خود فرع بر اثبات وجود عینی حرکت است. زیرا پس از اینکه حرکت به‌مثابه نحوه وجودی واحد، پیوسته و تدریجی اثبات شد، آنگاه اندراج این حقیقت تحت یکی از این دو معنا و انطباق یکی از دو معنا با این حقیقت بررسی می‌شود. این نکته نیز حایز اهمیت است که اصل وجود حرکت را به‌کمک حس نمی‌توان اثبات کرد و، بنابراین، بداهت حسی آن نیز محل تردید است.

با فرض اینکه فیلسوفان اسلامی تصدیق خارجیّت حرکت را بدیهی دانسته باشند، باز هم مسئله باقی مانده این است که بداهت تصدیقی حرکت خود نیازمند استدلال است. برای نمونه، فیلسوفان با اینکه به بداهت تصویری و تصدیقی وجود معتقد هستند، اما برای اثبات بداهت آن ملاک‌ها و ضوابطی در نظر می‌گیرند. به سخن دیگر، اگرچه مفهوم وجود و تصدیق آن بدیهی است اما خود این بداهت بدیهی نیست و نیازمند ملاک است. پرسش «آیا حرکت وجود دارد؟» پرسشی است غیر از این پرسش که «آیا چیزی در حال تغییر مکانی موجود است؟». اولی پرسشی مربوط به متافیزیک است اما دومی مربوط به فیزیک. بنابراین، تصدیق خارجیّت حرکت پرسشی اساساً مربوط به فلسفه اولی است، هرچند پاسخ این باشد که «وجود حرکت امری بدیهی است». در این صورت، ضروری است که سنجه‌ها و ضوابط بداهت تصدیقی درباره حرکت ارزیابی شود.

آنچه در تصدیق وجود حرکت براساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول فیلسوفان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارت است از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارت دیگر، برای اثبات خارجیّت حرکت ابتدا باید اصل تغییر و تعاقب دگرگونی در شیء ثابت شود. سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست‌آخر تدریج این تغییرات در آن به اثبات رسد. اما آنچه واقعاً در برخی از تغییرات محسوس است صرفاً تعاقب است

جامه بزرگی

نه اتصال و تدریج. مسئله و پرسش ما در این مقاله این است که آیا وجود حرکت و عینیت آن برای ابن سینا امری بدیهی است یا غیر بدیهی؟ در صورت عدم بداهت، او چه استدلالی بر وجود حرکت ارائه کرده است؟

بر اساس پرسش ارائه شده، فرضیه این مقاله این است که وجود خارجی حرکت از امور بدیهی نیست و نیازمند استدلال است. همچنین، استدلال بر وجود خارجی حرکت، وجود حرکت را از موضوع فیزیک خارج و به متافیزیک ملحق می کند و، بنابراین، بحث از حرکت در طبیعیات نسبت به مسائل آن از مصادرات علم طبیعی محسوب می شود.

وجود و عینیت حرکت

به لحاظ تاریخی این سؤال اول بار ذهن اندیشمندان یونانی را درگیر خود کرد که آیا هستی واحد است یا کثیر؟ کثرات چگونه به وجود آمده اند؟ آیا هستی امری واحد است و ما آن را متکثر و در تغییر می پنداریم؟ چرا تغییرات روی می دهند؟ چگونه چیزی چیزی دیگری می شود؟ آیا دگرگونی غیریت و این نه‌انی است؟ در این صورت، اینهمانی موجود در حال دگرگونی چگونه تضمین می شود؟ هراکلیتوس جهان را سیلانی ابدی پنداشته بود که هیچ موجودی در دو لحظه هویت ثابتی ندارد. اینکه چرا یافتن گرانیگاهی ثابت برای موجودات دائماً در حال تغییر برای فیلسوفان پیش از سقراط و پس از او اهمیت داشته پرسش بسیار دقیقی است. آیا ثبات مفهومی است که اولاً به معرفت ما از هستی مربوط می شود یا اساساً اشیا دارای ذاتی ثابت اند؟ مفهوم ثبات، در معنای پارمیندسی آن، اشاره به آن دارد که اساساً تنها به هستی می توان اندیشید. این گزاره‌ای است که او سخت به آن پایبند است و درست به همین دلیل حرکت را انکار می کند، زیرا حرکت جریان مستمری است از نبود بود و بود نبود و این یعنی شیء در حال حرکت هیچ وحدت و تشخیصی ندارد^۱. جدا از درستی یا نادرستی دیدگاه پارمیندس، انکار حرکت توسط او و پیروانش نخستین بار مسئله حرکت را از مسئله‌ای ظاهراً بدیهی به مسئله‌ای نظری تغییر داد، به گونه‌ای که فیلسوفان بعد از او نسبت به تبیین این مسئله و رفع ناسازگاری‌های آن عمیق‌تر شدند. در طرف مقابل، هراکلیتوس هیچ استدلالی بر تصویر خود از جهانی دائماً در سیلان ارائه نکرد. نخستین کسی که دو دیدگاه ناسازگار هراکلیتوس و پارمیندس را به گفت‌وگو فراخواند افلاطون بود. او تلاش می کرد واقعیت متغیر هستی محسوس را در سایه امری ثابت قابل پذیرش کند. زایش نظریه مثل محصول مستقیم چنین نگرشی است. افلاطون جنبه ثبات

۱. در پاره‌ای از پارمیندس چنین آمده است: «هستنده هست زیرا هستی هست و هیچی نیست. هستنده نازاییده و تباهی ناپذیر است، زیرا کامل و جنبش ناپذیر است. بی حرکت و ساکن در خودش...» برای مطالعه بیشتر نک. به: خراسانی،

اشیا را از جهان محسوس دائماً در حال تغییر به ساحت دیگری از هستی حوالت می‌دهد تا معرفت به اشیای مادی را تضمین کند. اما ارسطو این نظریه را قابل قبول نمی‌دانست. از این رو، ابتدا مفهوم جوهر اشیا (ousia) را که افلاطون به عالم مثل حوالت داده بود به درون اشیا بازگرداند. او سپس برای ایجاد تصویری درست از حرکت، دو وجهی پارمنیدس از هستی و نیستی را با افزودن مفهوم قوه سه‌وجهی کرد^۱. قوه به موجودیتی اشاره دارد که حد وسط بودن و نبودن و توانایی رسیدن به فعلیت مناسب است. حالت بالقوه یک شیء همواره رابطه‌ای مستقیم و متضایف با حالت بالفعل مناسب همان شیء دارد. ارسطو اولین کسی است که این رابطه را با مفهوم تغییر در معنای عام و حرکت به‌طور خاص سامان می‌دهد. به این ترتیب، ارسطو دو نظریه برای تبیین دگرگونی‌ها ارائه داده است: یکی کون و فساد و دیگری حرکت. اولی بر تغییرات دفعی اشاره دارد که شامل تحولات جوهری می‌شود و دومی تغییرات تدریجی را تبیین می‌کند که دگرگونی در این و کم و کیف را دربرمی‌گیرد. البته او نشان نمی‌دهد که چگونه می‌توان تدریجی و پیوسته بودن تغییر را اثبات و آن را حرکت نامید. برای ارسطو وجود طبیعت و حرکت امری بین و بدیهی است، زیرا او بحث از حرکت را از تعریف آن آغاز می‌کند و این بدان معنی است که در اصل وجود حرکت بحثی نیست و آنچه شایسته بحث و گفت‌وگو است تعریف، انواع و نامتناهی بودن حرکت است^۲. به نظر او، تصور درست از حرکت می‌تواند موجب تصدیق وجود خارجی آن شود. با وجود این، در فصل یازدهم از کتاب پنجم فیزیک عبارتی وجود دارد که گویا استدلال بر وجود زمان است:

ما حرکت و زمان را با هم درمی‌یابیم. زیرا هنگامی که در تاریکی قرار داریم و از طریق بدن (حس) انفعالی را نمی‌پذیریم، همین که حرکتی در نفس ما روی می‌دهد، بی‌درنگ بر ما چنین می‌نماید که زمان گذشته است. به عکس، وقتی هم که بر گذر زمان واقف می‌گردیم، به موازات این وقوف، احساس وقوع حرکتی نیز در ما پیدا می‌شود.^۳

در این عبارت، ارسطو به صراحت تمام می‌گوید که اگر ما هیچ ادراک حسی - که با کلمه بدن به آن اشاره می‌کند- از جهان خارج، که به تأثر یا انفعال ما از آن بینجامد، نداشته باشیم، آنگاه فعل نفس به تنهایی گواهی است بر روی دادن چیزی که مفهوم حرکت را به روشنی می‌رساند و، همین‌طور، چنین تغییری در نفس بر گذار امری متصل و ممتد دلالت می‌کند که همان زمان است. این عبارت به درستی تقسیم ادراک و علم انسان به علم حصولی و علم حضوری است. علم حصولی به ادراکاتی

۱. قوام صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۷.

۲. ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۰۴.

۳. ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۸۷ a 219.

مربوط است که ارسطو با کلمه «بدن» به آن اشاره کرد و با آوردن مفهوم انفعال نشان داد که علم حصولی همانا از انفعال حواس بدن از جهان خارج است. اما به وجود آمدن حرکت در نفس و ادراک آن توسط نفس را با مفهوم «بی‌درنگ یا بی‌فاصله» نشان داد تا تصریح کند که در اینجا انفعالی نیست. در واقع، می‌توان گفت -و احتمالاً هم چنین باید باشد- که مفهوم «بی‌فاصله» و «بی‌درنگ» اشاره دارد به اتحاد وجودی عالم و معلوم نه عدم گذر زمان، زیرا ارسطو بر وجود حرکت از طریق ادراک حضوری زمان استدلال می‌کند. بنابراین، استدلال ارسطو بر عینیت حرکت یا حداقل یکی از استدلال‌ات او بر عینیت حرکت -اگر استدلال دیگری در کار باشد- استدلال از طریق علم حضوری است. این نفس است که پیوستگی و امتداد زمان را درک و آنگاه آن را بر چیزی به نام حرکت تطبیق می‌نماید و، همین‌طور، از اتصال و پیوستگی مقدار بر پیوستگی حرکت و از پیوستگی حرکت بر پیوستگی زمان استدلال می‌کند (همان). اگر این عبارت را استدلالی بر وجود حرکت فرض کنیم وجود حرکت امری بدیهی است که توجه نفس به آن صرفاً امری تنبیهی است. الکندی در رساله الفلسفه الأولى در عبارتی مختصر، با اشاره به تغییرات نفسانی هنگام فکر و همین‌طور تبدلات ویژگی‌های اخلاقی، به وجود حرکت اشاره کرده است:

فإن الحركة موجودة في النفس؛ أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض؛ و من أخلاق لازمة للنفس شتى و آلام كالغضب و الفرق و الفرح و الحزن و ما كان كذلك؛ فالفكر متكرراً^۱ در گستره اندیشه اسلامی و تا آنجاکه به فلسفه مربوط است، پس از فارابی، ابن سینا نخستین کسی است که به تأسیس نظام‌مند فلسفه‌ای اساساً متعلق به فرهنگ اسلامی روی آورده است. شیخ در طبیعیات الشفاء به‌طور مفصل به مسئله دگرگونی پرداخته است. شیخ وجود تغییرات دفعی را، که همان تعاقب آنی صورت‌هاست، با تحلیل مفهوم فعلیت صورت تبیین می‌کند. از آنجاکه تمامیت جوهر به صورت نوعیه آن است و صورت نوعیه کمال و فعلیت جوهر محسوب می‌شود، محال است جوهر شیء به‌صورت تدریجی تغییر کند. بنابراین، صورت جوهری تنها می‌تواند به‌نحو دفعی از شیء خلع و بلافاصله به صورت جدید متلبس شود: والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعةً^۲. به نظر شیخ، ویژگی‌های جوهر مانع از تغییر تدریجی در آن است. جوهر مورد نظر او فعلیت تامی است که حالت منتظره ندارد. به همین دلیل است که جوهر پذیرای اشتداد نیست. در مورد اعراض او به تغییر تدریجی متمایل است و حرکت را به‌شیوه ارسطویی تعریف می‌کند. اما شیخ برخلاف ارسطو به اثبات وجود طبیعت و حرکت در الهیات تأکید کرده است.

۱. الکندی، بی‌تا: ص ۹۷

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۳۳

Jamebozorgi

ابن رشد، از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شارحان اسلامی فلسفه ارسطویی، وجود طبیعت و لواحق آن را بین بنفسه و بدیهی دانسته است و اعتقاد دارد، آن‌گونه که ارسطو نیز بیان کرده است، نیازی نیست در طبیعیات برای وجود طبیعت و اثبات مبادی و لواحق آن برهانی بیآوریم، بلکه این‌گونه از مسائل به صورت اصل موضوع در علم طبیعیات پذیرفته شده است، حال چه این مسائل بدیهی باشند و چه نباشند. آنگاه می‌گوید که از ظاهر کلام ارسطو و پیروان و مفسران او چنین برداشت می‌شود که برای همگی آن‌ها وجود طبیعت امری بین و روشن بوده است، به جز ابن سینا که با این نظر مخالف است: أن غرض هذا الكتاب... هو النظر في الأسباب العامة الأول .. و لذلك ما يقول أرسطو ليس على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أن الطبيعة موجودة كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم بل يضعها ورضا سواء كانت بينة بنفسها أو لم تكن؛ و إن كان الظاهر من كلام أرسطو و من تبعه من المفسرين أن وجودها بين بنفسه. إلا ابن سینا.^۱

اما ابن سینا بر این باور است که منظور ارسطو این بوده است که اثبات طبیعت برعهده دانشمند طبیعی نیست و اثبات وجود آن و همین‌طور لواحق آن و اینکه هر متحرکی را محرکی است برعهده علم مابعدالطبیعه است.^۲ اما آیا برای اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت استدلالی وجود دارد؟ آیا حرکت به‌عنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی و عینی دارد یا اینکه آنچه حرکت نامیده شده است مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی‌درپی به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آن‌ها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند؟ آیا همه تغییرات دفعی است یا تغییرات تدریجی هم در هستی وجود دارند؟^۳ ما اکنون به این پرسش از دیدگاه ابن سینا خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که بحث از وجود حرکت به علم مابعدالطبیعه مربوط است و در طبیعیات به‌عنوان اصل موضوع استفاده می‌شود.

ابن سینا در عبارتی از کتاب التعليقات، هنگام بحث از موضوع علم، موضوع منطوق را معقولات ثانی قلمداد می‌کند:

موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول.^۴

سپس در شرح این مطلب می‌گوید: برای هر موجودی معقولات اولی مانند جسم، حیوان و شبیه آن را می‌توان برشمرد. معقولات ثانی مفاهیمی هستند که مستند به این معقولات اول هستند مانند

۱. ابن رشد، ۱۹۹۴: ص ۳۲

۲. فروغی، ۱۳۶۱: ص ۴۱

۳. مصباح یزدی، ۱۳۶۳ (ج ۲): ص ۲۳۰

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷

اینکه جسم یا حیوان، کلی، جزئی و شخصی و. باشد:

أن للشیء معقولات أول، كالجسم و الحيوان و ما أشبههما، و معقولات ثانیة تستند إلى هذه، و هی كون هذه الأشياء کلیة و جزئیة و شخصیة.^۱

آنگاه شیخ مسئله مهمی را مطرح می‌کند. از نظر او، اثبات این معقولات همگی بر عهده مابعدالطبیعه و فلسفه است. بنابراین، اثبات نحوه وجود این مفاهیم که آیا وجود خارجی و عینی دارند یا اینکه موجودات در ذهن هستند همگی متعلق به متافیزیک است. ابن سینا در تعلیقات منظور از نحوه وجود را نیز توضیح می‌دهد: «إثبات نحو وجود الشیء هو أن یبین أی وجود یخصه.^۲» در این عبارت، تبیین چگونگی تخصص و تمایز وجودی هر چیز همان اثبات نحوه وجود آن شیء است. آنگاه ابن سینا در قسمت بعدی عبارت پیش می‌گوید:

و مثال المعقولات الثانیة فی علم طبیعة الجسم، فإن إثباته یكون فی الفلسفة الأولى، فکذلک إثبات الخواص التي یصیر بها الجسم موضوعا لعلم طبیعة، و هی الحركة و التغير، یكون فیها. و أما الأعراض التي تلزم بعد الحركة و التغير، فإثباتها فی علم طبیعة.^۳

چنانکه عبارت نشان می‌دهد، شیخ اثبات وجود حرکت و تغیر را نیز متعلق به علم متافیزیک می‌داند. ولی اثبات اعراضی را که بعد از وجود حرکت و تغیر پدید می‌آیند مربوط به علم طبیعیات برمی‌شمارد.

به این ترتیب، مسئله وجود حرکت از مسائل متافیزیک محسوب می‌شود و، بنابراین، می‌توان گفت طبیعیات ابن سینا در بنیان ریشه‌ای متافیزیکی دارد. با وجود این، در آثار ابن سینا عبارتی که استدلال بر وجود حرکت باشد یافت نشده است. آیا می‌توان گفت شیخ وجود حرکت را از جمله بدیهیات پنداشته است؟

شیخ در طبیعیات الشفاء وجود حرکت در مقوله این را واضح و بین دانسته است: «و أما مقولة الأین فإن وجود الحركة فیها واضح بین»^۴. همچنین، در النجاة به وجود حرکت در مقوله این با اژه ظاهر و جدّاً اشاره کرده است: «اما الأین فان وجود الحركة فیها ظاهر جدّاً»^۵.

ابن سینا در الشفاء از گروهی یاد می‌کند که با اعتراف به وجود حرکت به وجود خلأ باور دارند و در ردّ دیدگاه متناقض ایشان می‌گوید: «ثم کان وجود الحركة أظهر و أعرف من عدم الخلأ»^۶. مشخص

۱. همان

۲. همان: ۱۶۸

۳. همان: ۱۶۷-۱۶۸

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۳

۵. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۶

۶. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج ۲): ۹۲

نیست که آیا شیخ در کاربرد مفاهیمی چون بین، واضح، ظاهر، اظهر و اعرف درباره حرکت معنای بداهت را قصد نموده است یا نه. به نظر می‌رسد که نزد ابن‌سینا واژه‌های بین، واضح و به بداهت حسی حرکت اشاره دارد، زیرا او مشاهدات حسی و تجربیات را از جمله بدیهیات می‌داند^۱ و چون وجود حرکت به صورت محسوس در مقوله این قابل مشاهده است، بنابراین گویا وجود حرکت در مقوله این را بدیهی می‌پندارد. خواجه‌نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به وضوح از مفهوم ضروری که در منطق به معنای بدیهی بودن است استفاده نموده و وجود حرکت را بدیهی می‌داند: «و الحركة کمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. و وجودها ضروری»^۲. علامه حلی نیز در شرح این عبارت از تجرید می‌گوید: «اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة و ادعوا الضرورة فی ذلك»^۳. اما مسئله‌ای که حل نشده باقی می‌ماند این است که ملاک بداهت تصویری و تصدیقی چیست که براساس آن وجود خارجی حرکت امری بدیهی تلقی می‌شود؟ اگر در بدیهیات تصویری ملاک بساطت و عام بودن مفهوم باشد، آنچه عام است تغییر است و نه حرکت و البته حرکت به لحاظ مفهومی امر بسیطی نیست. ملاک تصدیقات بدیهی نیز صرفاً به تصدیق در اصل تغییر محدود می‌شود. اما اینکه این تغییرات دفعی هستند یا تدریجی، ذهن بلافاصله و بی‌درنگ نمی‌تواند تصدیق نماید^۴.

براساس آنچه بیان شد، شاید بتوان دیدگاه ابن‌سینا را چنین جمع‌بندی کرد که او اثبات وجود حرکت را از مسائل هستی‌شناسی قلمداد کرده است ولی، در مقام اثبات وجود آن، تحقق دگرگونی در مقولاتی چون این و وضع را برای تصدیق آن کافی دانسته است. برخی نیز معتقدند که ابن‌سینا حرکت را داخل در مقوله آن‌یفعل و آن‌ینفعل دانسته و، بنابراین، نیازی هم به اثبات اصل حرکت نیست^۵. اما مسئله همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. شیخ دو مسئله مهم در خصوص علیت مطرح می‌کند که با مسئله وجود حرکت رابطه دارد. اول اینکه، برخلاف دیدگاه ارسطو، در نگاه ابن‌سینا، علیت نه تنها وجودی جدا از علت دارد و در رابطه میان وجود علت و وجود معلول مطرح می‌شود، بلکه در خارج هم وجود دارد و می‌توان، علاوه بر علت و معلول، علیت را هم در خارج داشت^۶. مقصود ارسطو

۱. ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۳.

۲. نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۰.

۳. علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۶۲.

۴. بسیاری از جمله مرتضی مطهری ملاک بداهت در تصورات را عام و بسیط بودن آن مفهوم در نظر گرفته‌اند. به نظر آنان، در بدیهیات تصدیقی نیز اینکه ذهن بلافاصله با تصور موضوع و محمول به نسبت این دو اذعان کند به عنوان ملاک کافی است. (ایمان‌پور، منصور، ۱۳۸۸، ص ۱۴). از نظر قطب رازی، شرط بدیهی بودن یک تصدیق عدم توقف حصول آن بر فکر و نظر است، گرچه ممکن است حصول مبتنی بر یک نحوه توجه عقل، احساس، تجربه یا حدس باشد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۴).

۵. کدیور، ۱۳۷۴: ۵.

۶. سالم، ۱۳۹۴: ۶.

جامه بزرگی

هنگام بحث از علل اربعه در واقع ارائه علت در پاسخ پرسش از چرایی اشیاست. به عبارت دیگر، ارسطو وجه تبیینی این علل در شناخت اشیا را در نظر دارد. اما در نگاه ابن سینا علل و به ویژه علت فاعلی ایجادکننده معلول است. علاوه بر این، نزد ابن سینا، علیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است که، به واسطه آن، علت موجب ضرورت و ایجاد معلول می‌شود. این رابطه به گونه‌ای است که وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. به این ترتیب، صرف وجود و عینیت خارجی علت و معلول اثبات وجود رابطه علیت میان این دو را نتیجه نمی‌دهد و، بنابراین، علاوه بر اثبات علت و معلول، لازم است رابطه علیت نیز اثبات شود. از همین جا می‌توان گفت که گرچه وجود متحرک در مقوله این یا هر مقوله دیگر قابل تأیید حسی است اما صرف وجود و عینیت خارجی متحرک دلیل بر وجود رابطه‌ای بین قوه و فعل به نام حرکت نیست. زیرا علاوه بر وجود چنین رابطه‌ای، پیوستگی و تدریجی بودن خروج از قوه به فعل نیز لازم است.

اما مطلب دوم و مهم‌تر ابن سینا این است که اساساً اصل علیت با حس و تجربه درک نمی‌شود و بدیهی اولی و عقلی هم نیست. زیرا حس صرفاً موافقات، تقارن و هم‌زمانی را درک می‌کند، نه علیت مطلق را^۱. به نظر او، حس در کسب معرفت به اشیا طریقت دارد نه سببیت و علم که همان ادراک کلی است از طریق عقل حاصل می‌شود: «الحسّ طریق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما نعلم الشيء بالفکره و القوه العقلیه»^۲. ابن سینا آن اقناعی را که نفس به واسطه مشاهده مکرر همراهی دو چیز با هم به دست می‌آورد قابل اطمینان علم برهانی نمی‌داند. شیخ معتقد است که هرچند این اقناع را حکم دیگری برای ما به دست آورد، اما باز هم این معرفت یقینی و بین نیست، بلکه نهایتاً از قضایای مشهور است. بنابراین، چاره‌ای جز اثبات اصل علیت نداریم (همان).

همین دشواری در اثبات اصل حرکت نیز وجود دارد. زیرا آنچه در تصدیق وجود حرکت بر اساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول بیشتر فلاسفه مسلمان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارت است از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارت دیگر، برای اثبات خارجیت حرکت ابتدا باید اصل تغییر و تعاقب پشت سرهم در شیء در حال دگرگونی ثابت شود. سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست‌آخر تدریجی بودن این تغییرات در آن به اثبات برسد^۳. اتصال و تدریجی بودن تغییر ممکن است صرفاً تعاقب دفعی و پیریبی تحولاتی باشد که ذهن در خیال و حس مشترک به صورت متصل می‌پندارد. از این رو، سخن کسانی که دو مقوله آن‌یفعال و آن‌یفعال را همان حرکت پنداشته‌اند صحیح نیست، زیرا اتصال و تدریج

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸.

۳. جوادی آملی، ۱۳۹۶ (ج ۱۳): ۲۷۹.

را باید اثبات کرد. بنابراین، صرف تعاقب و پشت سرهم آمدن وضعیت‌های مختلف در امر متغیر هیچ دلیلی بر وجود حرکت نیست و حس به‌جز درک تعاقب، آن‌هم به‌صورتِ موجه جزئی، هیچ ادراکی از وجود عینی حرکت ندارد، زیرا بیشتر با حرکت آینی ارتباط برقرار می‌کند.

مسئله عینیت حرکت آنگاه دشوارتر می‌نماید که متکلمان همان‌گونه که تصور فلاسفه از اصل علیت را زیر سؤال می‌برند عینیت و خارجیت حرکت به‌معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل را نیز برنمی‌تابند. برای متکلمان اشعری، به‌ویژه غزالی، علیت عادت الهی است نه یک ضرورت برخاسته از رابطه علت و معلول و این اقتران صرفاً عادت و تقدیر الهی است:

الاقتران بین ما یعتقد فی العاده سببا و بین ما یعتقد مسببا، لیس ضروریا عندنا! بل کل شیئین... لا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، و لا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فلیس من ضروره وجود أحدهما وجود الآخر... فإن اقترانها لما سبق من تقدیر الله سبحانه^۱.

متکلمان حرکت را به «هی حصول أول للجوهر فی حیز بعد أن کان فی حیز آخر»^۲ یا «هی الحصول الأول للجسم فی المكان الثانی»^۳ تعریف نموده‌اند. بزرگانی از متکلمان همچون نظام یارد دیدگاه فیلسوفان به طرح نظریه‌ای با عنوان طفره پرداخته‌اند که مطابق آن جسم می‌تواند از مکانی به مکان دیگر برود، بدون اینکه مسافت میان آن دو را طی کند، یا به محاذات آن مسافت قرار گیرد یا با آن مسافت تماس داشته باشد، بدون اینکه در مبدأ معدوم و در مقصد اعاده گردد^۴. همچنین فخر رازی حرکت به‌معنای مورد نظر حکما را به دلیل تالی آنات محال شمرده است و اصولاً متصل بودن زمان را نیز محال می‌داند^۵.

به این ترتیب، روشن است که عینیت و خارجیت حرکت از مسائل بسیار دشوار فلسفی است. خود این سینا مسائل فلسفی را به سه نوع تقسیم می‌کند. دسته‌ای از مسائل مسائلی‌اند که به دلیل داشتن ماهیت به سهولت به ذهن می‌آیند و انسان می‌تواند تصویری از آن‌ها داشته باشد. اما دو دسته دیگر یا فوق ماهیت است یا دون ماهیت. ابن سینا مسائل مربوط به وجود و خدا و الهیات بمعنی الاخص را فوق ماهیت می‌داند. در مقابل، مسائلی چون زمان، حرکت و... را، که به دلیل ضعف وجودی و سیلان و انقضای دائمی دون ماهیت هستند، نیز از مسائل دشوار فلسفی برشمرده است.

پس اگر -به‌عنوان فرضیه این مقاله- بتوان نشان داد که ابن سینا حدوث حوادث در عالم طبیعت را امری مداوم، متصل و تدریجی می‌داند، آنگاه توانسته‌ایم از عینیت سلسله پیوسته علل معده و نفی

۱. غزالی، ۱۳۸۲: ۳۰

۲. علامه حلی، ۱۴۲۶: ۶۸

۳. فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۴۷

۴. فخر رازی، ۱۴۰۷ (ج ۶): ۶۹

۵. فخر رازی، ۱۴۰۷ (ج ۵): ۷۰

جامه بزرگی

ظرفه در حوادث طبیعت عینیت و خارجیت حرکت را اثبات کنیم و از این مسئله متافیزیکی یکی از مبادی دانش طبیعی را تأمین نماییم. وجه تلازم پیوستگی علل معده در حدوث حوادث با اثبات تحقق عینی حرکت از طریق دو آموزه مهم ابن سینا - یعنی نظریه فیض و مسئله عینیت غایت - و بررسی دیدگاه او در استحاله تشافع آفات و اجتماع علل در آن واحد تبیین خواهد شد.

استدلال بر عینیت حرکت در نظام سینوی

نظریه فیض و عینیت حرکت

از آنجاکه ابن سینا بحث از استدلال بر وجود حرکت را به علم متافیزیکی مربوط می‌داند، بنابراین، اثبات وجود حرکت نیز بر مبانی هستی‌شناسانه او ناظر خواهد بود. نظریه فیض و عنایت عمیق‌ترین آموزه‌ای است که ابن سینا در کل جریان فلسفه خود، براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، از آن بهره می‌برد. این نظریه نه تنها طرحی در راستای نظریه محرک اول ارسطویی نیست، بلکه اساساً نظریه‌ای متمایز از دستگاه فلسفی ارسطو در تبیین هستی است. برای ارسطو هستی مادی به نحو غایی متوجه صورت و فعلیت محض است و این صورت محض نقش محرک اول را ایفا می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که محرک اول ارسطو صرفاً علت غایی حرکت است و حتی اگر فاعلیتی هم برای آن در نظر گرفته شود، در درون خود مفهوم ایجاد و خلقت را نمی‌رساند. سخن گفتن از ایجاد به طور کلی باعث دور شدن ما از فهم دیدگاه ارسطو می‌شود، زیرا علت به معنای پدیدآورنده چیزی از عدم، نه تنها در فلسفه ارسطو، بلکه در کل فلسفه یونان مفهومی نداشته است. جهان ارسطو قدیم است زیرا حرکت ازلی و جاویدان است و آغاز ندارد. ازلی بودن حرکت نشان‌دهنده قدمت عالم است. اما برای ابن سینا فاعل الهی چیزی غیر از فاعل طبیعی است. فاعل الهی معطی وجود است، درحالی که فاعل طبیعی چیزی را به وجود نمی‌آورد بلکه معطی حرکت است.

اشکال بنیادین در فلسفه ارسطو نادیده گرفتن علیت ایجاد است، چیزی که ابن سینا آن را براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تأسیس کرده است. ابن سینا در عبارتی گویا چنین می‌گوید:

لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل البارئ للعالم.^۱

نظریه فیض مستقیماً به فاعل الهی و رابطه او با ماسوای خود اشاره دارد. شیخ در تعریف فیض می‌گوید: «الفيض فعل فاعل دائم الفعل، و لا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك و لا

لغرض إلا نفس الفعل^۱.

فیض نفس فعلی است که به طور دائم از فاعل همواره مشغول به فعل بدون داعی و غرضی - همان فعل - صادر می شود. در این عبارت «فاعل دائم الفعل» بسیار اهمیت دارد. خداوند در نظر ابن سینا علت تامی است که هم ضرورت وجود عالم و هم ضرورت بقای هستی را اعطا می کند. از این رو، خدای شیخ دائم الفعل است.

ابن سینا معتقد است فیض و عنایت الهی خود را در قامت دو معنا تجلی می دهد: ابداع و حدوث. او مفهوم حدوث را نیز اعم از حدوث ذاتی و حدوث زمانی می داند: حدوثی که مسبوق به عدم مطلق است، مانند صادر اول (عقل)، و حدوثی که مسبوق به عدم خاص است که به ماده و زمان نیاز دارد: الأشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات، و التي يسبق وجودها عدم هي المحدثات. و كل شيء لا تعلق له بمادة فلا يصح أن يسبقه عدم. و مثل ذلك يكون إمكان وجوده في ذاته لا في غيره^۲. شیخ در اشارات و التنبیها متعلق فیض الهی را به صورت مراتبی از موجودات تبیین می کند که از اعلی مرتبه شروع می شود و به مرتبه اخس - که همان هیولی است می رسد - و دوباره از موجود اخس شروع و به مراتب اعلی و اشرف وجود ختم می شود:

تأمل - كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف - حتى إنتهى إلى الهیولی - ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف^۳.

او در کتاب النجاة نشان می دهد که این ترتیب به صورت سبب و مسبب و متصل است و هیچ طفره ای در ترتیب هستی نیست. او همچنین ترتیب این نزول و سپس صعود مراتب وجود را بیان کرده است. سخن او در النجاة چنین است:

وكما أن أول الكائنات من الابتدء إلى درجه العناصر كان عقلاً، ثم نفساً، ثم جرماً فها هنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، و إنما تفيض هذه الصور لا محالاً من عند تلك المبادئ^۴.

در الرسالة العرشیه همین مسئله را به گونه دیگر شرح داده است:

الكل صادر عنه في سلسلتي الترتيب و الوسائط و نحن اذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب و السبب منه ايضاً فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه و به و اليه، فاذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم و وسائط لا يجوز ان يتقدم ما هو متأخر و لا يتأخر ما هو متقدم و هو المقدم و المؤخر معاً. نعم

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱

۲. همان: ۱۷۶

۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ (ج ۳): ۲۶۴

۴. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۳

جامه بزرگی

الموجود الأول الذى صدر عنه اشرف و ينزل من الاشرف الى الادنى حتى ينتهى الى الاخص فالاول عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة بصورها فموادها مشتركة و صورها مختلفة ثم يترقى من الاخص الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهى الى الدرجة التى توازى درجة العقل.^۱

براساس تقسیم ابن سینا، ابداع تا مرحله صدور هیولی است. هیولی و نخستین صورتی که هیولی آن را پذیرفته است از جمله مبدعاتی هستند که بی هیچ تقدم و تأخر زمانی با هم به وجود آمده‌اند: «الهیولی الأولى مبدعة و الصورة الأولى مبدعة أبعدهما الباری معاً...»^۲. بنابراین، تقدم و تأخر هیولی و اولین صورت می‌بایست یا به‌نحو تحلیلی باشد یا رتبی. ابن سینا در این خصوص مسئله مهمی را ذکر می‌کند که به آن خواهیم پرداخت.

ابداع هیولی آخرین صادر از خداوند است و بعد از آن دیگر موجودی صادر نمی‌شود. زیرا هیولی محض قابلیت است و علت برای هیچ موجودی پس از خود نیست. ابن سینا خود اذعان دارد که در طبیعت ابداعی وجود ندارد. این مسئله با مفهوم فیض که دوام فعل در آن نهفته است ناسازگار است. همچنین چگونگی شروع مراتب وجود از وجود اخس و ترقی به سوی مراتب اعلی و اشرف را نمی‌تواند تبیین کند. درست همین‌جا مسئله حرکت با نظریه فیض گره می‌خورد. ابن سینا برای رفع این ناسازگاری به عدم امساک و بخل الهی برای ظهور تمام موجوداتی که استحقاق وجود دارند اشاره می‌کند و تحقق موجودات را علی‌الدوام با حدوث زمانی نشان می‌دهد. او دریافت فیض الهی در موجودات را به قابلیت آن‌ها وابسته دانسته است و می‌گوید طبیعت بالذات توان پذیرش فیض الهی را ندارد، مگر با انضمام قوه‌ای که پذیرای آن باشد.^۳ او در عبارتی کوتاه در شفا می‌گوید: «و لیس هناک احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقوایل»^۴. بر این اساس، هیولی به‌عنوان قابلیت صرف در نظام طبیعت صورت‌های مختلف را که اضا دادند به‌نحو تعاقب دریافت می‌کند. پذیرش صورت‌های مختلف توسط هیولی نشان از دوام فیض است. اما آیا حدوث زمانی هر موجود مادی همان حرکت است؟ ابن سینا با صراحت تمام حدوث زمانی را همان حرکت می‌داند:

«الحدوث و وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً.

الحدوث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة»^۵.

اگر این دو عبارت پشت سر هم آمده در تعلیقات را (با تبدیل قضیه اول به عکس مستوی برای تشکیل شکل اول قیاس) به‌شکل قیاس قرار دهیم نتیجه به شکل زیر خواهد بود:

۱. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۷.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۶۷.

۳. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۶.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج ۲): ۱۵۸.

۵. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵.

نتیجه: وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة. آوردن ضمیر اشاره بارز با الف و لام افاده حصر می کند و، بنابراین، حدوث چیزی جز حرکت و افاضه صور بر هیولی به صورت متصل نیست. مفهوم اتصال و تدریج در جای خود بررسی خواهد شد.

به این ترتیب، اثبات وجود حادث همان اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت است. به سخنی دقیق تر، از نظر شیخ، از آنجاکه حدوث همان حرکت است، بنابراین، اثبات حدوث عالم همان اثبات وجود حرکت است.

پس دوام فعل مساوی است با حدوث همیشگی و حدوث چیزی جز حرکت نیست. در واقع، مقتضای حرکت حدوث زمانی همه اشیا مادی است. او در تعلیقات معنی حدوث را خروج شیء به سوی فعلیت می داند که با مفهوم حرکت مطابق است:

«فکل ما هو ممکن الوجود فإنه یخرج إلى الفعل بأمر من خارج، ویكون تعلق وجوده بذلک الأمر، و هذا هو معنی الحدوث»^۱.

از آنجاکه مبدع موجودی است که در به وجود آمدن آن به ماده و زمان نیازی نیست، زمان نیز از مبدعات محسوب می شود که وعای وجودی آن دهر است. اکنون روشن است که در نظر ابن سینا سه مفهوم هیولی، صورت نخستین آن و همین طور زمان همگی از مبدعات محسوب می شوند. بنابراین، حرکت نیز که همان حدوث است مبدع خواهد بود. به این ترتیب، دوام فیض الهی به صورت حدوث پیوسته و تدریجی حادثات همان حرکت است. ابن سینا تبدلات و تغییرات ماده برای دریافت ویژگی های جدید را محتاج سببی ذاتی می داند که همانا حرکت است و البته این حرکت می بایست متصل باشد:

المادة الأولى المطلقة تتعلق كونها بالإبداع، و مادة ما تتخصص بصفة أو بحالة حتى تصير مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء يحتاج إلى سبب حادث، و ذاك السبب إلى سبب آخر حادث، و يتمادی حتى تنتهي آخر الأمر إلى حادث بذاته و هو الحركة، و كل ذلك يكون لا محالة بحركة. فإن ذلك السبب یوصل العلة إلى المعلول بحركة و ذاك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متصلة من هذه الجهة^۲.

معنای این عبارت این است که حرکت تداوم متصل و پیوسته فیض الهی در عالم مادی است. ابن سینا در جای دیگری از تعلیقات با صراحتی که سابقه ای در دیگر آثار او ندارد علت حدوث عالم مادی را حرکت می داند:

۱. همان: ص ۱۸۹

۲. همان: ۱۱۸

جامه بزرگی

و لولا الحركة لما صحَّ وجود حادث لما ذكر من وجود تشافع الآنات أو اجتماع العلل في زمان واحد، و قد عرف بطلانها، فيجب أن تكون العلل الحركة التي تعدم واحدة و تلحق أخرى.^۱

اگر حرکت نبود، وجود حادثات هیچ معنای محصلی نداشت. زیرا اگر حرکت - که همان خروج تدریجی از قوه به فعل است - نبود، همگی حادثات یکجا به وجود می آمدند که این مستلزم تشافع آنات یا اجتماع علل در زمان واحد بود که شیخ بطلان آن را با رفع تالی این قیاس استثنایی نشان می دهد. بنابراین، علت حدوث حادثات حرکت است که به طور متصل زوال و حدوث می یابد. ابن سینا با بطلان تشافع آنات و نفی اجتماع علل در زمان واحد نشان می دهد که همه عالم مادی به طور دفعی به وجود نیامده است و، بنابراین، حدوث عالم همان تعاقب علی الاتصال، تدریجی و مداوم فیضی است که خود را در قامت حرکت نشان داده است. به نظر می رسد که ابن سینا تقدم و تأخر و سببیت هیولی و صورت و جسم را تحلیلی قلمداد کرده است، هر چند از این اصطلاح استفاده نکرده باشد. او در کتاب النجاة، در ترتیب استحقاق پذیرش فیض وجود می گوید:

فأولی الموجودات فی استحقاق الوجود: الجوهر المفارق للغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهیولی.^۲

پیش از این گفتیم که شیخ ابداع و تحقق هیولی و صورت را باهم می داند و، بنابراین، سببیت صورت در تحقق جسم و هیولی را تحلیلی می انگارد. به نظر او، اگرچه صورت سبب برای تحقق جسم است، اما این سببیت به معنای اعطای وجود نیست، بلکه صورت به منزله محل عبور افاضه و نیل وجود به هیولی و جسم است: «و هی و إن كانت سبباً للجسم، فانها ليست بسبب يعطى الوجود، بل هی محل لنیل الوجود».^۳ این دقیقاً به معنای علیت تحلیلی صورت نسبت به هیولی است. وجود ابداعی هیولی در نازل ترین مرتبه وجود عامل اتصال و حافظ نسبت تمام حدوثاتی است که در طبیعت رخ می دهد. عدم گسیختگی بین حال و آینده اشیا نشان می دهد که نسبت شیء با آینده خود همواره نسبتی روشن است و این نسبت امری پیوسته و متصل است.

عینیت غایت و زمان

آموزه دومی که می توان از سوی ابن سینا به مثابه استدلالی بر عینیت و وجود حرکت پذیرفت غایتمندی طبیعت است. ارسطو در متافیزیک معتقد است که برخی فیلسوفان پیش از او متوجه «آنچه به خاطر آن» به مثابه علت بوده اند. اما هیچ کس مانند او مسئله علت غایی و غایتمندی را مورد توجه قرار نداده است. برای ارسطو غایتمندی ویژگی اصلی طبیعت است، زیرا طبیعت کار بیهوده انجام نمی دهد و

۱. همان: ص ۴۵

۲. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲

۳. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲

هر آنچه بر طبق طبیعت باشد همیشه حاصل نظم است.^۱ ارسطو معتقد است که این نظم محصول شوق و حرکتی است که به سبب توجه به غایت حاصل می‌شود.^۲ این نظم همان تداوم و پیوستگی کون و فساد است. از نظر او، از آنجاکه خداوند علت غایی است، از طریق پیدایش متوالی و پیوسته موجودات غیر ازلی - تحت القمر - به آن‌ها ثبات داده و به موجودات ثابت و ازلی - فوق القمر - پیوند می‌دهد.^۳ می‌توان گفت که توالی و پیوستگی موجودات تا رسیدن به غایت امری ضروری است.

ابن سینا، با استفاده از آرای ارسطو و طرح نظام متافیزیکی وجود-ماهیت، غایتمندی هستی را نیز تحت آموزه عنایت و فیض تبیین می‌نماید. بر اساس آموزه فیض، افاضه و دریافت صور توسط هیولی پیوسته و مداوم است. ابن سینا، با بیان اینکه طبیعت هرگز متوقف و تعطیل نمی‌شود و همواره به سوی دریافت صورت‌های بهتر است، تأکید می‌کند که فیض دریافت‌شده توسط طبیعت تازمانی که تمام کمالات نوع کامل را برآورده نکند وارد نوع دوم و مرتبه بعدی نمی‌شود: «الطبیعة ما لم توف علی النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاقل بکمالها لم تدخله فی النوع الثانی و المرتبة التالیة».^۴ این مطلب در واقع تأییدی است بر سخنی که شیخ در اشارات و النجاة درباره ترتیب سریان فیض الهی بیان کرده بود. او برای نمونه می‌گوید:

مثال ذلك ان ذات النوع الأول الأخص الأنقص و هو الجسمیة ما لم تعطها طبیعة جمیع خصائص کیفیات الجسمیة الموجودة فی العالم لم تخط به الی النوع الثانی الأشرف و هو النبات و ما لم یحصل جمیع خصائص النبات. لم تجاوز به طبیعة الی النوع الثانی الأشرف.^۵

ابن سینا نشان می‌دهد که غایت در موجودات ابداعی با فاعل و گاهی همان نفس فاعل مقارن است. اما غایت در حادثات به لحاظ وجود خارجی همواره متأخر از معلول است. او با رد بخت و اتفاق در نظام علی و معلولی هستی نشان می‌دهد که طبیعت با غایت خودش که همان فعلیت یافتن قوه است رابطه‌ای ضروری دارد. در واقع، پذیرش اتفاق در طبیعت به معنای نفی رابطه میان مبدأ و منتهی و فاعل و غایت است. علاوه بر این، ابن سینا می‌گوید که قوه به تنهایی برای به فعلیت درآمدن خودش کافی نیست، بلکه ضروری است که یک امر واحد متصل بین مبدأ طبیعت تا منتهای آن مصداق عینی مفهوم خروج از قوه به فعل و رسیدن به غایت را تأمین کند: «القوة وحدها لا تكفی فی أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل».^۶ این امر همان فعلیت یا کمال اولی است که بی‌شک امری

۱. قوام صفری، ۱۳۹۲: ۲۴۹.

۲. ارسطو، ۱۳۹۴: ۳۹۹.

۳. قوام صفری، ۱۳۹۲: ۲۵۱.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲۱.

۵. همان.

۶. همان: ۱۸۰-۱۸۵.

جامه بزرگی

وجودی، عینی و دارای اثر است، زیرا بی وجود آن هرگز امر بالقوه بالفعل نخواهد شد، هر چند وجود حرکت نفس خروج از قوه به فعل است نه نتیجه خروج. این امر عینی طبیعت را به صورت دفعی به مقصد نمی‌رساند، بلکه توسط علل مُعده و به‌طور ترتیبی، تدریجی و در حدودی به هم پیوسته و بدون پذیرش طفره به غایت رهنمون می‌شود. این امر متصل تدریجی چیزی جز حرکت نیست.

مسئله آخر و مهم این است که اتصال و پیوستگی و تدریجی بودن تعاقبی که موجب عینیت حرکت و تمایز آن با صرف تغییر است چگونه اثبات می‌شود؟ شیخ معتقد است که پیوستگی ذاتاً از آن مسافت و زمان است و داخل در ذات و تعریف تغییر از هر نوعی که باشد نیست.^۱ بنابراین، اگر اتصال مسافت یا زمان نباشد، اتصال و تدریج در تغییراتی که مصداق حرکت باشد نخواهد بود.^۲ اما کدام یک نقش اصلی را در اتصال ایفا می‌کند؟ ابن سینا علت پیوستگی زمان و تغییر را مسافت می‌داند.^۳ اما پیوستگی مسافت به‌تنهایی موجب پیوستگی زمان نمی‌شود، زیرا اگر تغییری نباشد، مسافت موضوع آن واقع نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر چیزی پیوستگی را به زمان اعطا کند، آنگاه پیوستگی عارض بر زمان است نه ذاتی آن و این اشکال بزرگی است، زیرا انطباق زمان بر تغییر آن را از کون و فساد خارج و به مفهوم حرکت ملحق می‌کند. شیخ می‌گوید که پیوستگی مسافتی که معروض تغییر است سبب وجود پیوستگی دیگری است که همانا زمان است اما نه علت اتصال آن. زیرا زمان خود پیوستگی و اتصال است نه امر دارای اتصال.^۴ او در عبارتی از کتاب المباحثات در پاسخ به همین پرسش می‌گوید:

کیف یصیر الزمان سبباً لاتصال الحركة؟ ج- لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره، لأن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة.^۵

اما پیوستگی زمان چگونه عینیت حرکت را مطابق با تعریفی که از آن شده تأمین می‌کند و حداقل یک مصداق را مندرج تحت آن مفهوم می‌نماید؟ قطب رازی در محاکمات تأکید می‌کند که بر مبنای شیخ حصول شیء در زمان منحصر در حصول تدریجی نیست، بلکه حصول در زمان به دو صورت است: نخست حصول آنچه هویت اتصالی و منطبق بر زمان دارد و این همان حرکت قطعی است. دوم حصول در زمان نه بر وجه انطباق بلکه به‌گونه‌ای که در هر آنی که فرض شود، شیء حاصل است و این همان حرکت توسطیه است.^۶ ابن سینا برای اثبات عینیت و خارجیت حرکت چاره‌ای جز

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۹.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان: ص ۱۷۰.

۵. ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۵.

۶. رازی، ۱۳۷۵ (ج ۳): ۱۹۱.

این ندارد که تغییرات شیء به نحو قطعی را که منطبق با زمان است عینی قلمداد کند، زیرا نفی چنین انطباقی مستلزم انکار وجود زمان است. اما او برای انکار وجود خارجی حرکت قطعی به انگاره خط ممتد در هنگام مشاهده باران یا تصویر دایره در هنگام مشاهده چرخش آتش گردان اشاره کرده است و آن را ساخته خیال می‌داند. این به وضوح یک ناسازگاری در منظومه فلسفه سینوی است. میرداماد و ملاصدرا، قرن‌ها بعد، وجود حرکت قطعی در خارج را پذیرفتند. ملاصدرا گویا از شیخ می‌پرسد که زمان مقدار کدام حرکت است؟ نمی‌توان زمان را مقدار حرکتی توسط دانست زیرا این حرکتی بسیط و بی‌امتداد است و از سویی انکار حرکت قطعی مستلزم انکار حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل و توهمی بودن زمان است. ملاصدرا چنین چیزی را در شأن فیلسوفی مانند ابن سینا نمی‌بیند و، به همین دلیل، سعی می‌کند مسئله را توجیه کند. به نظر او ابن سینا وجود جمعی حرکت قطعی را باطل می‌داند، اما وجود اتصالی آن را، که همان وجود سیال و غیرمستقر است، به هیچ وجه منکر نیست^۱. اما شاید به توجیه سخن ابن سینا نیازی نبوده باشد. زیرا اولاً شیخ در الشفاء و اشارات از دو طریق طبیعی و الهی به اثبات عینیت زمان پرداخته است و ثانیاً تغییر را وصف ذاتی زمان دانسته که بر هر آنچه در زمان است انطباق می‌یابد: «التغیر یلحق أولاً الزمان ثم ما یکون فیهِ»^۲. از این رو، عینیت زمان و پیوستگی و تدرج آن ثابت است. این پیوستگی عینی بر هر امر حادث و متغیر نیز منطبق است و، بنابراین، حرکت نیز امری پیوسته و تدریجی است. میرداماد که خود از بزرگان حکمت مشاء است عینیت، اتصال و پیوستگی زمان را از راه پیوستگی نظام حادثات و علل مُعده در دریافت فیض و عدم وجود ظفره در عالم اثبات می‌نماید. اگر حدوث علل مُعده که ماده را برای دریافت صور آماده می‌سازند دفعی و آنی باشد سبق و لحوقی که زمینه اعداد سابق نسبت به لاحق را فراهم می‌آورد پدید نمی‌آید^۳. پس ناگزیر برای حصول حوادث از واجب الوجود علت مُعده‌ای لازم است که وجود «آنی» نداشته و حصول تدریجی داشته باشد. این همان چیزی است که شیخ پیش تر درباره لزوم تالی آنات یا تشافع علل در صورت عدم وجود پیوستگی تدریجی در حدوث حادثات بیان نموده بود. بنابراین، چیزی که دارای حصول تدریجی باشد همانا واحد متصلی است که بالقوه قابل انقسام است و چنین شیئی یا واقعیت عینی، پیوسته و متدرجی است که همانا حرکت است یا به امر متصل تدریجی تعلق دارد که همانا زمان است. به این ترتیب، بررسی در علل مُعده و نسبت آن‌ها به حوادث جزئی عالم طبیعت و غایت‌مندی آن و تحقیق درباره چگونگی دوام فاعلیت و استمرار فیض الهی نسبت به حوادث ممکن ضرورت وجود امر سیال و تدریجی، یعنی حرکت و زمان، را اثبات می‌کند.

۱. ملاصدرا، ۱۹۸۱ (ج ۳): ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳: ۲۴۵؛ همان: ۲۵۷.

۲. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۴.

۳. میرداماد، ۱۳۳۷: ۱۸۷-۱۸۸.

نتیجه‌گیری

حرکت در برابر چشمان ما فرشیته‌ای است رازآلود که تاروپود آن با مسئله حدود و زمان به هم بافته شده است. عینیت حرکت امری نیست که بتوان آن را با حواس نشان داد. از سوی دیگر، ضعف وجودی حرکت و زمان مانع از تصور درست آن در ذهن می‌شود. ابن سینا گرچه مسائل حرکت را در طبیعیات به بحث می‌گذارد، اما وجود آن را بدیهی نمی‌داند و اثبات وجود حرکت را برعهده علم الهی می‌نهد. از نظر شیخ، حرکت از نحوه وجود موجودات مادی حکایت می‌کند. اگرچه او مستقیماً به بحث از اثبات وجود حرکت نپرداخته است، اما حداقل دو آموزه از فلسفه او توان اثبات آن را دارد. براساس آموزه فیض که فعل فاعل دائم الفعل است، حرکت استمرار فیض در هستی مادی تلقی می‌شود. اگر حرکت نباشد یا مستلزم تتالی آنات خواهد شد یا مستلزم اجتماع علل در آن واحد که هر دو محال است. در واقع، تحلیل علل مُعده در نظام طبیعت و نسبت آن‌ها به حوادث جزئی عالم ضرورت وجود امری متصل، سیال و تدریجی را اثبات می‌کند. همچنین، توجه به غایت‌مندی هستی مادی نشان می‌دهد که چون غایت در حادثات مادی متأخر از معلول است و این غایت به نحو دفعی حاصل نمی‌شود، وجود حرکت قابل اثبات است. با اثبات پیوستگی و تدرج زمان و انطباق آن بر حرکت پیوستگی و تدرج حرکت نیز اثبات می‌شود.

منابع

- ارسطو (۱۳۹۴)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، حکمت
- ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، الطبيعيات و الالهيات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي
- (۱۳۷۵)، شرح خواجه طوسی بر الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه
- (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحكمات قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه
- (۱۴۰۴)، التعليقات، عبدالرحمن بدوی، مكتبة الاعلام الاسلامی
- (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران
- (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا (رسالة العرشية)، قم: انتشارات بيدار
- ابن رشد (۱۹۹۴)، السماع الطبيعي، دارالفکر
- الکندی (بی تا)، الفلسفة الاولى، دارالفکر العربي
- ایمان پور، منصور (۱۳۸۸)، «ضرورت و ملاک بدهت در فلسفه اسلامی»، مجله پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- سالم، مریم (۱۳۹۴)، «اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا»، حکمت سینوی، سال نوزدهم
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- علامه حلی (۱۴۱۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه النشر الاسلامی
- (۱۴۲۶)، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، به تصحیح فاطمه رضانی، مؤسسه الامام الصادق (ع)
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، انتشارات شمس تبریزی
- فاضل مقداد (۱۴۱۲)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، به تصحیح ضیاء‌الدین البصری، مجمع البحوث الاسلامیة
- فخر رازی (۱۴۰۷)، المطالب العالیة فی علم الالهیه، بیروت: دار الكتاب العربیة
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۳)، طبیعيات ارسطو، مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱)، فن سماع طبیعی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- کدیور، محسن (۱۳۸۸)، نحوه وجود زمان، فصلنامه مفید، شماره ۳
- قطب‌الدین رازی (بی تا)، شرح مطالع الانوار فی المنطق، کتبی نجفی
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، انتشارات حکمت
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳)، آموزش فلسفه (جلد دوم)، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره)

میرداماد (۱۳۶۷)، القیسات، انتشارات دانشگاه تهران

امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن سینا

محمدجعفر حیدری^۱

چکیده: یکی از مسائل بسیار اساسی در فلسفه ابن سینا امکان شناخت حقیقت موجودات از طریق تعریف ماهوی به حد تام است. تعریف در نظام حکمت سینوی مبتنی بر پذیرش ذاتیات و انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و مسئله انطباق نیز از فروعات علم حصولی است. ابن سینا در برخی عبارات‌های خود وقوف به حقایق اشیا را خارج از قدرت بشر دانسته و تعریف به حد را متعسر و بلکه متعذر می‌داند. مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود این است امتناع معرفت حقیقی به اشیا با الزام بر ذکر ذاتیات در تعریف ناسازگار است. زیرا ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. چرایی این ناسازگاری در دیدگاه شیخ و یافتن پاسخ آن کاری است که این مقاله به آن پرداخته است. برآیند تحلیلی این مقاله این است که ابن سینا اساساً از دو گونه مواجهه انسان با حقیقت اشیا برای کسب معرفت سخن می‌گوید و، بنابراین، تناقضی میان دو دیدگاه شیخ وجود ندارد. نخست مواجهه انسانی است که در عادت به ادراک حسیات گرفتار است و، بنابراین، محروم از دریافت حقیقت اشیاست و جز به برخی لوازم حقیقت شیء دست نخواهد یافت. ابن سینا چنین معرفتی را البته مطابقت من وجه می‌داند. دریافت حقیقت برای چنین شخصی البته معتذر و متعسر است. در مقابل، انسانی است که با عبور از تعلقات حسی قابلیت دریافت حقایق اشیا را به دست می‌آورد. ابن سینا این معرفت را مطابقت کامل می‌داند.

کلمات کلیدی: ابن سینا، تعریف، حواس، عقل فعال، معرفت

The possibility of knowing the truth of objects in Avicenna's philosophy

mohamad jafar heydari

Abstract: One of the very basic issues in Islamic philosophy is the possibility of recognizing the truth of the objects through the essential definition. Definition in Avicenna is based on the acceptance of the essences and the adaptation of the known in- itself to the known by accident, and this problem is also from ranches of the acquired knowledge. Ibn-e Sina, in some of his works, considers the truths of objects to be beyond human power, and say essential definition is not only difficult, but also impossible. The problem here is that the refusal of true knowledge of objects by insisting on mentioning the essence in the definition is incompatible. Because mentioning the essence in the definition is based on knowing them. Why this inconsistency in Ibn Sina's view and finding the answer is the task of this article. The analytical conclusion of this article is that Ibn Sina is basically talking about two encounters with the truth of things in order to acquire knowledge, and therefore there is no contradiction between Ibn Sina's two views.

The first encounter is for a human being who is accustomed to the perception of the senses and is therefore deprived of receiving the truth of things and will not attain anything but some of the prerequisites of the truth of the objects. Ibn Sina considers this knowledge to be in accordance with aspects of objects.

In contrast, he is a human being who, by passing through worldly and corporeal attachments, acquires the ability to receive the truth of objects. Ibn Sina considers this knowledge to be a complete correspondence.

Key word: Ibn- Sina, definition, the senses, Active intellect, knowledge

مقدمه

یکی از مباحث مهم در منطق ارسطویی بحث از مفهوم حد و انتظار معرفتی از آن است. به عبارت دیگر، پرسش این است که حد چیست و نقش کارکردی آن چیست و اساساً توقع می‌رود چگونه معرفتی از اشیا را در اختیار ما بگذارد؟ این سؤال خود متفرع بر این مسئله است که آیا اساساً اشیا ماهیت و ذاتی دارند که در تحلیل عقلی به جنس و فصل و تحلیل می‌شود یا اینکه ذاتی در کار نیست و شناخت صرفاً بر اساس اعتبار یا قراردادی است که فاعل شناسا در تمییز اشیا به کار می‌گیرد. این مسئله بسیار مهمی است که در جای خود بررسی خواهد شد، اما اجمالاً باید گفت ابن سینا در فلسفه اسلامی، با اثبات تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و اثبات کلی طبیعی، برای اشیا ذات و ماهیت قائل است و حد را حاکی از پرسش از ماهیت شیء دانسته که به جنس و فصل و عوارض عام و خاص تحلیل می‌شود.^۱ فخررزی و شیخ اشراق شاید اولین کسانی باشند که در فضای تفکر اسلامی - اگرچه بر ذات شیء صحه گذاشته‌اند اما - با تعریف ارسطویی مخالفت ورزیده و ذات شیء را بسیط دانسته‌اند. به نظر فخررزی تعریف امکان‌ناپذیر است.^۲ شیخ اشراق نیز منطق ارسطویی - سبنوی را در تعریف اشیا ناکارآمد تلقی می‌کند و به دنبال آن توقع از شناخت حقیقت اشیا را به شناخت لوازم و خواص شیء فرومی‌کاهد.^۳ توضیح اینکه، منطق دانان به‌طور عمده انتظار از حد را به دو صورت مختلف بیان کرده‌اند. عده‌ای توقع از حد را تمییز معرفت از دیگر اشیا دانسته‌اند و گروهی دیگر همچون ابن سینا توقع از حد را شناخت کنه و تمام ذاتیات معرفت برشمرده‌اند. ابن سینا در این خصوص می‌گوید که توقع از حد صرفاً تمییز معرفت از سایر اشیا نیست، زیرا این توقع، چنان‌که ملاصدرا هم بر آن تأکید دارد،^۴ با ذکر حداقل یک عرض نیز حاصل می‌شود، بلکه آن‌چنان‌که معلم اول ارسطو در کتاب جدل بیان کرده است، حد دال بر ماهیت شیء است و مراد از آن پی‌بردن به کمال حقیقت شیء است آن‌گونه که هست.^۵ در این الگو هر شیء ذاتیاتی دارد که به جنس و فصل تعبیر می‌شود و متعلق شناخت حقیقی معرفت به این ذاتی‌هاست. ابن سینا با اینکه در سراسر تفکر منطقی و فلسفی خود از موضع ذاتیات و تعریف اشیا و حصول معرفت به حقیقت اشیا از دریچه آن دفاع می‌کند و سعی می‌کند در تعریف برخی مفاهیم به الگوی خود وفادار باشد، اما بنابر گفته خودش حصول معرفت به حقیقت اشیا را متعسر و بلکه متعذر می‌داند. ابن سینا به‌طور جدی در بخش‌هایی از کتاب تعلیقات

۱. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۰۳ و ۸۴

۲. فخررزی، ۵۷۳۱: ۷۴

۳. سهروردی، ۵۷۳۱: ۳۷/۲

۴. ملاصدرا، ۵۷۳۱: ۴۰۲

۵. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۲۵

حیاری

امکان درک ذات اشیا و حقیقت امور را نفی کرده است.^۱ مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه امتناع معرفت حقیقی به اشیا با اصرار بر توانایی در یافتن و ذکر ذاتیات در تعریف سازگار است؟ تلازم این دو امر آشکار است: اگر انسان توانایی یافتن ذاتیات شیء را نداشته باشد، تعریفی که از اشیا می‌دهد صرفاً می‌تواند مفید تمایز اشیا از یکدیگر باشد ولی فایده اصلی تعریف را که عبارت است از شناخت حقیقی شیء تأمین نخواهد کرد. اساساً ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. ذیل این مسئله سؤالات زیر نیز بررسی می‌شوند:

۱. آیا ابن سینا در تعاریفی که از حدّ ارائه داده از الگوی خود پیروی نموده است؟
۲. پیروان ابن سینا در این خصوص چه موضعی اتخاذ کرده‌اند؟
۳. چرا ابن سینا در تعریف اشیا از الگوی مورد دفاع خود پیروی نکرده است؟
۴. آیا ناسازگاری دیدگاه ابن سینا مبنایی است؟
۵. موضع نهایی ابن سینا در مورد دستیابی به حقیقت اشیا چیست؟

مقالات مختلفی به این مسئله از وجوه متفاوت نگریسته‌اند،^۲ اما فرض مقاله حاضر این است که تعذر و تعسر در تعریف و شناخت اشیا امری مربوط به ساحت انضمامی اشیا نیست، بلکه به نظر ابن سینا شناخت اشیا به تفاوت درجات اشتغال انسان به امورات حسی و مادی مربوط است. هر مقدار انسان در حسیات گرفتار باشد توان شناخت حقیقت اشیا برای او مقدر نخواهد بود.

تعریف ابن سینا از حد و توقع او از آن

ابن سینا در آثار منطقی خود حدّ را با چند بیان مختلف تعریف نموده است. در منطق المشرقیین حدّ را گفتار مفصلی می‌داند که معرفّ ذات ماهیت است.^۳ در جای دیگر، به پیروی از ارسطو، می‌گوید که حدّ همان است که حکیم در طوبیقا به آن اشاره نموده و آن عبارت از گفتاری است که دالّ بر ماهیت شیء است، یعنی دالّ بر کمال ذات شیء.^۴ ابن سینا در اشارات حدّ را این‌گونه بیان کرده است:

الحد قول دالّ علی ماهیة الشیء و لا شک فی انه یكون مشتملاً علی مقوماته أجمع.^۵

برداشتی که از مجموع تعاریف به دست می‌آید این است که حد در نظر ابن سینا گفتاری است

۱. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۳

۲. برای نمونه بنگرید به خادمی، حمیدرضا، سیدحسن حسینی (۳۹۳۱)، «امکان معرفت از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، شماره ۸۳، اخگر محمدعلی، طاهری سیدصدرالدین (۲۹۳۱)، «بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیا از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، خردنامه صدر، شماره ۳۷: نویدی، نوحعلی (۲۹۳۱)، «تبیین معرفت از دیدگاه فیلسوفان مشاء»، مجله اسفار، شماره ۵

۳. ابن سینا، ۵۰۴۱: ۴۳

۴. ابن سینا، ۹۸۹۱: ۹۳۲

۵. ابن سینا، ۵۷۳۱: ۱۱

heydari

که بر تمام ماهیت معرفّ دلالت می‌کند و آن را به‌طور کامل همراه با تمام ذاتیاتش باز می‌شناساند. ابن‌سینا توقع و قصد حکما از تعریف را ارتسام صورت معقولی در نفس می‌داند که مساوی با صورت خارجی است و همان‌طور که صورت موجود خارجی همراه با کمال اوصاف ذاتی‌اش موجود است، به‌همین ترتیب، حد نیز برای حدّ بودن باید متضمن جمیع اوصاف ذاتی معرفّ باشد، خواه بالفعل و خواه بالقوه. وقتی این توقع حاصل شد، به‌تبع آن تمییز شیء از اغیار هم حاصل می‌شود.^۱

او در کتاب نجات صراحتاً عنوان می‌کند که غرض و توقع اصلی از حدّ این است که صورت معقولی مساوی با صورت موجود در خارج به تمامیت ذاتش در نفس ایجاد کند و هرگاه چنین شد غرض تبعی، که همان تمییز باشد، نیز حاصل می‌شود.^۲ بنابراین، حکما از حدود تمییز را مطالبه نمی‌کنند، بلکه تمییز لاحق بر غرض اصلی است که همان تحقق ذات شیء و ماهیتش در ذهن است.^۳ او همین سخن را با عباراتی نزدیک‌به‌هم در منطق المشرقین نیز آورده و گوشزد نموده است که کسانی که کارکرد حد را به تمییز تقلیل می‌دهند حداکثر به تعریف رسمی و ناقص از شیء نائل می‌شوند که مطلوب منطقیون نیست^۴ در دانشنامه‌ی علایی می‌نویسد:

غرض اندر حدّ شناختن حقیقت ذات چیز است، و جدایی خود به‌تبع آید.^۵

بنابراین، ابن‌سینا بر آن است که حدّ باید بیانگر کنه شیء و تمام ذاتیات آن به کمال و تمام باشد و، به‌عبارت‌دیگر، باید مشتمل بر همه‌ی مقومات شیء محدود باشد.^۶

۱. تعریف حدّ و توقع از آن از منظر پیروان ابن‌سینا

به‌منیار از شاگردان بلافصل ابن‌سینا در مهم‌ترین کتابش التّحصیل، به پیروی از استاد، بر آن است که آنچه برای حکما در تعریف حدی مورد توقع و مطلوب است همانا تحقق ذات شیء محدود در نفس است نه صرف تمییز، هرچند که تمییز هم به‌تبع آن حاصل می‌شود. به‌همین جهت، آنچه وجود ندارد را نمی‌توان به‌طور حقیقی تعریف کرد.^۷

غزالی اگرچه از منتقدان و مخالفان جدی فلسفه مشائیان است اما در حوزه‌های مختلف فلسفه، به‌ویژه منطق، آثاری نگاشته و از ابن‌سینا پیروی نموده است. او معتقد است که حدّ نزد کسی که

۱. ابن‌سینا، ۹۸۹۱: ۳۳۲-۳۳۲

۲. ابن‌سینا، ۹۷۳۱: ۱۵۱

۳. همان

۴. ابن‌سینا، ۵۰۴۱: ۰۴

۵. ابن‌سینا، ۳۸۳۱: ۵۲

۶. ابن‌سینا، ۵۷۳۱: ۱۱-۲۱

۷. به‌منیار، ۵۷۳۱: ۸۴۲

حیاری

اسم حد را فقط بر حدّ حقیقی اطلاق می‌کند نه کسی که حد را تکرار و تبدیل الفاظ می‌داند یا کسی که حد را تمییز از راه بیان لوازم شیء می‌داند - گفتاری است که بر تمام ماهیت شیء دلالت کند و، از این رو، به ذکر مواردی مانند طرد و عکس که موجب تمییز می‌شود نیازی ندارد، زیرا تمییز آن بالتبع و بالضرورة حاصل می‌شود.^۱

ابن سهلان ساوی که از پیروان حکمت مشایی است در باب توقع از حد می‌گوید آن که غرض از حد را تمییز می‌داند در اشتباه است، زیرا اگر غرض از تعریف تحقق ذات شیء نباشد، بلکه صرفاً تمییز باشد، آنگاه تعریف انسان به «جوهر ناطق» باید حد باشد در حالی که چنین نیست.^۲

فخر رازی، از جمله منتقدان سرسخت فلسفه سینوی، در این باره معتقد است که غرض از تعریف این است که صورتی مطابق با حقیقت و ماهیت شیء در ذهن به وجود آید و چنین چیزی در صورتی امکان دارد که جمیع ذاتیات شیء در ذهن حاصل شود، زیرا ابتدا حقایق در ذهن پدید می‌آیند و آنگاه لازمه آن امتیاز و تمییز از غیر خواهد بود. پس کسی که خواهان تصور ماهیتی است مطلوب بالذات او این است که کنه و حقیقت آن ماهیت در ذهن او نقش بندد.^۳

قطب‌الدین شیرازی، از پیروان شیخ‌الرئیس، نیز معتقد است که معرف هر چیزی آن چیز باشد که تصور آن موجب تصور حقیقت آن چیز باشد و آن را تصور تام خوانند و آن احاطه به کنه حقیقت است «و هو الاحاطة بکنه حقیقه المتصور» یا موجب تمییز او از هر چه مابین اوست و آن را تصور ناقص خوانند «و هو التمییز عما عداه من غیر تلک الاحاطة» چه در صورت احاطت تمییز هم هست اما بالعرض است نه بالذات.^۴ علامه حلی و قطب‌الدین رازی نیز همین اعتقاد را در جوهر‌النضید و تحریر القواعد المنطقیه ابراز داشته‌اند.^۵

ملاصدرا نیز در برخی آثارش از دیدگاه شیخ‌الرئیس پیروی نموده و بر این باور است که غرض از حدّ مجرد تمییز نیست زیرا تمییز با آوردن یک عرضی هم حاصل می‌شود و، بنابراین، در صورتی که حدّ حدّ تام باشد، باید همه مقومات را به‌طور کامل تحصیل کرد.^۶

۲. بررسی الگوی تعریف در آثار شیخ

در این بخش سعی بر این است که، با بررسی برخی از تعاریف ابن سینا، میزان پایبندی و وفاداری

۱. غزالی، ۹۹۱: ۶۴۱-۷۴۱

۲. ابن سهلان، ۳۸۳۱: ۸۴۱

۳. فخر رازی، ۴۷۳۱: ۹۰۱

۴. قطب‌الدین شیرازی: ۶۳۳

۵. حلی، ۱۷۳۱: ۳۹۱؛ قطب رازی، ۲۸۳۱: ۰۱۲

۶. ملاصدرا، ۸۷۳۱: ۵۱

heydari

او به الگویی که خودش تعیین کرده را محک بزنیم. بیشتر این نقدها را فخررازی وارد کرده است. (۱) **قوه محرکه:** ابن سینا در تعریف آن می‌گوید که «فهی مبدأ انتقال الاعضاء بتوسط العضل و العصب بالاراده»^۱. قوه محرکه عبارت است از مبدأ و علت انتقال اعضای بدن توسط عضلات و اعصاب.

به نظر فخررازی این بیان در واقع حد نیست، بلکه تبدیل لفظی به لفظ دیگر است، زیرا در آن لفظ «قوه» به «مبدأ» و لفظ «محرکه» به «مؤثر بودن در انتقال اعضا» تبدیل شده است.^۲

(۲) **طبیعت:** «فهی سبب علی أنه مبدأ الحركة بماهی فیه و مبدأ لسکونه بالذات لا بالعرض»^۳. طبیعت در این تعریف عبارت از مبدأ حرکت است در آنچه طبیعت در آن است (یعنی اجسام) و همین طور مبدأ و علت سکون است بالذات نه بالعرض. فخررازی در نقد این تعریف نیز می‌گوید که این تعریف تعریف حقیقی نیست، بلکه به منزله شرح الاسم است. از سوی دیگر، ظاهر کلام شیخ مقتضی آن است که قوه واحد هم علت حرکت و هم علت سکون باشد و این باطل است. زیرا اولاً جمع اینکه قوه واحد سبب حرکت و سکون باشد محال است و ثانیاً سکون عدم حرکت است و نمی‌توان تعقل کرد که چیزی که مبدأ اثر است مبدأ عدم اثر خودش باشد.^۴

(۳) **علت:** ابن سینا در الحدود علت را این گونه تعریف کرده است: «هی کل ذات وجود آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلك بالفعل»^۵. علت عبارت است از هر ذاتی که به وجود بالفعل موجود دیگر از وجود بالفعل آن باشد، در حالی که وجود بالفعل آن از وجود بالفعل آن موجود نباشد.

فخررازی، پس از نقد تعریف سبب، تعریفی که ابن سینا در الحدود از علت بیان کرده را نیز در شرح عیون الحکمة آورده و نقد کرده است. بنابر نظر فخررازی، این تعریف نیز محذور تعریف پیش را دارد. از دید فخررازی، هر دو تعریف ابن سینا تعریف پسین است. به این معنا که قسمت دوم تعریف دلالت می‌کند بر اینکه علت بودن هر یک از دو شیء نسبت به دیگری ممتنع است و گرچه این سخن درستی است و جزء احکام علیت قلمداد می‌شود، ولی چنین حکمی بعد از شناخت ماهیت علت

۱. فخررازی، ۳۷۳۱: ۲/ ۵۵۲

۲. همان؛ فخررازی همچنین درباره این قسمت از تعریف، که ابن سینا انتقال اعضا توسط عضلات را بیان کرده است، می‌گوید آنچه در علم پزشکی ثابت شده است این است که حامل قوه حس و حرکت در عصب از مغز منشأ گرفته و عصب نیز از نخاع، به دلیل اینکه اگر عصب را به شدت ببندیم، هر آنچه بالای پیوند از طرف مغز و نخاع قرار دارد احساس و حرکت در آن باقی می‌ماند و هر چیز دیگر که زیر آن پیوند مانده باشد بی‌حس و حرکت خواهد ماند. این نشان می‌دهد که قدرت احساس و حرکت فقط با استفاده از قوای روحانی که از مغز یا از طریق قطعات عصبی به کل اندام نفوذ می‌کند به اندامها می‌رسد.

۳. همان: ۵۳

۴. همان

۵. ابن سینا، ۷۹۹۱: ۶۲

.....
 حیاری

فهمیده می‌شود و، بنابراین، نمی‌تواند جزیی از تعریف علت باشد. بنابراین، آوردن آن در تعریف جایز نیست و باید حذف شود. در این صورت، آنچه باقی می‌ماند این است «العلّه هی کل ذات وجود آخر منه» که در واقع در اینجا هم لفظ «العلّه» را به لفظ «من» تبدیل کرده است که از دو جهت باطل است: یکم اینکه، تبدیل لفظی به لفظ دیگر تعریف حقیقی محسوب نمی‌شود و صرفاً برای جلوگیری از تکرار لفظ به کار رفته است. دوم اینکه، لفظ «من» مشترک لفظی است بین سه معنای ابتدای غایت، تبعیض و تبیین و در اینجا مراد از آن تنها می‌تواند ابتدای غایت باشد و ابتدای غایت هم اقسام فراوانی دارد، مانند ابتدای زمان، مکان، قابل، مؤثر و. و بی‌شک منظور از آن در اینجا ابتدای مؤثر است. پس این تعریف صرفاً تبدیل لفظی برای معنای معینی (علت) به لفظی (من) است که مشترک بین مفاهیم بسیاری است و واضح است که چنین چیزی باطل است.^۱

۴) ابن سینا لذت را به «و هو فی ادراک الملائم» تعریف نموده است که همان ادراک ملائم با طبع است. از نظر فخر رازی این تعریف از چند وجه مردود و باطل است. یکم اینکه، چه ضرورتی دارد هر تصویری از راه تصور دیگری که خود متقدم بر آن است به دست آید. زیرا لازمه آن یا دور یا تسلسل است که هر دو باطل است. بلکه آنچه ضروری است این است که هر تصویری که مرکب است به تصوراتی که بی‌نیاز از تعریف هستند منتهی شود و اولی‌ترین چیزها به بی‌نیازی از تعریف اموری هستند که با حواس درک می‌شوند و آنها را نزد خود به صورت وجدانی و بدیهی می‌یابیم و بی‌شک لذت و الم هم از این قسم تصورات اند. بنابراین، تلاش برای تعریفشان بیهوده است. دوم اینکه، طبق قوانین منطقی تعریف، تعریف شیء به آخفی ممنوع است و در اینجا علم به دردناکی و لذت بخشی امری است که به بدهات عقلی و حسی برای همگان حاصل است و، بنابراین، این تعریف از قبیل تعریف أظهر به آخفی است که قاعداً باطل است. و سوم اینکه اگر منظور از «ملائم» چیزی باشد که سبب تقویت حیات و صحت ما می‌شود به شرط اینکه متصل به ما باشد و جزیی از بدن ما گردد چنین چیزی معقول است، زیرا ما از غذا لذت می‌بریم و آن جزیی از بدن ما شده و موجب تقویت حیات و صحت ما می‌شود. البته با این مبنا نمی‌توان شناخت خدا را لذت یا موجب لذت دانست، زیرا او برتر از آن است که به ما متصل شود. اما اگر منظور از «ملائم» هر چیزی باشد که موجب تقویت حیات و صحت ما شود، اعم از اینکه مباین یا ملاقی با ما باشد، در این صورت، تعریف ما اطراد و انعکاس نخواهد داشت. اطراد ندارد زیرا اجرام فلکی و کویکی اسباب اصلی برای حصول حیات و صحت هستند. پس، ضروری است که التذاذ به آنها قوی‌تر از التذاذ از طریق خوردن غذا باشد، درحالی‌که چنین نیست. اما انعکاس ندارد از این جهت که چه بسا مریضی از خوردن آنچه برای او

.....
 heydari

مضر است لذت ببرد و اگر منظور از «ملائم» چیز سومی است باید بیان شود^۱. اگر چه سخن فخر رازی در این بخش متکی بر طبیعات قدیم است، اما آنچه او به عنوان ایراد تعریف ابن سینا مدنظر دارد این است که لفظ ملائم دارای چند معناست که باعث ابهام بیشتر در تعریف لذت می شود.

۵) حرکت: ابن سینا حرکت را به «خروج من القوة إلى الفعل لا فی آن واحد» تعریف کرده است. طبق این تعریف حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل نه در آن واحد، بلکه به صورت تدریجی. علامه حلّی در الأشرار الخفیه فی العلوم العقلیه این تعریف را خالی از اشکال ندانسته و می گوید که شناخت آن متوقف بر شناخت زمان است و شناخت زمان هم متوقف بر شناخت مقدار حرکت و این مستلزم دور است و، بنابراین، این تعریف دوری و واضح البطلان است^۲.

موارد دیگری از تعاریف ابن سینا در آثارش وجود دارد که، بر روی هم، نشان می دهد او تقریباً در هیچ یک از تعاریف خود از مدل و الگویی که خودش آن را پیشنهاد داده است - که همان بیان همه ذاتیات و جمیع مقومات است - پیروی نکرده است. اینکه به چه دلیل ابن سینا باینکه چنین الگویی را پیشنهاد داده است اما در مقام کارکردی کمترین بهره را از آن نمی برد پرسش بسیار مهمی است. اشکالات سه‌رودی بر منطق تعریف ابن سینا ناکارآمدی آن را بیش از پیش نمایان می سازد. سه‌رودی حداقل دو اشکال بسیار مهم به تعریف معهود میان مشائیان وارد می کند که هر دو برگرفته از مفروضات خود آن‌هاست. اول اینکه، بر اساس نظر مشائیان در تعریف ضروری است که همه ذاتیات شیء بی کم و کاست تحدید شوند. شیخ در اینجا به اشکال معرفت‌شناختی توجه می دهد و می پرسد چه دلیلی مبنی بر احصای همه ذاتیات شیء دارید و از کجا معلوم ذاتیاتی از قلم نیفتاده باشد؟ این اشکال حد تام را نقض می کند^۳. اشکال دوم در دل همین اشکال است و آن اینکه مشائیان معتقدند که مجهول تصویری جز از راه معلوم به دست نمی آید. شیخ اشراق می گوید که فصل یک نوع جز در آن نوع معلوم نیست، زیرا خاص آن نوع است و اگر در غیر آن باشد دیگر فصل آن نوع نیست. شیخ اشراق آنگاه می پرسد که اگر از طریق حس معلوم نشود که این فصل به نوع خاصی مربوط است، آنگاه رابطه اش با نوع را چگونه می توان دریافت؟^۴ سه‌رودی نقد سوم را نیز طبق نظر خود مشائیان بر خوشان وارد می کند و می گوید که طبق ضوابط ایشان لازم می آید هیچ شیئی شناخته نشود. سه‌رودی می گوید که مشائیان معتقدند فصول جوهر مجهول‌اند. از طرفی تعریف جوهر نیز به امری سلبی است - لافی موضوع - و از همین جهت خود جوهر هم مجهول است. از سوی دیگر،

۱. همان: ۴۳۱-۵۳۱

۲. علامه حلّی، ۹۷۳۱: ۵۳۲

۳. سه‌رودی، ۳۷۳۱: ۲-۱۲

۴. یزدان‌پناه، ۱۹۳۱: ۹۴۱

حیاری

برخی از فصول مانند جمع بصر برای سیاهی و عرضی هستند. بنابراین، عدم شناخت فصول مستلزم ناتوانی و ناکارآمدی چنین ضابطه‌ای برای تعریف اشیاست.^۱

۳. ناکارآمدی منطق تعریف و نظر ابن سینا

نکته اولی که قبلاً به‌طور مختصر به آن اشاره شد و در تبیین دلایل ناکارآمدی منطق تعریف در نظام فلسفه‌مشاء باید به آن توجه کرد این است که مبحث تعریف در سنت ارسطویی-سینوی بر پذیرش ذات مبتنی است. به عبارت دیگر، پیش فرض هرگونه تفکری که به تعریف چیزی یا استدلال بر چیزی معطوف است همانا جست‌وجوی ذات و اوصاف ذاتی اشیا جهت شناخت و تمییز آن از سایر اشیاست. از این حیث ذات اشاره دارد به ماهیت و چیستی شیئی که قائم به خود است و مشتمل بر جنس و فصلی است که باعث می‌شود این شیء غیر از اشیای دیگر باشد. به عبارت دیگر، ذات آن چیزی است که از شیء سلب نمی‌شود و تصور آن با همان شیء مساوی است و نه چیز دیگر. از این رو، جنس و فصل مقومات ذاتی شیء هستند که سلب هر یک از آن‌ها از شیء محال است. بنابراین، شناخت ذاتی شیء همانا شناخت ذات و خود شیء است. پس اگر شناخت ذاتیات شیء به هر نحوی از دسترس انسان خارج باشد، باید گفت شیء هرگز آن‌گونه که در خارج است شناخته نشده است و آنچه در تیررس شناخت واقع شده صرفاً شمارش یک سری آثار و اعراض شیء بوده است. از همین جا شیخ به تمایز میان ذاتیات شیء با اعراض توجه می‌دهد و تأکید می‌کند که نباید مقومات ذات را با اعراض و لوازم اشتباه گرفت.^۲ ذاتیات ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از اعراض متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از اینکه، اولاً، علتی جدای از علت آن شیء ندارند و به جعل جداگانه نیازمند نیستند و به صرف تصور ذات تصور می‌شوند. از سوی دیگر، بین الثبوت هستند و حمل آن‌ها بر موضوع خود نیازمند دلیل نیست. این اوصاف اختلاف و تخلف نیز نمی‌پذیرند.^۳

نکته بسیار مهم در تفکر ابن سینا این است که از نظر او ذات و ذاتی از امور عینی و خارجی هستند که دارای مطابق ذهنی هم هستند و به همین دلیل است که معرفت به آن‌ها تعلق می‌گیرد. به سخن دیگر، شیخ معتقد است که چون حد معرفت و به‌مثابه حکایتگر از محدود است، باید صورتی معقول در ذهن داشته باشد که با موجود خارجی مطابق باشد.^۴ برای شیخ مقولات اساساً یک تقسیم‌بندی متافیزیکی و مربوط به هستی است و نه صرفاً یک دسته‌بندی منطقی. ابن سینا همین‌جا وارد مسئله اصلی می‌شود و گویا در تلاش برای پاسخ دادن به این سؤال است که آیا اساساً شناخت ذات و

۱. همان

۲. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۳۳۱

۳. حسینی و سعیدی‌مهر، ۹۸۳۱: ۴

۴. ابن سینا، ۹۸۹۱: ۳۳۲

heydari

ذاتیات ممکن است و اگر ممکن نیست، ما به چه چیزی شناخت داریم و حدود آن چیست؟ و آیا ابن سینا دچار تناقض گویی نیست؟

ابن سینا در اینجا به نکات بارزی اشاره می‌کند که گویا به اشکالات سهروردی نه تنها واقف بوده است، بلکه خود مستشکل و درصدد یافتن راهی دیگر بوده است. ابن سینا در مقدمه کتاب الحدود، در پاسخ به دوستانی که درخواست بررسی تعریف برخی اشیا و مفاهیم را کرده بودند، می‌گوید: از من چیزی خواسته‌اید که دست بشر در وقوف به حقایق آن بسی کوتاه و معتذر است. او سپس دو اشکال مهم بر نظریه تعریف ارسطویی وارد می‌بیند.

اشکال اول اینکه، چگونه ممکن است انسان پس از یافتن جنس قریب اطمینان بیابد که آنچه به‌عنوان فصل شیء یافته یا در نظر گرفته است لازمی از لوازم شیء نباشد؟ و اصولاً ابزار معرفتی انسان برای شناخت فصل مقوم شیء برای تحدید و تمییز شیء از سایر اشیا چیست؟^۱

دوم اینکه از کجا ممکن است که انسان تمام فصل‌های ثابت برای محدود را، اگر برابر با حد باشد، بیابد و از کجا معلوم که بتواند هنگام تمییز بعضی از آن‌ها، جست‌وجو در شناخت و تمییز مابقی ذاتیات نادیده گرفته نشود و اساساً چگونه انسان در هر یک آن‌گونه که باید فصول و ذاتیات را بطلبد؟^۲ شیخ که در الحدود خود پیشگام نقد منطق تعریف ارسطویی است در التعلیقات در مقام پاسخ برآمده و می‌گوید: شناخت حقیقت اشیا مقذور انسان نیست و آنچه به ساحت شناخت ما وارد می‌شود چیزی جز خواص و لوازم و اعراض اشیا نیست. ما توان شناخت فصل مقوم اشیا را که دال بر تمام حقیقت شیء است نداریم.^۳

باز در جایی دیگر این مسئله را توضیح می‌دهد که ادراک ذات و حقیقت اشیا در توان انسان نیست و آنچه توسط انسان ادراک می‌شود مجموعه‌ای از خواص و ویژگی‌ها و لوازم اشیا است:

الإنسان لا یمكنه أن یدرك حقیقة الأشياء - لا سیما البسائط منها - بل إنما یدرك لازماً
من لوازمه أو خاصه من خواصه.^۴

ابن سینا در تحلیل اینکه چرا ادراک کنه و ذات اشیا مقذور انسان نیست می‌گوید که انسان حقیقت اشیا را نمی‌داند، زیرا اصل و مبدأ شناخت او از اشیا از طریق حس است. سپس عقل مشابهاًها و مابینت‌های آن شیء با سایر اشیا را توسط برخی از لوازم و افعال و تأثیرات و ویژگی‌هایش تمییز

۱. همان: ۴۳۲

۲. همان: ۵۳۲

۳. الوقوف علی حقائق الأشياء لیس فی قدره البشر. و نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لانعرف الفصول المقومه لكل واحد منها، الدالة علی حقیقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض. (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۳).

۴. همان

حیاری

می‌دهد. پس از آن، شناخت اجمالی تأیید نشده‌ای را به جای آن معرفت به دست آمده قبلی می‌گنجاند. شیخ اضافه می‌کند که چه بسا ذهن از لوازم شیء چیزی جز لوازم ساده را نشناسد. حتی ممکن است اکثر آن‌ها را بازشناسی کند، اما در هر صورت تمام لوازم آن را نخواهد شناخت. اگر انسان حقیقت شیء را می‌دانست و از این معرفت حقیقی به لوازم و آثار آن پی می‌برد، ضرورتاً همه لوازم و ویژگی‌هایش را به نحو کامل می‌شناخت. اما حقیقت این است که معرفت انسان بالعکس است.^۱ به اعتقاد شیخ، حس طریق کسب معرفت به اشیاست نه سبب علم به آن‌ها و علم که همان ادراک کلی است از طریق عقل حاصل می‌شود.^۲ بنابراین، ادراک عقلی برتر و کامل‌تر از ادراک حسی است. عقل داده حسی را تجرید می‌کند و صورت کلی را به دست می‌آورد. او از تعریف حقیقت جوهر برای توضیح دیدگاه خود بهره می‌برد:

الجوهر من حیث هو جوهر معنی إذا وجد كان وجوده لافی موضوع و المعقول منه هذا و هو لازم من لوازمه و هو أنه إذا وجد كان وجوده لافی موضوع و هذا المعقول منه هو عرض فی النفس.^۳

در این عبارت، شیخ در تعریف جوهر، به جای ماهیت از معنا استفاده کرده است. او تأکید می‌کند که معنای معقولی که از جوهر به ذهن می‌آید لازمی از لوازم جوهر است. زیرا آنچه متعلق معرفت قرار گرفته است سلوک از حس به سوی عقل است و معلوم است که حس جز لوازم و خواص و عوارض شیء چیزی به عنوان جوهر نمی‌شناسد. به همین دلیل، شیخ تعریف مرسوم از جوهر را حقیقت آن نمی‌داند و تأکید می‌کند آنچه معقول ماست همین است که اگر موجود شود در موضوع نیست

شاید یک پاسخ برای این ناسازگاری موجود در کارکرد حد و عباراتی که به نفی معرفت به ذاتیات شیء اشاره دارند تفکیک ساحت منطقی این مسئله از ساحت فلسفی آن باشد. به این صورت که بگویم ابن سینا از دو ساحت منطقی و فلسفی به مسئله حد و مشکل معرفتی آن توجه نموده است. در مباحث منطقی به ساختار و محتوای تعریف صحیح و انواع آن و همچنین ضرورت‌ها و روش‌های رسیدن به آن در قالب توصیف و توصیه پرداخته است و از این جهت شناخت حقیقی

۱. الإنسان لا يعرف حقیقة الشیء البتة؛ لأن مبدأ معرفته للأشیاء هو الحس. ثم یميز بالعقل بین المتشابهات و المتباينات و يعرف حیثئذ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و تأثيراته و خواصه، فیتدرج من ذلك إلى معرفته معرفةً مجملهً غیر محققة. و ربما لم يعرف من لوازمه إلا الیسیر و ربما عرف أكثرها إلا أنه لیس یلزم أن يعرف لوازمه كلها. و لو كان يعرف حقیقة الشیء و كان ینحدر من معرفة حقیقة إلى لوازمه و خواصه، لكان یجب أن يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعکس مما یجب أن تكون علیه (ابن سینا، ۱۹۳۱: ۹۱۲).

۲. الحس طریق إلى معرفة الشیء لا علمه و إنما نعلم الشیء بالفکره و القوة العقلیه (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۸۴۱).

۳. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۴۱

heydari

شیء را در گرو شناخت تمام ذاتیات آن برشمرده است. این نگاه به هستی‌شناسی او متکی است. زیرا در هستی‌شناسی ابن‌سینا همه چیز بر اساس اصل تمایز وجود و ماهیت و در چارچوب ماهوی و تحت مقولات ارسطویی جوهر-عرض و در قالب جنس-فصل و توصیف می‌شود. به عقیده ابن‌سینا ماده و صورت امور خارجی هستند که در اعتبار ذهنی به جنس و فصل تحلیل می‌شوند. در این الگو ترکیب ماده و صورت به‌طور انضمامی فرض می‌شود. جنس و فصل مقومات ماهیتی هستند که با عروض وجود بر آن خارجیت یافته و موجود می‌شود. بنابراین، هنگام تعریف اشیا، وجود یا عدم آن شیء امری علی‌حده است که باید جداگانه به‌طریق حسی یا عقلی اثبات شود. وجود امری نیست که فراچنگ ذهن آید و اساساً متعلق شناخت حصولی نیست. بنابراین، آنچه متعلق شناخت است و به‌مثابه پل ارتباطی میان ذهن و عین است ماهیتی است که می‌تواند در هر دو مطن حکایتی از تطابق و یا عدم تطابق عین و ذهن باشد و اساساً حد از ماهیت به دست آمده و برای پرسش از ماهیت شیء به کار می‌رود: «الحد للماهیة و بالماهیة»^۱. از سوی دیگر، جنس و فصل مقومات داخلی ماهیت هستند و شناخت ماهیت در گرو اکتناه به جنس و فصل است. از این‌رو، در شناخت اشیا بیرونی صورتی از مدرک در ذات مدرک حاصل می‌شود^۲. این صورت، مطابق با هستی‌شناسی سینوی، متضمن جنس و فصل است که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد و متعلق علم حصولی است. ابن‌سینا همین‌جا وارد بحثی معرفت‌شناختی می‌شود و از امکان شناخت حقیقت و ابزار آن و محدودیت هریک سخن می‌گوید. بر این اساس، شیخ معتقد است که اگرچه اشیا ذاتیاتی دارند که مقوم آن‌هاست و متعلق شناخت حقیقی، که کنه شیء باشد، همان‌ها هستند، اما از آنجاکه فصل حقیقی شیء قابل اکتناه نیست، ادراک انسان همیشه متوجه لازمی از لوازم شیء است. شیخ در الهیات شفا به‌طور صریح می‌گوید که مفهوم حساس فصل حیوان نیست، بلکه فصل همان جوهری است که تمام ذات و هویت و حقیقت حیوان را تأمین می‌کند و فصول سایر انواع نیز هویت و واقعیت آن‌هاست و مفاهیمی مثل مفهوم حساس که از فصل حقیقی انتزاع می‌شوند فصل منطقی نامیده می‌شوند و جوهر نفس را فصل اشتقاقی می‌گویند، زیرا تا معنا و مفهومی از آن مشتق نشود بر حیوان حمل نمی‌گردد. بر اساس این عبارت، وجود حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و چون وجود به ذهن نمی‌آید، پس حقیقت آن‌ها نیز به ذهن منتقل نمی‌گردد و تنها از طریق لوازم مفهومی و آثار ذهنی به آن حقیقت اشاره می‌شود^۳. شیخ در التعلیقات نیز به‌صراحت این مسئله را عنوان می‌کند: فصل مقوم نوع به ادراک و معرفت انسان در نمی‌آید و چیزهایی که انسان تصور می‌کند فصول اشیا باشند و دلالت بر فصول کنند در واقع لوازم فصول حقیقی هستند. مثلاً ناطق چیزی است که دلالت بر فصل مقوم انسان می‌کند نه اینکه خودش

۱. سبزواری، ۹۷۳۱ / ۱۹۱

۲. ابن‌سینا، ۴۰۴۱: ۹۶

۳. جوادی آملی، عبدالله، ۲۹۳۱: ۹۴۲ / ۱

حیاری

واقعاً فصل مقوم باشد. ناطق معنایی است که نشان می‌هد انسان ناطق است. و، بنابراین، تعریف و تحدید با این گونه مفاهیم حدّ به معنای واقعی نیستند، بلکه تعریف به رسم محسوب می‌شوند.^۱ ابن سینا تأکید دارد که این شناخت، به هر حال، مطابق شیء خارجی است و، بنابراین، به رغم محدودیت منابع شناخت، صورت ذهنی به دست آمده شناختی مطابق با واقع است. اینکه چرا و به چه دلیل صورت ذهنی مطابق با واقع است مسئله‌ای بسیار مهم است که شیخ از آن عبور نکرده است. اساساً پایه علم مبتنی بر پذیرش تطابق ذهن و عین است و انکار آن حتی با فرض پذیرش واقعیاتی و رای ذهن چیزی جز سفسطه نیست.^۲ او راز این تطابق را وجود خارجی کلی طبیعی و انحفاظ ماهیت در هر دو موطن می‌داند. این یک مسئله تماماً متافیزیکی است که به طور مستقیم به مبنای شیخ در تمایز وجود و ماهیت اشاره دارد.^۳ بر پایه چنین آموزه‌ای، به هنگام مواجهه با شیء بیرونی، از آنجاکه خارجیّت و ترتب آثار لازم لاینفک و شأن وجود خارجی است، هرگز خود ذوات در نفس حاصل نمی‌شود، بلکه چون ماهیت لایشرط از هرگونه حکمی است و عدم ترتب آثار لازم وجود ذهنی است، ماهیت با انحفاظ ذاتیات خود در نفس شکل می‌گیرد.^۴ بنابراین، از آنجاکه ماهیت لایشرط (کلی طبیعی) از عدم و وجود، کلیت و جزئیّت، خارجیّت و ذهنیت و. است، بنابراین مسئله تطابق حل می‌شود. شیخ توضیح می‌دهد که حدود مختلف در ادراک ماهیت یک شیء بیانگر عدم تطابق است، اما از آنجاکه ماهیت به عنوان حد وجودی شیء یکی بیش نیست، بنابراین، حیثیت آن در هر دو موطن مطابق یکدیگر است: الحدود المختلفه لا تدل علی ماهیه واحده.^۵ ابن سینا در المبدأ و المعاد، برای اثبات تطابق صورت حسی با محسوس خارجی، می‌گوید: هرگاه اثری (در اینجا همان ماهیت ذهنی) از محسوس در ذهن فاعل شناسا پدیدار شود، ضروری است که مناسب و مطابق ماهیت محسوس باشد، زیرا اگر آن اثر مطابق ماهیت محسوس نباشد، در این صورت، حصول آن اثر احساس همان محسوس نخواهد بود:

و یجب إذا حدث فیه أثر من المحسوس أن یكون مناسباً للمحسوس، لأنّه إن کان غیر مناسب لماهیته لم یکن حصوله إحساسه به.^۶

براین اساس، مبنای تطابق صور ادراکی با یکدیگر و با خارج وحدت ماهوی است و اگرچه وجود

۱. الفصل المقوم للنوع لا یعرف ولا یدرک علمه و معرفته، و الأشیاء التي یؤتی بها علی أنها فصول فانها تدل علی الفصول و هی لوازمها و ذلک کالناطق فانه شیء یدل علی الفصل المقوم للإنسان، و هو معنی أوجب له أن یكون ناطقاً. و التحدید بمثل هذه الأشیاء یكون رسوماً لا حدوداً حقیقیة (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۷۳۱).

۲. طباطبائی، ۶۱۴: ۹۳

۳. ابن سینا، الهیات شفا، ۴۰۴۱: ۴۱

۴. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۲۸

۵. همان: ۳۹

۶. ابن سینا، ۳۶۳۱: ۱۰۲

heydari

خارجی و حسی و خیالی و عقلی از حیث وجود مباین و مختلف هستند، اما در ساحت ماهیت متحد و مطابق هم‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که میان دو نگاه شیخ به تعریف و شناخت اشیا تناقضی نیست. زیرا ناتوانی بشر در ادراک حقیقت اشیا با توانایی ذهن در درک ماهیت اشیا تناقضی ندارد و، به عبارت دیگر، شناخت شیء «من وجه» است نه شناخت «وجه الشیء». پس شناخت از طریق اسباب شناخت مقومات ذاتی شیء است که همان کارکرد اصلی حد است. اما از آنجاکه مقومات حقیقی شیء خارج از قدرت ادراک انسان است، پس شناخت حدی همواره متعسر بلکه متعذر است.

۴. بررسی مسئله از منظری دیگر

به نظر می‌رسد که می‌توان دیدگاه ابن سینا در امکان شناخت حقیقت شیء را از زوایای دیگر در فلسفه او پیگیری کرد. این دیدگاه بر چند مبنا و نظریه بنیادین ابن سینا از جمله علم به خداوند به اشیا، مراتب عقل و همین‌طور فرآیند استکمالی نفس مبتنی است. می‌توان این عبارت را مبنای نظر و دیدگاه نهایی او تلقی کرد. ابن سینا در این عبارت می‌گوید که اگر ما به اسباب اشیا علم داشتیم، حقایق آن‌ها را درک می‌کردیم اما ادراک ما حسی است و حس به اسباب و لوازم پی نمی‌برد. لازمه این سخن این است که اگر انسان از شناخت حسی فراتر رود و به اسباب اشیا پی ببرد، می‌تواند حقایق آن‌ها را پیشنهاد کند.^۲

ابن سینا معتقد است که خداوند به کنه و ذات اشیا علم دارد، زیرا او سبب اشیاست و این علم حصولی نیست، بلکه حضوری است. ویژگی علم حضوری پیوند مستقیم عالم و معلوم و حضور نزد یکدیگر است. چنین علمی البته تام و کامل و عاری از خطاست. برای شیخ علم حضوری فاقد ماهیت و در واقع پیوند و اتحاد وجودی عالم و معلوم است و بدیهی است که چنین علمی تمام ذات معلوم را در بر دارد. خداوند خود علت همه موجودات است و از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است و او خود سبب همه موجودات است، بنابراین، آگاهی خداوند از خود نفس آگاهی او از ماسوی است. در مقابل، آگاهی حصولی انسان که ماهیت اشیا را از طریق حواس ادراک می‌کند درکی کامل نیست. زیرا این گونه از ادراک ادراکی انفعالی است. به نظر او، این انفعال محصول گرفتاری در عوالم حسی است. ابن سینا در عبارتی بسیار مهم در التعلیقات عدم و قوف بر حقایق اشیا و معرفت به لوازم آن‌ها را برای کسانی می‌داند که گرفتار درک حسی هستند و به ادراکات حسی عادت نموده‌اند و در این مرتبه از دریافتی محدود برخوردارند:

الإنسان لَمَّا اعتاد أن يدرک الأشياء بالحس صار يعتقد أن ما لا يدرکه حساً لا حقيقة له، و

۱. دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱: ۴۷۸/۲؛ حسینی، ۱۳۹۳: ۸.

۲. إن عرفنا الأشياء بأسبابها و لوازمها عرفنا حقائقها و لوازمها. لكننا لانعرفها بأسبابها، بل من حيث هي موجودة محسوسة لنا (ابن سینا، ۱۹۳۱: ۲۰۲).

حیاری

لا یصدّق بوجود النفس و العقل و کل صورة مجردة، لأنه اعتاد أن یری الصور الجسمانیة.^۱

شیخ براساس نظریه استکمال نفس از مرتبه هیولانی به مراتب دیگر تا عقل بالمستفاد معتقد است که انسان توانایی و قابلیت رهایی از اسارت و اشتغالات نفسانی و درک حقایق اشیا را دارد. ابن سینا در فصل دهم کتاب رساله احوال النفس می گوید:

نفس بشر در بدو تولد از هرگونه صورت عقلی خالی است، اما به تدریج، بدون هرگونه تعلیمی، به ادراک بدیهیات نایل می شود. این صور ابتدایی نه حاصل تجربه است و نه برآیند تفکر و استدلال، زیرا آنچه انسان از طریق تجربه به دست می آورد در واقع استقرایی ناقص است که مفید یقین نیست. از دیگر سو، منشأ این بدیهیات تفکر و استدلال نیز نمی تواند باشد زیرا، طبق تعریف، اساساً بدیهیات در صدق خود محتاج گزاره های دیگر و یا استدلال نیستند. ابن سینا نتیجه می گیرد که سبب و علت این صور ابتدایی امری غیر از تجربه و استدلال است و این همان فیضی الهی است که از مجرای جوهری عقلی به نفس انسان افاضه می شود.^۲

با اثبات جوهر عقلی یا همان عقل فعال، ابن سینا سخن نهایی خویش را ابراز می دارد. عقل فعال به عنوان آخرین مرتبه از سلسله عقول در مراتب هستی، علاوه بر ایفای نقش وجودشناختی، وظایف معرفت شناختی نیز برعهده دارد. افاضه هیولای اولی و همه صور عالم تحت القمر برعهده این عقل است. در ساحت معرفت، کسب معلومات نیز مبتنی بر پذیرش وجود عقل فعال است که قوای ادراکی انسان را به فعلیت رسانده و صور معقولات را به نفس انسان افاضه کند. ابن سینا معتقد است نفس بر اثر افاضه عقل فعال قوه ادراک را می یابد و در مرتبه عقل هیولانی واجد بدیهیات عقلی می شود و سپس به مرتبه عقل بالملکه نایل می شود. با افاضه عقل فعال نفس مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می کند تا کلیات در آن به مجرد تام نائل شوند.^۳ بنابراین، تمام مراتب و مدارج استکمال نفس تحت تأثیر افاضه عقل فعال حاصل می گردد. نفس در این حالت با عقل فعال اتصال دارد. تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس صورت می گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می رود.^۴

وجود عقل فعال و نحوه استکمال نفس و اتصال آن به عقل فعال سامان اساسی دیدگاه اصلی ابن سینا درباره وقوف به معرفت اشیاست. شیخ معتقد است که معانی و صورت مجرد همه موجودات

۱. ابن سینا، ۴۰۴: ۳۲

۲. ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۷۶؛ همچنین نک. به شرح الاشارات والتنبیها، ۱۴۰۴ (ج ۱): ۱۵۸.

۳. ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۶؛ همین طور نک. به کدیور، محسن، شکوری، نرگس، ۱۳۸۸: ۷.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱، ۱۵۸.

heydari

عالم در علم الهی موجود است و این معانی نزد ملائکه عقلی و نفوس سماوی نیز با تفاوت‌هایی موجود است. از سوی دیگر، نفس انسان بیشترین مناسبت را با این جواهر عقلانی و مجرد دارد تا با اجسام و موجودات محسوس. هیچ احتجاب و مانع یا حتی بخل و امساک از سوی خداوند و عقول برای افاضه به نفس انسانی نیست. بلکه مانع اصلی نقصان و کمبود در قابلیت و ظرفیت نفوس بشری در دریافت حقایق اشیاست. در واقع، به علت انغمار و فرورفتن نفس در امور جسمانی و آلوده شدن به امور پست و دون‌مایه است که قابلیت دریافت حقایق را از دست می‌دهد.^۱

او همین سخن را در اضحویه فی المعاد به گونه دیگر بیان کرده است:

فإن النفس فی هذا البدن مصدود عن درک حقائق الأشياء لا لكونه منطبعا فی البدن بل لاشتغاله و نزوعه الی شهواته و شوقه الی مقتضياته.^۲

شیخ می‌گوید نفس به واسطه اسارت در بدن از درک حقایق اشیا محروم است. البته این گرفتاری نه به خاطر انطباق آن در بدن است، بلکه به خاطر اشتغال نفس به امور شهوانی و شوق به مقتضیات بدنی است. مفهوم سخن ابن‌سینا این است که اگر نفس از اسارت و گرفتاری‌های شهوانی رهایی یابد، قابلیت دریافت حقایق اشیا را دارد.

شیخ در التعلیقات و همین‌طور در مقاله پنجم النفس مراتب نفس و اختلاف در اتصال به عقل فعال را وابسته به احوال مزاجی و مادی شخص و همین‌طور استعداد نفوس می‌داند.^۳ در اعلی مراتب این اتصال که به خاطر شدت صفا و شفافیت روحی و نفسی انسان است اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی بسیار شدید خواهد بود، به طوری که به صورت دفعی همه حقایق برای او روشن می‌شود. او این قوه دریافت حقایق را قوه قدسیه می‌نامد.^۴ او در التعلیقات نیز به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید نفوس زکیه هنگامی که از بدن جسمانی مفارقت می‌کنند عقول کمالاتی را بر آن‌ها افاضات می‌کنند، به گونه‌ای که حقیقت اشیا به طور دفعی بر آن‌ها تجلی می‌نماید.^۵

بنابراین، به نظر ابن‌سینا، انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آن‌ها

۱. این معانی جمیع الأمور الکائنه فی العالم مما سلف و مما حضر و مما یرید أن یکون موجوده فی علم الباری و الملائکه العقلیه من جهه و موجوده فی أنفس الملائکه السماویه من جهه. و إن الأنفس البشریه أشد مناسبه لتلك الجواهر الملكیه منها للأجسام المحسوسه و لیس هناك احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقوالب إما لانغمارها فی الأجسام و إما لتدنسها بالأمر الجاذبه الی الجنه السافله (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷).

۲. ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۷۱

۳. النفوس کلها واحده فی طبیعتها و جوهرتها و اختلافها فی الذکاء و البلاده و الخیریه و الشراره لأحوال تلحق الماده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۱)

۴. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰

۵. النفس الزکیه إذا فارت، أفاض علیها العقول کمالاتها من لوازمه المعقولات، فتستجلی لها الأشياء دفعه و لاتحتاج الی مخصصات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۵).

حیاری

را دارد و، از این رو، با ترک اعتیاد به حسیات، خلاصی از انغمار در جسمانیات و رهایی از اشتغال به شهوات و نفسانیات است که موانع عدم وقوف به حقایق اشیا برداشته شده و انسان به حقایق اشیا نائل می‌شود.

خواجه طوسی نیز، در پاسخ به شخصی که بر چگونگی وقوف به حقایق اشیا می‌پرسد، علم به کنه حقایق را از جنبه مجرد حقایق متعذر دانسته زیرا شخص غوطه‌ور در حسیات و مادیات توان مشاهده امور مجرد را نخواهد داشت. او در ادامه مطلب توضیح می‌دهد که، با برطرف شدن حکم نسبت‌ها و ارتفاع قیود و در هنگامی که شخص عارف به مقام «کنت سمعه و بصره» و حتی بالاتر از آن نایل آمده باشد، دریافت حقیقت اشیا امری ممکن و شدنی است. بنابراین، خواجه‌نصیر نیز دریافت حقایق را با رفع حجاب‌های نفسانی امری ممکن قلمداد می‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

بر اساس برخی عبارات ابن سینا، او در کارکرد تعریف منطقی فلسفه‌مشاء برای شناخت حقیقت اشیا تردید نموده و خود معترف است که چنین منطقی برای شناخت حقیقت و ذات شیء متعسر و بلکه متعذر است و، بنابراین، به نظر او شناخت انسان از اشیا محدود در لوازم و برخی ویژگی‌های آن است. این مسئله یعنی امتناع معرفت حقیقی به اشیا با اصرار بر ذکر ذاتیات در تعریف ناسازگار است. زیرا ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. چرایی این ناسازگاری در دیدگاه شیخ و یافتن پاسخ آن مسئله‌ای بود که این مقاله به آن پرداخت. از برآیند بررسی دیدگاه‌های ابن سینا این مطلب به دست آمد که ابن سینا اساساً از دو مواجهه با حقیقت اشیا برای کسب معرفت سخن می‌گوید و بنابراین تناقضی میان دو دیدگاه شیخ وجود ندارد. مواجهه نخست برای انسانی است که به ادراک حسیات گرفتار است و بنابراین محروم از دریافت حقیقت اشیاست و جز به برخی لوازم دست نخواهد یافت. البته ابن سینا این معرفت را مطابقت من و وجه می‌داند. در مقابل انسانی است که با عبور از تعلقات حسی قابلیت دریافت حقایق اشیا را به دست می‌آورد. بنابراین به نظر ابن سینا انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آن‌ها را دارد و، از این رو، این اعتیاد به حسیات، انغمار در جسمانیات و اشتغال به شهوات و نفسانیات است که مانع عدم وقوف به حقایق اشیا می‌شود. انسان زکی و مفارق از مشتبهات نفسانی واجد قوه قدسیه‌ای می‌شود که به چنین قابلیت‌هایی دست می‌یابد. ابن سینا این معرفت را مطابقت کامل برمی‌شمارد.

۱. فأما کنه الحقائق من حیث تجردها، فالعلم بها متعذر، إلا من الوجه الخاص بارتفاع حکم النسب و الصفات الكونیة التّیّیدیة من العارف حال تحقّقه بمقام «کنت سمعه و بصره» و بالمرتبة التي فوقها، المجاورة لها، المختصة بقرب الفرائض، كما سنومى إلى سرّ ذلك إن شاء الله تعالى (طوسی، خواجه‌نصیر، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴)، الهیات شفاء، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه
- (۱۴۰۴)، شرح الاشارات و التنبیها، مكتبة آية الله مرعشی
- (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران
- (۱۴۰۴)، التعليقات، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامی
- (۱۹۸۹) الحدود، قاهره: الهيئة المصرية
- (۱۴۰۵)، منطق المشرفین، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۸۳) اضمحیه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: انتشارات شمس تبریزی
- (۲۰۰۷)، رساله احوال النفس، مقدمه فواد الاهوانی، پاریس: دار بیلینون
- ابن سهلان ساوی (۱۳۸۳)، بصائر النصیریه فی علم المنطق، تهران: انتشارات شمس
- بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
- خادمی، حمیدرضا، حسینی، سیدحسین (۱۳۹۳)، امکان معرفت از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، شماره ۳۸.
- خواجه طوسی (۱۳۸۳)، اجوبه المسائل النصیریه، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: انتشارات ناب
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹)، ذات گرای ارسطویی - سینوی و ذات گرای معاصر، دوفصلنامه حکمت سینوی، شماره ۴۳
- سهروردی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- علامه حلی (۱۳۷۱)، جوهر النضید، تهران: انتشارات بیدار.
- غزالی، محمد (۱۹۹۴)، محک النظر، بیروت: دارالفکر
- فخررازی (۱۳۸۱)، منطق الملخص، مقدمه و تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
- قطب رازی (۱۳۸۴)، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه، تهران: انتشارات بیدار.
- قطب شیرازی (۱۳۸۳)، شرح الحکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، تهران: انتشارات سمت

موقعیت عدم‌شناسی در دانش مابعدالطبیعه

امیر دیوانی^۱

چکیده: فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه بنیادی‌ترین دانش است. نیاز همه دانش‌ها به مابعدالطبیعه نه فقط در سلسله طولی دانش‌هاست، که مفاهیم آن نیز به دانش‌ها وارد شده است و آن‌ها را از درون به خود وابسته کرده است. اصلی‌ترین مفاهیم مابعدالطبیعه سه مفهوم است: وجود و عدم و ماهیت (= هستی و نیستی و چیستی = بود و نبود و نمود). نمی‌توان بحثی از مباحث مابعدالطبیعه را بدون حضور صریح یا ضمنی این سه مفهوم تصور یا تصدیق کرد. عموماً فلسفه‌ها وجود و ماهیت را بیشتر کانون توجه قرار داده‌اند، بی‌آنکه به عدم توجه نکرده باشند. از این رو، عدم و بحث‌های ناظر به آن بیشتر به صورت استطرادی در کتاب‌های فلسفی مطرح شده‌اند. در این نوشتار می‌کوشیم نشان دهیم که سهم عدم در به سامان رسیدن دانش مابعدالطبیعه و مباحث آن تا چه اندازه است. پس از نشان‌دادن موقعیت شناخت عدم در مباحث معرفت‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی، طرح یک مابعدالطبیعه درباره عدم پیشنهاد می‌شود که مابعدالطبیعه وجودی و ماهوی را کامل می‌کند. نتیجه این پژوهش ضرورت شناخت عدم و احکام آن به دلیل حضور وسیع آن در مباحث مابعدالطبیعه و به تبع آن در سایر علوم است.

واژگان کلیدی: وجود، عدم، حدوث، امکان، حرکت

The Position of Nothing in Knowledge of Metaphysics

Amir Divani

Abstract: The first philosophy or metaphysics is the most fundamental knowledge. All knowledge need it not only in their longitudinal series but also its concepts are introduced to them and it has made them internally dependent on itself. The main concepts of metaphysics are three: existence, nothing and quiddity. It is not possible to conceive or acknowledge any topics of metaphysics without the presence of these three concepts. Philosophies have usually focused more on existence and quiddity, ignoring nothingness. Hence, nothingness and its discussions are subordinate in philosophical books. In this article, I show the contribution of nothingness to the order of metaphysics and its discussions. After showing the position of recognizing nothingness in issues of epistemology, theology and cosmology, a plan for a metaphysics of nothingness is proposed that completes the metaphysics of existence and quiddity. The result of this research is the need to recognize nothingness and its properties in metaphysics and consequently in other knowledges.

Keywords: Existence, nothing, occurrence, possible, move.

مقدمه: دانش کلی یا مابعدالطبیعه

در میان دانش‌های بشری دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی دانش کلی یا علم اعلی نام گرفته است. همه دانش‌ها در جنب دانش کلی دانش جزئی خوانده می‌شوند.^۱ تبیین این امر از راه موضوع علوم و نسبت آن‌ها با یکدیگر ممکن است. هر دانشی موضوعی دارد که مسائل آن دانش در اطراف آن موضوع قرار می‌گیرند و بر این کانون محیط دانش را مرزبندی می‌کنند. ما با هر مسئله‌ای روبه‌رو شویم می‌نگریم که آن مسئله درباره چه موضوعی مطرح شده است تا از این راه به علمی مراجعه کنیم که موضوع آن مسئله موضوع آن علم است یا به موضوع آن علم ارجاع داده می‌شود. در پیگیری نسبت میان موضوعات علم سرانجام به موضوعی می‌رسیم که همه موضوعات زیر پوشش آن قرار می‌گیرند، چه آن موضوعات با هم رابطه اعم و اخص داشته باشند و چه رابطه تباین. موضوع هیچ علمی نمی‌تواند از موضوع نهایی خارج باشد یا با آن نسبتی تباینی داشته باشد. هر دانشی که موضوع آن موضوع نهایی همه موضوعات باشد کلی‌ترین دانش یا دانش کلی خواهد بود.^۲ چنین موضوعی عبارت است از وجود بماهو و جود یا موجود بماهو موجود. دانشی که مسائل آن به این موضوع ارجاع داده می‌شود دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی است. چیزی نیست که از احکام دانش مابعدالطبیعه تخطی کند و از آن فراتر رود. به سبب موقعیت موضوع مابعدالطبیعه احکام آن وارد همه علوم می‌شود و موضوعات آن علوم پیش از آنکه احکام خاص خود را در آن علوم پذیرا شوند احکام دانش مابعدالطبیعه را پذیرا شده‌اند، زیرا پیش از اندراج در مقوله خاص خود زیر پوشش موضوع این دانش قرار گرفته‌اند و فرد یا مصداق آن گشته‌اند. وقتی یک مسئله از مسائل مابعدالطبیعه را دانستیم، این دانسته به تبع موضوع این دانش به عام‌ترین حیطه یا قلمرو امتداد می‌یابد و علم ما را به سراسر آن گسترش می‌دهد. از باب نمونه، وقتی می‌گوییم موجود یا علت است یا معلول، دانش به این گزاره همه قلمرو و حیطه‌ها را در می‌نوردد و دانش ما را به تمام گستره موجودات می‌کشاند. ما چه موجودی را بشناسیم یا شناسیم، راجع به آن چیزی را در دانش مابعدالطبیعه می‌دانیم. آن چیز یا علت است یا معلول. نمی‌توان چیزی را در همه هستی و وجود یافت که نه معلول باشد و نه علت. با داشتن این دانسته وقتی وارد علم طبیعت می‌شویم و با یک حادثه طبیعی روبه‌رو می‌شویم، ارتباط آن با حوادث دیگر را جست‌وجو می‌کنیم تا وصف نفس‌الامری علت یا معلول را درباره آن در محیط طبیعت و ماورای طبیعت کشف کنیم. درست است که این علیت خاص یا معلولیت خاص در پژوهش‌های طبیعی شناسایی می‌شود، لیکن تا آن قانون کلی درباره علیت یا معلولیت هر چیزی نباشد، که از علم مابعدالطبیعه به دست آمده است، نوبت به این پژوهش نمی‌رسد.

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۴-۳

۲. حلی، ۱۳۸۱: ۳۳۶-۳۳۳

دیوانی

در این مقاله کوشش شده است تا موقعیت عدم در دانش مابعدالطبیعه در قلمروی خاص، یعنی قلمرو فلسفه اسلامی، که دستاوردهای فلسفه‌ی یونان را آغازه‌های کار خود قرار داد، دنبال شود، بی آنکه مقصود اصلی که نشان‌دادن موقعیت عدم در دانش مابعدالطبیعه است به این قلمرو خاص وابسته باشد.

۱. عدم و موقعیت آن در دانش کلی

وجود عام‌ترین مفهوم است. در شناخت این مفهوم واسطه و میانجی ممکن نیست. این مفهوم یا به‌خود شناخته می‌شود یا اصلاً شناخته نمی‌شود؛ لیک همه‌ی اذهان این مفهوم را می‌شناسند؛ پس این مفهوم به‌خود شناخته می‌شود. از این رو، موضوع فلسفه‌ی اولی یا مابعدالطبیعه، برخلاف موضوعات علوم دیگر، بنیادی‌ترین مفهوم است که نه‌فقط واسطه نمی‌طلبد، که واسطه برای آن ممکن نیست. در عین حال، مفهوم وجود در هر وضعیتی باشد از مفهوم نقیض آن، یعنی مفهوم عدم، جدا نمی‌شود. مانند مفهوم وجود مفهوم عدم نیز تعریف نمی‌پذیرد. مفهوم عدم خود را در عرض مفهوم وجود قرار می‌دهد: همان‌طور که نمی‌توان در تعریف وجود از مفاهیم دیگر و نیز از مفهوم عدم استفاده کرد، نمی‌توان در تعریف عدم از مفاهیم دیگر و نیز از مفهوم وجود سود برد.

این دو مفهوم باهم در اذهان حاضر می‌شوند و منشأ یکی از آن‌ها در انظار مختلف، از حس گرفته تا عقل، از حقیقی گرفته تا اعتباری، از نفس الامریت گرفته تا مقولی محض، هرچه باشد منشأ دیگری نیز خواهد بود. این دو مفهوم از هرچه حکایت کنند طرد یکدیگر را نشان می‌دهند؛ وجود طارد عدم است و عدم طارد وجود. در قلمرو زبان از این دو مفهوم به سلب و ایجاب یاد می‌شود و به تبع شناخت تصدیقی یا گزاره‌ای همه‌ی مفاهیم تصویری نیز زیر پوشش این دو قرار می‌گیرند.

وجود و عدم با یکدیگر اصلی‌ترین قانون مابعدالطبیعه، شناخت و منطوق را می‌سازند. بدون تصور این دو نمی‌توان از این قانون درکی داشت و بدون درک این قانون نمی‌توان تصور و تصدیق دیگری را درک کرد. این قانون عبارت است از اصل تناقض: نفی و اثبات (= سلب و ایجاب) در یک چیز واحد جمع نمی‌شوند و یک چیز واحد از این دو خالی نیست^۱. دو نقیض هرچه باشند به نسبت میان وجود و عدم باز می‌گردند. آنچه به اطلاق نقیض‌اند وجود و عدم‌اند و آنچه به تقیید نقیض‌اند به این اطلاق تکیه می‌زنند. اگر هر تصدیقی مسبوق به تصور است، آنگاه تصور اثبات و نفی (= وجود و عدم = هستی و نیستی) بر تصدیق اصل تناقض تقدم دارد و نیز چون اصل تناقض هم در هست‌های تام و ناقص (= بسیط و مرکب) و هم در نیست‌های تام و ناقص جریان دارد، در کنار تصور هستی و نیستی، تصور «است» را هم قرار داده‌اند که تصویری جز «هست» ناقص یا مرکب نیست، همان‌طور

۱. نک. به: سهروردی، ۱۳۷۲ (ج ۲): صص ۳۱-۳۰

که تصور «نیست» هم نیستی تام را شامل می‌شود و هم نیستی ناقص را.

۲. ضرورت شناخت عدم و احکام نفس‌الامری آن در دفع سفسطه ناظر به شناخت

شکاکیت به امکان معرفت و شناخت یورش می‌برد. امکان شناخت بخشی از امکانات عقل است، لیک همهٔ امکان‌های عقل چنان بر این امکان تکیه زده‌اند که تعطیلی آن همهٔ آن امکان‌ها را معلق می‌سازد. شکاکیت، با حمله به امکان شناخت، عقل را به‌طور همه‌جانبه به توقف می‌کشاند و آن را با ساکت و ساکن ساختن به غیرعقل ملحق می‌کند. چگونه شکاکیت فرصت می‌یابد تا چنین بر امکان شناخت سایه اندازد؟

این پرسشی است که پاسخ تفصیلی آن لازم است، اما به‌اجمال می‌توان یکی از عوامل و بلکه مهم‌ترین عامل را خطا کردن دانست. خطا کردن به شکاکیت اجازهٔ مطرح شدن در برابر امکان شناخت را داده است. اگر وقوع خطا یگانه تجویزگر شکاکیت می‌بود، می‌توانستیم بگوییم که اگر اصلاً خطا نمی‌کردیم اندیشهٔ شکاکیت هیچ‌گاه به میان نمی‌آمد. خطا کردن در یک ناحیه شکاکیت در آن ناحیه را رقم می‌زند، بی آنکه در آن جا متوقف شود. شکاکیت از هر جا سر برآورد، خود را به مناطق دیگر وارد می‌کند، مخصوصاً اگر در آن مناطق بازهم خطا رخ دهد. تراکم خطا در مناطق مختلف، از یافته‌های حس گرفته تا یافته‌های عقل محض، شکاکیت را عام‌تر و فراگیرتر می‌سازد.

واضح است که یک مورد شناخت مصون از هر گونه شک و تردید، از هر سنخ که باشد، شکاکیت عام را تا شکاکیت محدود عقب می‌راند. از این رو، شکاکیت در برابر امکان شناخت اصل یا پایه‌ای را هدف می‌گیرد که با فروریختن آن به یک‌باره سرنوشت همهٔ انواع شناخت به تباهی می‌گراید، اصل و پایه‌ای که اگر ثابت بماند، شکاکیت را از سر راه امکان شناخت برمی‌دارد. سرنوشت جدال میان امکان شناخت و شکاکیت به این اصل یا پایه وابسته است. آیا چنین پایه و اصلی هست؟^۱

ویژگی این اصل و پایهٔ شناختاری چنان است که شکاکیت راجع به خود را چنان در خود هضم می‌کند که آن را به شناخت تبدیل می‌گرداند. ویژگی دیگر این اصل و پایهٔ شناختاری آن است که هیچ شناختی بدون آن ممکن نیست و هر شناخت ممکن بر آن تکیه زده است. باز از ویژگی‌های آن اصل این است که اگر در مورد خاصی شناخت نباشد دربارهٔ آن مورد خاص نیز شناختی را به دست می‌دهد که زمینهٔ شناخت کامل‌تر را فراهم می‌کند. این اصل شناختاری چیست که سرنوشت شناخت در گرو آن است؟ روشن است که این اصل شناختاری در عمیق‌ترین موقعیت قوهٔ شناخت قرار گرفته است و اگر معلوم شود که آشناترین نقطه در شناخت نیز هست ترکیب زیبا و شگفت‌آور میان آشنایی و در نمان هر شناخت بودن را می‌سازد. این نقطه عبارت است از شناخت تصدیقی اصل تناقض. اما

۱. شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۸، (ج ۳): ۴۴۶-۴۴۳

دیوانی

این اصل را بدون تصور عدم نمی‌توان دانست و شناخت آن مسبوق به شناخت عدم است.^۱

۳. ضرورت شناخت عدم و احکام نفس‌الامری آن در دفع سفسطه ناظر به واقع

شناخت عبارت است از مطابقت صورت‌های علمی با صورت‌های واقعی و نفس‌الامری.^۲ شناخت آنگاه هویت واقعی خود را دارد که نه فقط درجهت تطابق از ذهن با واقع که درجهت تطابق واقع با ذهن نیز برقرار باشد. تمام هویت فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، که قوانین و مفاهیم آن کل واقع را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، به هماهنگ ساختن میان قوه عقلی انسان با واقع عینی است، تا آن مقدار که میسر این قوه است. بنابراین، هرچند شناخت با تطابق دو جانبه عین و ذهن تحقق می‌یابد، لیک اصالت و تقدم از آن عین است. قوه شناخت به واقع معطوف است و واقع را هدف می‌گیرد. این واقع است که محتوای شناخت را فراهم می‌سازد، نه اینکه شناخت به واقع چیزی را بیفزاید که در آن نباشد یا چیزی را از آن بکاهد که در آن باشد.

هرگونه کاستی و زیادتی، چه در ناحیه ذهن باشد و چه در ناحیه عین، تطابق را ناقص و ناهمپوشان قرار می‌دهد و شناخت را، به فرض صحیح بودن، ناقص می‌کند. در عین حال، واقع نیز بر قانون تناقض تکیه دارد. اگر قانون تناقض نمی‌بود، نه شناخت ممکن بود و نه واقع، لیک تقدم واقع بر شناخت تقدم واقعیت اصل تناقض بر شناخت این اصل را نتیجه می‌دهد. همان‌طور که شناخت بدون اصل تناقض ممکن نیست، واقعیت نیز بدون اصل تناقض ممکن نیست. برابری عین و ذهن در قانون تناقض امکان تطابق آن‌ها در موقعیت شناخت را تبیین می‌کند. قانون تناقض قانون واقعیت است و بدون آن نه واقعیت ممکن است و نه شناخت. نقیض اصل تناقض نه تصورپذیر است و نه ممکن، به طوری که استحاله مطلق آن امکان تصور آن را نیز، جز به حمل اولی، ناممکن کرده است. هیچ جهان ممکن را نمی‌توان تصور کرد که اصل تناقض بر آن حاکم نباشد. بدین ترتیب، اصل تناقض پایه و بنیاد واقع است و بدون آن واقعیت، صرف‌نظر از اینکه وجود باشد یا عدم، بی‌هویت و تصور آن بی‌محتوایی شود.

اصل تناقض در ناحیه شناخت، نه فقط همه گزاره‌ها را پشتیبانی می‌کند و همه آن‌ها را، در حدود و بقا، نگاه می‌دارد و بدون آن همه شناخت‌ها فرومی‌ریزند، بلکه اصل تناقض در ناحیه واقع نیز همه هستی‌ها و نیستی‌ها را پشتیبانی می‌کند و همه آن‌ها را در حدود و بقا واقعی می‌گرداند و بدون آن همه واقعیت‌ها فرومی‌پاشند. آنچه گذشت موقعیت اصل تناقض در کل واقع و کل شناخت بود، اما اصل تناقض نه فقط قانون حاکم بر کل است که بر جزء جزء واقع نیز تسری دارد و هیچ‌چیز را نه

۱. شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۸، (ج ۱): ۲۷-۲۶

۲. برای تفصیل این بحث، نک. به: اردستانی، ۱۳۹۱

Divani

در عین و نه در ذهن بیرون از خود قرار نمی‌دهد. نتیجه آنکه بدون شناخت عدم، که در ضمن اصل تناقض مندرج است، نمی‌توان واقع را در کل و مندرجات واقع را در مرتبه جزء جزء آن درک کرد.

۴. ضرورت شناخت عدم در شناخت واجب‌الوجود

فیلسوفان موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند. واجب‌الوجود لذاته موجودی است که ملاحظه ذات او در حمل مفهوم وجود بر او کفایت می‌کند. حقیقت واجب‌الوجود حقیقتی است که عقل با روبه‌رو شدن با آن، بی‌نیاز از هر ملاحظه دیگری، مفهوم وجود را دریافت می‌کند و او را مصداق این مفهوم و مطابق حکم به موجودیت می‌شناسد. درست است که فیلسوفان وجودی از راه قوانین وجود به شناسایی واجب‌الوجود، صفات و افعال او اقدام می‌کنند، اما در شناسایی حقیقت وجودی درک عدم و احکام عدم نقش متمم و مکمل را ایفا می‌کند. واجب‌الوجود وجودی است که عدم، از هر سنخ که باشد، به او راه ندارد و نمی‌توان در درک حقیقت واجب و صفات او نوعی از انواع عدم حضور داشته باشد. وجود واجب‌الوجود وجودی است که عدم را به یکباره و بی‌قید و شرط طرد می‌کند. همان‌طور که تفاوت وجود واجب با وجود غیر واجب یا ممکن از راه قوانین وجود میسر است متناظر با آن تفاوت وجود واجب با وجود غیر واجب یا ممکن را می‌توان از راه عدم و قوانین آن شناسایی کرد. وجود واجب‌الوجود نه مسبوق به عدم است و نه ملحق به عدم. تا این درک از واجب‌الوجود نباشد، یعنی تا درک عدم به میان نیاید، درک شناخت از ازلی بودن و سرمدی بودن واجب‌الوجود به اتمام نمی‌رسد. از این رو حمل مفهوم وجود بر واجب‌الوجود نامشروط و نامقید است، فقط از آن جهت که حقیقت وجود او به هیچ وجه با عدم قابل ارتباط نیست. وجودی که عدم به هیچ صورتی به آن روی نمی‌آورد و درباره آن حتی تصور عدم راه ندارد وجودی است که حقیقت وجود خوانده می‌شود. حقیقت وجود وجودی است که در تبیین آن عدم به صورت طردی حضور پیدا می‌کند تا این حقیقت از همه امور دیگر ممتاز گردد و شناخت از او کامل شود. جز حقیقت وجود، عدم به نوعی به هر موجودی در نفس الامر و شناخت راه پیدا می‌کند. ملاصدرا درباره حقیقت وجود، که همان واجب‌الوجود است، می‌گوید:

موجود یا حقیقت وجود است یا غیر آن. مقصود از حقیقت وجود آن است که غیر وجود با آن آمیخته نیست. و غیر حقیقت وجود ترکیبی است از وجود بماهو وجود و خصوصیت دیگری و هر خصوصیتی غیر از وجود با عدم است یا عدمی^۱.

۱. ان الموجود اما حقیقه الوجود او غیرها و نعنی بحقیقه الوجود ما لایشوبه غیر الوجود. و غیر حقیقه الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود و خصوصیه اخرى و کل خصوصیه غیر الوجود فهو عدم او عدمی. شیرازی (ملاصدرا)، بی تا:

دیوانی

نیز دربارهٔ صفات واجب‌الوجود، از جمله علم واجب به همهٔ امور، می‌گوید:

گذشت که علم خداوند سبحان به وجود او باز می‌گردد. پس همان‌طور که وجود او آمیخته به عدم و کاستی و نقصان نیست، علم او نیز عبارت است از حضور ذات او که به غیبت و ناآشکاری چیزی از اشیا آمیخته نیست!

نیز دریاب قوانین ناظر به واجب‌الوجود، از جمله قانون «واجب‌الوجود واجب من جمیع جهات»، فیلسوفان از همهٔ شئون واجب امکان را سلب می‌کنند و، همان‌طور که خواهد آمد، امکان بدون درک عدم درک نمی‌شود و جز به واقعیاتی از عدم واقعیت ندارد. پس از این طریق، وابستگی شناخت واجب به درک عدم به تبع طرد عدم و امکان از واقعیت واجب روشن می‌شود.

در بحث از وعاء حقایق و موجودات، آنگاه که به واجب می‌رسیم، وعاء سرمد به میان می‌آید. وعائی که همهٔ مراتب هستی را فرامی‌گیرد و بر وعاء دهر و زمان، که به ممکنات اختصاص دارد، محیط است. وعاء سرمد، برخلاف وعاء دهر و وعاء زمان، از هر شائبهٔ نیستی و بطلان تبری ازلی دارد. از این رو، وجود سرمدی به هیچ‌گونه از انواع عدم مسبوق نیست و، از این رو، اختصاص به واجب‌الوجود دارد.^۱

۵. ضرورت حضور عدم در شناخت ممکن‌الوجود

امکان یا وصف ماهیت است یا وصف وجود. موضوع امکان ماهوی ماهیت است. در توضیح این امکان، به همان سان که وجود به میان می‌آید عدم نیز وارد می‌شود. وقتی می‌گوییم «ماهیت نه به ضرورت وجود متصف می‌شود و نه به ضرورت عدم» یا وقتی می‌گوییم «ماهیت فی‌نفسه هم از وجود خالی است و هم از عدم» یا وقتی می‌گوییم «نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است»، توازن میان درک عدم و درک وجود در امکان ماهوی مشاهده می‌شود. در بحث از وجود امکان در خارج از اذهان، بار دیگر، عدم به‌نوعی ماهیت امکانی را حتی در اعیان و خارج از اذهان همراهی می‌کند. این گفته که امکان ماهوی به‌مثابهٔ یک معقول دوم فلسفی -بنابر پاره‌ای از انظار^۲- یا به‌مثابهٔ یک مفهوم اعتباری -بنابر پاره‌ای دیگر از انظار^۳- به وجود موضوع خود در خارج از اذهان موجود است، نه به یک وجود مستقل، چنین تبیین می‌شود که هر چند ارتفاع ضرورت یک معنای عدمی است، لیک

۱. قد مرَّان علمه سبحانه تعالی راجع الی وجوده فکما ان وجوده لایشوب بعدم و نقص فکذلک علمه الذی هو حضور

ذاته لایشوبه بغیبه شیء من الاشیاء. لاهیجی، بی تا: ۲۷۷

۲. عابدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱

۳. سبزواری، ۱۳۸۶ (ج ۱): ۲۳۷

۴. طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۵۸-۲۵۶

.....
Divani

چون اشیا در اعیان و نفس الامر متصف به امکان ماهوی اند امکان ماهوی یک معنای عدمی است که بهره‌ای از وجود دارد، به اندازه‌ای که اعدام مضاف از وجود بهره دارند و، از این رو، این عدم در واقع و نفس الامر آثاری را بر موصوف خود سرازیر می‌کند، آثاری چون بی‌نیاز نبودن و بسیط نبودن.

امکان وجودی یا امکان فقری عبارت است از تعلق بی‌قید و شرط ممکن الوجود و معلول به واجب الوجود و علت. وجود معلول موصوف است به نیازمندی و فقر، اما نیازمندی و فقر و حاجت در نهایت به عدم استقلال توضیح و ارجاع داده می‌شود که یک معنای عدمی است. این ارجاع را می‌توان در بحث وجود رابط، در برابر وجود مستقل، ملاحظه کرد.

درک امکان، از یک جهت، بیشتر از درک وجود و احکام آن مرهون درک عدم و احکام آن است. درست است که در محتوای امکان، عدم، به اندازه وجود، در ضمن متعلق ضرورت (= ضرورت وجود و ضرورت عدم) قرار گرفته است، اما این دو ضرورت در امکان سلب می‌شود: امکان به معنای مشهورترش که امکان خاص نامیده می‌شود عبارت است از سلب ضرورت عدم و سلب ضرورت وجود. سلب همان عدم است یا بدون درک عدم محتوایی ندارد. بدین ترتیب، امکان یکسره مرهون درک عدم است و از اینجا معلوم می‌شود که هر بحثی در حیطه امکان، در برابر وجود یا واجب، همه در حیطه درک عدم واقع می‌شود.

۶. ضرورت شناخت عدم در شناخت حدوث ذاتی

حدوث ذاتی یا صفت وجود است یا صفت ماهیت. اگر حدوث ذاتی صفت وجود باشد به این معناست که وجود مذکور به هویت و ذاتش، نه از جهت دیگر (یا صرف نظر از جهت دیگری)، متقوم به غیر خود است یا هویت ذات وجود مذکور (= وجود ذاتاً حادث) به غیر خود تکیه دارد و از او مایه و تقوم می‌گیرد و بدون این تکیه‌گاه و وابستگی هیچ یا عدم محض است و بر آن نه چیز صادق است و نه چیزی. بنابراین، اگر بخواهیم ذات و هویت این موجود را در نظر بگیریم، جز فقر محض و تعلق صرف نیست و این فقر و تعلق به هر چه باشد وابستگی به آن چیز در هویت وجود مذکور جای دارد. بدین ترتیب، ذات وجود ذاتاً حادث در مرتبه ذات خود جز تعلق و وابستگی محض به چیزی که ذاتاً حادث نیست نمی‌باشد و، به تعبیر ایجابی، فقط تعلق و وابستگی و نیاز محض است به چیزی که تقوم‌دهنده وجودی است که ذاتاً حادث است و چیزی که مقوم چنین وجودی است وجودی است که ذاتاً حادث نیست، بلکه ذاتاً از نقص حدوث پیراسته و برکنار است. از این رو، ذات آن مقوم هیچ رابطه‌ای با وجود ذاتاً حادث ندارد تا در مرتبه ذات آن وجود و هویت مذکور برقرار باشد. اوست که باید با حضور خود وجود ذاتاً حادث را قوام دهد و ذات آن را ذات گرداند و تا وقتی در مرتبه ذات وجود ذاتاً حادث وجود مقوم آن اخذ نشود، حتی معنای وجود ذاتاً حادث را هم نمی‌توان به آن اسناد

دیوانی

داد. به سبب این حضور، وجود ذاتاً حادث شیء می‌شود و بدون حضور این هویت در ذات مذکور آن ذات لاشیء محض است که درباره آن هیچ نمی‌توان تصور کرد. بنابراین، وجود ذاتاً حادث بعد از وجود مقوم خود قرار دارد یا وجود ذاتاً حادث مسبوق به عدمی است که در مرتبه وجود مقوم او واقع و برقرار است، هر چند وجود ذاتاً حادث با وجود مقوم خود در ظرف زمان یا دهر معیت داشته باشد. معیت مذکور منافاتی با سبقت وجود مقوم وجود ذاتاً حادث بر وجود حادث ندارد، سبقتی که برای همیشه عدم وجود ذاتاً حادث بر آن صادق است.

اگر حدوث صفت ماهیت باشد به این معناست که ماهیت، با قطع نظر از عارض وجود، تعلقی به غیر ندارد، زیرا ماهیت خالی شده از وجود نه تعلق در آن برقرار است نه تقدم و نه تأخر. به تعبیر دیگر، چیزی در ماهیت ملحوظ نیست تا ماهیت نسبت به آن تعلق، تقدم یا تأخر داشته باشد و ماهیت از آن حیث که ماهیت است اصلاً ارتباط با چیزی و رای خود را بر نمی‌تابد. پس نمی‌توان ماهیت را با چیز دیگری در نظر گرفت و عدمی را در مرتبه متقدم بر تحقق ماهیت نسبت به آن چیز تصویر کرد تا حدوث ذاتی ماهیت را تبیین کند.

عدم سابق بر ماهیت که مقوم معنای حدوث است به این صورت تصویر می‌شود که وقتی خود ماهیت را، قطع نظر از هر چیز دیگر و فقط با نظر به خودش، در نظر می‌گیریم وجود را از آن ماهیت به سلب بسیط سلب می‌کنیم، به طوری که هیچ ایجابی در کار نباشد. به تعبیر دیگر، ماهیت در مرتبه این سلب یا در مرتبه‌ای که این سلب واقعیت دارد آن سلب برای آن ایجاب نمی‌شود تا به نوعی ماهیت تثبیت شده باشد. زیرا خاصیت سلب بسیط چیزی از چیز دیگر (= ماهیت موجود نیست) ثبوت مثبت له یا موضوع را نمی‌طلبد. بدین ترتیب، وجود و عدم، هر دو، در آن هنگام که ماهیت را، قطع نظر از هر چیزی جز خودش، در نظر می‌گیریم یا به این مرتبه از نفس الامر توجه می‌کنیم، از ماهیت به سلب بسیط سلب می‌شوند، به طوری که هیچ ثبوتی برای ماهیت در آن مرتبه لازم نمی‌آید. بلکه در این مرتبه از نفس الامر، نه فقط وجود و عدم که هر مفهومی جز مفهوم خود ماهیت از آن سلب بسیط می‌شود. این مرتبه از نفس الامر از چنان عمومیتی در سلب برخوردار است که فقط یک ایجاب در آن یافت می‌شود و هر چه جز این مورد ایجابی در رابطه با ماهیت در نظر گرفته شود از ماهیت به سلب بسیطی که خبری از مثبت له، یعنی ماهیت، نمی‌گذارد سلب می‌گردد. این ایجاب فقط به خود ماهیت مربوط است، یعنی فقط خود ماهیت را نمی‌توان از خودش در این مرتبه سلب کرد، زیرا به اجتماع یا ارتفاع نقیضین منجر می‌شود.^۱

۷. ضرورت شناخت عدم در شناخت مطلق حدوث و امکان

بار دیگر حضور جدی عدم در شناخت بخش غیرواجب هستی با عنوان حدوث مشاهده می‌شود. هستی امکانی اینهمان است با هستی حدوثی. حدوث عبارت است از سبقت عدم بر وجود. هر شیئی که حادث باشد ممکن است و هر شیئی که ممکن باشد حادث است. ملاک امکان شیء تساوی آن شیء با وجود و عدم است و ملاک حدوث شیء سبقت عدم بر وجود. جمع میان امکان یک شیء، که در آن شیء نسبت مساوی با وجود و عدم داشته باشد، و حدوث همان شیء، که عدم بر وجود آن پیشی و سبقت جسته باشد، از دقیق‌ترین و زیباترین بحث‌های دانش مابعدالطبیعه است. در عین شرکت وجود و عدم در فهم امکان و حدوث، به یک معنا، در این سنخ از موجودات، یعنی موجود حادث، عدم از وجود پررنگ‌تر می‌شود، زیرا عدم بر وجود در ملاک حدوث پیشی می‌گیرد. نحوه این سبقت عدم بر وجود انواع و اقسام حدوث را رقم می‌زند. یک شیء ممکن است به‌انحایی از حدوث متصف شود. هرچه این انحایشتر باشد، تراکم عدم‌ها و پیشی یا سبقت آن‌ها بر وجود آن شیء بیشتر می‌شود. سبقت عدم بر وجود در زمان حدوث زمانی را می‌سازد و سبقت عدم بر وجود در ذات شیء حدوث ذاتی آن شیء را رقم می‌زند و تقدم عدم بر وجود آن در دهر حدوث دهری آن را نقش می‌زند. به‌موازات شناخت حدوث‌ها انواع و اقسام عدم‌ها، که احکام آن‌ها یکسان نیستند، پیش‌تر شناسایی شده است. عدمی که با وجود جمع می‌شود (= عدم مجامع) با عدمی که با وجود جمع نمی‌شود (= عدم غیرمجامع) متفاوت است. عدم مربوط به حدوث دهری صریح و خالص و عدم مربوط به حدوث زمانی مشوب و مخلوط [به وجود] است. عدم مربوط به حدوث ذاتی با وجود همراهی می‌کند، لیک عدم مربوط به حدوث دهری و حدوث زمانی با وجود (امر حادث) ناهمراه و نامجامع است. عدم مربوط به حدوث دهری در فرض وجود امر حادث کاملاً منتفی می‌شود و عدم مربوط به حدوث زمانی از واقع منتفی نمی‌شود، بلکه فقط منقضی و سپری می‌شود. نیز عدم در حدوث زمانی برخلاف عدم در حدوث دهری اندازه‌بردار است. این نمونه نشان می‌دهد که از طریق مختصات عدم در هر نوع از حدوث می‌توان میان حدوث‌ها فاصله و تمایز قرار داد.^۱ به‌ازای اقسام و انواع حدوث، شناسایی واجب، که طارد همه این عدم‌هاست، کامل‌تر می‌شود. اکنون می‌توان اختلاف میان فیلسوفان و متکلمان درباره ملاک نیاز عالم به واجب را از نقطه نظر عدم ملاحظه کرد. فیلسوفان امکان را ملاک نیاز عالم به واجب دانسته می‌گویند پاسخ پرسش «چرا عالم به واجب نیاز دارد» امکان است. متکلمان حدوث را ملاک نیاز عالم به واجب دانسته می‌گویند پاسخ پرسش مذکور حدوث است. البته مقصود ایشان از حدوث حدوث زمانی است. بدین ترتیب،

دیوانی

اختلاف آن‌ها به این باز می‌گردد که عدم مندرج در ملاک نیاز به واجب را عدم سابق بر وجود بدانیم یا عدم همراه وجود. به تعبیر دیگر، نسبت عدم به عالم را پیش از نسبت وجود به عالم بگیریم یا عالم را میان وجود و عدم و نه سبقت یکی بر دیگری معلق بگذاریم. به نظر می‌رسد که قول فلاسفه از این جهت نیز بر قول متکلمان در نشان‌دادن واقعیت عالم برتری دارد. به گمان متکلمان، پس از نقض عدم عالم از طرف واجب، وجود عالم واقعی می‌شود و عدم آن برای همیشه در گذشته و سابق باقی می‌ماند و وجود عالم را همراهی نمی‌کند. همین امر بود که متکلمان را به این وهم انداخت که اگر حدوث را ملاک نیاز به واجب نگیریم آنگاه عالم می‌تواند قدیم باشد و بی‌نیاز به واجب یا، از این نابهنجارتر، پاره‌ای از آنان این فرض را به میان آوردند که اگر به فرض واجب پس از آفرینش عالم نباشد خللی در وجود عالم نمی‌افتد.^۱ اما قول فلاسفه در معرفی امکان به مثابه ملاک نیاز عالم به واجب عالم را نه تنها در حدوث، که در بقا نیازمند واجب ساخت. زیرا هر چند استوای عالم به وجود و عدم به آفرینش خداوند به سویی ضرورت وجود می‌گراید، لیک استوای ذاتی عالم میان عدم و وجود همچنان ثابت و مستقر است. فلسفه دانش کشف حیث‌ها و جهت‌هاست و نمی‌گذارد احکام هر حیث و جهتی با احکام حیث و جهت دیگر مخلوط شود تا در شناخت واقع هر کدام از آن‌ها خلل افتد. از این رو، فلاسفه به خوبی نشان دادند که ضرورت عالم از ناحیه آفرینش خداوند با تساوی عالم به وجود و عدم، که حیث ذاتی آن است، قابل جمع می‌باشد. عالم فقط به جهت دخالت امر واجب از عدم فاصله می‌گیرد و به وجود می‌گراید، بی‌آنکه ذره‌ای از جهت خود به سویی وجود کشیده شود تا تساوی میان عدم و وجود بر هم ریزد.

۸. ضرورت شناخت عدم در شناخت جهان طبیعت و موجودات آن

هر چند عدم در سرشت امکانی یا حدوثی عالم وارد می‌شود و در مقابل وجود یا سابق بر آن قرار می‌گیرد و عدم از هر سو به وجود عالم یورش می‌برد و فقط افاضه وجود از واجب و حفظ او از عالم وجود آن را برقرار می‌سازد و نمی‌گذارد که عدم وجود عالم را از نفس الامر بزدايد، لیک وجود جهان طبیعت، به نوع دیگری، افزون بر انحای دیگر، در محاصره عدم قرار می‌گیرد. جهان طبیعت جهانی است که در آن حرکت وجود دارد. حرکت نخست خود را در عرض‌هایی چون کیفیت (چگونگی)، کمیت (اندازه)، وضع و این (مکان) پدیدار و جلوه‌گر می‌کند، آن‌قدر ظاهر و واضح که حس را نیز از خود متأثر می‌کند. تا همین مقدار از درک حرکت در جهان طبیعت پرسش‌های دشواری را روانه ذهن یا عقل می‌کند. این دشواری‌ها از تحلیل حرکت برمی‌خیزد. این مقدار از درک حرکت فیلسوفان را به تعریف آن به «کمال اول برای چیزی که بالقوه است از آن جهت که نسبت به امری بالقوه است» یا

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق (ج ۳): ۶۸.

Divani

«خارج شدن شیء از وضعیت تساوی» یا «غیریت» یا «زایل شدن حالت یا رفتن از قوه به فعل» کشاند. در تحلیل این تعریف‌ها به امور مشترکی برمی‌خوریم که توضیح و تبیین آن‌ها به وارد کردن عدم یا درک مفهوم عدم در حیطه حرکت وابسته است. در اینجا به پاره‌ای از این امور مشترک، چه به صورت تصریح در تعریف‌های ناظر به حرکت آمده باشد چه به صورت تضمین، اشاره می‌شود.

در حرکت با ترکیبی از قوه و فعل روبه‌رو می‌شویم، به طوری که در قلمرو فعلیت محض یا قلمرو قوه محض چیزی به نام حرکت محقق نمی‌شود. حرکت در قلمرویی امکان تحقق دارد که اشیای موجود در آن، همچون X، نسبت به امری، چون Y، دو وضعیت بالقوه و بالفعل داشته باشند، به طوری که X در یک موقعیت مفروض فاقد Y و در یک موقعیت دیگر واجد Y است. دو وضعیت فقدان Y و واجدیت Y در دو موقعیت متفاوت غیرقابل جمع زمینه را در جهت تصویر خروج از یک وضعیت به وضعیت دیگر برای X فراهم می‌کند. توضیح و درک مفهوم قوه به مفهوم عدم وابسته است، همان‌طور که توضیح و درک مفهوم فعلیت به مفهوم وجود وابسته است.

مفهوم دیگر که در محتوای مفهوم حرکت وارد می‌شود زمان است که پیگیری آن تدریج و حدوث را به محتوای حرکت می‌افزاید. زمان امتداد، کشش و کمیتی است که بالذات قرار و ثبات ندارد و هیچ‌گاه اجزای آن نمی‌توانند در کنار یکدیگر باقی بمانند. همین ویژگی زمان است که همواره زمان و موجوداتی را که هویتشان به هویت زمان گره خورده است در معرض حدوث‌های متجدد قرار می‌دهد. تا جزئی از زمان گذر نکند جزء دیگر حادث نمی‌شود و هیچ جزئی از زمان نیز ممکن نیست گذر نکند. بدین ترتیب، سرشت حرکت به سرشت زمان و احکام آن به احکام زمان وابسته شده است. هیچ جزئی از اجزای حرکت بقا ندارد، چون همه اجزای حرکت در اجزای بی‌قرار زمان قرار گرفته است. هر جزئی از اجزای زمان به نیستی خود مسبوق است که در ضمن جزء دیگری از زمان است. این تقدم نیستی یا عدم بر هستی یا وجود در عمود زمان—آن‌گونه که جمع این وجود و عدم را ناممکن ساخته است و میان آن‌ها همیشه فاصله انداخته است—حدوث را با تمام مقوماتش حاضر می‌کند و، با آمدن حدوث مستمر زمانی در اجزای زمان، حدوث مستمر به اجزای حرکت سریان می‌یابد. حدوث مستمر، باقی و دائمی تدریج را فراهم می‌آورد. در تمام این مفاهیم مندرج در مفهوم حرکت، عدم به نوعی حضور پیدا می‌کند، به طوری که حذف فرضی آن از محتوای حرکت هم حرکت را از نفس الامر و واقع می‌زداید و هم درک حرکت را از اذهان بازمی‌ستاند.

کشف حرکت جوهری از طرف فیلسوف بزرگ ایرانی جهان اسلام درک اکتسابی عقل از نفس الامر و واقع جهان طبیعت را به یک‌باره وارد دوره جدیدی کرد. نظریه حرکت جوهری حرکت را به بنیاد و گوهر و زیرساخت اجسام کشانید و نشان داد که نه فقط حرکت در مقوله‌های چهارگانه

دیوانی

معروف عرضی، که در همهٔ مقوله‌های عرضی وارد است. جهان طبیعت در اذهان تا پیش از ارائهٔ این دیدگاه جهان ساکنی بود که حرکت در پاره‌ای از اعراضش جریان داشت و احکام حرکت در همین محدوده و قلمرو حاکم بود. نظریهٔ حرکت جوهری نشان داد که جهان طبیعت یکپارچه و یکسره در تغییر، سیلان و دگرگونی تدریجی یا حرکت است، حتی اگر فرض شود که جهان طبیعت در اعراض معروف کم، کیف، وضع و این ساکن و ثابت می‌بود. براساس نظریهٔ حرکت جوهری، حرکت عارض انضمامی بر جسم طبیعی نیست، بلکه حرکت، نحوهٔ وجود جسم طبیعی و عارض تحلیلی آن است که فقط در تحلیل عقلی از آن قابل جداسازی است. وجود حرکت عین وجود جسم طبیعی است، همان‌طور که وجود جسم طبیعی عین وجود زمان و وجود زمان عین وجود حرکت است. بدین ترتیب، اگر نشان دادیم که چگونه عدم به واقع و نفس الامر حرکت ورود پیدا می‌کند و چگونه درک حرکت بدون درک عدم میسور نیست، نشان داده‌ایم که چگونه عدم به واقع و نفس الامر جوهری و، به تبع آن، اعراض جهان طبیعت وارد شده است و چگونه درک جهان طبیعت بدون درک عدم میسور نیست.

آمیختگی عدم با وجود در حرکت، حرکت را از شگفت‌انگیزترین واقعیت‌ها کرده است. حرکت نقطه برخورد بسیاری از صفات و ویژگی‌های ناسازگار و متناقض است. تلاقی این امور متناقض موجب به میان آمدن پارادوکس‌هایی درباب حرکت شده است. در عین حال، وجود حرکت فیلسوفان را به‌سوی جمع بی‌تناقض این امور متقابل کشاند و تأمل در حقیقت حرکت بسیاری از توانایی‌های عقل را در شناخت خود و شناخت واقع و نفس الامر بیرون از خود آشکار ساخت. زیباترین عبارتی که در این باره اکنون در نظر نگارنده است عبارت حکیم سبزواری است که ختام این نوشته را به حسن آن قرار می‌دهیم.

وی می‌گوید:

طبیعت حرکت، مانند آیات متشابه، وجوهی دارد که برانگیزندهٔ تشابه و تردید است، زیرا اگر بگویی حرکت موجود است راست گفته‌اید. و اگر بگویی حرکت معدوم است [باز] راست گفته‌اید، چون حرکت قوه است و قوهٔ یک چیز [هنوز] آن چیز نیست، هر چند از وجهی دیگر فعلیت آن چیز است. و باز می‌توان گفت حرکت معدوم است، چون وجود حرکت وجود با قراری نیست. و اگر بگویی حرکت واحد است راست گفته‌اید، زیرا یک اتصال واحد با وحدت شخصی مساوقت و برابری کامل دارد. و اگر بگویی حرکت کثیر است باز راست گفته‌اید، چون حرکت تا بی‌نهایت پذیرندهٔ تجزیه است، هر چند به کمترین مقدار قابل تصور باشد. و اگر بگویی حرکت متغیر است راست گفته‌اید

Divani

و اگر بگویی حرکت ثابت، بسیط و محفوظ است، راست گفته‌اید، زیرا توسط در حرکت این امور را مجاز می‌دارد. و همین طور.^۱

عبارت بالا از حکیم سبزواری در ذیل این عبارت ابن سینا آمده است که می‌گوید:

حرکت با تعاریف مختلف و متشابه تعریف شده است و این امر به خاطر تشابه و تردد در طبیعت حرکت است. زیرا حرکت طبیعی است که احوال آن به صورت بالفعل و ثابت موجود نمی‌شود. وجود حرکت، آن گونه که به نظر می‌رسد، به این صورت است که قبل از آن چیزی است که [وجود آن] باطل شده است و چیزی به وجود جدید موجود شده است.^۲

۹. نتیجه‌گیری

فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه به وجود، احکام عام وجود، تقسیم‌های مستقیم و بی‌واسطه آن و . . . می‌پردازد. موضوع این دانش وجود بماهو وجود یا موجود بماهو موجود است. از آغاز این دانش در جنب وجود دو امر عدم و ماهیت می‌نشینند. هستی، نیستی و چیستی در سراسر این دانش حضور دارند. صفحه‌های از کتاب‌های مربوط به این دانش نیست که این سه با یکدیگر یا بی‌یکدیگر در آن به میان نیامده باشند. در فلسفه‌های کلاسیک، چه در فلسفه اسلامی چه در فلسفه غرب، مباحث وجود و ماهیت بر مباحث نیستی یا عدم چیره شده است. فلسفه اسلامی دوره متأخر، فلسفه ملاصدرا موسوم به حکمت متعالیه، نظام فلسفی را بر اصل اصالت وجود قرار داده است. اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت قرار دارد. فیلسوفانی اصالت ماهیت را پذیرفته‌اند و فیلسوفانی اصالت وجود را. حتی ملاصدرا اذعان می‌کند که در این باره تغییر رأی داده است و پس از قبول اصالت ماهیت از آن عبور کرده و اصالت وجود را پذیرفته است. در تقسیم‌های مندرج در کتاب‌های فلسفی این دوره، مباحث عدم به شکل استطرادی، در ضمن مباحث وجود یا در راستای احکام وجود، مورد توجه قرار داشته است. نسبت مباحث عدم به مباحث وجود و مباحث ماهیت اندک است. در این نوشتار کوشیدیم تا نشان دهیم که تحقیق درباره عدم و احکام آن تا چه اندازه در دانش مابعدالطبیعه جای دارد و تا چه اندازه در مباحث مربوط به وجود و ماهیت حاضر است، به طوری که بدون توجه به عدم و احکام آن بسیاری از

۱. طبیعه الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه کالایات المتشابهة؛ اذ لو قلت انها موجودة صدقت، او معدومة صدقت لانها قوة و قوة الشيء ليست بشيء و ان كانت بوجه فعلیته و ایضا لیست موجودة بوجود قار؛ و ان قلت انها واحده صدقت، لان الاتصال الوجدانی مساوق للوحدة الشخصية و ان قلت انها کثیرة صدقت، لقبولها التجزی الی اجزاء غیر متناهیة و لو كانت اقل ما یتصور منها؛

و ان قلت انها متغیرة صدقت و ان قلت انها ثابتة بسیطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت و هكذا. سبزواری ۱۳۶۸: ج ۳، ۲۵.

۲. ان الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلك لاشتباه الامر فی طبیعتها اذ كانت (طبیعة) لا توجد احوالها ثابتة بالفعل و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود. ابن سینا ۱۴۰۵ق (ج ۱): ۸۳.

دیوانی

مباحث وجود و ماهیت قابل طرح و پیگیری نیست. البته این بدان معنا نیست که فیلسوفان به عدم و احکام آن بی‌اعتنا بوده‌اند یا توجه لازم را به آن نداشته‌اند. در عین حال، می‌توان با توجه بیشتر به عدم و احکام آن طرح جدیدی در مباحث فلسفی پی افکند و مسائل فلسفه اولی را همان‌طور که با توجه اولی به وجود مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند، با توجه اولی به عدم و احکام آن نیز پیگیری کرد و پاسخ‌ها را به‌مثابه پاسخ متمم و مکمل در جنب پاسخ‌های ناظر به وجود و احکام آن قرار داد. تشابه رفتار مفهوم عدم با رفتار مفهوم وجود و، به تعبیر دیگر، هم‌بودی این دو مفهوم با یکدیگر در بسیاری از مواضع، از جمله موضع اولی شناختاری، می‌تواند دلیلی برای عطف توجه به عدم و احکام آن باشد. از باب نمونه، در حیطه موجودات ممکن یا وجود امکانی، در کنار بحث اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت، می‌توان اصالت عدم را در برابر اصالت وجود قرار داد و مقصود از آن را حقیقت ممکنات از جانب خودشان و صرف نظر از ارتباطشان با واجب‌الوجود قرار داد و بحث‌هایی را در این باره به ترتیب خاصی مطرح کرد. در آغاز این بحث می‌توان از عبارت متقن ابن‌سینا استفاده کرد که آن را از کتاب قبسات نقل می‌کنیم:

المعلول فی نفسه ان یکون لیس و یکون له عن علتة ان یکون ایس!

همان‌طور که می‌توان واجب‌الوجود را به امری شناخت که توجه به او کافی در انتزاع مفهوم موجود از آن است و ممکن‌الوجود را به امری شناخت که انتزاع مفهوم وجود از آن جز به حیث تقییدی یا تعلیلی ممکن نیست، می‌توان واجب‌الوجود را به امری شناخت که مفهوم عدم را یک‌سره از خود طرد می‌کند و ممکن‌الوجود را به امری شناخت که فی‌نفسه طارد عدم نیست و عدم آن را محاصره کرده است و تنها به حیث تقییدی یا تعلیلی، که از حقیقت او فاصله می‌گیرد، طارد عدم است. نیز باتوجه به مباحث عدم، واجب‌الوجود را به ممتنع‌العدم و ممکن‌الوجود را به ممکن‌العدم یا واجب‌العدم من حیث نفسه تعبیر کرد. همان‌طور که قضایای سلبی ملازم با قضایای ایجابی شناخت ما را از اشیا گسترش می‌دهد، عدم و احکام عدم ملازم با وجود و احکام وجود می‌تواند شناخت ما را از هستی کلی افزون‌گرداند. در پایان، افزون بر پیشنهاد چنین طرحی در دانش مابعدالطبیعه، می‌توان چند بحث را در این باره به صورت ذیل پیشنهاد داد:

۱. بداهت مفهوم عدم؛

۲. اشتراک معنوی عدم؛

۳. زیادت مفهوم عدم بر مفهوم ماهیت.

.....
Divani

اگر یک بحث دربارهٔ عدم به سرانجام رسد این بحث‌ها به‌طور قابل‌توجهی ادامه پیدا می‌کند: آیا عدم واقعیت دارد؟ اگر پاسخ این پرسش ایجابی باشد، عدم در جنب وجود به واقع و نفس‌الامر تسری پیدا می‌کند و همان‌طور که بخشی از واقعیت را وجود و بخشی را ماهیت تشکیل می‌دهد بخش نهایی آن را عدم به اتمام می‌رساند. همان‌طور که هستی‌ها واقعیت دارند نیستی‌ها هم واقعیت دارند. آنگاه چهرهٔ پاره‌ای از مباحث مابعدالطبیعه از حالت استطرادی خارج می‌شود. از باب نمونه، قانون «عدم العلة علة لعدم المعلول» به‌اندازهٔ قانون «وجود العلة علة لوجود المعلول» واقعیت خواهد داشت.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء، الطبيعيات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اردستانی، محمد علی، (۱۳۹۱)، نفس الامر در فلسفه‌ی اسلامی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، علامه جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، الجوهر النضید، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۸)، حاشیه‌ی اسفار، چاپ دوم، قم، انتشارات مصطفوی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۶)، شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، حکمة الاشراق، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة و الادبعة، چاپ دوم، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (بی‌تا)، العرشية، ترجمه‌ی غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- عابدی، علی (۱۳۸۷)، مقدمه‌ی کتاب مفاتیح الغیب، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مولی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- لاهیجی، ملامحمدجعفر (بی‌تا)، شرح رساله المشاعر، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

خوانش هایدگر از روایت هوسرل در موردِ حَیث التفتاتی

سید محمد تقی شاکری^۱

چکیده: هایدگر از ابتدا فهم پدیدارشناسی را با نقد هوسرل آغاز کرد و، در بیشتر نوشته‌های خود، از تأثیر آرای هوسرل بر اندیشه خود و وام‌داری‌اش به او سخن گفته است. وی که اصلی‌ترین مسئله پدیدارشناسی را روشن‌سازی معنای فلسفی خودش می‌دانست به‌شیوه «با هوسرل ضد او اندیشیدن» را مشخصه کار خود در توجه به پدیدارشناسی قرار داد. از طرف دیگر، آموزه حَیث التفتاتی هسته مرکزی پدیدارشناسی هوسرلی است که میراث بزرگ و مهم برنتانو به شمار می‌آید. حَیث التفتاتی هوسرلی ناظر به این است که آگاهی معطوف به چیزی است و هر اندیشه و ایده روی به‌سوی چیزی دارد. هایدگر، با فراوی از مباحث آگاهی، حَیث التفتاتی را به تجربه زیسته گره زده و آن را در قالب «زندگی رو به‌سوی چیزی» درمی‌آورد. این مقاله روایتی تحلیلی است از نقد و بازخوانی هایدگر از حَیث التفتاتی هوسرل و اینکه چگونه هایدگر، با توجه به آثار استاد خود، در درس‌گفتارها و نوشته‌های خود حَیث التفتاتی را بر مدار وجودشناختی مورد نظر خویش پیش می‌برد و در عین‌اینکه پیشروی او همراه با طرح هوسرل است ضد او نیز می‌اندیشد. نتیجه این بازاندیشی و بازخوانی هایدگر این است که دازاین جانشین آگاهی می‌شود و حَیث التفتاتی مسیری برای فهم در-جهان-بودن دازاین شناخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حَیث التفتاتی، شهود مقولی، وجود، دازاین، هوسرل، هایدگر

A Reading of Heidegger Using Husserl's Narrative of Intentionality.

Seiyad Muhammad Taghi Shakeri

Abstract: Beginning his understanding of Phenomenology with Husserl's critique, Heidegger talks in most of his writings about the influence of Husserl's views on his thought and his indebtedness to his works. He considers the clarification of his philosophical meaning to be the main problem of Phenomenology and characterized his work in terms of Phenomenology in the style of "thinking with Husserl against him". On the other hand, intentionality doctrine, which is Brentano's great and important legacy, is the main part of Husserl's Phenomenology. Intentionality means that consciousness is focused on something and every thought or idea is directed towards something. By transcending the issues of consciousness, Heidegger's intentionality ties it to lived experience and transforms it into "life toward something". This article is an analytical account of Heidegger's critique and rethinking of Husserl's intentionality; and discusses how Heidegger, according to the works of his master in his lectures and writings about intentionality, extends his ontological circle, and also thinks against him while his progress is in line with Husserl's plan. The result of Heidegger's rethinking is to replacement the Dasein by consciousness and intentionality, the path to understanding Dasein's being-in-the-world. Accordingly, in order to develop Heidegger's method, intentionality explains Husserl's narrative as "being-with", and emphasizes the understanding of intentionality based on the transcendence of Dasein's role.

Keywords: Intentionality, categorical intuition, Dasein, Husserl, Heidegger.

Shakeri

مقدمه

برنتانو، با الهام از ارسطو، مفهوم حیث التفاتی^۱ را احیا کرد تا منحصراً حوزه پدیدارهای ذهنی مورد مطالعه روان‌شناسی را توصیف کند. شاگرد او، ادmond هوسرل، در حالی که بسیاری از چارچوب‌های فکری برنتانو را کنار گذاشت، آموزه حیث التفاتی را در کانون اصلی دانش آگاهی محض (پدیدارشناسی) قرار داد. از سوی دیگر، مارتین هایدگر، نخستین دستیار هوسرل، در کتاب وجود و زمان، کل رجاعات به حیث التفاتی و آگاهی را کنار گذاشت و مسیر فلسفی خود را، در ظاهر، از استادان با تجربه خود جدا کرد. به علاوه، بسیاری از مفسران اخیر در این مسیر هایدگر را همراهی کرده‌اند. به عنوان نمونه، هیوبرت درایفوس از انتقاد هایدگر به حیث التفاتی برنتانو و هوسرل به عنوان غلبه و تفوق بر تمام نگرش‌های معرفت‌شناسانه و نظریه‌بازنمایی شناخت^۲ حمایت کرده است.^۳ از نگاه درایفوس، سهم هایدگر، به نحو مؤثر، حذف حیث التفاتی از حوزه امور ذهنی و بازیابی آن در حوزه امور عملی بوده است. اما سؤال مهم و اصلی این است که آیا واقعاً هایدگر به گفته‌های هوسرل و برنتانو درباره حیث التفاتی پشت پا می‌زند؟

هایدگر اظهار می‌کند که با توجه به تعالی دزاین حیث التفاتی را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد، به نحوی که، از بُن، کل مسئله را دگرگون می‌سازد و، با غلبه بر اندیشه‌باوری هوسرل، به پرسش از وجود می‌پردازد. اما در اصل این هوسرل بود که از منظر تعالی، حتی در پژوهش‌های منطقی، حیث التفاتی را توصیف کرد که در ادامه توضیح داده خواهد شد. همچنین به نظر می‌رسد که تلقی هایدگر از مسئله حیث التفاتی بر حسب پرسش از وجود را در تمایزهای توصیفی هوسرل میان انواع مختلف «عینیت‌ها»، که در زندگی آگاهانه ما دیده می‌شود، و در شکل‌گیری وجودشناسی‌های صوری و مادی و در روایت هوسرل از رابطه بین حکم و صدق می‌توان پیش‌یابی کرد. در حقیقت، اظهار نظرهای هوسرل در مورد شهود مقولِ پژوهش ششم انگیزه‌ای برای اندیشیدن هایدگر به چیستی وجود بوده است. در این نوشتار، بحث این است که چگونه هایدگر به شیوه «با هوسرل ضد او اندیشیدن» و با تمرکز بر جنبه وجودشناختی حیث التفاتی در حال پیش بردن طرح هوسرل است، نه اینکه تبیین هوسرل را نقض کند یا کنار گذارد.

۱. intentionality برخی آن را قصدیت ترجمه کرده‌اند ولی ترجمه آن به حیث‌التفاتی ترجیح دارد، زیرا قصد در لغت به معنای میانه‌روی، راه راست، مستوی راه رفتن و از این قبیل است (دهخدا ۱۳۷۳: ۱۱، ۱۵۵۲۷). از این رو، اصل قصد و قصدیت به intention و intentionality، به ویژه در معنای پدیدارشناسانه آن، ربطی ندارد. در نتیجه، «التفات» به معنای روی آوردن به چیزی و معطوف به چیزی بودن معادلی مناسب‌تر به نظر می‌رسد، این معنا به ویژه با شعار «به سوی خود اثتیا»ی هوسرل نیز بسیار تناسب دارد.

2. representationalism

۳. درایفوس، ۱۳۹۹: ۷۲.

شاکری

باتوجه به پیشینه بحث، از ارجاعات پراکنده برنتانو به این موضوع معلوم می شود که توجه او به حیث التفاتی فرعی بود. تمرکز اصلی وی، در کتاب روان شناسی از دیدگاهی تجربی و جاهای دیگر، پی ریزی یک دانش متفن جدید بود که بعداً روان شناسی توصیفی نام گرفت: دانشی طبقه بندی شده درباره افعال و کنش های ذهنی و محتوای آن ها براساس خود-آشکارگی^۱ ادراک درونی متیقن. «جهت مندی التفاتی به یک ابژه»^۲ تنها ویژگی مثبتی بود که افعال ذهنی را به بهترین وجه توصیف می کرد. برنتانو آموزه حیث التفاتی را وجه تمایز پدیدارهای نفسانی از پدیدارهای فیزیکی می دانست.^۳ در ابتداء هوسرل طرح برنتانو را برای تأسیس دانش روان شناسی توصیفی، در نخستین اثر خود، فلسفه حساب، دنبال کرد که هدف آن تبیین و توضیح مفاهیم علم حساب است تا توضیح «منشأ روان شناسانه» آن ها. هوسرل بعداً در پژوهش های منطقی فهمید که حیث التفاتی، از آنچه برنتانو در نظر گرفته بود، معنای فلسفی گسترده تری دارد^۴ و، در حالی که جنبه های مختلف طرح برنتانو را نقد می کرد، هسته اصلی بحث را حفظ نمود و در طرح تازه اعمال کرد. هوسرل می خواست نظریه ای درباره معرفت علمی ارائه دهد و به خصوص روایتی از عینیت و جهان شمولی معرفت علمی را تضمین کند، یعنی نظریه ای درباره بداهت یا خود-آشکارگی.

در ابتدا تصور هوسرل این بود که این نظریه در توضیح ماهیت عینیت ها (واقعیت ها)ی موجود در ریاضیات و منطوق (یعنی اعداد، ادات منطقی و مانند آن)، قوانین پیشینی ایدئال و ارتباط دادن آن ها به یکدیگر طرح می شود.^۵ سپس در ایده ها I حیث التفاتی را به منزله کلیدی برای تحلیل پدیدارشناسانه شناخت و آگاهی در مورد تمام تلاش انسان برای خود-آگاهی و عقلانیت جهان شمول دانست: «حیث التفاتی نام مسئله ای است که در کل پدیدارشناسی مندرج است».^۶

باتوجه به نقش اساسی حیث التفاتی در پدیدارشناسی هوسرل، در بادی امر عجیب به نظر می رسد که وجود و زمان های دیگر، به رغم تصریح به اینکه رساله ای پدیدارشناسانه است، تنها شامل دو ارجاع کوتاه به حیث التفاتی است: یکی اظهار نظر انتقادی راجع به نقص تحلیل شلر از فرد به مثابه مجری افعال التفاتی^۷ و دیگری تک پانوستی درباره حیث التفاتی به عنوان بنا شده در زمان مندی تعالی دازین.^۸ این توجه اندک موجب این گمان شده که هایدگر از ابتدا آموزه هوسرل را کمابیش مردود می داند. با انتشار درس گفتارهای هایدگر در ماربورگ، معلوم شد که او با روایت های برنتانو و هوسرل (و

1. self-evidence

2. Brentano, 1996: 88

4. Husserl, 1982: 5, §9, 553

5. ibid: 1, §9

6. Husserl, 1983: §146, 349

7. Heidegger, 1996: §10, 48

8. ibid: §69, 363

Shakeri

حتی شلر) از حیث التفاتی به‌خوبی آشناست. ظاهراً هایدگر در این درس گفتارها از روایت هوسرل حمایت می‌کند و، در عین حال، به‌دنبال تبیین وجودشناسانه ماهیت رابطه التفاتی و وجود موجودات مرتبط با آن است.

در درس گفتارهای ماربورگ، هایدگر خلاصه‌وار به سیر تحول بحث حیث التفاتی می‌پردازد: از برنتانو گرفته، که امر نفسانی را پیش از تبیین علوم طبیعی قرار می‌دهد، تا هوسرل که حیث التفاتی را ویژگی مقوم آگاهی تلقی می‌کند، حیث التفاتی‌ای که ذات آگاهی را تعیین می‌بخشد.^۱ وی در درس گفتار مسائل اساسی پدیدارشناسی از پدیدار معماگونه التفاتی بودن سخن می‌گوید که از نظر فلسفی نامفهوم مانده است و پژوهشگر باید سعی کند آن را واضح‌تر ببیند.^۲ در همین اثر، او ادعا کرد که وجود التفاتی مورد بحث دقیق قرار نگرفته است و طرز تلقی و پردازش آن در فلسفه اخیر ناکافی و سطحی بوده است.^۳

گذشته‌ازاین، هایدگر بیان می‌کند که رابطه التفاتی یا به‌عنوان رابطه‌ای واقعی میان دو چیز موجود یا، مانند روایت برنتانو، همچون یک رابطه درون‌بود بین ذهن و محتوای خاص آن بد تعبیر شده است، روایتی که اساساً نظریه‌بازنمایی شناخت را در فلسفه جدید تکرار می‌کند. بدین سان، هایدگر می‌خواهد با مطرح کردن پرسش‌های بنیادین، که در فلسفه سنتی مورد غفلت واقع شده است، یعنی پرسش از وجود و به‌ویژه پرسش از وجود التفاتی تحقیق فلسفی در مورد حیث التفاتی را از بُن کنار بگذارد، همان‌گونه که این مطلب را در برخی درس گفتارهای خود خاطر نشان می‌کند.^۴ ولی باید دانست که بنیادستیزی به‌معنای ساقط کردن یا ترک گفتن نیست.

هایدگر ادعا می‌کند که در روایت‌های سنتی از حیث التفاتی وجود ابژه التفاتی صرفاً به‌مثابه «پیش دست»^۵ بد فهمیده شده است. همچنین طبیعت خود-اندیشی که ابژه را آشکار می‌کند، به‌اشتباه، نوعی از نوئیسس به‌عنوان «التفات شناختی» توصیف شده است،^۶ در حالی که هایدگر ساختار التفاتی را در رفتار ملاحظه می‌کند. هایدگر می‌گوید که نگرش هوسرل درباره حیث التفاتی به اندازه کافی پیش نرفته است و اینکه درک این ساختار به‌منزله ساختار بنیادی دازاین بایستی انقلابی در کل تلقی از انسان ایجاد کند.^۷ از نظر هایدگر، باید کل رابطه التفاتی را به‌لحاظ درجهان بودن دازاین بازنگری کرد.

1. Heidegger, 1992: §9, 133

2. Heidegger, 1982: §9, 58

3. *ibid*: §15, 161

4. *immanent*

5. Heidegger, 1985: §13, 129

6. *present-at-hand*

7. Heidegger, 1992: §9, 134

8. *ibid*: 133

.....
شاکری

بنابراین، از دیدگاه هایدگر، حیث التفاتی باید براساس ویژگی‌های ساختاری دازاین، به‌خصوص تعالی^۱ دازاین، فهمیده شود، یعنی این امر که دازاین به‌نوعی فراتر از خویش است و از پیش مقیم جهان است در میان اشیا و در حریم خصوصی آگاهی خود همانند تصویر بازنمای‌گرای دکارتی محبوس نمی‌ماند.^۲ پس رابطه‌ی التفاتی در اصطلاحات دکارتی به‌عنوان سوژه‌ای که برای رسیدن به ابژه تلاش می‌کند بد فهمیده شده است و، در عوض، باید براساس «بودن‌با» دازاین بنا شود، یعنی حیث التفاتی نوعی از تعالی وجودی است که فقط در صورتی قابل فهم است که تعالی اساسی وجودشناختی دازاین درک شود.^۳ هایدگر می‌گوید که «حیث التفاتی جهت یا دلیل شناختی^۴ [مقام اثبات] تعالی است. تعالی جهت یا دلیل وجودی^۵ [مقام ثبوت] حیث التفاتی است و این خود به‌انحای گوناگون است».^۶ بازنگری اساسی حیث التفاتی هایدگر را به‌سمت مسئله بنیادین در جهان بودن دازاین سوق می‌دهد که در آنجا دازاین چیزی نیست مگر امکان به‌دست آوردن وضعیت ورود به جهان.^۷ بدین ترتیب، هایدگر می‌خواهد از حیث التفاتی چونان راهی برای فهم در جهان بودن دازاین استفاده کند.

تأکید هایدگر بر «تعالی» را پیروانش اغلب به‌منزله مخالفت با روایت سوپراکتیویستی هوسرل از حیث التفاتی فهمیده‌اند.^۸ با وجود این، همان اوایل پژوهش‌های منطقی، هوسرل از مفهوم تعالی برای توصیف ابژه در نسبتش با آگاهی استفاده می‌کند. شیء التفاتی هرگز جزء واقعی فعل نیست. تمام ابژه‌های آگاهی متعالی هستند، از اشیا بالفعال خارجی گرفته تا ابژه‌هایی مانند خدا یا مربع مدور.^۹ هوسرل تأکید دارد که حیث التفاتی مستلزم تعالی است.^{۱۰} گذشته از این، از اوایل دهه ۱۹۰۰، هوسرل پیوند تعالی و زمان را نیز به‌وضوح تشخیص داده بود. به این معنا که ادراک انسان همواره فراتر از پیش‌نگری‌هایش^{۱۱}، از یک سو، و خاطره‌هایش^{۱۲} (بادآوری‌های نزدیک)، از سوی دیگر، پیش می‌رود.

1. transcendence

2. ibid: 135

3. ibid: 134, 135

4. ratio cognoscendi

5. ratio essendi

۲۵،۶. هایدگر، ۱۳۹۲: ۹۰

7. Heidegger, 1992: §11, 193

۲۷،۸. درایفوس، ۱۳۹۹: ۷۲

9. Husserl, 1982: 5, 594 – 6

10. Husserl, 1969: §62, 165 – 6

11. protention

12. retention

Shakeri

هیچ فعل ادراکی از یک ابژه فیزیکی کاملاً ریشه در زمان حال ندارد. ساختار اصلی آن زمانمند است، زیرا هر فعل و کنشی یک نما، یک نقش^۲ یا جنبه را درک می‌کند که ممکن است با تغییر چشم‌انداز تغییر کند، اما خود این فعل از قبل نسبت به دیگر نماها فراتر از خودش است و آن‌ها را در درک ابژه فرض می‌گیرد. اما مسئله مهم این است که خود این ابژه التفاتی چه ماهیت و ساختاری دارد.

بحث و اختلاف نظر در وجود ابژه التفاتی

دغدغه‌های دیگر در مورد ماهیت رابطه التفاتی و وجود ابژه التفاتی چیز تازه‌ای نبود، بلکه در مکتب برنتانو سابقه طولانی داشت. توصیف برنتانو از ابژه التفاتی همچون چیزی «درون‌وجودی التفاتی»^۳ برخی از پیروان نزدیک او را برانگیخت تا به تبیین ماهیت فرضی درون‌وجودی^۴ ابژه‌های التفاتی بپردازند. اما این ابژه‌های التفاتی («عینیت‌ها»^۵ در تعبیر دیگر برنتانو) چه نوع وجودی دارند؟ چگونه می‌توان التفاتی بودن را با هویت‌های عجیبی مانند مربع مدور، کوه طلا، احساس سبز و دیگر چیزهای غیرواقعی مرتبط کرد؟

در دهه ۱۸۹۰، هوسرل در مکاتبه با فرگه به انتقاد از روایت برنتانو در مورد حیث التفاتی پرداخت. به نظر او، درباره هویت ایدئال معانی درک‌شده توسط فرایندهای نفسانی زمانمند انصاف رعایت نشده است. هوسرل از آرای شاگردان برنتانو انتقاد می‌کند.^۶ در عین حال، راه‌حل آنان در مورد روایت برنتانویی را همچنان در فهمیدن مفهوم محتوا حلول گرایانه^۷ (درون‌آگاهانه) می‌داند و اظهار می‌دارد که تفسیر آن‌ها واقعاً نمی‌تواند اینهمانی معنایی را که در افعال گوناگون ما ایفای سهم می‌کند توضیح دهد. به عنوان مثال، وقتی دو نفر به یک درخت فکر می‌کنند، هر کدام تصور ذهنی یا صورت خیالی خود را دارد. هوسرل قبول دارد که فعل نفسانی باید همچون رویدادی واقعی یا رویدادی در جهان طبیعی تابع قوانین نفسانی فیزیکی و دارای اجزای زمانمند واقعی فهمیده شود. محتوای آن نیز جزء واقعی فعل است، اگرچه وابسته است، یعنی جدا و مجزای از این فعل نمی‌تواند باقی بماند و، به اصطلاح، شناور در فعل است. اما از نظر هوسرل، فعل بُعد دیگری نیز دارد: یک معنای ایدئال را نشان می‌دهد و آن معنای ایدئال نیز باید جزئی از این فعل باشد ولی الان جزء واقعی نیست. این محتوای ایدئال چیزی است که اینهمانی مرجع یعنی تکرار یک معنادر چندین فعل را تضمین می‌کند.

1. profile

2. adumbration

3. Brentano, 1995: 88

4. inexistence

5. objectivities/Gegenständlichkeiten

6. Husserl, 1982: 1, §13, 290n.

7. immanentist

شاکری

نکته مهم برای هوسرل این است که این معانی ایدئال متکثر قابل دسترسی اند، یعنی به طور مکرر برای گوینده قابل دستیابی هستند یا بین گوینده‌ها مشترک اند. بدین ترتیب، این هویت‌ها عبارت‌اند از حیث ایدئال‌های^۱ غیر منفرد، فرازمانی، که در محتویات روان‌شناختی نمایان می‌شوند.

هوسرل در این مرحله از سیر بحث، هنوز به وضوح، بین حیث ایدئال یا انتزاعی بودن معنا محتوا و نوع وجود وضع امور^۲ تفکیک قائل نشده بود. در پژوهش‌های منطقی با شرح جزئیات تحلیل کل-جزء روایت پیچیده‌تری از رابطه بین اجزای انضمامی و انتزاعی فرایند ذهنی و بین اجزای وابسته و غیر وابسته ارائه می‌دهد.^۳ هوسرل مفهوم یا معنا را به منزله یک جزء «انتزاعی» فعل تلقی کرد، عنصری وابسته - و نه جزء واقعی فعل - که فقط وقتی به وجود می‌آید که فعل آن را ایجاد کرده باشد. برای نمونه، دیدن گربه به معنای دیدن ابژه‌ای است که قابل بازشناسی است و، از این رو، معنایی فراتر از تصور یا بیش از آنچه در تصور ظاهر می‌شود دارد. «گربه» دال بر یک نوع، یک گونه است. با این حال، ما با دیدن یک فرد از گربه نمادی از نوع آن را مشاهده می‌کنیم. هوسرل اصرار دارد که دیدن یک گربه نمونه‌ای از ادراک مستقیم است که، در موارد معمولی ادراک کردن، واژه و شیء با هم داده می‌شوند. پس دیدن اینکه گربه سیاه است، در اصطلاح هوسرل، که آن را از نوکانتی‌ها وام گرفته است، «تقوم»^۴ یا نمونه‌سازی در جریان تفکری خاص است و معنای واحد عینی ایدئال یا کلی یعنی سیاه بودن گربه یک عینیت مرکب است که هوسرل آن را «وضع امور» می‌نامد.

هوسرل در ادامه حیث ایدئال انواع را از حیث ایدئال وضع امور متمایز می‌کند. بدین سان، از نظر هوسرل، در صورت بندی اولیه پژوهش‌های منطقی جمله «الف بزرگ‌تر از ب است» بیانگر گزاره‌ای است که یک وضع امور متفاوت را بازنمایی می‌کند و معنا-محتوای متمایزی از «ب کوچک‌تر از الف است» دارد.^۵ هوسرل در پژوهش پنجم، برای تفکیک بین ابژه التفات شده و شیوه درک آن، ابژه‌ای که التفات می‌شود را از ابژه آن گونه که به آن التفات می‌شود، یعنی نحوه تصورش، تفکیک می‌کند. معانی مختلف ممکن است معطوف به یک ابژه باشند ولی در نحوه تصور تفاوت کنند. در مثال هوسرل، «فاتح ینا» و «مغلوب واترلو» دو نحوه تفکر یا تصور کردن درباره یک هویت یعنی ناپلئون است.^۶

تفکیک میان معنا و عینیت بیان به هوسرل امکان می‌دهد که بپذیرد «کوه طلا» معنادار است اما فاقد مصداق عینی است.^۷ به همین ترتیب، هوسرل معتقد است که بحث از مربع مدور بی معنا نیست،

1. ideality

2. state of affairs

3. Husserl, 1982: 3, 435.

4. constitution

5. Husserl, 1982: 1, §12.

6. ibid: 1, §12, 287.

7. ibid: 1, §15, 293.

Shakeri

بلکه مجموعه‌ای از معانی متناقض در کنار هم جمع می‌شوند و جمله‌بندی آن را به صورت یک محال ضدمنطقی نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، در التفات کردن به مربع مدور، می‌توانیم یک فعل معنابخش ایجاد کنیم بدون اینکه بتوانیم آن را به پرشدگی معنا و تحقق رابطه عینی برسانیم. این بیان در انتظار تکمیل و اتمام معناست که همواره بی نتیجه خواهد ماند و فاقد یک معنای پرکننده^۱ است. بنابراین، ره‌آورد اصلی هوسرل در مسئله دشوار حیث التفاتی برنتائویی این دیدگاه است که هر ادراک یا هر اندیشه‌ای دارای دلالت یا معنایی خاص است که سطوح مختلفی از تحقق یا پرشدگی^۲ را نوید می‌دهد.

همچنین هوسرل به تمایز بین یک فعل ذهنی که همچون یک رویداد زمانمند ذهنی، در جریان آگاهی، با محتوای درون‌بود خود فهمیده می‌شود و معنای ایدئال که حاکی از آن است می‌پردازد و این را نخستین گام برای تضمین استقلال منطق از تمام اشکال روان‌شناسی برمی‌شمرد. از نظر فرگه و هوسرل، معنای امور ایدئال هستند. برخلاف فرگه که آشکارا این عینیت‌ها را در قلمرو سوم قرار داد،^۳ هوسرل نگران مطرح کردن قلمرویی خاص از وجود نبود و در مورد التزام به مثل افلاطونی مردد بود. وی بیشتر دغدغه نقش معرفت‌شناختی این هویت ایدئال را به مثابه افعال زیربنایی معرفت اصیل داشت. در ویراست نخست پژوهش‌های منطقی، هوسرل موضع شبه‌نومینالیستی راجع به این امور ایدئال دارد. کلی ایدئال به صورت واقعی حکایت می‌شود. من یک لکه سرخ‌رنگ جزئی را مشاهده می‌کنم و می‌توانم یک شهود مقولی نسبت به آن داشته باشم که این «نوع سرخ» است. من با «انتزاع ایده‌پردازانه»^۴ این لکه سرخ را همچون نمونه‌ای از سرخی کلی و در واقع به منزله نمونه‌ای از رنگ درک می‌کنم. وی در پژوهش‌های اول و دوم نظر افلاطون را، که این عینیت‌ها را در «جایگاه آسمانی» قرار می‌داد، نپذیرفت.^۵ از نظر هوسرل، وجود واقعی و بالفعل همواره به معنای وجود در زمان است و، از این رو، معمولاً انکار می‌کند که ابژه‌های ایدئال وجود داشته باشند. به نظر او، آن‌ها شرایط ضروری برای معنا و «عینیت»ها هستند تا هویت‌های واقعی و بالفعل. وی در منطق صوری و استعلایی^۶ از آن‌ها به عنوان «صور غیر واقعی» سخن می‌گوید. اگرچه باید پذیرفت که هوسرل در اصطلاح‌شناسی اش سهل‌انگار است و اغلب از این عینیت‌های ایدئال نه تنها با عنوان «ابژه درون‌بود»^۷

1. fulfilling sense

2. confirmation or fulfilment

3. Frege, 1997: 337.

4. ideational abstraction

5. Husserl, 1982: I, §31, 330.

6. Husserl, 1969: §57.

7. immanent object/immanent Objekt

بلکه به عنوان «موجود»^۱ سخن می گوید.^۲

هوسرل، به جای تمرکز بر نحوه وجود این عینیت‌های ایدئال، بیشتر به این علاقه داشت که چگونه آن‌ها را می‌شناسیم، به‌ویژه اینکه آیا با توجه‌گزینشی به آن‌ها می‌رسیم یا، همان‌طور که نظریه‌های تجربه‌گرایان پیشنهاد می‌کنند، با تلقی یک فرد جزئی به‌عنوان نماینده در هر نمونه از موارد مشابه.^۳ در پژوهش‌های منطقی، هوسرل، به‌جای تبیین خود راجع به انتزاع ایده‌پردازانه، روایتی از شهود کردن مستقیم امکانات ذاتی یعنی همان Wesensschau (شهود ذاتی) معروف را قرار داد که نوعی پیشرفت و تکامل در اندیشه هوسرل به‌شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که تفاوت بین انتزاع ایده‌پردازانه و شهود ذاتی در این باشد که اولی شهود به وساطت ایده است و دومی شهودی است مستقیم و بدون واسطه. در این روایت اخیر، روش در پراتز گذاشتن (اپوخه) واقعیت و تعلیق نگرش طبیعی، بدان معناست که تمام تمرکز بر روی عینیت و چیستی معانی کشف‌شده است، نه وجود یا فعلیت آنها. اگرچه هوسرل دائماً بر لزوم تمایز معانی اینهمان بیان‌شده و هویت ایدئال ارجاع‌شده به آن‌ها تأکید می‌کند، اما خوانش هوسرل به‌مثابه ردکننده روان‌شناسی‌گرایی صرفاً به‌دلیل تأیید و تصدیق وجود مستقل امر منطقی و ایدئال اشتباه خواهد بود. هوسرل بعداً اظهار ناخشنودی کرد که تمهیدات فقط به همین شیوه خوانده شده بود. در عوض، کل نکته تمهیدات اثبات ضرورت نظری عینیت‌های ایدئال در منطقی و معرفت‌شناسی است، به‌منزله نخستین گام برای گشودن این موضوع که چگونه عینیت‌ها اعتبارسنجی، توجیه و سپس، براساس بداهت، تضمین می‌شوند. در ادامه چرخش هوسرل به سمت پدیدارشناسی استعلایی، با دور شدن از روان‌شناسی توصیفی، تلاشی است برای اینکه حوزه استعلایی-پدیدارشناسانه قوانین ضروری بین امور واقعی تجربی و ایدئال را به میان آورد. هوسرل در منطقی صوری و استعلایی هدف خود را به‌وضوح بیان کرد: نشان‌دادن ساختاری که به‌موجب آن عینیت‌های ایدئال با غیرواقعی در کنش‌های تجربی آگاهی تقویم می‌شوند.^۴

وضعیت دقیق این ساختارهای پیشینی استعلایی مدت‌هاست که منشأ اختلاف‌نظر هم در پدیدارشناسی و هم در خارج از آن بوده است. مهم این است که هوسرل صرفاً وحدت‌های عینی ایدئال را راهی برای غلبه بر روان‌شناسی‌گرایی مطرح نمی‌کند، بلکه کل معرفت در افعال تجربی دانستن تقویم می‌شود و نتیجه‌اش این فرض است که ابژه‌های این افعال (اعداد، مجموعه‌ها و غیره) نیز به‌نوعی با ذهن مرتبط هستند. آنچه هوسرل می‌خواهد بررسی کند عبارت است از شرایط پیشین

1. existent

2. ibid: §58, 155.

3. Husserl, 1982: 2.

4. Husserl, 1969: §100, 263-4.

Shakeri

و ضروری‌ای که افعال نفسانی برای دستیابی به معانی عینی و اینهمان برای معرفت احتیاج دارند. از دید هوسرل این مسئله مسئله تقویم است.

بدین ترتیب، وقتی هایدگر در وجود و زمان ماهیت غیرقابل قبول هر دو مسئله وضع افعال واقعی و ابژه‌های ایدئال را بدون بحث از ماهیت رابطه‌ای که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد بازشناسی می‌کند، در واقع کاری بیش از تکرار دغدغه اصلی هوسرل انجام نمی‌دهد، هرچند بر وجود و تقرر این رابطه تأکید می‌ورزد^۱ نه بر ویژگی‌های ساختاری آن، مانند هوسرل. هایدگر همچون هوسرل با روان‌شناسی‌گرایی و جوهرانگاری^۲ امور ایدئال مخالف است. برای هر دو فیلسوف راه میانه استعلایی است که شرایط امکان به‌چنگ آوردن معنای معتبر را به صورت عینی جست‌وجو می‌کند. البته سویژکتیویته استعلایی هوسرل، از قرار معلوم، با اصطلاح انضمامی تر هایدگر یعنی دازاین جایگزین می‌شود که به موجب آن به عنصر استعلایی یک جهت‌گیری تاریخی، جهانی و وجودی داده می‌شود. با این حال، وجود و زمان با شرایط ویژه خود تمرینی در پدیدارشناسی استعلایی است. هایدگر در حال مرور و بازاندیشی در همان زمینه هوسرل است، هرچند زبان کاملاً متفاوت او برای تبیین در جهان-بودن دازاین برای غلبه بر مسائلی است که او تصور می‌کرد روش هوسرل همچنان روش دکارتی برای توضیح رابطه التفاتی است. اما همان‌گونه که گفته شد، خصوصیات بسیاری از روایت هوسرلی وجود دارد که صرفاً توسط هایدگر تکرار می‌شود نه اینکه لزوماً به صورت عمیق‌تر پژوهش شوند، اگرچه این خصوصیات در تحلیل اگزیستانسیل هایدگر از دازاین، دوباره در سیاق تازه و متفاوت، بررسی و بازخوانی می‌شود.

پُرشدگی و بدهت

هایدگر در دو چیز از هوسرل انتقاد می‌کند. اول، ناکام‌ماندن در تفسیر حیث التفاتی به‌عنوان استعلاء؛ دوم، قصور در کشف «وجود التفاتی». همچنین، به دلیل اصرار بیش از حد هوسرل بر جنبه شناختی حیث التفاتی از او انتقاد می‌کند. این انتقادها به هم مرتبط‌اند، زیرا هایدگر می‌خواهد نشان دهد که نوعی خاص از وجود، یعنی حاضر دم‌دست^۳ که به وسیله ابژه‌های افعال شناختی به نمایش گذاشته می‌شود، اصیل نیست، بلکه بر اساس چیزی دیگر بنا شده است. از نظر هایدگر، اولویت‌بندی موجود دم‌دست، در گذشته، وجودشناسی را گمراه کرده است، از جمله خود هوسرل که پدیدارشناسی اش مسؤل‌احیای وجودشناسی بوده است.^۴ درحقیقت، هوسرل به وجودشناسی صوری، به دسته‌بندی

1. Heidegger, 1996: §44, 259.

2. hypoſtatization

3. present at hand

4. Heidegger, 1992: §10, 150.

شاکری

اقسام عینیت‌ها، اجزا و روابطشان و به پژوهش ماهیت «آنچه به‌طور کلی هست» علاقه‌مند است، اما تعبیر مخصوص هایدگر مبنی بر پرسش از وجود را مغشوش و مبهم می‌دانست، زیرا این تعبیر تمایز مهم میان وجودشناسی‌های صوری و مادی را ریشه‌کن کرده بود و در انتها تبدیل به وجودشناسی رازآلود می‌شد.

برای فهمیدن انتقاد هایدگر از هوسرل، در تأکید بیش‌ازحدش بر التفات شناختی، لازم است بحث هوسرل درباره «پُرشدگی» بررسی شود. هوسرل همواره از افعال ادراک حسی آغاز می‌کند و دقیق‌ترین تحلیل‌های او از پرشدگی مربوط به ادراک حسی است. از طریق برنتانو و سنت تجربه‌گرا، هوسرل مفهوم دادگی اصیل و شهودی یا نمودگی^۱ را در یک فعل «بنیان‌گذار» حفظ می‌کند و وجوه التفاتی دیگر در اطراف آن دسته‌بندی و براساس آن بنا نهاده می‌شوند. به گفته هوسرل، «معنا به‌انحای گوناگون ویژگی فعل است که یک فعل تصور و نمود شهودی را به‌منزله بنیاد ضروری‌اش پیش‌فرض می‌گیرد».^۲ در ادراک بصری، ابژه دیده‌شده چیزی است که «حاضر می‌شود» و به‌صورت جسمانی و متجسد وجود دارد.^۳ اطمینان از درک معمولی ما از صدای شنیده‌شده یا ابژه دیده‌شده نمونه‌ای از کل شناخت است. نکته مهم این است که انواع گوناگون افعال، به‌انحای متفاوت، ابژه‌های خود را دریافت می‌کنند. اگر چه می‌توان درباره چیزی در حضور یا غیابش به آن فکر کرد، اما تفکر در غیاب، به‌نوعی، به امکان یک ادراک واقعی و بالفعل اشاره دارد یا مبتنی بر آن است، در جایی که «وجود واقعی همراه با ابژه» وجود دارد.^۴ توجه به این مطلب اهمیت دارد که هوسرل در اینجا دقیقاً «وجود-همراه با» را به کار می‌برد که مورد تأکید هایدگر در روایتش از تعالی است.

از نظر هوسرل، ادراک حسی بالفعل اساسی‌ترین وجهه التفاتی است و همان چیزی است که پُرشدگی شهودی‌اش به‌روشنی قابل‌فهم است. در وجهه‌های دیگر، مثلاً فعل عادی یادآوری در حافظه، خیال، ابژه حضور جسمانی و متجسد ندارد. در یادآوری حسی پرنده سیاه در باغ، این ابژه مطمئناً به معنایی خاص «دیده» می‌شود، اما حضور جسمانی‌اش درک نمی‌شود. این ابژه آن‌گونه که «به خاطر سپرده شده» وجود دارد. سطوح «پُر بودن» ابژه می‌تواند کاهش یابد تا اینکه در مواردی که صرفاً درباره چیزی سخن می‌گوییم (مثلاً پلی که هرگز ندیده‌ایم، مفهومی که خوب یاد نگرفته‌ایم) فقط نام آن ابژه را به کار می‌بریم، اما اکنون، به‌صورت «التفات تهی»، یک شکل صرفاً «دلالتی» از ارجاع، به آن اشاره می‌کنیم.^۵ بیشتر محاورات ما از همین التفات تهی یا نمادین تشکیل شده است. اما برای

1. presentedness

2. Husserl, 1982: 1, §23, 310.

3. *ibid*: 5, §27, 608.

4. Husserl, 1969: §19.

5. Husserl, 1982: 6, §8, 695.

Shakeri

اینکه یک دلالت تهی کاملاً معنادار باشد، باید بتوان آن را دوباره به افعال اصلی حضور پُر و محقق ردیابی کرد، جایی که ابژه آن گونه که هست داده می شود. این مفروض بنیادین دکارتی هوسرل است. بدین سان لازم است که تعدادی از ساختارهای متمایز را که در یک فعل ادراکی یکی شده اند از هم تفکیک کنیم: یک معنای التفات کننده، یک معنای پُرکننده و خود ابژه.^۲ به علاوه، هوسرل می گوید که می توانیم، در پایین ترین سطح التفات تهی، معنای یک فعل گزارش شده از دیدن را بدون خود دیدن بفهمیم.^۳ شنونده عبارت «من پرنده ای سیاه می بینم» لازم نیست برای فهمیدن معنای آن دیدن بالفعل و واقعی این پرنده را بازآفرینی کند (هرچند ممکن است این کار را بکند). شنونده این عبارت را به روش خاص خود پُر می کند.^۴

تمرکز هوسرل بر روشی است که هر فعل مجموعه ای از انتظارات و امیدها را ترتیب می دهد که مستلزم انواع خاصی از پُرکنندگی مناسب و شرایط پُرکنندگی است. گوش دادن به موسیقی انتظار معینی را درباره چگونگی آشکارشدن آهنگ برمی انگیزد. البته هوسرل می افزاید که هر رابطه یک التفات با پُرکنندگی اش دارای خصوصیت انتظار پیش رو نیست. همه پُرکنندگی ها بدین شیوه «آینده-گرا»^۵ نیستند.^۶ موارد ادراک واقعی با حاضر کردن و بازنمون حسی در پُر بودنش، در حضور خاص خود، انتظار را العا می کند. وقتی فعل به روش مناسب پُر می شود، هوسرل از این موضوع به عنوان وجود داده شده توأم با بدهت سخن می گوید. هوسرل خاطر نشان می کند که چیزی بدیهی است که داده می شود، درست همان گونه که فی نفسه همراه با «آگاهی داشتن از خود» وجود دارد. در منطق صوری و استعلایی حیث التفاتی و بدهت به مثابه امور متضایف و هم بسته توصیف می شوند: «بدهت وجه کلی حیث التفاتی است که با زیست آگاهی مرتبط است».^۷ هوسرل تأکید می کند که نباید بدهت واقعی و اصیل را با احساس یقین خلط کرد. بدهت، بیش از هر حالت عاطفی و احساسی، بازشناسی و بینش عقلانی را تضمین می کند.^۸

هوسرل برای همساز کردن درجات مختلف بدهت، بین پُرکنندگی های موقت و نهایی تفکیک می گذارد: پُرکنندگی نهایی، ایدئال معرفت و یک ایده نهایی است.^۹ وقتی پرنده ای

۱. 66. moment به معنای جزء وابسته یک شیء. یعنی جزئی که وجود ندارد مگر اینکه آن شیء وجود داشته باشد، مانند این سفیدی در این گلدان سفید.

2. *ibid*: 1, §14.

3. *ibid*: 6, §1, 676.

4. *ibid*: 6, §4, 681.

5. future-oriented

6. *ibid*: 6, §10.

7. Husserl, 1969: §60, 160.

8. Husserl, 1982: 6, §18.

9. *ibid*: 6, 670.

.....
شاکری

سیاه را در شرایط عادی می‌بینم، ابژه دیده‌شده به صورت جسمانی ادراک را پر می‌کند، حتی اگر آن را فقط از یک چشم‌انداز ببینم. در این حالت یک تقارن و سازگاری بین التفات حسی و ابژه شهودی آن وجود دارد. ادراک ذاتاً دارای این پیش‌فرض است که من می‌توانم همان ابژه را از چشم‌اندازهای دیگر ببینم و ممکن است این کار را انجام دهم و با ادامه تأییدهای بیشتر به تدریج لایه‌هایی از دستاوردهای معنایی ایجاد کنم، یا احتمالاً وقتی این ابژه را بررسی می‌کنم برخی از انتظاراتها و آرزوها را تخریب و مختل کنم. هوسرل به بینش‌های بدیهی فکر می‌کرد، در جایی که ما آنچه را که در واقع داده می‌شود، همان‌گونه که داده می‌شود، به منزله معرفت خاص و یقینی مرزبندی و مشخص کرده‌ایم. وی عادت داشت مدعی یقینی بودن و قطعیت^۱ بینش‌هایی که با بداهت داده می‌شود، باشد. اما حتی در پژوهش‌های منطقی، کارآمدی پرکنندگی را از یقینی بودن تفکیک کرد. در حقیقت هوسرل موفقیت بینش‌های پُر شده و بدیهی بیرون از حوزه ادراک حسی را بسیار دشوار می‌داند، شبیه به حل کردن یک مسئله ریاضی. سالها به کارگیری این امر خطیر به بینش‌هایی منجر شد که توسط خود موضوعات تضمین شده بود، و به تمایز بین بداهت فرضی و واقعی احتیاج داشت.^۲ آنچه اهمیت دارد این است که رابطه درونی و ذاتی میان حیث التفاتی و بداهت را بفهمیم. در اینجا پرکنندگی شیوه‌ای است که در آن وجود اول بار داده می‌شود، اول بار حاضر می‌شود. نکته اصلی این است که شرایط مختلف پرکنندگی برای افعال گوناگون، شرایط مختلف توجیه و اقتناع وجود دارد. مسئله هوسرل این است که چگونه افعال معنابخش (معنادار، دال) پر می‌شود، یعنی چگونه این افعال به روش مقتضی^۳ «تصدیق و محقق می‌شود».

هدف هوسرل این است که دقیقاً و جوه پرکنندگی متضایف و هم‌بسته با افعال مختلف معنابخش و چگونگی وحدت آن‌ها در تألیف اینهمان‌سازی را تعیین کند.^۴ اگرچه هوسرل معمولاً بر ادراکات و افعال حکم تمرکز می‌کند، اما هرگز معتقد نبود که تمام صور پرکنندگی صرفاً از نوع شناختی است. برخی از آن‌ها در اعمال یا عواطف حاصل می‌شوند و تنها از طریق ظرفیت‌های جسمانی قابل تحقق^۵ هستند. اگر یک فنجان را می‌بینم، ممکن است بی‌درنگ آن را «قابل برداشتن»، قابل برداشتن به وسیله دست، ببینم. این یک قصد-معنا^۶ است

1. apodicticity

2. Husserl, 1969: §44, 125.

3. Husserl, 1982: 1, §9.

4. Husserl, 1982: 6, §13.

5. fulfillable

6. meaning-intention

Shakeri

و شرط استیفای آن این است که در واقع بتوان آن را برداشت. به گفته هوسرل، فنجان با یک «افق» درک می‌شود، یعنی مجموعه‌ای باز و گشوده از «من می‌توانم‌ها»، امکاناتی که اغلب از طریق ظرفیت‌ها و توانایی‌های جسمی من استنباط می‌شود. به عبارت دیگر، فعل و کنش جسمی ممکن است مستلزم شرایط استیفای یک ادراک باشد. اگر سببی به من داده شود و بخواهم آن را گاز بزنم و بعد کشف کنم این فقط یک قطعه موم است، در این حال، این با انتظار من در تعارض است یا انتظاری است لغوشده یا تخریب‌شده^۱ و مجموعه‌ای تازه از انتظارها شکل می‌گیرد.^۲ هوسرل بعداً در ایده‌ها I، شبکه‌ای از امکانات اساسی متعلق به ابژه التفات‌شده، آن‌گونه که التفات‌شده، را به‌عنوان نوئما مطرح می‌کند.

نقش داده‌های حسی در پرکردن معنا

بحث رابطه‌ی حیث التفاتی و بدهت ما را به ادراک حسی و نقش آن سوق می‌دهد. روایت هوسرل از ادراک حسی روزمره بیانگر این واقعیت است که تجربه ما سرراست واقع‌گرایانه است. مثلاً جعبه را بدون واسطه می‌بینیم. از لحاظ پدیدارشناختی، من خود جعبه را می‌بینم نه داده‌های حسی^۳ از آن را.^۴ ما درخت شکوفه‌دار در باغ را می‌بینیم و نه «درخت درک‌شده». هوسرل می‌خواهد، با روایت کردن این تجربه مستقیم واقع‌گرای، از اشتباه تجربه‌گرایانه ساده‌لوحانه در ارتقای عنصر حسی تجربه ما در آنچه قصد-معنا را تقویم می‌کند اجتناب نماید. البته داده‌های حسی تاحدی در تمام فرایندهای ذهنی ما وجود دارند: به‌عنوان عنصری غیرقابل‌تقلیل از دادگی، چیزی که هوسرل آن را «ماده» یا «هیولا» می‌نامد که فعل پیرامون آن شکل می‌گیرد. اما خود داده‌های حسی التفاتی نیستند (برخلاف نظر برنتانو). همچنین، به‌طور مستقیم مورد التفات قرار نمی‌گیرند، مگر در شرایط غیرعادی. در عوض، در ادراک ابژه ما با یک فعل حسی تفسیرگر داده‌های حسی را تفسیر می‌کنیم. به‌همین ترتیب، در شنیدن و فهمیدن یک اظهار نظر زبانی، افعال معنابخش مجموعه‌هایی هستند که براساس فعل شنیدن صداها ساخته شده‌اند، اما آنچه مورد التفات واقع می‌شود صدا نیست بلکه عینیت معنا است. باید توجه داشت که در افعال ادراکی محض مجموعه احساس و داده‌های حسی عبارت از «حاضر ساختن» ابژه است. ابژه دیده‌شده تجربه دیدن را تأیید می‌کند. اما هوسرل از تعمیم دادن این روایت به کل افعال راضی نبود. در افعال مرکب یا مرتبه‌بالاتر شکل دیگری از شهود است که کاربردی و مؤثر است: شهود مقولی.

1. *ibid.*: 6, §11.

2. *ibid.*: 5, §27.

3. sensory data/ Sinner daten

4. *ibid.*: 5, §14, 565.

5. Husserl, 1983: §90.

شهود مقولی

هوسرل بین ویژگی‌های حس پذیر و مقولی یک فعل التفاتی مرکب تفاوت قائل می‌شود. او می‌داند که گزارش یک مشاهده گر مبنی بر اینکه چیزی، مثلاً پرنده‌ای سیاه در باغ، را مشاهده می‌کند می‌تواند مبتنی بر افعال مختلف دیدن این شیء باشد. گذشته‌ازاین، همان فعل دیدن می‌تواند مبنای افعال بیانی گوناگون باشد: ^۱ این سیاه است؛ این یک پرنده سیاه است؛ آن طرف پرنده سیاه پرواز می‌کند؛ در آنجا اوج می‌گیرد و مانند این‌ها. افعال بیانی مختلف را می‌توان براساس همان تجربه ادراکی حس پذیر بنا کرد. ادراک به‌تنهایی برای تعیین معنای فعل بیانی کافی نیست و، افزون‌برآن، «معنای یک گزاره با حذف ادراک باقی می‌ماند». ^۲ اگر چنین باشد، پس عمل ادراک هرگز معنای کامل بیان ادراک را تقویم نمی‌کند. ^۳ ادراک به‌تنهایی، مانند فعل دیدن، فعلی نیست که کاملاً (به نحو پُر) به معنا دست پیدا کند. هوسرل تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند هیچ جزئی از معنای بیان در ادراک جای داده نمی‌شود. ^۴ این اظهار نظر هوسرل - در مقابل کانت - که ما علاوه بر شهودهای حسی واجد شهودهای عقلی نیز هستیم منتقدان هوسرل را غالباً دچار سوء تفاهم کرده است. اگر چه از نظر هوسرل، تمام افعال مقولی در نهایت بر شهود حسی مبتنی‌اند، ^۵ اما او مفهوم شهود عقلی را کنار می‌گذارد. می‌توان افعال انتزاعی را مبتنی بر حالت حس پذیر انجام داد. به‌عنوان مثال، با دیدن یک لکه قرمز جزئی قصد داریم خود «رنگ» را مشاهده کنیم. حتی می‌توانیم افعال مقولی مرتبه‌بالا و بالاتر داشته باشیم: من این قرمز را می‌بینم. این قرمز را به‌عنوان نوع قرمزی می‌بینم. رنگ را می‌بینم. یک عرض خاص را مشاهده می‌کنم. افعال مقولی محض، مختلط و صرفاً حس پذیر وجود دارد. ما می‌توانیم معانی مستقل از عنصر حسی فعل را درک کنیم. به‌عنوان نمونه، در افعال مقولی مرتبه‌بالا تر می‌توان مفاهیم منطقی وحدت، کثرت و مانند آن را به چنگ آورد. در بالاترین مرتبه شهود مقولی، بینش‌هایی به چنگ می‌آوریم که در هیچ جنبه‌ای از معنای خود امر حس پذیر را به کار نمی‌گیرند. شهود مقولی گنجانده‌ای است که در هر ادراک انضمامی وجود دارد. ^۶

افعال التفاتی مرکب مقولی هستند. آن‌ها مستلزم شهود مقولی‌اند. شهود مقولی، شامل افعال اینهمان‌سازی و تخصیص و تمییز، افعال تألیفی است. این فعل بیانی را فرض کنید: «این یک پرنده سیاه است». این متشکل از یک تألیف خاص بین فعل معنادار و فعل پُرکنندگی است. این افعال تألیفی

1. Husserl, 1982: 6, §4, 680.

2. ibid: 681.

3. ibid: 682.

4. ibid: 6, §5, 685.

5. ibid: 6, §60.

Shakeri

تنها با افعال تأمل دریافت می‌شوند، اما نکته مهم این است که آن‌ها باید برای یک معنا حاضر باشند تا به نحو همه‌جانبه فهمیده شوند و به منزله یک عینیت داده شوند. افعال مقولی آن‌هایی‌اند که روابط را در آن‌ها می‌فهمیم و اینهمانی به شکل الف ب است را می‌سازیم. از طریق شهود مقولی است که درک ما از «بودن» به وجود می‌آید. در این حال، مستقیماً با وجود مواجه هستیم. بنابراین، جای تعجب نیست که هایدگر بحث هوسرل را جعبه شهود مقولی را برای روایت خود از حیث التفاتی در چارچوب معنای وجود بسیار مهم می‌داند و آن را یکی از چهار موضوع اصلی پدیدارشناسی لحاظ می‌کرد.^۲ هایدگر به وضوح دید که هوسرل به مفهوم وجود حاضر در پرشدگی جسمانی شهودهای حسی و در ترکیب مقولی بیان شده توسط وجود رابط در افعال مرکب‌تر وابسته است ولی موفق نشده است آن را درست تحلیل کند. پس به نظر می‌آید هایدگر به درستی تشخیص داد که روایت هوسرل خواستار تحلیل بیشتر از وجود آنچه در فعل التفاتی درک می‌شود است.

بازاندیشی هایدگر درباره هوسرل

هایدگر، به دنبال توضیح مسئله اصلی خود در مورد معانی گوناگون وجود و وحدت زیربنایی آن‌ها، در ابتدا به پژوهش‌های منطقی هوسرل روی آورد. نظر هایدگر در پژوهش ششم، به ویژه، به تمایز شهود حسی و مقولی جلب شد، جایی که به نظر او پرسش از وجود در تأملات هوسرل دریاب حقیقت به مثابه اینهمانی قصد-معنا با پرکنندگی آن مطرح می‌شد.^۳

هایدگر در سال ۱۹۱۹ تعامل مستقیم و انتقادی با هوسرل را آغاز کرد. وی بعدها در درس گفتارهای خود در ماربورگ آشنایی خود را نه تنها با پژوهش‌های منطقی بلکه با فلسفه به مثابه علم متقن و ایده‌ها I هوسرل ابراز می‌کند. همچنین به دست‌نوشته‌های هوسرل نیز دسترسی داشته است. از این درس گفتارها معلوم می‌شود که هایدگر در مسیر هوسرل در حال تفکر فلسفی است و به آرامی به سمت تلقی خود از پدیدارشناسی در حال حرکت است. او صرفاً به تفسیر هوسرل بسنده نمی‌کند، بلکه به روش دیالکتیک با تمام مسائل پیچیده هوسرل خود را درگیر می‌کند و در درس گفتارهای سال ۱۹۲۵ نقد درون‌بود را طرح می‌نماید که یکی از آن‌ها مستقیم به پدیدارشناسی او در پرسش از وجود پایه‌ریزی می‌شود و سپس به پدیدارشناسی زمان او منتهی می‌گردد. بدین ترتیب، پیش‌نویس مهم وجود و زمان شکل می‌گیرد. نادیده گرفتن شرح دقیق هایدگر از دستاوردهای پدیدارشناسی در

1. being

۲. پازوکی، ۱۳۹۹ الف: ۱۰۱.

3. Husserl, 1982: 6, §36 - 39.

4. immanent critique

5. Heidegger, 1985: §11.

شاکری

این درس گفتارها کاملاً اشتباه خواهد بود، زیرا از یک سو دین خود را به هوسرل می‌پردازد و از سوی دیگر، از این طریق، مشغول اندیشیدن به «تفکر» خویش است.^۱

خود این درس گفتارها به هوسرل بسیار نزدیک است. برای نمونه، هایدگر پدیدارشناسی را مطابق اصطلاحات هوسرلی چنین توصیف می‌کند: «علم به پدیدارهای پیشینی حیث التفاتی»^۲ و ظاهراً توصیف هوسرل از حیث التفاتی، شهود مقولی، تقویم و حتی تبیین اپوخه و تحویل را می‌پذیرد. هایدگر فعل پدیدارشناسانه را به منزله فعل تأمل می‌داند. او از شمول واقعی ابژه التفاتی در فعل تأمل سخن می‌گوید که در آن ما معطوف به ماهیت تفکر خودمان می‌شویم.^۳ پس از هوسرل، هایدگر در اینجا اصطلاح درون‌بودی را به معنای سنتی «بودن در دیگری» تعبیر می‌کند.^۴ در مقابل این درون‌بودی، مفهوم متعالی وجود دارد که به وسیله آن به اشیای واقعی دست می‌یابیم.

به نظر هایدگر، هرچند هوسرل از تأمل پدیدارشناختی برای رسیدن به حوزه آگاهی محض به روشی بسیار جلوتر از هر فیلسوف دیگری استفاده کرده بود، با وجود این، او فرصت بررسی چستی وجودشناختی افعال التفاتی و خود ابژه‌ها را از دست داده بود. انگیزه ضدروان‌شناسی گرایانه در هوسرل، که بر کشف عینیت‌های ایدئال تأکید زیاد داشت، این اشکال را داشت که وجود خود افعال را نادیده گرفته است و احتمال دارد که فقط واقعیت‌های روان‌شناسانه تلقی شوند. به گفته هایدگر، تمایز بین فعل حکم واقعی روان‌شناختی و معنا-محتوای ایدئال آن به بررسی واقعیت یا وجود فعل نیاز دارد. فرض حیث ایدئال در کنار امر واقعی نه تنها موجب اشکال بین محتوا و ابژه می‌شود، بلکه بین فعل واقعی و محتوای ایدئال نیز موجب مشکل است. چه نوع وجود رابط بین حیث ایدئال و واقعی هست؟ آیا خود همین رابط امر واقعی است یا ایدئال؟ همان‌گونه که هایدگر در وجود و زمان به صراحت اذعان دارد، مزیت و ارزش روان‌شناسی‌گرایی این بود که دست‌کم سعی داشت به تجربه واقعی وفادار بماند و در برابر جدایی حیث ایدئال از امر واقعی ایستادگی نماید.^۵ تلقی هایدگر از دازاین، که جایگزین نظر هوسرل در مورد آگاهی می‌شود، تلاش او برای تقابل استعلایی امر ایدئال زمانی-تاریخی برای جایگزین کردن تمایز امر ایدئال/واقعی با روشی کاملاً متفاوت در بررسی این مسئله است.

1. Richardson, 1963: p. xvi.

2. Heidegger, 1985: §9, 86.

3. *ibid*: §10, 96.

4. *ibid*: §11, 103.

5. *ibid*: §13, 116; 1996: §44.

6. Heidegger, 1996: §44, 259.

Shakeri

روش هایدگر برای پیش بردن مسئله‌ی حیث التفاتی این است که روایت هوسرل راجع به حیث التفاتی را با عنوان «بودن-همراه با» بنیادشکنی کند و بر فهم حیث التفاتی براساس تعالی مربوط به نقش آشکار دزاین در وجود تأکید نماید. به نظر او، تعالی هم فعالیت است و هم رابطه.^۱ معنای سنتی آن فراتر رفتن، گام بلند برداشتن است. هایدگر توضیح می‌دهد که «سوژه بودن به معنای فراتر رفتن و تعالی جویی است».^۲ اما با به‌کار بردن همان تمثیل که خود هوسرل در منطق صوری و استعلایی استفاده می‌کند، هایدگر فکر می‌کند که ملاحظه این تعالی به معنای بیرون رفتن از جعبه اشتباه است.^۳ در عوض، «فراتر رفتن» یا «تعالی جویی» ما همواره جزئی از وجود ماست: دزاین خود گذرگاه است.^۴

حیث التفاتی به عنوان انتقال از سوژکتیو به اژکتیو بد فهمیده شده است، بلکه حیث التفاتی بازساختی است که با آن خود موضوعات آشکار می‌شوند. نقش بزرگ پدیدارشناسی، در مقابل ایدئالیسم آلمانی و تجربه‌گرایی انگلیسی، این است که اثبات کرده است امر غیرحسی و ایدئال نمی‌تواند با امر سوژکتیو آگاه درون بود یکی باشد.^۵ به عبارت دیگر، امر مقولی را باید در اصطلاحات خودش درک کرد، زیرا نوعی خاص از عینیت است که مستقیم به مشاهده درمی‌آید. از نظر هایدگر، کل آموزه حیث التفاتی با آموزه شهود مقولی یکی است: «ما نمی‌دانیم چه می‌کنیم وقتی نگرش صحیح امر مقولی را انتخاب می‌کنیم و در عین حال تصور می‌کنیم که می‌توانیم حیث التفاتی را به عنوان یک مفهوم اسطوره‌ای کنار بگذاریم. این دو یکی هستند».^۶

هایدگر با هوسرل موافق است که چیزی تازه در شهود مقولی داده می‌شود، عینیتی جدید که در فعل مقولی مرکب داده می‌شود. وی این عینیت داده‌شده را به منزله وضع امور توصیف می‌کند، یک عینیت ایدئال، نه یک جزء واقعی از فعل.^۷ این عینیت شناخت و بازشناسی‌ای است که از آن احساس عادی ما از واقعیت غنی می‌شود. هایدگر، به تاسی از هوسرل، راجع به این وحدت‌های ایدئال به عنوان یک هویت تغییرناپذیر و ثابت سخن می‌گوید.^۸ انتقاد هایدگر از هوسرل این است که او هرگز به نحوه «وجود داشتن» وضع امور یا «تقریرشان» فکر نکرده است.^۹ آیا این مسئله به روابط ساختاری درونی وضع امور مربوط است یا چیزی مربوط به حقیقت است، آن‌گونه که بالفعل تقرر و وجود دارد؟

1. Heidegger, 1992: §11, 160.

2. *ibid*: 165.

3. Husserl, 1969: §94, 232.

4. Heidegger, 1992: §11, 165.

5. Heidegger, 1985: §6, 58.

6. *ibid*: 59.

7. *ibid*: 63.

8. *ibid*: 68.

9. *ibid*: 54.

شاکری

هایدگر اینجا به کمبودها و نواقص جدی وجودشناختی در روایت هوسرل اشاره دارد و تلاش می‌کند که، در مجموعه درس گفتارهای ۱۹۲۷، در این وضعیت تجدیدنظر کند.^۱

پس از هوسرل، هایدگر می‌خواهد در فهمیدن شهود مقولی از تفسیر گمراه‌کننده نوکانتی‌ها از آن فاصله بگیرد. در آن تفسیر گمراه‌کننده فقط تقابل بین قابلیت‌پذیری حسی و خودانگیختگی مفهومی بازگویی می‌شود. هایدگر عمیقاً درباره نوع دستاورد تألیفی که لازمه شهود مقولی است می‌اندیشد، به‌خصوص تألیفی که در زبان و منطق به‌عنوان وجود رابط بیان شده است. هایدگر با هوسرل در این ایده همراه است که این دستاورد تألیفی به‌وسیله خود این وضعیت تعیین پیدا می‌کند و بیشتر از آنکه ناشی از فعل سوژه باشد از طرف ابژه داده می‌شود. هایدگر با تأسی به هوسرل اظهار می‌دارد که «تقویم» به‌معنای تولید کردن در معنای ساختن یا بنا کردن نیست، بلکه اجازه دیده‌شدن یک موجود در عینیت خود است.^۲ این فعل مقولی شکلی تازه از عینیت را آشکار می‌کند که عینیت را فقط براساس افعال ادراک حسی بر نمی‌سازد. عینیت‌های ایدئال بر ساخت‌های افعال نیستند، بلکه ابژه‌هایی‌اند که خود را در افعال آشکار می‌کنند.^۳ هایدگر بر تقدم معنای دادگی اصیل، معنای اساسی *es gibt* (وجود دارد) تأکید دارد. تأکید وی این است که نباید ساختار شهود مقولی را به‌عنوان مجموعه افعالی تصور کرد که به‌نحو پسین با یکدیگر مرتبط هستند، بلکه ارتباط داشتن با یکدیگر امر اصلی است.

برای هایدگر شفاف‌سازی این وضعیت در شهود مقولی مهم است که خودش از طریق وجود ما در جهان تعیین می‌یابد. به‌تعبیری، ورود و سکنی‌گزیدن ما در جهان از طریق تعامل‌ها و درگیری‌های عملی ما، فعالیت غایت‌مند ما، این وضعیت را به نحوی خاص آشکار می‌کند و آن را مشهود و بدیهی می‌سازد. وی حتی به تثبیت‌شدگی و ریشه‌دارشدگی^۴ تجربه درون جهان اشاره دارد و اینکه تجربه اصلی به جهان مربوط است نه ابژه‌های منفرد جزئی درون آن. در تجربه یک صندلی یا میز شبکه‌ای از دلالت‌های درهم‌تنیده به‌چنگ می‌آوریم که اشیا از آن‌ها برای ما پدیدار می‌شوند. در این زمینه است که هایدگر عبارت «آن جهان‌ها» را به کار می‌برد. جهان عبارت است از زمینه و عرصه دلالت‌ها. هوسرل نیز پیش‌تر در پدیدارشناسی خود مفهوم «جهان» را تصدیق کرد و بر نگرش طبیعی در کشف جهان تأکید داشت. هایدگر به‌طور خاص بر ابعاد هرمنوتیکی در جهان‌بودن تاریخی تأکید می‌ورزد. وی کل وضعیت التفاتی را به‌منزله امر هرمنوتیکی از ریشه بازتوصیف می‌کند و حالت وجود دازاین را به‌مثابه امر تفسیری و آشکارگی به تصویر می‌کشد.

۱. ر.ک: پازوکی، ۱۳۹۹ الف: ۱۴۲.

2. *ibid*: §6, 71.

3. *ibid*: 70.

4. *embeddedness*

Shakeri

هایدگر در وجود و زمان، به دنبال هوسرل و سنت منطقی، بر پیوند اساسی حکم با بیان، با گفتن، با زبان، و به تبع آن با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها درباره جهت‌گیری ما در جهان اشاره دارد. اما او می‌خواهد شکلی وسیع‌تر از آشکارگی را شرح دهد. از این رو، تشخیص می‌دهد که پدیدارشناسی سهم ریشه‌ای دیگری نیز کسب می‌کند زیرا معلوم شد که اظهارنظرهای زبانی تنها یک شکل از بیان‌کنندگی^۱ است که برای تمام اشکال طرز رفتار آدمی امری بنیادین است:

«این یک واقعیت است که ساده‌ترین ادراکات و حالت‌های مقوم ما از پیش بیان می‌شوند و به روشی خاص تفسیر می‌شوند. اینجا چه چیزی اولیه و اصلی است؟ این طور نیست که صرفاً اشیا را ببینیم بلکه از ابتدا پیرامون آن‌ها سخن می‌گوییم. به بیان دقیق‌تر: ما آنچه می‌بینیم نمی‌گوییم، بلکه برعکس، آنچه فرد درباره موضوع می‌گوید می‌بینیم.»^۲

هایدگر در اینجا بر چیزی تأکید دارد که هوسرل قبلاً در پژوهش‌ها به تفصیل شرح داده بود. یعنی اینکه فعل تفسیری معنا با عمل بیان زبانی همخوانی دارد. پس، به تعبیری، پدیدارشناسی هرمنوتیکی بنیان خود را در بند ۳۷ پژوهش ششم هوسرل پیدا می‌کند. از این رو، تفکر هایدگر دریاب آشکارگی مدیون تحلیل عمیق هوسرل از حقیقت در پژوهش ششم است.

نتیجه‌گیری

حیث‌التفاتی که توسط فیلسوف ارسطویی مشرب، برتانو، احیا شد با تجدیدنظر هوسرل معنای گسترده‌تری پیدا کرد و کلید پدیدارشناسی و آگاهی شمرده شد. هایدگر، با انتقاد از اصرار زیاد هوسرل بر جنبه شناختی حیث‌التفاتی و با توجه به دازاین، کل بحث را دگرگون می‌کند، و با غلبه بر ایده باوری هوسرل، دغدغه اصلی خود یعنی پرسش از وجود را دنبال می‌کند. پس برای هایدگر بازنگری کل رابطه التفاتی به لحاظ در جهان بودن دازاین است و از این نگاه حیث‌التفاتی راهی برای فهم در-جهان بودن دازاین به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، هوسرل و هایدگر در این امور همراه‌اند: در فهمیدن حیث‌التفاتی به عنوان تعالی، در بازشناسی اینکه شهود مقولی عینیت‌ها را در وجود آن‌ها حاضر می‌کند و در شناخت ماهیت آشکارگی که به چنگ آوردن حقیقت را در فعل التفاتی جست‌وجو می‌کند. اما هایدگر ادعا می‌کند که هوسرل نوع وجود مقولی یک موضوع را شخصاً مطرح نکرده است. طرح پدیدارشناسی هایدگر برای اصلاح این غفلت از وجود مقولی است. از نظر هایدگر، شهود مقولی اساساً امری نظری نیست،

1.116. expressness

2.117. *ibid.*: §5, 56.

.....
شاکری

امادِرک وجود، به چنگ آوردن «هستی» از این وضعیت امری پیش نظری است که مبتنی بر جهت گیری دزاین در جهان است.

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، تهران؛ انتشارات مینوی خرد.
- پازوکی، بهمن، الف (۱۳۹۹)، اندیشه هایدگر در درسگفتارهای اولیه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- پازوکی، بهمن، ب (۱۳۹۹)، درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- درايفوس، هیوبرت (۱۳۹۹)، در جهان بودن، ترجمه زکیه آزادانی، تهران، نشر نی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، تهران، انتشارات مینوی خرد.
- Brentano, F (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L. McAlister, London, Routledge.
- Frege, G (1997), *The Frege Reader*, Ed. Michael Beaney, Oxford, Blackwell.
- Heidegger, M (1982), *Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press.
- _____ (1996), *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, State University of New York Press.
- _____ (1985), *History of the concept of Time*, trans. T. Kisiel, , Bloomington, Indiana University Press.
- _____ (1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, Bloomington, Indiana University Press.
- Husserl, E (1994), *Early writings in the philosophy of Logic and Mathematics*, trans. Dallas Willard, Husserl collected works 5, Dordrecht, Klawer, 1994.
- _____ (1969), *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The

.....
شاکری

Hague, Nijhoff.

_____ (1983), *Ideas pertaining to a pure Phenomenological philosophy*,
Book 1, trans. Fred Kersten, The Hague, Nijhoff.

_____ (1982), *Logical Investigations*, trans. J.A. Findly, Routledge &
Kegan Paul, London and Henly Humanities Press Inc, New Jersey.

- Richardson, W. J (1963), *Heidegger: Through phenomenology to Thought*,
The Hague, Nijhoff.

مطالعه نسبت هنر با پروبلماتیزه کردن در اندیشه‌های میشل فوکو

نادر شایگان فر^۱، محمدعلی عبدالمحمدی^۲

چکیده: پروبلماتیزه کردن مفهومی مهم در اندیشه‌های فوکو است که در سرتاسر تحلیل‌های تاریخی او نقش اساسی دارد. او پروبلماتیزه کردن را تفسیر خاصی از نشانه‌ها می‌داند. از سوی دیگر، او در تحلیل‌های خود، اهمیت هنر در تفسیر تاریخ را هم سطح با دیگر حوزه‌ها قرار می‌دهد. مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که پروبلماتیزه کردن در اندیشه‌های او چه نسبتی با هنر دارد. برای پرداختن به این مسئله ابتدا جایگاه این مفهوم در اندیشه فوکو بررسی شد و سپس با استفاده از بخش‌هایی که او به تحلیل آثار هنری پرداخته است رابطه هنر با این مفهوم مورد مذاقه قرار گرفت. نتیجه حاصل شده اینگونه بود که فوکو به دو معنا مفهوم پروبلماتیزه کردن را استفاده می‌کند. در معنای اول به امری تاریخی اشاره دارد که به وسیله دانش و قدرت پروبلماتیزه شده و حقایقی پیرامون آن به وجود آمده است. در معنای دوم برای او، پروبلماتیزه کردن فعلیتی فلسفی - تاریخی است که به وسیله آن تاریخ اکنون تحلیل می‌شود. بررسی‌ها نشان داد که در تحلیل‌های تاریخی او، هنر در جایگاه استراتژی دانش یا تکنیک قدرت، موضوعات مختلف را پروبلماتیزه می‌کند. از سوی دیگر، تحلیل برخی آثار هنری برای فوکو به مثابه فعلیتی فلسفی است تا که تاریخ اکنون را پروبلماتیزه کند. بر همین اساس هنر با هر دو معنای پروبلماتیزه کردن رابطه مستقیم و درونی دارد. کلمات کلیدی: میشل فوکو، پروبلماتیزه کردن، هنر

A Study of the Relationship Between Art and Problematization in the Thoughts of Michel Foucault

Nader shayganfar, Mohammad Ali Abdolmohammadi

Abstract: Problematization is an important concept in Foucault's thoughts and one that plays a fundamental role throughout his historical analyzes. He sees problematization as a special interpretation of signs. On the other hand, in his analyzes, he equates the importance of art in interpreting history with other fields. The main issue of the present study is how the problematization in his thoughts is related to art. To address this issue, first the place of this concept in Foucault's thought was examined and then with the help of the sections by which he has analyzed works of art, the relationship between art and this concept was examined. The result was that Foucault used the concept of problematization in two senses, In the first sense, it refers to a historical matter that has been problematized by knowledge and power, In the second sense for him, it is the problematization of a philosophical-historical activity by which "the history of present" is analyzed. Studies have shown that in his historical analysis, art as a strategy of knowledge or technique of power problematizes various issues. For Foucault, on the other hand, the analysis of some works of art is a philosophical activity to problematize the history of present. Accordingly, art has a direct and internal relationship with the two meaning of problematization.

Keywords: Michel Foucault, Problematization, Art

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

۱. دانشیار گروه پژوهش هنر دانشکده پژوهش‌های عالی هنر و کارآفرینی دانشگاه هنر اصفهان، نویسنده مسئول.

پست الکترونیک: n.shayganfar@au.ac.ir

۲. کارشناس ارشد پژوهش هنر، دانشکده پژوهش‌های عالی هنر و کارآفرینی، دانشگاه هنر اصفهان، ایران، پست

الکترونیک: aliabdolmohammadi324@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

میشل فوکو^۱ اندیشمندی بود که نظریات خود را با تکیه به مفاهیمی همچون رویداد، دانش، قدرت، گفتمان، سوژه-منقاد سازی و غیره در یک بستر تاریخی پردازش می‌کرد. از نظر او شناخت نه بر اساس سیستمی جهان شمول ممکن می‌شود و نه از طریق یک ادعای قطعی می‌توان به آن دست یافت. فوکو می‌گوید:

من برای خودم و دیگران روشی عام با ارزش قطعی نمی‌سازم؛ آن چه می‌نویسم چیزی را تجویز نمی‌کند، نه برای خودم، نه برای دیگران. نهایتاً، خصلت آن ابزارگونه و ژرف نگر یا رویاوار است.^۲

او در حالی که از اندیشه‌های مبتنی بر سیستمی فلسفی فاصله می‌گیرد و برای روش خود نسبت زیادی قائل می‌شود، مفهوم «شناخت» یا معرفت را نیز اساساً تفسیری تاریخی می‌داند. در سخنرانی‌ای با عنوان «نیچه، فروید و مارکس»، فوکو روش تأویل را در اندیشه این سه فیلسوف بررسی می‌کند و مهم‌ترین نکته در اندیشه آن‌ها و به عبارتی، کل هرمنوتیک مدرن را «تقدم تأویل بر نشانه‌ها» می‌داند.^۳ به عبارت دیگر، او معتقد است که نشانه‌ها دارای معنای ذاتی نیستند و معنا همواره از طریق تأویل نشانه‌ها به آن اطلاق می‌شود. بنابراین

[نتیجه] نخست اینکه تأویل از این پس همواره تأویل از طریق «چه کسی؟» خواهد بود؛ در واقع، اینکه چه کسی این تأویل را طرح کرده است تأویل می‌شود. دومین نتیجه این است که تأویل همواره باید خودش را تأویل کند و نمی‌تواند به خود بازنگردد.^۴

این درک از رابطه تأویل و نشانه این نکته را روشن می‌کند که «شناخت» برای او همواره تأویلی از تأویلی دیگر است.^۵ براساس این اندیشه، در درجه نخست، هر گونه هویت یا کارکردی که برای سوژه‌های اجتماعی وجود دارد همه دارای تاریخ هستند یا، به عبارتی، هیچ ذات همیشگی و طبیعی برای آن وجود ندارد و تبارشناس به دنبال پیدا کردن نیروهای تاریخی‌ای است که شرایط پدید آمدن آن را ایجاد کرده‌اند. ثانیاً تبارشناسی به مثابه تفسیری از تفسیر دیگر است و ادعایی برای کشف حقیقت ندارد، بلکه صرفاً نوعی نورافکنی به جنبه‌های دیده‌نشده یا بخش‌هایی است که آگاهانه یا

1. Michel Foucault

۲. فوکو، ۱۳۹۷: ۳۰.

۳. فوکو، ۱۳۹۴: ۱۲.

۴. همان: ۱۳.

۵. همان: ۱۰.

شایگان فر، عبدالحمادی

غیر آگاهانه نادیده گرفته شده اند. فوکو برای تبیین این اندیشه از مفهوم «پروبلماتیزه کردن»^۱ استفاده می‌کند. این مفهوم برای او به معنای تفسیر کردن یک پدیده به مثابه بحران یا مشکل است. از سوی دیگر، فوکو در پژوهش‌ها و تبارشناسی‌های خود همواره آثار هنری و ادبی را در سطح اصلی‌ترین داده‌هایی در نظر می‌گیرد که هم به تشکیل گفتمان‌های خاص کمک کرده‌اند هم در مقابل برخی گفتمان‌ها مقاومت کرده‌اند. به عبارتی دیگر، استفاده خاص فوکو از آثار هنری اهمیت آن‌ها را در تراز متون علمی، حقوقی یا فلسفی قرار می‌دهد. بنابراین، اگر فوکو اساساً معتقد است که تفسیر بر نشانه تقدم دارد و پروبلماتیزه کردن را نوع خاصی از تفسیر نشانه‌ها می‌داند و همچنین آثار هنری یکی از بخش‌های اصلی تفسیرهای تاریخی او را شکل می‌دهند، مسئله اصلی این است که فوکو چگونه نسبتی میان پروبلماتیزه کردن و هنر برقرار می‌کند. به بیان دیگر آثار هنری به‌زعم او چگونه می‌توانند پروبلماتیزه کنند یا با موضوعات پروبلماتیزه‌شده چگونه ارتباطی برقرار می‌کنند. برای تحلیل این مسئله، ابتدا مفهوم پروبلماتیزه کردن در اندیشه فوکو را بررسی خواهیم کرد تا معنایی که او از این مفهوم استنباط می‌کند، مشخص شود و سپس با واکاوی متون اصلی وی نشان می‌دهیم که فوکو چگونه آثار هنری را در نسبت با پروبلماتیزه کردن قرار می‌دهد.

پروبلماتیزه کردن در اندیشه‌های میشل فوکو

اصطلاح پروبلماتیزه کردن یا مسئله مندی، به طور مشخص در درسگفتارهای کلژ دو فرانس و آخرین کتاب‌های فوکو یعنی دو جلد آخر تاریخ جنسیت در معنا و مفهومی خاص استفاده شد. به همین جهت، اکثر مفسران فوکو این مفهوم را به شکلی مربوط به آخرین تغییرات فکری فوکو می‌دانند. دانینگ^۲ می‌نویسد:

روش فوکو در جلد دوم و سوم همچنان تبارشناسانه، ولی رکن اصلی آن «مسئله مندی» است و می‌کوشد نشان دهد که چگونه، در دوره باستان، فعالیت جنسی و لذت‌های جنسی از طریق کردارهای خود، مسئله‌مند شدند، کردارهایی که معیارهای نوعی زیبایی‌شناسی زیستن را به کار انداختند. بنابراین، منظور از واژه مسئله مندی در اینجا، شیوه مواجهه افراد با زندگی‌شان از طریق مجموعه‌ای از انتخاب هاست.^۳

ما فوکو معتقد است که پروبلماتیزه کردن به عنوان یک مفهوم بنیادین از ابتدا در آثار او وجود داشته است:

1. Problematization
2. Lisa Downing

مفهوم مشترک در تمام آثار من، از زمان نوشتن تاریخ جنون، پرولماتیزه شدن بوده است. اگرچه باید گفت که من هرگز این مفهوم را به اندازه کافی جدا نکرده ام. اما همیشه بعد از رویدادها، چیزهای ضروری پیدا میشوند، و غالباً عمومی ترین موارد آخرین چیزهایی هستند که ظاهر می شوند.^۱

برای بررسی همین مفهوم می توان ارتباط پرولماتیزه کردن را با دو مفهوم اساسی دیگر در اندیشه فوکو، یعنی دانش و قدرت، بررسی کرد. دلوز^۲ در تعریف پرولماتیزه کردن در دانش می گوید:

حقیقت فقط از طریق «مسئله سازی ها»، خود را به دانش عرضه می کند و مسئله سازی ها فقط بر پایه ی «کردارها» شکل می گیرند، کردارهای دیدن و کردارهای گفتن. این کردارها یا، به عبارتی، فرایند و روش رویه های حقیقت را می سازند.^۳ این تفسیر دلوز به خوبی رابطه پرولماتیزه کردن با دانش و قدرت را نشان می دهد. حقایق پیرامون حوزه ای زمانی شکل می گیرد که دانش آن حوزه را با رژیم حقیقت مشخصی مورد توجه قرار دهد و در مورد آن به وسیله گزاره ها صحبت کند. این صحبت به وسیله گزاره در مورد یک مسئله (Problem) همان عملکرد پرولماتیزه کردن به وسیله «کردار گفتن» است. اما «کردار دیدن» را باید در عملکرد تکنیک های قدرت دید. هم سطح با گزاره هایی که در مورد یک «مسئله» صحبت می کنند، تکنیک های قدرت آن را به صحنه دیده شدن می آورند. آن مسئله ای که پیش از این در مورد آن صحبت می شد توسط این دسته از کردارها تجسم پیدا می کند و در همبستگی دانش و قدرت پرولماتیزه می شود. دلوز در ادامه می گوید:

این دو نیمه از حقیقت، درست در همان لحظه ای که مسئله حقیقت همخوانی یا مطابقت این دو نیمه را حذف می کند، باید به گونه ای مسئله ساز (Problematization)، در نسبت با یکدیگر قرار گیرند.^۴

فوکو نیز در مورد پرولماتیزه کردن یک ابژه می گوید:

پرولماتیزه کردن نه به معنای بازنمایی ابژه ای از پیش موجود است و نه به معنای ایجاد گفتمانی برای ابژه ای که وجود ندارد. پرولماتیزه کردن مجموع کردارهای گفتمانی یا غیر گفتمانی است که چیزی را به بازی درست و غلط وارد می کند و آن را به عنوان ابزاری برای تفکر (به شکل تأمل اخلاقی، دانش علمی، تحلیل سیاسی و غیره) قرار می دهد.^۵

1. Foucault, 1988: 257

2. Gilles Deleuze

۳. دلوز، ۱۳۹۶: ۱۰۱

۴. همان: ۱۰۱

5. Foucault, 1988: 257

و اساساً پروبلماتیزه کردن را نوعی تفکر یا فعالیت فلسفی می‌داند. بنابراین، برخورد خود او با موضوعاتی که در کتاب هایش به آن پرداخته هم نوعی پروبلماتیزه کردن است. او در پاسخ به این پرسش که تاریخ پروبلماتیک به چه معنی است می‌گوید:

من زمان زیادی در تلاش بودم که بفهمم آیا ممکن است شرحی متمایز از تاریخ اندیشه ارائه بدهم که هم متمایز از تاریخ ایده‌ها (منظور من از تاریخ ایده‌ها همان تحلیل نظام‌های بازنمایی است) و هم متمایز از تاریخ ذهنیت‌ها (که منظور من از آن تحلیل گرایش‌ها و انواع کنش [الگوهای رفتاری] است) باشد. به نظرم، عنصری توانا وجود داشت که می‌توانست تاریخ اندیشه را تشریح کند؛ این عنصر را می‌توان مسئله‌ها (Problems) یا به بیان دقیق‌تر، پروبلماتیزه کردن‌ها (Problematizations) نامید. وجه تمایز اندیشه این است که چیزی کاملاً متفاوت از مجموعه بازنمایی‌هایی است که زیربنای رفتاری معین را تشکیل می‌دهد؛ همچنین کاملاً متفاوت از حوزه گرایش‌هایی است که می‌توانند به این رفتار تعیین ببخشند. اندیشه چیزی نیست که در ذات کرداری مشخص باشد و آن را معنا بدهد، بلکه این همان چیزی است که به فرد اجازه می‌دهد از این شیوه کنش یا واکنش عقب‌نشینی کند، آن را به عنوان یک ابژه اندیشه به خود ارائه دهد و معنا، شرایط و اهدافش را زیر سؤال ببرد.^۱

او در ادامه در مورد چگونگی پروبلماتیزه کردن می‌گوید:

برای آنکه قلمرویی از کنش، [یا] یک کردار را به حوزه اندیشه وارد شود، لازم است که تعداد معینی از عوامل [اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی] این قلمرو را نامطمئن سازند، آشنایی با آن را از بین ببرند، یا به شماری از مشکلات در پیرامون آن دامن بزنند.^۲

بنابراین او در مورد روش تاریخی خود می‌گوید:

این یک پرسش از جنبش تحلیل انتقادی است که فرد سعی می‌کند چگونگی راه‌حل‌های متفاوت ارائه‌شده برای یک مسئله (Problem) را بفهمد، اما همچنین چگونگی برآمدن این راه‌حل‌های متفاوت از طریق یک شکل خاص پروبلماتیزه شدن را هم درک کند.^۳ در جمع‌بندی بحث فوق می‌توان گفت پروبلماتیزه کردن در دو معنا برای فوکو وجود دارد. در یک معنا، پروبلماتیزه کردن یک اسم است که به مجموعه‌ای از مطالب پروبلماتیزه‌شده اشاره می‌کند که ما آنها را مشکل‌ساز می‌دانیم و در مورد آنها احساس

1. Foucault, 1984: 388

2. ibid: 388

3. ibid: 389

shayanfar, Abdolmohammadi

نگرانی می‌کنیم و به آن وسواس نشان می‌دهیم، چه به عنوان افراد و چه در سطح عمومی تر جامعه و فرهنگ^۱. این معنا از پروبلماتیک کردن همان است که به وسیله گزاره‌های دانش و تکنیک‌های قدرت نتیجه می‌شود. معنای دوم همان عملی است که محقق بر روی امری که پیش از این روی داده است انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، امر پروبلماتیک‌شده توسط یک فعالیت فکری پروبلماتیزه می‌شود و با «تاریخ اکنون» پیوند برقرار می‌کند در این معنا،

پروبلماتیزه کردن نوعی فعالیت تحلیلی یا روش تحقیق فلسفی است. از این نظر، پروبلماتیزه شدن یک فعل است این نشان دهنده چیزی است که پرسشگر انجام می‌دهد.^۲ در هر دو معنا می‌توان ویژگی‌هایی را دید که در اندیشه‌های فوکو اساس محسوب می‌شود. پروبلماتیزه کردن امری تاریخی است که وجود آن تا لحظه «اکنون» باقی مانده است و مجموعه‌ای از نیروها آن را پروبلماتیک کرده‌اند نه سوژه‌های خاص. پروبلماتیزه کردن با هدف معناداری به وجود آمده است و کردارهای بعدی به طور مداوم آن را باز تولید می‌کنند. پروبلماتیزه کردن سوژه‌ها را به هویتی وصل و یا از هویتی منفصل می‌کند.^۳ و در بخش بعدی به نسبتی که مفهوم «پروبلماتیزه کردن» با هنر دارد پرداخته خواهد شد.

پروبلماتیزه کردن و هنر: سطح دانش

فوکو در کتاب‌های اصلی خود هیچگاه به هنر به عنوان موضوعی مستقل نپرداخته است، همانگونه که هیچ حوزه‌ای را به طور جداگانه بررسی نکرده و همواره پدیده‌ها را در ارتباط با شرایط اجتماعی - تاریخی مورد ارزیابی کرده است. او تقریباً در تمامی کتاب‌هایش به ژانرهای مختلف هنر همچون نقاشی، ادبیات و حتی معماری پرداخته و اهمیت این آثار را هم سطح با دیگر حوزه‌ها قرار داده است. در این بخش تلاش خواهد شد که ارتباط هنر با اولین معنا پروبلماتیزه کردن در متن آثار فوکو ارزیابی شود. پیش از این مطرح شد که پروبلماتیزه کردن در معنای اول نامی است که او به چگونگی ایجاد یک حقیقت می‌دهد که از همبسته دانش - قدرت تولید می‌شود. در ابتدا نسبت هنر با پروبلماتیزه کردن را در کتاب تاریخ جنون بررسی می‌کنیم. فوکو می‌گوید:

در کتاب تاریخ جنون این سؤال مطرح بود که چگونه و چرا، در لحظه‌ای معین، جنون از طریق عملکرد خاصی از نهاد و دستگاه خاصی از دانش پروبلماتیزه شده است.^۴

1. Koopman, 2014: 400

2. ibid: 400

3. Foucault, 1985: 11-17 & Koopman, 2014: 400- 402

4. Foucault, 1988: 257

شایکان فر، عبدالحمادی

فوکو در این کتاب سه مرحله تاریخی از وضعیت دیوانگان را تحلیل می‌کند. ادعای فوکو این است که در دوره رنسانس دیوانه همچون امروز در تقسیم بندی خرد و بی‌خردی قرار نگرفته بود و دیوانگی و عقل از همدیگر متمایز نبودند. علاوه بر این، دیوانه همچون نشانه‌ای بر وجود حقیقت بود. اما در دوره کلاسیک قضاوتی اخلاقی-قضایی دیوانه را به مثابه مجرمی که توانایی کارکردن ندارد پروبلماتیزه و از جامعه جدا کرد و در مکان‌هایی که سابقاً جدامخانه بودند حبس کرد. در دوره مدرن، که نام آن را دوره آزادی دیوانه نهاده‌اند، دیوانه از گفتمان‌های قضایی جدا می‌شود و در اختیار گفتمان‌های پزشکی-روانپزشکی قرار می‌گیرد و فرایند حبس آن در نهاد جدیدی به اسم تیمارستان انجام می‌پذیرد. در این مرحله دیوانه تا ابد محکوم به جدایی از خرد می‌شود و سلطه عقل بر حقیقت تثبیت می‌شود. فوکو در بخش‌های آغازین کتاب، مکرراً از ادبیات و نقاشی استفاده می‌کند تا نوع پروبلماتیزه‌شدن دیوانه در دوره رنسانس را نشان دهد. او مثال‌های متعددی از فان استورن، برانت، نوشته‌های شکسپیر، سروانتس و نقاشی‌های هیرونیموس بوش و پیترو برگل و آثار فرانسیسکو گویا را به میان می‌آورد. وی معتقد است که در ابتدا نقاشی و ادبیات دانش مشترکی را در مورد دیوانه تولید می‌کردند که وضعیت او را در اندیشه آن دوران نشان می‌داده است.

در واقع، تصویر همان مضامین در هم گره خورده جشن و رقص دیوانگان را متجسم می‌کرد که نمایش و ادبیات، از پیش، در آثار خود به کار گرفته بودند. چهره جنون از قرن پانزدهم در تخیل انسان غربی جولان می‌داد و آن را رها نمی‌کرد.^۱

این گزاره‌های مشترک هنری که دانش یا تجربه‌ای خاص را پیرامون دیوانه تولید می‌کند، نه فقط در هنر بلکه در عرصه‌های اجتماعی ظهور می‌کند، تجسم اصلی این گزاره‌ها در کشتی دیوانگان و رقص دیوانگان است. او در خصوص رقص دیوانگان می‌نویسد:

«این «تجربه» از دیوانه ظاهراً به صورتی بسیار همگون و یکدست در زمینه‌های مختلف (تجسمی و ادبی) تجلی می‌یافت. نقاشی و نوشته مدام از هم الهام و تاثیر می‌گرفتند- در اینجا تفسیر بود و در آنجا تصویر. رقص دیوانگان مضمونی واحد بود که هم در جشن‌های عامیانه، هم در نمایش و هم در تصویر منعکس می‌شد. آخرین بخش ستایش دیوانگی بر مبنای الگوی رقص طولانی دیوانگان شکل یافته است که در آن همه شغلها و طبقات به نوبت ظاهر می‌شوند تا در کنار هم حلقه عظیم بی‌خردی را شکل دهند.^۲

همچنین در خصوص کشتی دیوانگان که نام نقاشی معروف بوش و اثر ادبی برانت است می‌نویسد:

۱. فوکو، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۰

۲. همان: ۲۳

shayganfar, Abdolmohammadi

از میان همه این کشتی‌هایی که در آثار احساسی و پرماجرا یا هجوآمیز تجلی یافتند، تنها کشتی دیوانگان وجود واقعی داشت، زیرا کشتیهایی که دیوانگان را از شهری به شهر دیگر حمل می‌کردند، در عالم واقع هم موجود بودند. دیوانگان بی‌هیچ مشکلی در سفر و گذر روزگار می‌گذرانند.^۱

در جایی دیگر می‌نویسد:

در قرن پانزدهم، در قلمروی ادبیات و فلسفه، تجربه انسان از جنون بیشتر در قالب هجویه اخلاقی متجلی می‌شد.^۲

در مورد تجربه دیوانه در آثار دوره کلاسیک می‌گوید:

اما طولی نکشید که جنون آن جایگاه غایی را که سروانتس و شکسپیر به آن عطا کرده بودند ترک کرد. در ادبیات آغاز قرن هفدهم ترجیحاً به جنون مقامی میانی می‌دادند. در آثار آن عصر دیوانگی گره داستان بود نه گره‌گشایی و فرجام تحول غیر مترقبه بود نه خطر و واقعه نهایی. جایگاه جنون در ساختار رمان و ادبیات نمایشی تغییر یافت و از آن پس تجلی حقیقت و بازگشت آرام خرد با توسل به آن ممکن شد.^۳

فوکو در این کتاب، که اولین کتاب او محسوب می‌شود، هنوز مفاهیمی مثل دانش یا قدرت را به صورت مستقل پردازش نکرده بود، همانگونه که بعدها در انتقاد از خود می‌گوید، با نوعی بی‌نظمی روش شناختی این کتاب را نوشته است.^۴ او برای اصلاح این بی‌نظمی در روش تحقیق کتاب روش شناسی خود را می‌نویسد که با نام دیرینه شناسی دانش منتشر می‌شود. با توجه به توضیحاتی که در این کتاب در خصوص دانش ارائه می‌کند می‌توان متوجه شد که منظور او از تجربه دیوانگی در حقیقت همان دانش پیرامون مسئله دیوانگی است، علاوه بر این، او در این کتاب با پختگی بیشتری نشان می‌دهد که آثار ادبی هم‌تراز متون علمی یا فلسفی هستند یا، به عبارت دیگر، همچون این حوزه‌ها در پروبلماتیزه کردن ایفای نقش می‌کنند. او در این کتاب می‌گوید:

قلمروهای دیرینه شناختی می‌توانند متون ادبی یا فلسفی را همانند متون علمی دربرگیرند. دانش فقط در استدلال‌ها و اثبات‌ها به کار گرفته نمی‌شود، بلکه می‌تواند در داستان‌ها، تأملات، حکایات، آیین‌نامه‌های نهادی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نیز به

۱. همان: ۱۳

۲. همان: ۳۵

۳. همان: ۴۱

۴. فوکو، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۶

کار گرفته شود.^۱

دلوز نیز در تفسیر دانش می‌گوید:

دانش علم نیست و نمی‌توان آن را از این یا آن آستانه‌ای که در آن به کار گرفته شده است جدا کرد... [فوکو] هرگز مسئله‌ای در مورد مناسبات علم و ادبیات یا امر خیالی و امر علمی یا امر دانسته و امر زیسته نداشت، زیرا این تلقی از دانش، با بدل کردن همۀ آستانه‌ها به متغییرهای چینه به منزله‌ی شکل‌گیری تاریخی، این آستانه‌ها را پُر و بسیج می‌کند.^۲

به عبارت دیگر، دلوز تأکید می‌کند که، به دلیل نوع برداشت فوکو از مفهوم دانش، هنر را می‌توان هم سطح با علم، گونه‌ای از «دانش» تصور کرد که گزاره‌ای را در پیرامون چیزی تولید می‌کند. به همان ترتیب که یک علم به طور مثال اقتصاد یا روانپزشکی می‌تواند دیوانه را به مسئله تبدیل کنند، هنر و ادبیات نیز با همان تاثیر می‌توانند سوژه‌ای را تبدیل به مسئله کنند و این نوع نگاه به یک مسئله تاریخی به ما اجازه می‌دهد با دیدی وسیع‌تری آن مسئله را تبارشناسی کنیم. با توجه به این توضیحات تا حدی مشخص می‌شود که آثار هنری چگونه پروبلماتیزه می‌کنند. اما این تفسیر تا کنون به سطح دانش و رابطه هنر و پروبلماتیزه کردن پرداخته است در بخش بعدی به ارتباط این دو در سطح تکنیک‌های قدرت پرداخته خواهد شد.

پروبلماتیزه کردن و هنر: سطح تکنیک‌های قدرت

فوکو در آثار دوره تبارشناسی بیش از دوره‌های پیشین متمرکز بر مسئله قدرت می‌شود. قدرت برای او مجموعه‌ای از روابط تکنیک‌هایی می‌باشد که به صورت غیر متمرکز و مولد در حال عمل کردن بر روی کنش سوژه‌ها هستند. و به وسیله همین نوع عمل پروبلماتیزه می‌کنند و حوزه‌ای را در معرض دید قرار می‌دهند. در این بخش به کتاب مراقبت و تنبیه پرداخته خواهد شد و سعی بر آن است که نسبت پروبلماتیزه کردن با هنر در آن پیگیری شود. او در خصوص این کتاب می‌گوید:

در مراقبت و تنبیه، من سعی می‌کردم تغییرات در پروبلماتیزه کردن روابط بین جنایت و مجازات را از طریق اعمال کیفری و نهادهای تعزیری در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم تحلیل کنم.

یکی از این نهادها که فوکو سعی داشت به وسیله آن پروبلماتیزه کردن را تحلیل کند زندان سراسرین بود که توسط جرمی بنتام طراحی شده بود. نکته مهم در مورد این زندان این است که ساختار معماری

۱. همان، ۲۶۵.

۲. دلوز، ۱۳۸۶، ۸۴.

shayganfar, Abdolmohammadi

این زندان طوری بود که نظارت در معنای سراسریینی، را محقق کرد. ساختار معماری این زندان در نتیجه دو رویداد بیماری جذام و طاعون است و تجلی هر دو را در خود دارد. فوکو معتقد است که جذام آیین‌های طرد را موجب شد، آیین‌هایی که تا حدودی الگوی حبس بزرگ و شکل عمومی آن را ارائه دادند. طاعون نیز طرح‌های انضباطی را موجب شد.^۱

او معتقد است که سازوکارهای قدرت که تا زمان حال ادامه دارد و حول فرد نابهنجار را فرا گرفته و برای اصلاح و نشانه گذاری در حال عمل کردن است در نتیجه ترکیب این دو پدید آمده و زندان سراسریین هم همین خصلت را دارد:

سراسریین بنام تصویر معماری این ترکیب است. با اصل و بنیان این معماری آشناییم: ساختمانی حلقه ای در پیرامون و برجی در مرکز؛ برج پنجره‌هایی عریض مشرف بر نمای داخلی ساختمان حلقه ای پیرامون دارد و ساختمانی پیرامون نیز از سلول‌هایی تشکیل شده است که تمام عرض ساختمان را از یک سر تا سر دیگر دربر می‌گیرند و هر سلول دو پنجره دارد، یکی به سمت داخل و رو به پنجره‌های برج، و دیگری رو بیرون، چندان که نور خورشید سرتاسر سلول را در می‌نورد، حال کافی است که مراقبی در برج مرکزی جا گیرد و در هر سلول نیز یک دیوانه، بیمار، محکوم، کارگر یا دانش آموز حبس شود... به شمار قفس‌ها نمایش‌هایی کوچک برپا است که هر نمایش تنها یک بازیگر دارد، بازیگری کاملاً فردیت یافته و پیوسته رؤیت پذیر. سازوکار سراسریین واحد‌هایی مکانی را سامان می‌دهد که مشاهده بی وقفه و شناسایی بی درنگ را امکان پذیر می‌کنند.^۲

فوکو در تحلیل زندان سراسریین به ساختار فرمی این معماری توجه می‌کند و آن را از تکنیک‌های قدرت انضباطی می‌داند این امر نشان می‌دهد که هنر به مثابه یک تکنیک قدرت می‌تواند پروبلماتیزه کند. همانگونه که دلوز می‌گوید، در آثار فوکو:

معماری‌ها از آن رو رؤیت پذیری‌ها و مکان‌های رؤیت پذیری اند، که فقط هیئت‌های سنگی نیستند، یعنی آرایش‌های چیزها و ترکیب‌های کیفیت‌ها، بلکه نخست شکل‌هایی از نورند که روشن و تیره، کدر و شفاف، دیده شده و دیده نشده و غیره را توزیع می‌کنند.^۳

در این بخش و بخش پیشین سعی بر آن بوده است که در متن کتاب‌های فوکو تأمل شود و در نقاطی

۱. فوکو، ۱۳۸۷: ۲۴۶.

۲. همان، ۲۴۹.

۳. دلوز، ۱۳۸۶: ۹۳.

شایگان فر، عبدالحمادی

که فوکو از هنر استفاده کرده است نسبت هنر با پروبلماتیزه شدن بررسی شود. در بخش بعدی به ارتباط هنر با معنای دوم پروبلماتیزه کردن پرداخته می‌شود.

پروبلماتیزه کردن و هنر: سطح فعالیت فلسفی

فوکو معتقد است که مقاله «روشنگری چیست؟»، نوشته ایمانوئل کانت،^۱ بحث مهمی را برای فلسفه پیش می‌کشد و این اهمیت پرداختن به «زمان اکنون» است. فیلسوف در مورد زمان حال خود پرسش می‌کند. اکنون چه می‌گذرد؟ و «رویداد امروز را همچون مسئله‌ای فلسفی» مطرح می‌کند. فوکو معتقد است که این نوع پروبلماتیزه کردن، سنت انتقادی را شروع کرد و آثار خود او هم در آن قرار می‌گیرد. وی در مورد پروبلماتیزه کردن در مقاله کانت می‌گوید:

فکر نمی‌کنم اغراق باشد، اگر بگویم که [در این مقاله] فلسفه برای اولین بار گفتمان معاصر خود را پروبلماتیزه می‌کند.^۲

تفسیر فوکو از مقاله «کانت» معنای دوم پروبلماتیزه کردن را به خوبی نشان می‌دهد. او معتقد است که نکته اساسی مقاله فهم این نکته است که «اکنون» صرفاً لحظه‌ای از تاریخ است. در این مقاله

«چیزی که باید درک شود این است که تا چه حد آنچه از آن می‌دانیم، یعنی شکل‌های قدرت که در آن اعمال شده و تجربه‌ای که در آن از خودمان داریم، چیزی نیست جز شخصیت‌های تاریخی مشخص که از طریق شکل خاصی از پروبلماتیزه کردن [به وجود آمده و] ابژه‌ها، قوانین کنش‌ها و شیوه‌های ارتباط با خود را تعریف می‌کند.^۳

به عبارت دیگر ما به عنوان شخصیتی تاریخی باید تاریخ اکنون را پروبلماتیزه کنیم و این مشخصاً همان کاری است که فوکو در بخش‌هایی از آثار خودش به وسیله هنر انجام داده است و بهترین نمونه آن تحلیل دوره کلاسیک از طریق نقاشی ندیمه‌های^۴ و لاسکز^۵ است. در کتاب نظم اشیا: دیرینه شناسی علوم انسانی، او از مفهوم ایستمه صحبت می‌کند که در دوره‌های رنسانس، کلاسیک و مدرن اساس علوم مختلف را ساماندهی می‌دهد. در عصر کلاسیک او به وسیله تحلیل اثر و لاسکز سعی دارد به چستی ایستمه آن زمان پی ببرد و این راهی باشد برای نشان دادن تفاوت آن با ایستمه مدرن که از دیدگاه فوکو ایستمه اکنون است. در این کتاب اثر هنری برای فوکو نه دانش است نه تکنیک قدرت،

1. Immanuel Kant

2. Foucault, 1988: 88

3. Foucault, 1998, vol.1 : 318

4. Las Meninas

5. Diego Velázquez

shayganfar, Abdolmohammadi

بلکه راهی برای تفکر در مورد تاریخ اکنون است. او در مورد این اثر می‌گوید:
 بازنمایی بازنمایی کلاسیک و تعریف فضایی که این نقاشی به روی ما می‌گشاید.^۱
 فوکو در فصل‌های بعدی نشان می‌دهد که منظور او از اپیستمه بازنمایی در دوره کلاسیک این است
 که در این دوره آنچه به امور سامان می‌داد این درک بود که، در صورت بی‌طرف بودن مشاهده‌گر، هر
 نشانه‌ای بازنمایی یک معناست. او می‌نویسد در عصر کلاسیک این نظریه وجود داشت که:

اگر نشانه ربط ساده و نابی است بین آنچه دلالت می‌کند و آنچه بر آن دلالت میشود
 (ربطی که ممکن است خودسرانه باشد یا نه، ارادی باشد یا تحمیلی، فردی باشد یا
 جمعی)، پس رابطه فقط می‌تواند در عنصری که بر آن کلی بازنمایی برقرار شود: عنصر
 دلالت‌کننده و عنصر دلالت‌شده فقط تا جایی مرتبط هستند که بازنمایی می‌شوند (یا
 بازنمایی شده‌اند یا می‌توانند بازنمایی شوند) و فقط تا جایی باهم ارتباط دارند که یکی
 واقعا دیگری را بازنمایی می‌کند.^۲

فوکو بیش از اینکه این رابطه خاص بین نشانه و معنا در دوره کلاسیک را توضیح دهد به وسیله تفکر
 در نقاشی ندیمه‌ها به آن پرداخته بود. او معتقد است که نقاشی ندیمه‌ها فضایی را در بیرون تصویر
 به وجود می‌آورد که به سه شخص ارجاع می‌دهد. نقاش واقعی، ناظر یا مشاهده‌گر و شاه فیلیپ و
 همسرش. این ارجاع تصویر به بیرون این توهم را پدید می‌آورد که هر یک می‌توانند معنا یا موضوع
 نقاشی باشند. اما در همان حال آینه‌ای که در تصویر است، صورتی محو از شاه فیلیپ و ملکه را
 نشان می‌دهد و معنای اصلی نقاشی و تنها معنای موجود را نمایان می‌کند و نشان می‌دهد که نقاشی
 بازنمایی شاه و ملکه است.^۳ به این معنا، این نقاشی به راهی برای پروبلماتیزه کردن اپیستمه کلاسیک
 تبدیل می‌شود و فوکو به وسیله آن در مورد دوره کلاسیک تفکر می‌کند. اما این تنها موردی نیست
 که فوکو هنر را به یک فعالیت فلسفی تبدیل می‌کند. بحث او درباره نقاشی‌های رنه ماگريت،^۴ به
 خصوص نقاشی معروف او «خیانت تصویر»،^۵ در فهم اپیستمه مدرن به فوکو یاری می‌رساند. او معتقد
 است که ابهام ذاتی در اثر ماگريت نشان‌دهنده چند معنای دائمی در دوره مدرن است که در آن هر
 دالی به مدلول‌های بیشماری اشاره می‌کند. درست برخلاف اپیستمه کلاسیک که دال فقط بازنمایی
 یک مدلول است. او می‌نویسد که نقاشی ماگريت دو اصل اساسی تصویر را زیر سؤال برده است:

۱. فوکو، ۱۳۹۸: ۵۳

۲. همان: ۱۳۹

۳. همان: ۵۳-۳۱

4. René Magritte

5. The Treachery of Images

شایگان فر، عبدالحمادی

بین سدهٔ پانزده تا بیست، دو اصل، به باور من، بر هنر نقاشی غرب حاکم بودند. اصل نخست بر گسست میان بازنمایی تجسمی (که به هم گونی کنایه دارد) و ارجاع زبانی (که همگونی را کنار می‌زند) تأکید می‌کند. این دو نظام نه می‌توانند در هم آمیخته شوند و نه می‌توانند یکدیگر را قطع کنند. مطیع شدن یکی به دست دیگری، هر طور که شده، امری است لازم: یا تصویر حاکم متن است یا متن حاکم تصویر است.^۱

به عبارت دیگر، فوکو معتقد است که در نقاشی یا تصویر پیرو متن است یا بالعکس. او همچنین معتقد است که دومین اصل در پنج سدهٔ گذشته این بوده که تصویر همواره به چیزی خارج از خود ارجاع داشته است.

اصل دومی که مدت‌ها بر نقاشی حاکم بود، هم‌ارزی‌ای را میان حقیقت هم‌گونی و تأیید پیوند بازنمایانگر برقرار می‌کند. و اینجا نیز مهم نیست که این مناسبات بازنمایانگر به چه مفهوم ارائه شده‌اند - چه نقاشی به جهان پیرامونش اشاره کند یا به گونه‌ای مستقل، جهانی نامرئی و هم‌گون با خودش را پی افکند.^۲

اما او معتقد است که اثر ماگریت به خودش ارجاع می‌دهد و همچنین تسلط تصویر بر نوشته یا برعکس را از بین می‌برد و هر دو را در وضعیتی مبهم نسبت به یکدیگر قرار می‌دهد. از این پس، هم‌سانی بر خودش متکی است بر خود چنین می‌خورد و از چین‌های خود سر بر می‌آورد. دیگر انگشتی نیست که از بوم بیرون را نشان دهد تا به چیزی دیگر اشاره کند. بازی انتقال‌هایی را آغاز می‌کند که درون آرایش نقاشی جاری می‌شوند، تکثیر می‌شوند، افزایش می‌یابند، منطبق می‌شوند، و نه چیزی را تأیید می‌کنند و نه چیزی را باز می‌نمایند.^۳ این ابهام و خودارجاعی در اثر ماگریت برای فوکو راهی است که در مورد اپیستمه مدرن تفکر کند.

نتیجه‌گیری

آثار میشل فوکو با تأکید بر تحلیل تاریخ برای فهم لحظهٔ اکنون نوشته شده‌اند. همین درک تاریخی و اعتقاد داشتن به این امر که حقیقت در نتیجهٔ نیروهای تاریخی تولید می‌شود باعث شده است که از مفهوم پروبلماتیزه کردن استفاده کند. این مفهوم برای فوکو در دو معنا نشان دهندهٔ فرایند تولید حقیقت است. در معنای اول به امری تاریخی اشاره دارد که در همبستگی دانش و قدرت پروبلماتیزه

۱. فوکو، ۱۳۷۵: ۳۸

۲. همان: ۳۹ و ۴۰

۳. همان: ۵۴

shayganfar, Abdolmohammadi

شده و حقایقی پیرامون آن را فرا گرفته است. پروبلماتیزه کردن آن را در بازی ارزش گذاری‌ها وارد می‌کند، چیزهایی را از آن طرد می‌کند و چیزهایی را برای آن جذب می‌کند و، در نهایت، به واسطه نهاد و گفتمان‌های مختلف هویتی را برای سوژه‌هایی آن تولید می‌کند. نمونه آن جنون است که در عصر مدرن حقیقت آن را تبدیل به بیمار روانی می‌کند و در سیستم روانپزشکی و تیمارستان حبس می‌کند تا از جامعه عقلانی دور بماند. در این معنا، نیروهای تاریخی جنون را به صورت مشکل و بیماری روانی پروبلماتیزه کردند. در حالی که در عصر کلاسیک دیوانه به صورت یک سوژه قضایی پروبلماتیزه شده بود. این معنا از پروبلماتیزه کردن اساس تمام تحلیل‌های تاریخی او را شکل می‌دهد. اما پروبلماتیزه کردن در معنای دوم برای او نیز وجود دارد و فوکو هر شکل از تفکر فلسفی را نوعی پروبلماتیزه کردن می‌داند. به این معنا، زمانی که فوکو به تاریخ جنون می‌پردازد، امری تاریخی را پروبلماتیزه می‌کند و آن را به لحظه اکنون وصل می‌کند. به عبارت دیگر، این بار نه با ایزه‌ای تاریخی بلکه با کنشی فلسفی تاریخی مواجه می‌شویم. اما آنچه که هدف مقاله بود بررسی نسبت این مفهوم با هنر است. نتیجه حاصل شده اینگونه بود که براساس متون اصلی فوکو می‌توان دید که هنر به هر دو معنا پروبلماتیزه می‌کند و نسبت کاملاً مستقیمی با این مفهوم دارد. در معنای اول، فوکو نشان می‌دهد که رمان و نقاشی توانستند به مثابه دانش، در دوره‌های مختلف حقایقی را پیرامون جنون به وجود آورند و معماری زندان سراسرین به عنوان تکنیک قدرت توانست سازوکارهای قدرت انضباطی را بازتولید کند و این هنرها به سهم خود در پروبلماتیزه کردن ایزه‌های تاریخی مؤثر بودند. اما در معنای دوم نشان داده شد که چگونه فوکو به وسیله تعمق در نقاشی ندیمه‌های ولاسکز و آثار رنه ماگریت وضعیت ایستمه‌های کلاسیک و مدرن را پروبلماتیزه و از هنر برای دستیابی به این هدف استفاده کرده است.

منابع

- دایننگ، لیسا (۱۳۹۸)، میشل فوکو، ترجمه قاسم مومنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، فوکو، ترجمه نیکوسرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۵)، این یک چیق نیست، ترجمه مانی حقیقی، تهران، نشر مرکز.
- _____ (۱۳۸۱)، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، نشر هرمس.
- _____ (۱۳۹۲)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکوسرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- _____ (۱۳۸۷)، مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکوسرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- _____ (۱۳۹۷)، ملاحظاتی درباره‌ی مارکس، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران، نشر چشمه.
- _____ (۱۳۹۸)، نظم اثنا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی (چاپ سوم)، ترجمه یحیی امامی، تهران، انتشارات پژوهشکده فرهنگی و اجتماعی.
- _____ (۱۳۹۴)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران، نشر هرمس.

Foucault, Michel (1998), *In Essential Works of Foucault, edited by Paul Rabinow, Vol. 1 "Ethics: Subjectivity and Truth"*, The New Press, New York.

Foucault, Michel (1988), *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings of Michel Foucault*, Translated by Alan Sheridan and others, Routledge.

Foucault, Michel (1984), *The Foucault reader, edited by Paul Rabinow*, New York, Pantheon

Foucault, Michel (1985), *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*, Translated by Robert Hurley, Vintage Books Press

Koopman, Colin (2014), *The Cambridge Foucault Lexicon, edited by Lawlor, Leonard & John Nale*, Cambridge University Press

تفسیر هستی‌شناسانه نظام به مثابه ساختار نظم هستی نزد هایدگر (با تأکید بر اصل اینهمانی در نظام آزادی شلینگ)

الهام السادات کریمی دورکی^۱، محمد جواد صافیان^۲

چکیده: امکان «نظام» و خواست آن چونان شیوه‌ای از کشف مجدد هستی بشری مشخصه عصر مدرن است. هایدگر در رساله شلینگ در باب ذات آزادی انسان (۱۹۳۶)، با طرح پرسش از چیستی نظام و مقایسه آن با ایدئالیسم آلمانی، برای شناخت بنیان فکری دوره مدرن شرایطی را در نظر می‌گیرد که تشکیل نظام لازمه آن است. او با گذر از مفهوم نظام که ساختار آن براساس نظم ریاضیاتی و بنیان‌های سوژکتیو تعیین می‌شود مفهوم نظام چونان ساختار نظم هستی را به کار می‌برد. همسو با این تفسیر، پژوهش در اصل شکل‌گیری نظام و پرسش از امکان نظام آزادی مسئله اصلی شلینگ در رساله پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹) است. هدف این تحقیق تحلیل تفسیر هایدگر از مفهوم نظام است با تأکید بر اصل اینهمانی در نظام آزادی شلینگ. نوشتار حاضر در جست‌وجوی پاسخ به این دو پرسش است که چگونه تلاش شلینگ برای رفع سوءتفسیرهای موجود از این اصل، در تعبیرهای مختلف همه‌خداانگاری، امکان سازگاری نظام آزادی را فراهم می‌آورد؟ در تفسیر هایدگر، چگونه خوانش شلینگ از ضرورت توجه به «است» به پرسش هستی‌شناختی از معنا و حقیقت هستی در اندیشه ایدئالیسم آلمانی راه می‌برد و پرسش از نظام به شیوه اتصال ساختار موجودات به‌طور کلی تغییر می‌یابد؟

کلمات کلیدی: نظام، ساختار، اینهمانی، هایدگر، شلینگ.

Heidegger's Ontological Interpretation of the System as the Jointure of the Order of Being (Emphasizing the Principle of Identity in Schelling's Freedom System)

Elham Sadat Karimi Douraki, Mohammad Javad Safian

Abstract: The possibility of the system and its will as a way of rediscovering human the being is characteristic of the modern age. In *Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom* (1936), Heidegger, by asking what the system is and comparing it to German idealism, considers the conditions necessary for the formation of the system in order to understand the intellectual foundation of the modern age. Through the concept of the system, the jointure of which is determined on the basis of mathematical order and subjective foundations, Heidegger uses the concept of the system as the jointure of the order of being. Research on the formation of the system and the question of the possibility of a system of freedom is also the main issue of Schelling in his treatise on *The Philosophical Studies of the Essence of Human Freedom* (1809). The purpose of this research is to analyze Heidegger's interpretation of the concept of system by emphasizing the principle of identity in Schelling's system of freedom. The present article considers two questions: How does Schelling's attempt to eliminate the existing misinterpretations of this principle in the various interpretations of the pantheism provide the possibility of the compatibility of the freedom system? In Heidegger's interpretation, how does Schelling's reading of the necessity of paying attention to "is" lead to an ontological question of the meaning and truth of being in German idealism, how does the question of the system changes in the way the structure of beings is connected in general?

Keywords: System, jointure, identity, Heidegger, Schelling

مقدمه

شلینگ با انتشار پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسانی توجه فیلسوفان برجسته‌ای چون کارل یاسپرس، پل تیلیش و مارتین هایدگر را به خود جلب کرده است و همه هم‌داستان‌اند که باید این اثر را طلایه‌دار اگزیستانسیالیسم قرن بیستم تفسیر کرد.^۱ در تمام دوران تفکر شلینگ، آزادی همواره از دغدغه‌های اصلی او بوده است. وی در بدو شروع کار فلسفی خود در بیست‌سالگی در نامه‌ای به هگل تصریح می‌کند که «اول و آخر هر فلسفه آزادی است». چنان‌که می‌توان گفت در فلسفه متأخر وی این آزادی است که تبیین می‌کند چرا اساساً چیزی هست به جای آنکه نباشد. مسئله مهم شلینگ رفع تقابل آزادی و ضرورت است. این تقابل به نظر او مدار و محور فلسفه است.^۲

بخش بزرگی از آثار هایدگر نیز به تفسیر کار فیلسوفان گذشته اختصاص دارد. بررسی دقیق این آثار نه تنها شیوه جدیدی برای مواجهه با سنت غربی تفکر را به همراه دارد، بلکه می‌تواند راهنمای خوبی برای درک دقیق‌تر فلسفه خود وی نیز به شمار آید. رساله شلینگ در باب آزادی انسان نه تنها دیدگاه جدیدی را نسبت به او و ایدئالیسم آلمانی پیش می‌کشد، بلکه پرسش فلسفی بنیادین هایدگر را در مواجهه با مسائل سنتی‌ای همچون رابطه خدا با شر قرار می‌دهد.^۳

هایدگر در مقدمه این اثر قصد فوری تفسیر این رساله را به سه دلیل ذکر می‌کند: «الف. فهم ذات آزادی انسانی که در عین حال پژوهش در باب آزادی فی نفسه نیز هست. علاوه بر این، مسئله اصلی فلسفه نیز به شناخت درمی‌آید و خود ما هم بخشی از آن می‌شویم.

ب. با نظر به این کانون تفکر شلینگ، امکان تقریب به کل محتوای فلسفه او در هیئت یک کل و بحث‌های بنیادین آن نیز مهیا می‌شود.

ج. بدین طریق، به فهمی از فلسفه ایدئالیسم آلمانی به‌عنوان یک کل، از منظر نیروهای برانگیزاننده‌اش، دست می‌یابیم. زیرا شلینگ حقیقتاً بارزترین و خلاق‌ترین اندیشمند تمام این دوران از فلسفه آلمانی است، آن‌هم در چنان مرتبه‌ای که ایدئالیسم آلمانی را درست از دل وضعیت گذشته بنیادینش برمی‌آورد».^۴

به عقیده هایدگر، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، مشخص کردن مفهوم آزادی همچون پرسشی تاریخی در باب هستی و، دوم، قرار دادن این مفهوم در

۱. سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵: ۲۶۱.

۲. شلینگ، ۱۳۹۸: ۹.

۳. شلینگ، ۱۳۹۷: ۹؛ ۱۵۷؛ ۱۵۹، ۱۹۷۵: ۱۵۲، Emad.

۴. Heidegger, 1985: 4

صافیان، کریمی دورکی

بطن یک جهان‌بینی نظام‌مند. باین‌حال، در نگاه نخست، می‌توان ناسازگاری میان آزادی و نظام را مشاهده کرد، زیرا وحدت عقلانی‌ای که به‌تدریج به یک نظام فلسفی دست‌یافتنی آشکار آزادی است. بنابراین، نظام آزادی متناقض به‌نظر می‌آید.^۱ شلینگ رساله خود را با این عبارات آغاز می‌کند:

«این مفهوم، یعنی آزادی، باید از مفاهیم اساسی و مرکزی نظام باشد. نمی‌توانیم آن را مفهومی جانبی یا فرعی در نظر بگیریم، بلکه باید یکی از اصلی‌ترین محورهای حاکم بر نظام باشد. مطابق افسانه‌های قدیمی، که در عین قدمت به‌هیچ‌وجه از طنین آن کاسته نشده است، مفهوم آزادی باید با نظام کاملاً ناسازگار باشد و هر فلسفه‌ای که مدعی وحدت و تمامیت باشد بی‌شک سر از انکار آزادی درمی‌آورد»^۲.

براین‌اساس، پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که تفسیر هایدگر از مفهوم «نظام» چیست؟ همچنین، تفسیر شلینگ از نظام آزادی، بنابر نظر هایدگر، تا چه اندازه توانسته پرسشی تاریخی درباب هستی فراهم آورد؟ برای درک ماهیت واقعی تعارض میان آزادی و نظام، هایدگر دو مرحله را طی می‌کند: او ابتدا به پیشوانه تاریخی مسئله نظام می‌پردازد. سپس به راه‌حلی می‌پردازد که شلینگ برای سازگاری نظام و آزادی پیشنهاد می‌کند. ما نیز این نوشتار را به همین شیوه دنبال خواهیم کرد. به‌منظور تمرکز بر پیدایش تاریخی مسئله نظام، هایدگر سه سؤال درهم‌تنیده را مطرح می‌کند: (۱) نظام چیست؟ (۲) چگونه و تحت چه شرایطی در فلسفه به شکل‌گیری نظام دست می‌یابیم؟ (۳) چرا نظام صحنه کارزار ایدئالیسم آلمانی است؟ به‌این ترتیب، نخست به این سه پرسش پاسخ گفته می‌شود، که این امر از رهگذر مقایسه مفهوم نظام در فلسفه کانت با ایدئالیسم آلمانی میسر می‌شود. در بخش دیگر، به تفسیر نظام از منظر شلینگ می‌پردازیم و تفسیر هایدگر از تلاش شلینگ برای خلق نظام آزادی را با بهره‌گیری از امکانات فلسفه همه‌خداانگاری و طرح اصل اینهمانی پی می‌گیریم. تفسیر هایدگر از تلاش شلینگ برای رفع سوءتفسیرهای موجود از اینهمانی مسئله پایانی نوشتار حاضر است که، با اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات الهیاتی همچون همه‌خداانگاری، به پرسش از «است» و شیوه اتصال ساختار موجودات به‌طور کلی می‌پردازد و در مقام پاسخ به این پرسش برمی‌آیم که چگونه شلینگ با تفسیر صحیح از معنای واقعی «است» به بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی تمسک می‌جوید؟

تفسیر هایدگر از مفهوم «نظام»

مفهوم نظام با گام‌های اولیه دکارت در تفکر مدرن شکل گرفت، یعنی نظامی ریاضیاتی برپایه عقل

1. Ibid: 14 & 21-22

Safian, Karimi Douraki

سوژه محور. چنین نظامی می‌کوشد که با شناخت و صورت‌بخشی سوژه‌کتیو موجودات آن‌ها را به‌مثابه یک کل در اختیار گیرد. چنان‌که کانت در نقد عقل محض می‌گوید:

«به‌هیچ‌وجه روا نیست که شناخت‌های ما تحت حکومت عقل کَشکولی درهم‌وبرهم باشند، بلکه آن‌ها می‌بایست مقوم یک نظام باشند که فقط در آن نظام شناخت‌ها بتوانند غایات ذاتی عقل را پشتیبانی کنند. اما منظور من از نظام عبارت است از وحدت شناخت‌های متکثر تحت یک ایده»^۱.

همین درک از نظام و شناخت علمی در هگل زمینه‌ساز ایده همه‌شمولی منطبق شده است. به نظر او، هیچ قلمرویی از حقیقت نیست که منطبق ایدئالیسم مطلق نتواند آن را تبیین کند. «منطق را باید به‌مثابه نظام عقل محض، چونان قلمروی اندیشه محض درک کرد. این قلمرو حقیقت است که فی‌نفسه و لِنفسه است»^۲.

هایدگر در اندیشه متأخر خود معانی دیگری از مفهوم نظام را نیز مراد می‌کند. به نظر او، هرچند تغایر ظاهری میان آزادی و نظام همواره، در طول تاریخ تفکر، زمینه‌ساز مباحث متعددی بوده است، اما این فیلسوفان ایدئالیست آلمان بودند که نخستین بار نسبت میان این دو مفهوم را به‌نحوی صریح صورت‌بندی کردند:

«کلمه نظام^۳ از *synstemi* یونانی به‌معنای سرهم‌بندی کردن می‌آید که می‌تواند به‌معنای سرهم‌کردن دو چیز باشد. همچنین به‌معنای انتظام‌بخشیدن به این دو چیز هم هست، به‌نحوی که این شیوه چنان نباشد که صرفاً امکانات و عناصر از پیش موجودی به هم ربط داده شوند، بلکه نظم‌بخشیدن به روشی باشد که خودِ نظم، از خلال این عمل انتظام، نخستین امر به‌دست‌داده‌شده باشد. اما این انتظام‌بخشیدن هنگامی اصیل است که بدون اینکه تنها انتزاعی صرف از موجودات باشد آن‌ها را به‌شیوه‌ای کنار هم می‌نهد که ذاتی‌ترین ساختارشان از دیده پنهان می‌شود»^۴.

«نظام قادر است بر چندین چیز دلالت کند: از طرفی ساختار درونی به اشیا نوعی بنیاد و انسجامشان را اعطا می‌کند و از طرف دیگر صرفاً می‌تواند دلالت بر نوعی سرهم‌بندی صرف و یا حتی دست‌آخر چیزی باشد که همچون چارچوب عمل می‌کند. اما در هر صورت نمی‌توان منکر این شد که کنار هم قرار دادن می‌تواند به‌معنای طرح‌ریزی

۱. کانت، ۱۳۸۹: A645-B673

2. Hegel, 1986: 43-44

3. systém

4. jointure

5. Heidegger, 1985: 47 & 25

صافیان، کریمی دورکی

گونه‌ای نظم نیز باشد. کنار هم قرار دادن به معنای «طرح‌ریزی یک نظم» و یا به مثابه «کنار هم چیدن» است. علاوه بر این، نظام هم می‌تواند وحدت اصیلی را نشان دهد و هم بیانگر بر روی هم انباشته شدن و توده‌ای شدن صرف باشد. بنابراین، در استفاده زبانی یونانیان تمام وجوه معنایی عنوان شده یافت می‌شود: ساختار (بافتار) درونی، دست‌کاری کردن و افزودن چیزی از بیرون، سرهم‌بندی بیرونی و قاب»^۱.

«نظام ساختار درونی چیزی است که فی‌نفسه قابل ادراک است، به صورتی بنیادین و منتظم آن را گسترش می‌دهد و، می‌توان گفت، این همان آگاهی ملازم با ساختار انسجام خود هستی است. اگر نظام دارای هیچ اثری از نظمی عرضی^۲ و تصادفی نیست که حاصل مقوله‌بندی و طبقه‌بندی موضوعات مختلف باشد، پس شکل‌گیری نظام‌ها همواره شرایط مشخص خود را خواهد داشت و نمی‌تواند به‌نحو تاریخی، بنابر ساختاری دلخواهی، به وجود آمده باشد. بنابراین، نظام ساختار درونی خود هستی است، نه اینکه صرفاً چارچوبی باشد که موجودات در آن جای داده شوند»^۳.

حال به پرسش دوم می‌رسیم: چگونه و تحت چه شرایطی فلسفه به ساختن نظام نائل می‌آید؟

شرایط اصلی صورت‌بندی یک نظام فلسفی به تفسیر هایدگر

نزد هایدگر، امکان تصور چیزی چونان نظام، با نظر به نقطه عزیمت و بسط آن، پیش فرض‌های خاص خودش را دارد و به تفسیر هستی، حقیقت و معرفت وابسته است. امکان نظام‌پردازی در اشکال مختلف آن، با لحاظ شکل‌گیری تاریخی آن‌ها از همان آغاز، تنها با انکشاف عصر مدرن می‌توانست میسر شود. از آنجاکه امکان معرفت نظام‌مند و خواست آن چونان شیوه‌ای از کشف مجدد هستی بشری خصوصیت‌های انسان عصر مدرن است، اما اگر بخواهیم نظام‌ها را در تاریخی پیش‌تر از این عصر بیابیم، نشان‌دهنده فقدان فهم مفهوم نظام یا سوء تفسیری از این دست است^۴.

هایدگر برخی از شرایطی که نخستین بار به صورت‌بندی یک نظام منجر شده و مطابق آن‌ها خواست و طلب نظام بسط یافته است را به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱. سیطره ریاضیات به‌عنوان معیار معرفت؛
۲. خودبنیادی معرفت به معنای رجحان یافتن «یقین» بر «حقیقت» [تقدم روش بر مضمون]؛
۳. بنیاد نهادن یقین چونان خودیقینی «من می‌اندیشم»؛

1. Ibid: 26

2. nothing of externality

3. Ibid: 26

4. Ibid: 29

Safian, Karimi Douraki

۴. بدهت یقینی اندیشه چونان خاستگاه حکم برای تعینات اساسی هستی است، به نحوی که بودن یا نبودن چیزی را رقم می‌زند و حتی، بیش از این، معنای هستی به نحو عام را هم معین می‌کند؛
۵. فروپاشی سیطره یگانه ایمان مسیحی تحت تأثیر علم؛
۶. آزادگذاشتن انسان برای تسلط و فتح خلاقانه و صورت‌مندی موجودات در تمام قلمروهای وجود بشری^۱.

مطابق چنین مقتضیاتی، ساختار نظام ریاضیاتی عقل است. نظام قانون هستی وجود انسانی معاصر است. نظام و خصلت نظام تغییر موضع دانش را بنیاد و گستره خویش می‌سازد. به این ترتیب، شکل‌گیری نظام نشان ویژه خود را دارد. از آنجاکه هستی به نحو عام، در ذاتش، از منظر اندیشیدنی بودن و قانون‌مداری تام اندیشه - اندیشه‌ای که ریاضیاتی است - معین می‌شود، ساختار هستی، یعنی نظام، نیز می‌بایست در آن واحد نظامی از عقل ریاضیاتی باشد. هم‌زمان با استیلاي نگرش مبتنی بر ریاضیات، شکل‌گیری صریح و حقیقی نظام در غرب سرآغاز اراده معطوف به نظام ریاضیاتی عقل می‌شود و این بصیرت اساسی افزوده می‌شود که چنین نظامی تنها در تطابق با دانشی که مطلق باشد می‌تواند شکل داده شود.^۲

این تغییر در ایده نظام از قرون هفدهم و هجدهم پیش فرضی برای ایدئالیسم آلمانی می‌شود که در آن فلسفه خود را همچون شناخت نامحدود و مطلق می‌شناسد. در این امر، بر آن چیزی تأکید می‌شود که، در عقل انسانی، خلاق است و این به معنای دانشی خاستگاهی تر در باب سرشت عقل است. این تأمل در نقد عقل محض کانت مشهود است. سوژکتیویسم استعلایی مورد نظر کانت در تمام شرایط شش گانه فوق کاملاً بر مسیر خاستگاهی و بنیادین سرشت عقل بشری متکی است. فلسفه استعلایی کانت بر این اصل مبتنی است که عقل انسانی در تمام حوزه‌ها تنها داور و مرجع است. تأمل انتقادی به نقد عقل عملی ضمیمه شد و بر اساس معیار خودش در نقد قوه حکم تکمیل شد، به گونه‌ای که معیار بودن و خاستگاهی بودن عقل انسانی در دو نقد اخیر بیشتر به چشم می‌آید.^۳ طرح این پرسش که کانت چگونه مفهوم نظام را تعریف می‌کند و فلسفه‌اش چه معنایی برای استمرار بیشتر اراده معطوف به نظام دارد مجالی فراهم می‌آورد به گام بعدی نوشتار بپردازیم.

مقایسه نظام در فلسفه ایدئالیسم آلمانی با نقد عقل محض کانت

کانت نظام فلسفی را آنگاه کامل می‌داند که بین اجزای آن هماهنگی و همکاری مورد نیاز یک کل

1. Ibid: 34

2. Ibid: 34-35; ۱۴۱: ۱۳۷۹؛ هایدگر،

3. Ibid: 35

صافیان، کریمی دورکی

به‌هم‌پیوسته وجود داشته باشد و این اجزاء، در وحدتی نظام‌مند، روابطی ارگانیک باهم داشته باشند.^۱ اگر آن‌گونه که کانت مدنظر دارد قوای ذهنی فاهمه، عقل و حکم سه قوه قانون‌گذار ذهن باشند، بنابر تعریف نظام، این سه قوه باید با یکدیگر ارتباط ارگانیک داشته باشند. از این رو، می‌بایست فاهمه و عقل، در عین جدایی، به‌مدد قوه حکم، چنان به‌هم مرتبط شوند که نه تنها شکافی بین آن‌ها دیده شود، بلکه هر سه در خدمت همدیگر عمل کنند.^۲ این ارتباط متقابل سه‌جانبه از یک سو بنیادهای دو جزء دانش متافیزیک (اخلاق و طبیعت) را تکمیل می‌کند و از سوی دیگر، با حل این تعارض، نظام متافیزیک را کامل می‌کند.^۳

وحدت نظام عقل همواره ایده صورت کل معرفت را مقدم بر معرفت محدود اجزایش فرض می‌گیرد و این ایده شامل شرایطی است که بر طبق آن‌ها می‌باید جایگاه هر بخش و نسبتش باقیه را به‌نحو پیشین تعریف کرد. از این رو، چنین ایده‌ای وحدت کامل شناخت فاهمه را خواهان است که با آن شناخت دیگر نه صرفاً یک توده صرف بلکه یک نظام است که بر طبق قوانین ضروری منتظم شده است.^۴ عقل چیزی است که تمام اعمال تجربی ممکن فاهمه را «نظام‌مند» می‌کند.^۵ عقل از همان آغاز ما را بر آن می‌دارد که در پی «جستن» وحدت نسبتی بنیادین در مورد هر آن چیزی باشیم که با آن مواجه می‌شویم.^۶

کانت برای تعیین غایت (τέλος) عقل نقدی را مطرح می‌کند که براساس آن ماهیت آگاهی تجربه است، اما در عین حال او نمی‌تواند همین ماهیت آگاهی را که زمینه‌ساز چنین نقدی است تشریح کند. کانت آن آگاهی را که تلویحاً در تعیین محدودیت‌های معرفت مؤثر است بررسی نمی‌کند. این قصور کانت محرکی شد که ایدئالیسم آلمانی پا را فراتر از محدوده دستاوردهای کانت بگذارد.^۷ هایدگر برای پی‌بردن به این مهم که ایدئالیسم آلمانی چگونه از کانت فراتر رفت آن را با مفهوم ایدئالیستی فلسفه کانت مقایسه می‌کند. فلسفه نزد کانت غایت‌شناسی عقل بشری است، اما در ایدئالیسم شهود عقلی امر مطلق^۸ است. برای کانت نقطه‌نهایی این غایت‌شناسی در نظام ایده‌ها (خدا، جهان، انسان) جای دارد. همان چیزهایی که در ایفای نقش اکتشافی^۹ و تنظیمی^{۱۰} موقعیتی بسیار آمیخته با ابهام دارند و آن‌ها را باید به‌مثابه چیزی دانست که عقل را به استفاده اکتشافی

1. Karft, 1996: 100

2. Buchdahl, 1996: 50

3. Allison, 1996: 3

۴. کانت، ۱۳۸۹: ۸۰۷

۵. همان: ۶۷۳

۶. همان: ۶۷۳

7. Emad, 1975: 160

8. intellectual intuition of the Absolute

9. heuristics

10. regulative

Safian, Karimi Douraki

و تنظیمی از ایده‌ها قادر می‌سازد. از آنجاکه آگاهی اساساً نژد کانت شهود به شمار می‌آید، عقل باید این ایده‌ها را برای شناختن نقطه‌غایی تلاش‌هایش شهود کند. بنابر تفسیر هایدگر، این وضعیت مبهم ایده‌ها در ایدئالیسم به این طریق از میان برداشته می‌شود که شهود چونان معرفت نخستین و ذاتی می‌بایست به نحوی پایه‌ریزی شده باشد که کل هستی، یعنی خدا، جهان و ماهیت انسان (آزادی) را در بر گیرد.^۱

این تمامیت هستی، مطابق با سرشتش، فاقد نسبتی با چیزهای دیگر است. زیرا اگر این چنین باشد، دیگر تام نخواهد بود. شناخت تام برای اینکه شناخت به شمار آید باید از جنس شهود باشد. بنابراین، چنین شهودی از مطلق چیزی را دنبال می‌کند که از طریق حواس قابل ادراک نیست. پس، این شهود شهود حسی نیست. اما شهود غیر حسی شهود عقلانی^۲ است. شناخت حقیقی موجودات در هیئت یک کل. یعنی فلسفه شهود عقلانی مطلق است.^۳

آن‌چنان‌که در ایدئالیسم تصور شده است، کل هستی را نمی‌توان از میان نسبت‌ها بیرون کشید و نمی‌توان این نسبت‌ها را به چیزی غیر از خودشان متصل کرد. کل هستی، آن‌گونه که فاقد چنین نسبت‌هایی باشد، قابل تصور نیست، زیرا وابستگی و نسبتی با هیچ چیز غیر از خودش ندارد. چنین چیزی مطلق است. از این پس، آگاهی درباره‌ی هستی آگاهی داشتن درباره‌ی چیزی نیست که در مقابل یک شناسنده و در ارتباط با ساختارهای مقولی آن ایستاده باشد، بلکه آگاهی درباره‌ی مطلق است. در اینجا شاهد تغییر شکل مفهوم نظام در نسبت با «شناسنده» به مفهوم «نظام مطلق» هستیم.^۴

بنابراین، در تفسیر هایدگر، نظام مورد نظر در ایدئالیسم آلمانی از این رو نظام مطلق است که از ساختارهای مقولی سوژه شناسنده کانتی فراتر می‌رود و آنچه به آن می‌رسد همان امر مطلق است و مطلق در چنین شناختی از نوع شهود عقلانی وجود دارد. این چنین است که هایدگر مرحله‌نهایی این تغییر شکل را در عبارات ذیل خلاصه می‌کند:

«نظام ریاضیاتی عقل، که در آن بناست موجودات چونان یک کل به ادراک درآیند، تنها هنگامی به پیش فرض درست امکان خویش دست می‌یابد که علم به وجود از طریق فلسفه کانت خود را چونان علم مطلق دریابد. بدین ترتیب، تفسیر معرفت راستین چونان شهود عقلی امری دلخواه و گزاف نیست و، چنان‌که عموم مردم می‌اندیشند، امری رمانتیک و مهارگسیختگی فلسفه کانتی نیست، بلکه مستند به درونی ترین، لیکن تاکنون پنهان مانده، پیش فرضی است که در سراسر نظام به معنای نظام ریاضی عقل جای دارد. زیرا صرفاً از لحظه‌ای که این ایده نظام به مثابه نظام مطلق عقل خود را به نحو تعیین ریاضی می‌فهمد بر خود آگاهی مطلق بنا شده است. یعنی خود یقین واقعاً ریاضی مبتنی

1. Heidegger, 1985: 52

2. Intellectual intuition

3. Ibid: 43

4. Ibid:46

صافیان، کریمی دورکی

است بر خودآگاهی مطلق و همه قلمروهای موجودات رادریک و دریافت می‌کند. و آنجا که نظام خود را بدین طریق، چونان ضرورت نامشروط، می‌شناسد، اقتضای نظام نه تنها دیگر امری بیرونی نیست، بلکه درونی‌ترین، اولین و نهایی‌ترین اقتضاست»^۱

به‌همین منوال، مفهوم نظام نزد شلینگ را نمی‌توان با چارچوبی اشتباه گرفت که به‌قصد انتقال بیکره منسجمی از آگاهی طراحی شده است. چنان‌که شلینگ در رساله شرح نظام فلسفی من (۱۸۰۱) بیان می‌کند، برای دست‌یافتن به وحدت هستی که مقدم بر همه امور متضاد و متقابل است و آشتی دادن فلسفه طبیعت با فلسفه استعلایی و رفع تقابل میان آن دو، باید از موقف تأمل بازتابی (فلسفه خودآگاهی) دست‌شست. بدین معنا که باید چشم پوشید از اینکه وحدت سرآغازین به‌واسطه سوژه‌های متناهی و انترآکننده حاصل می‌شود. سپس آنچه باقی می‌ماند نه من محض، بلکه اینهمانی محض، نه عقل متناهی، بلکه عقل مطلق یا خداست. این نظر قابل اثبات یا برهان‌پذیر هم نیست، زیرا بینش وحدت ضروری کل هستی و شناخت در قالب نوعی فعل شهود عقلانی همچون یک بارقه آشکار می‌شود.^۲ اکنون به بررسی مفهوم نظام نزد شلینگ می‌پردازیم تا تفسیر هایدگر و وضوح بیشتری یابد.

تفسیر هایدگر از مفهوم نظام نزد شلینگ و تعارض آن با آزادی

شلینگ در پیش‌گفتار رساله آزادی عنوان می‌کند که، در برخی کتاب‌های پیشین خود، بخش رئال و واقعی نظام را در قالب فلسفه طبیعت بسط داده و در این رساله اولین بار، با قاطعیت کامل، بخش ایدئال نظام را تشریح می‌کند و به تقابل اصلی در فلسفه، یعنی تقابل آزادی و ضرورت، می‌پردازد:

«رساله آزادی، برخلاف گفته‌های هگل در درس گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه، به حوزه خاص و مجزایی از فلسفه محدود نیست، بلکه در صدد طرح نظام است»^۳

او حقیقت را مطلق به‌معنای کلی می‌داند که شئون مختلف و تعینات جزئی متقابل را در بر گرفته، اما این کل در درون خود بسط می‌یابد و خود را در قالب تعینات گوناگون تاریخ و طبیعت متجلی می‌کند. شناخت علمی هرگز صرف شناخت‌های جزئی و منفرد نیست، بلکه این شناخت‌های منفرد را در قالب یک کل به هم متصل می‌کند. این کل را معمولاً «نظریه» یا «نظام» می‌نامند. اگر فلسفه بخواهد علم باشد، باید خود را چونان یک نظام بسط دهد. نظام تنها گستره امور معلوم را تعیین نمی‌کند، بلکه هر آنچه معلوم است تنها به‌واسطه موضعی که درون نظام دارد تعیین می‌شود.^۴ از این رو،

1. Heidegger, 1985: 47

۲. شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۱ و شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۳۲

۳. شلینگ، ۱۳۹۸: ۲۸

۴. همان: ۱۹

Safian, Karimi Douraki

وقتی در رساله آزادی از «کل جهان‌بینی علمی» سخن می‌گوید، این برداشت از نظام را مدنظر دارد. متمایزترین ویژگی نظام این است که کار خود را با بیان متهورانه وحدت‌اندیشه و هستی، یعنی با ایده امر مطلق یا عقل، آغاز می‌کند. به عبارت دیگر، ایده در نسبت با امر مطلق هستی نیز هست. بنابراین، امر مطلق پیش‌فرض برتر شناخت است و خودش معرفت اولی است. از آنجاکه این نظام درمی‌یابد که امر واقعی و امر ایدئال در هر ساحتی در یکدیگر نفوذ می‌کنند، شلینگ آن را ایدئالیسم عینی یا مطلق‌نامید و از این حیث که نظام اینهمانی بنیاد ذهن و طبیعت را تصریح می‌کند، آن را نظام اینهمانی نیز می‌نامید.^۱ اصل اینهمانی، اصل مطلق فلسفه شلینگ است که مطابق آن فلسفه و نظام بر هم منطبق می‌شوند.^۲ مطابق این اصل، نظام و آزادی باید تحت زاویای مشخصی عین هم باشند. تازمانی که آزادی را ماهیتی مغایر بدانیم و مقابل آن بایستیم، تقابل بین نظام و آزادی غیرقابل اجتناب به نظر می‌رسد.^۳ در عین حال، یک نظام آزادی از دو جهت ناممکن به نظر می‌رسد:

۱. حفظ نظام ترک آزادی است.

۲. حفظ آزادی طرد نظام است.

شلینگ معضل نخست پافشاری بر نظام در مقابل آزادی را با بیان این جمله که «تازمانی که دقیقاً مشخص نشود که مقصود از آزادی چیست اعتراض بی‌بنیاد است» کنار می‌گذارد. اما پاسخ او بحث درباره مشکل جدی‌تر، یعنی معضل دوم، بدین‌قرار است: «اگر نظر بر این باشد که مفهوم نظام به‌طور کلی و فی‌نفسه با مفهوم آزادی در تعارض است، آنگاه از آنجاکه آزادی فردی مطمئناً به‌نحوی با کل جهان به‌هم پیوسته است (خواه کل جهان رئالیستی تصور شود یا ایدئالیستی)، نوعی نظام باید دست‌کم در فهم الهی حاضر باشد که آزادی و نظام با هم ثبوت داشته باشند». با وجود این، شلینگ در برابر اشکال قبول لزوم حضور نظام در فاهمه الهی به این مسئله می‌پردازد که فهم این گزاره به بصیرت فهم انسانی منوط است، زیرا این گزاره بسته به اینکه چگونه فهمیده شود می‌تواند صادق یا کاذب باشد. بنابراین، فهم این گزاره به تعیین آن اصلی منوط است که انسان به‌وسیله آن به‌طور کلی شناخت حاصل می‌کند.^۴

تفسیر هایدگر از ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت به مثابه امکان فهم نظام آزادی

نزد شلینگ، پرسش از سرشت معرفت بشری تنها با تعریف اصلی که، توسط آن، انسان به‌نحو عام معرفت حاصل می‌کند، پاسخ‌دانی است. او در مقدمه کوتاه رساله خود تنها به ذکر اصلی که نظام

۱. سالمن و هیگینز، ۲۵۶:۱۳۹۵

۲. هگل، ۱۳۹۶: ۱۰۲ و شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰.

3. Emad, 1975: 161

۴. شلینگ، ۵۱: ۱۳۹۸

صافیان، کریمی دورکی

و آزادی را سازگار تصور می‌کند اکتفا کرده است. مطابق این اصل «شبیهِ^۱ تنها به‌وسیله شبیه شناخته می‌شود». شلینگ برای امکان شناخت انسان بیانی از سکستوس امپریکوس^۲ در خصوص امیدوکلس را نقل می‌کند:

«...کسی که نظریه طبیعی را مبنا قرار می‌دهد می‌داند که این آموزه‌ای بسیار قدیمی است که «شبیهِ به‌وسیله شبیه شناخته می‌شود» و خواهید فهمید که فیلسوف مدعی چنین شناخت الهی‌ای می‌شود، زیرا تنها آن‌که فهم را به‌گونه‌ای حفظ کرده که خالص است و با شراکت تاریک نشده است با خدای درونش خدای بیرونش را درک می‌کند».^۳

به نظر هایدگر پاسخ شلینگ درباره تعیین اصل شناخت به‌مثابه امکان فهم نظام آزادی چندان راهگشا و بسنده نیست، زیرا درست همان‌طور که اگر شلینگ منظور خود از نظام را روشن نکند، ادعای او مبنی بر اینکه نظام فی‌نفسه نافی آزادی است چیزی برای گفتن ندارد، به‌همین ترتیب، تازمانی که مشخص نکند مقصود او از شناخت چیست، این ادعا که نظام در فهم الهی برای شناخت انسانی غیرقابل‌وصول است هم ادعایی خالی و پوچ باقی می‌ماند.^۴ هایدگر برای تفسیر این گذار کوتاه به مباحث شناخت‌شناسانه، به معنای حقیقت و نسبت آن با آدمی می‌پردازد. حقیقت، به‌طور کلی، آشکارگی هستی است و شناخت در نسبت ایستادن انسان با هستی ممکن می‌گردد که بنابر نحوه هستی هر موجود متغیر می‌شود. این نسبت آدمی با هستی است که شرط امکان و نیز اصل متعین‌کننده هرگونه شناخت به‌طور کلی است.^۵ بنابراین، می‌توان ارجاع شلینگ به تعیین اصل شناخت برای دریافت صحیح از امکان شناخت سیستم آزادی حاضر در فاهمه الهی را چونان تلاش برای تعیین نسبت انسان با هستی به‌طور کلی و برعهده‌گرفتن این نسبت به‌مثابه ممکن‌کننده شناخت نیز تعبیر کرد.^۶

شلینگ برای تعریف و ایضاح این اصل وارد مجادله همه‌خدانگاری می‌شود و هایدگر نیز به مسائلی روی می‌آورد که آرای عمده شلینگ درباره همه‌خدانگاری و نسبت آن با آزادی را رقم می‌زند. اما چگونه شلینگ، در جست‌وجوی بنیادی برای شکل‌گیری نظام و راه‌حلی برای سازگاری نظام و آزادی، به این اصل تمسک می‌جوید و چه ارتباطی میان همه‌خدانگاری و آزادی وجود دارد

1. like

2. Sextus Empiricus (160-210)

3. *daß Gleiches von Gleichem erkannt werde*

5. Heidegger, 1985: 51

6. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 92; Dallmayr, 1984: 215

7. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 92; ۱۴۰۰: ۶۹

.....
 Safian, Karimi Douraki

که به سازگاری نظام و آزادی می‌انجامد؟ پیش از تقرب به پاسخ این پرسش شایسته است تفسیر هایدگر در باب ضرورت انگیزه شلینگ از طرح مسئله نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادله همه‌خدانگاری را با تبیین اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در اندیشه ایدئالیسم آلمانی مورد تأمل قرار دهیم.

تفسیر هایدگر از دلیل ورود به اصل همه‌خدانگاری به‌مثابه جست‌وجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی

جمله کلیدی شلینگ در ورود به بحث همه‌خدانگاری در مقدمه رساله چنین است:

«یگانه نظام ممکن عقل همه‌خدانگاری است، اما همه‌خدانگاری به‌ناگزیر تقدیرگرایی است».^۱

به عقیده هایدگر، مراد شلینگ از جبران‌گاران پنداشتن همه‌خدانگاری به‌عنوان یگانه نظام ممکن عقل این است که اگر نتیجه گرفتن نامشروط تقدیرگرایی از همه‌خدانگاری و، در نتیجه، استنتاج معکوس همه‌خدانگاری از تقدیرگرایی صحیح می‌بود، آنگاه لازم می‌آمد که هر جا آزادی در میان نباشد، همه‌خدانگاری وجود داشته باشد.^۲ ضرورت انگیزه شلینگ از طرح مسئله نسبت نظام و آزادی در چارچوب مجادله همه‌خدانگاری با تبیین اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در اندیشه ایدئالیسم توجیه می‌شود. به تفسیر هایدگر، برپایی نظام به‌مثابه ساختار نظام‌مند هستی، بیش از هر چیز ملزوم اصل اساسی واحد آن است و جست‌وجو در پی این اصل، به‌عنوان وظیفه راستین تفکر فلسفی، در واقع به‌معنای جست‌وجوی اصل شکل‌دهنده و نیز چگونگی امکان وجود یک اتصال در بنیاد خود هستی است. به دیگر سخن، پرسش از چیستی معنا و حقیقت هستی است. معنای هستی را حقیقت هستی می‌نامیم، به‌معنای آنچه هستی را در ذاتش در کل گشوده می‌دارد و در نتیجه قابل ادراکش می‌سازد. این پرسش هستی‌شناختی به‌نوبه خود ضرورتاً به پرسش خداشناسی، یعنی پرسش از چیستی اصل واحد و بنیادین هستی (تئوس)، راه می‌برد. جست‌وجو در پی اصل شکل‌گیری سیستم به‌معنای طرح این پرسش است که چگونه یک اتصال بنیاد یافته در هستی است و چگونه یک اصل اتصال به آن متعلق است و این به‌معنای اندیشیدن در باب ذات هستی است. طرح این پرسش، در نهایت، در صورت بررسی نسبت این اصل واحد با کلیت موجودات است که شکل می‌گیرد و این، در واقع، همان مسئله پان‌تئیسیم است.^۳

۱. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۲.

2. Heidegger, GA. Bd. 42: 110-112; Heidegger, 1985: 95

3. Heidegger, 1985: 51; ۴۵: ۱۳۹۴، بیرشک،

صافیان، کریمی دورکی

هایدگر دو نکته اساسی از اصل اساسی شکل‌دهنده نظام در ایدئالیسم آلمانی را به این صورت بیان می‌کند:

«(۱) اصل شکل‌گیری سیستم، به‌طور کلی، تعبیری معین از تئوس به‌عنوان بنیاد موجودات است، یعنی تثیسم در معنای پان‌تئیسم. (۲) همین اصل شکل‌گیری سیستم، یعنی پان‌تئیسم، است که ضرورت هر امر واقعی را بر نامشروطیت آن بنیادی که بر هر وجه سیستم حاکم است لازم می‌آورد.»^۱ به نظر او، همه‌خداانگاری در معنای صوری‌اش چنین معنی می‌دهد: «همه‌چیز-خدا!»؛ همه‌چیز در نسبت با خداوند قرار دارد و تمام موجودات در نسبت با بنیاد موجودات است که هستند. این بنیاد به‌مثابه «یک»^۲ چونان بنیادی است که همه چیزهای دیگر^۳ در آن (بنیاد) است که هستند (یک و همگان^۴). واحد کل است و کل نیز واحد است.^۵

شلینگ نیز، در این پیگیری پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی به‌مثابه اصل شکل‌گیری نظام، راه به پرسش از هستی این حقیقت، یعنی پرسش از تئوس یا بنیاد، می‌برد. به این ترتیب، نشان داده می‌شود که رساله آزادی یک رفت‌وآمد دائم میان پرسش هستی‌شناختی از چیستی موجودات و پرسش خداشناسی از بنیاد موجودات به‌مثابه یک کل است که خاصیت آنتوتولوژیکال فلسفه شلینگ را نیز آشکار می‌کند. همچنین، بحث همه‌خداانگاری در رساله آزادی شلینگ بر اساس همین جست‌وجوی اصل امکان و تعیین نظام به‌طور کلی است که مطرح می‌شود.^۶

به نظر شلینگ، همه‌خداانگاری مطابق صورتش به‌معنای بودن و ماندن همه چیزها در خداست و از آنجاکه هر دانشی درباره کلیت موجودات باید به‌نحوی این کلیت را در وحدت با بنیادش دریابد، هر نظامی، ناچار، به‌گونه‌ای شامل این حلول و درون‌ماندگاری اشیا در خداوند می‌شود و به همین دلیل است که شلینگ خاطر نشان می‌کند که نباید انکار کرد که اگر همه‌خداانگاری به هیچ چیز جز آموزه درون‌ماندگاری اشیا در خدا دلالت نکند، هر دیدگاه عقلانی به‌معنایی باید به این آموزه کشیده شود. اما دقیقاً همین معناست که در اینجا موجب تمایز می‌شود.^۷

جمله آخر به این واقعیت کلیدی اشاره دارد که آنچه ضرورتاً از همه‌خداانگاری برمی‌خیزد صرف درون‌ماندگاری اشیا در خداوند است و نه این نحوه بودن موجودات در خداوند. در نتیجه، راه

1. Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 108

2. pan-theos

3. hen

4. pan

5. hen kai pan

6. Ibid: 117

7. Dallmayr, 1984: 223; ۱۳۹۴: ۴۶؛ بیرشک، ۱۳۹۴: ۲۲۳

Safian, Karimi Douraki

برای تعبیر گوناگون، از جمله تعبیر جبرگرایانه، باز است. آنچه اکنون بر شلینگ به عنوان مخالف لزوم منتهی شدن همه خدانگاری به جبرگرایی واجب است، ابتدا، نشان دادن تعاریف گوناگون از همه خدانگاری و، از آن میان، تعبیری موافق و دربردارنده آزادی است و سپس آشکار کردن آن عناصری که حضورشان در دیگر تعبیرهای نادرست همه خدانگاری به انکار آزادی منجر شده است.^۱ به نظر او، مخالفان همه خدانگاری نه تنها مفهوم مبهمی از همه خدانگاری را در استدلال‌هایشان مدنظر دارند، بلکه آزادی را هم با همه خدانگاری ناسازگار می‌دانند. آنگاه که همه خدانگاری از این پیش‌فرض‌های نادرست پاک شود، نظام همان نظام آزادی یا نظام ایدئالیسم می‌شود.^۲ هایدگر تلقی شلینگ از گونه‌های همه خدانگاری را تحت سه تلقی مطرح می‌کند:

(۱) جمع تک تک موجودات خداست (خدا همه اشیاست)؛ (۲) هر موجود منفردی خداست (خدا با هر شیئی اینهمان است)؛ (۳) چیزها اساساً هیچ چیز نیستند (خدا جوهر یگانه است و باقی اشیا معدوم‌اند^۳). اصل استدلالی که شلینگ به واسطه آن این سه تعبیر همه خدانگار را رد می‌کند تأکید بر جدایی نوعی اشیا و خداوند به سبب مشتق و محدود بودن اولین تعریف و مطلق و نامتناهی بودن دومی است. اولین نسخه همه خدانگاری عبارت است از یکی انگاری کامل خدا با اشیا و درهم آمیختن آفریده با آفریدگار. به این معنا که همه چیز خداست، یعنی همه چیزهای منفرد، در مجموع باهم، بی‌درنگ با خداوند برابر هستند. شلینگ تأکید می‌کند که قائم بودن امر نامتناهی بر امور متناهی، حتی اگر جمع آن‌ها بی‌نهایت باشد، ناممکن است. امور مشروط و محدود، هراندازه هم که با یکدیگر پیوندند، نمی‌توانند با امر فی‌نفسه نامشروط و نامحدود برابر شوند.^۴

تعبیر دوم، تمام امور را به گونه‌ای یک خدای تغییر کرده و تبدیل یافته می‌انگارد. نتیجه‌ای که از این امر برای تفسیر حکم مورد پذیرش همه خدانگاری، یعنی «خداوند همه چیز است»، حاصل آید را نیز می‌توان این گونه بیان کرد که این تلقی امر نامتناهی را با برگرداندنش به سلسله امور متناهی نفی می‌کند و از لحاظ عقلانی با این استدلال رد کردنی است که مفهوم یک خدای مشتق شده و محدود، یعنی یک نامشروط مشروط، خودمتناقض است.^۵

نسخه سوم که همه چیز هیچ است نیز در تعارض با تعاریف پیشین قرار دارد، زیرا اگر اشیا عدم‌اند، درهم آمیختن خدا با آن‌ها چگونه ممکن است؟ پس هیچ چیز در هیچ‌جا نیست جز الوهیت منزّه محض. به دیگر سخن، در این صورت، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان بر وحدت آن با خداوند یا

1. Bruno, 2014: 5; Sikka, 1994: 422

2. Emad, 1975: 163-164

3. Heidegger, 1985: 71; Heidegger, 1941: 123

۴. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۴ و بیرشک، ۱۴۰۰: ۷۹

۵. همان: ۵۸-۵۸ و همان: ۷۹

صافیان، کریمی دورکی

نحوه وجود آن در خدا سخن گفت. پس، این تعبیر نیز نمی‌تواند خوانش صحیحی از همه‌خداانگاری باشد.^۱ به این ترتیب، شلینگ با طرح و رد تعابیر جبرگرایانه از همه‌خداانگاری هر سه تعریف را در غلط تفسیر کردن همه‌خداانگاری مشترک می‌داند. حال اگر بتوان نشان داد که نواقص همه‌خداانگاری در اصلی معیوب ریشه دارد که در ساخت چنین نظامی دخیل بوده است، آنگاه می‌توان نشان داد که پروراندن هر نظامی از آزادی، مستلزم پرهیز از چنین مفاهیم اشتباهی است. چنان‌که شلینگ می‌گوید:

«دلیل چنین سوء تعبیرهایی که نظام‌های دیگر نیز در مقیاس بزرگ تجربه کرده‌اند بر بدفهمی کلی قانون اینهمانی یا معنای فعل ربط در حکم مبتنی است».^۲

او با به‌میان آوردن بحث از «است» و نقش ربط در گزاره‌های اینهمان‌انگاران همه‌خداانگار به تأمل در قانون اینهمانی می‌پردازد و سوءفهم‌های موجود در تفسیرهای مختلف از همه‌خداانگاری را به سوءفهم معنای حقیقی «است» ارجاع می‌دهد.

تفسیر هایدگر از تأمل شلینگ بر معنای «است» در سوءتفسیرهای ممکن در همه‌خداانگاری

شلینگ با بحث درباره معنای حقیقی «است» و اشاره به بنیادهای هستی‌شناختی همه‌خداانگاری نشان می‌دهد که هر چند به‌طور معمول در برابر یک گزاره به اجزای آن در موضوع و محمول عطف توجه می‌کنیم و از رابط آن به سبب تکرار و مفروض بودنش چشم‌پوشی می‌کنیم، اما در گزاره‌های تعبیرکننده همه‌خداانگاری همین فهم نادرست از «است» است که راه به برداشت تناقض‌آمیز می‌برد. او با طرح گزاره‌های فلسفی-دیالکتیکی همچون «کامل ناقص است» یا «خیر شر است»، از یک سو، تعبیر سطحی و ساده‌انگاران را بیخ از آن‌ها را رد می‌کند و، از سوی دیگر، خواهان نشان‌دادن معنای حقیقی «است» و نیز حقیقت هستی است که هرگز قابل تقلیل به یکسانی صرف نیست.

او تأکید می‌کند که به‌جای آن‌که می‌توان مناقشه‌ای بر این وارد کرد که «اینهمانی» به‌هیچ‌وجه به معنای «همسانی»^۳ نیست. از این رو، مثال‌هایی از کاربرد والاتر قاعده اینهمانی در قضیه‌های فلسفی ارائه می‌دهد تا سوءتفسیر بودن تفسیر رایج را نشان دهد و در عین حال معنای حقیقی آن‌ها را نیز روشن کند. به نظر او، این پیش‌فرض که اینهمانی عبارت از یکسانی است حاکی از جهل مطلق نسبت به ذات فعل ربط است که در رابطه با کاربرد این قانون در موضوعات فلسفی در زمان ما مداوم اخذ

۱. همان: ۵۴ و همان: ۸۰

۲. همان: ۵۴

Safian, Karimi Douraki

شده است. جمله «کامل ناقص است» به این معناست که ناقص است نه به این علت و از این حیث که ناقص است، بلکه از طریق کامل که در ناقص است. اما در زمانه ما این جمله چنین معنا می‌دهد که کامل و ناقص یکسان‌اند. همه چیز با همه چیز برابر است. یا گزاره «خیر شر است» که نهایتاً به این معناست که شر قدرت آن را ندارد که به واسطه خود باشد و نیازمند خیر به‌عنوان شرط امکان هستی‌اش شمرده می‌شود.^۱

هایدگر در اولین بخش درس گفتار اینهمانی و تمایز^۲ به بررسی اصل اینهمانی پرداخته است. نزد او اینهمانی به یکدیگر متعلق بودن است و واژه «است» در اینهمانی از خود نسبت به مثابه نسبت انسان و وجود پرسش می‌کند. آنچه در مقابل معنای متافیزیکی این فهم از اینهمانی به‌عنوان ربط و نسبت تازگی دارد این است که نسبت نه از اجزای آن، بلکه از شیوه‌های وجود آنچه نسبت داده می‌شود و چگونگی این نسبت تحقیق می‌کند. بنابراین، این نسبت نسبتی در معنای معمول واژه نیست.^۳ در تفسیر هایدگر از اصل اینهمانی نزد شلینگ دو نکته مهم حاصل می‌آید:

۱. اولویت مسائل هستی‌شناختی در موضوعات مربوط به ماهیت الهیاتی همچون همه‌خداانگاری: به نظر هایدگر، در پیگیری احکام سه‌گانه همه‌خداانگاری، به «است» بیان‌شده در تعریف توجه نمی‌شود. کاربرد «است» تصدیق کردن است و این واژه به‌مثابه ربط و اتصال میان موضوع و محمول لحاظ می‌شود، اما دقیقاً در همین «است» کُنه پرسش حقیقی باید جست‌وجو شود، زیرا در این «است» چیزی کمتر از اتصال میان خداوند و کل چیزهای منفرد ادا نمی‌شود.^۴ او در همین راستا نسبت میان «است» و نظام به‌مثابه پیونده هستی را چنین بیان می‌کند:

«از آنجاکه این پیوند «است» به‌مثابه پیوندهنده میان پِن و تتوس) نشان‌دهنده پیوند اساسی موجودات به‌مثابه یک کل است، نحوه مقوله‌بندی (مفصل‌بندی) اتصال هستی به ماهو یعنی نظام را نیز معین می‌کند. این «است» و معنای آن است که تعیین‌کننده است. «است» دلالت بر شیوه بیان هستی می‌کند»^۵.

بدین ترتیب، اگر پرسش درباب همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش درباب یک نظام به پرسش از «است» تغییر یافت، به این معناست که پرسش الهیاتی ضرورتاً به پرسش هستی‌شناسانه تغییر می‌کند. در واقع،

۱. شلینگ، ۱۳۹۸: ۵۵.

2. *Identity and difference*

3. Heidegger, 1969: 12; ۲۷: ۱۳۹۸، مؤمنی،

4. Heidegger, 1985: 76; Griffiths, 2017: 327

5. jointure

6. Heidegger, 1985: 75

صافیان، کریمی دورکی

شلینگ پرسش هستی‌شناسانه را جمع به مفهوم هستی را با نظر به «است» می‌پرسد. «است» چونان عنصر سازنده قضیه لحاظ می‌شود.^۱ این چنین، بار دیگر پرسش تئولوژیک معطوف به همه‌خداانگاری پاسخ خود را در مبنای هستی‌شناسانه می‌جوید. بنابراین، اگر پرسش همه‌خداانگاری به‌مثابه پرسش نظام به پرسش از «است» راه می‌برد، به این معناست که پرسش تئولوژیک به پرسش آنتولوژیک بدل می‌شود.^۲

۲. اینهمانی به معنای «یکسانی» نیست: طبق عقیده عموم، ساده‌ترین صورت اینهمانی به معنای یکسانی، که بر اساس ساختار «الف، الف است» بیان می‌شود، عبارت است از نسبت دادن چیزی به چیز دیگر. در اینجا هر تعبیری از قالب «الف ب است»، «س ج است» را می‌توان همچون تعبیری از تعلق داشتن توضیح داد و هر حکمی را می‌توان همچون یک اینهمانی فهمید. اما اگر نسبت موضوع و محمول نسبت اینهمانی است و اگر این نسبت با «است» حمایت می‌شود، معنایش اینهمانی محمول با موضوع نیست.^۳ گزاره «موضوع محمول است» به این معناست که موضوع امکان وجود محمول را بنیاد می‌نهد، موضوع بنیادی است که در مبنای قرار گرفته است و، بدین ترتیب، به‌نحو پیشین وجود دارد. موضوع محمول را بنیاد می‌نهد و به محمول بنیادش را اعطا می‌کند.^۴

به عقیده هایدگر، آنچه برای شلینگ مهم است نشان دادن معنای «است» و ذات هستی است که در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود، زیرا شلینگ در فهم «است» طالب یک معرفت دیالکتیکی است. تمام احکام قطعی فلسفه دیالکتیکی است، بدین معنا که اساساً چیزی تنها هنگامی به درستی دریافت می‌شود که توسط چیز دیگر مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، گفته پارمنیدس که اندیشه و هستی یکی هستند دیالکتیکی است یا گفته هراکلیتوس که خداوند روز-شب، زمستان-پاییز، جنگ-صلح، سیری-گرسنگی است. دیالکتیکی در این معنا جمله افلاطون است که لا وجود هست. یا حکم کانت که ذات تجربه ذات ابژه تجربه است. یا حکم فیثته که «من جز من است»، یا حکم هگل که من شیء هستم و شیء من است. این احکام فلسفی دیالکتیکی هستند، به این معنا که هستی که در آن‌ها اندیشیده شده است. در عین حال باید همواره چونان لا وجود (نه-هستی) فهمیده شود. به دیگر سخن، به این معناست که هستی فی‌نفسه محدود است و به این دلیل هر جا که هستی می‌باید به‌نحو مطلق فهمیده شود - چنان‌که در مورد ایدئالیسم آلمانی چنین است - بسط دیالکتیک چونان روشی خاص ضرورت می‌یابد.^۵

1. Ibid: 76

۲. بیرشک، ۱۳۹۴: ۵۳

3. Heidegger, 1985: 79; Alderwick, 2015: 126

4. Heidegger, 1985: 79; Heidegger, 1969: 12

5. Heidegger, 1985: 84-87; Alderwick, 2015: 126-128

Safian, Karimi Douraki

به این ترتیب، امکان نظام آزادی می‌باید مطابق با اصلی از اینهمانی که معنای نسبت حکمی را نادیده نمی‌گیرد ایجاد شود. گزاره «همه‌خداانگاری آزادی را ممکن می‌کند» یا «نظام آزادی امکان‌پذیر است» به معنای عین هم‌بودن سوژه با مسند نیست، بلکه منظور اینهمانی آن‌ها در معنای گفته شده است.^۱ مطابق با این تفسیر از اصل اینهمانی، پرسش از همه‌خداانگاری می‌باید با معنای «است» پیوند یابد و اینهمانی خداوند با همه چیز نمی‌تواند همچون یکسانی صرف فهمیده شود، بلکه چونان تعلق گرفتن چیزی متفاوت بر مبنای وحدتی خاص‌گاهی تراست.^۲

چنان‌که خود شلینگ نیز در این باره می‌گوید، «اگر کسی می‌خواست که پیش‌تر رود و نه انکار فردیت، بلکه انکار آزادی را چونان سرشت اصیل همه‌خداانگاری تبیین کند، آنگاه همه نظام‌های جدیدتر - نظام لایب‌نیتسی و اسپینوزایی - فاقد مفهوم اصیل آزادی بودند. از این رو، به نظر می‌رسد که انکار یا تصدیق آزادی به‌طور کلی بر چیزی کاملاً غیر از مفروض گرفتن یا مفروض نگرفتن همه‌خداانگاری (درون‌ماندگاری اشیاء در خدا) مبتنی است. باین حال، می‌توان گفت که این توهّم تنها نتیجه‌تصور ناقص و تهی از قانون اینهمانی است. این اصل وحدتی را بیان نمی‌کند که در دایره یکسانی به دور خود بچرخد و پیش‌رونده نباشد، بلکه وحدت این قانون بی‌واسطه آفریننده است».^۳ از این رو، شلینگ با به‌میان‌آوردن نقش رابط (است) در گزاره بار دیگر پرسش تئولوژیک معطوف به همه‌خداانگاری را با پاسخ خود بر مبنای هستی‌شناسی جست‌وجو می‌کند و خواهان پی‌افکندن مبنای آنتولوژیک آزادی بشری است.

اکنون می‌توان به مراد هایدگر از تفسیر نظام که در ابتدای رساله شلینگ در باب آزادی انسانی مطرح کرده بود نزدیک‌تر شد: نظام چونان ساختار نظم هستی. هایدگر، در نگاهی جامع، نسبت سیستم، هستی و اصل واحد آن [تنوس] با یکدیگر را چنین بیان می‌کند:

«نظام ساختار موجودات به‌مثابه یک کل است. این ساختار خود را همچون شناخت مطلق می‌شناسد. شناختی که خود به نظام تعلق دارد. شناخت نیز ارتباط درونی موجودات را تشکیل می‌دهد. شناخت صرفاً فرصتی که گه‌گاه به موجودات روی می‌آورد - چنان‌که از منظر امور روزمره چنین پنداشته می‌شود - نیست. چونان پیوندی بسط‌یافته و ارتباطی به‌هم‌پیوسته یکی و اینهمان هستند و به یکدیگر تعلق دارند. بنابراین، پرسش از اصل شکل‌گیری نظام همچنین پرسش از چیزی است که ذات هستی مشمول در آن است. در واقع، پرسش از نظام پرسش از آن چیزی است که هستی حقیقتش را از آن دارد و از آن قلمرویی است که امری مانند هستی تنها در آن می‌تواند به ظهور برسد و این‌گونه است

1. sika, 1994: 423; Emad, 1975: 164

2. Heidegger, 1985: 95

صافیان، کریمی دورکی

که این گشودگی را برای خود و خود را نیز در گشودگی محفوظ می‌دارد.¹ «ویژگی ممتاز نظام قائم‌به‌ذات بودن اجزای آن در عین وحدت آن‌هاست، نظامی که در آن هم آزادی هر جزء حفظ می‌شود و هم وحدت درونی کل نظام. اما این انتظام موردنظر در ساختار نحوه ظهور هستی دیگر نمی‌تواند نظامی باشد که، با شناخت سوژکتیو و مفهومی موجودات، آنان را چونان یک کل در اختیار گیرد. نظمی که بناست چارچوب ساختار باشندگی هستی را تعیین کند باید آزادی را هم در خود جای دهد و به موجودات مجال دهد که خود را چنان‌که هستند آشکار سازند»².

نتیجه‌گیری

به تفسیر هایدگر، رساله آزادی شلینگ منسجم‌ترین صورت تلاش او برای شرح نظام آزادی است که در آن گامی اساسی به سوی پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی برداشته می‌شود. هایدگر به تأمل بر ایده نظام در ایدئالیسم آلمانی می‌پردازد تا چگونگی شروط شکل‌گیری مفهوم نظام را روشن کند. او از مفهوم نظام که ساختار آن بر اساس نظمی ریاضیاتی تعیین می‌شود و در نتیجه دلالت‌های مطلقاً سوژکتیو دارد عبور می‌کند و به جای آن مفهوم نظام چونان پیوند ضروری کلیت هستندگان در تمامیتشان را به کار می‌برد. به عقیده او، شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفه نظام‌مندی را بپرواند که به وسیله آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد. اما با توجه به ناسازگاری ظاهری آزادی و ضرورت، نظام آزادی ناممکن به نظر می‌رسد و هرگونه جهت‌گیری به الحاق آزادی نهایتاً به انکار نظام خواهد انجامید. چالش آشتی دادن آزادی و ضرورت در نظام، با پرسش از همه‌خداانگاری، به‌مثابه پرسش از نظام و نشان دادن سوءتفسیرهای موجود از عناصر آن توجیه می‌شود. با بررسی این عناصر جبرگرایانه در همه‌خداانگاری، شلینگ امکان می‌یابد ثابت کند که این عناصر تعلق ذاتی و ضروری به همه‌خداانگاری ندارند و بر سوء برداشت کلی از قانون اینهمانی یا معنای فعل ربط در حکم مبتنی است.

امکان نظام آزادی می‌بایست در تطابق با اصلی از اینهمانی ممکن شود که در آن معنای نسبت نه‌تنها در یکسانی و شباهت صرف افاده نمی‌شود بلکه در واقع بیانگر معنای واقعی «است» چونان پیوند و اتصال ذات هستی است. اساس راه‌بردن به روایت صحیح از همه‌خداانگاری در این رساله در یافت‌ولیه بشر از واقعیت بنیادین هستی است. مطابق با چنین خوانشی، در نسبت نظام و «است»، وحدت کلیت موجودات (پان) با بنیادشان (تئوس) حفظ می‌شود و دریافت بی‌واسطه هستی به‌مثابه آزادی با دریافت وحدت امور در بنیادشان همراه می‌شود. بنابراین، اگر پرسش از همه‌خداانگاری، به‌مثابه پرسش از

1. Ibid: 63

2. Ibid: 26 & 32; Ruin, 2008: 281

.....
Safian, Karimi Douraki

نظام، راه به پرسش از «است» می‌برد، به این معناست که شلینگ در شرفِ برکشیدن پرسش الهیاتی به مرتبه پرسش هستی‌شناسانه است و پرسش دربابِ نظام، چونان پرسش بنیادینِ فلسفه، بررسی پرسش از حقیقت هستی است.

منابع

- بیرشک، زهرا، (۱۳۹۴). «امکان سیستم آزادی؛ بررسی درسگفتارهای هایدگر درباب رساله «در باب آزادی بشر و مسائل پیوست به آن (شلینگ)»، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی: تهران.
- بیرشک، سپیده، (۱۴۰۰). از متافیزیک شر تا نظام عشق؛ خوانش انتقادی تفسیر هایدگر از رساله آزادی شلینگ به‌ضمیمه سیستم آزادی (از درسگفتار ۴۱ مارتین هایدگر)، چاپ اول، تهران: نقد فرهنگ.
- سالمن، رابرت. سی و هیگینز، کتلیان (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه غرب ۶ (عصر ایدئالیسم آلمانی)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: حکمت.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷)، درباب تاریخ فلسفه جدید (درس گفتارهای مونیخ)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۸)، پژوهش‌های فلسفی درباب ذات آزادی انسان، ترجمه مجتبی درایتی و ابولحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: انتشارات باغ نی، چاپ اول.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۶)، تفاوت میان دستگاه فلسفی فیخته و شلینگ، ترجمه زیبا جبلی، تهران: انتشارات شفیعی.
- هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، فصلنامه دانشگاه تهران، ترجمه حمید طالب‌زاده، شماره ۱، صص ۱۰۶-۱۳۷۹.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷)، اصل بنیاد، ترجمه طالب جابری، تهران: انتشارات ققنوس.
- مؤمنی، ناصر (۱۳۹۵)، واگوی اصل اینهمانی خوانشی از «اینهمانی و تمایز» اثر مارتین هایدگر به انضمام مقدمه جان استمبو، تهران: نقد فرهنگ.

Alderwick, Charlotte (2015). "A Temporal Essence and Existential Freedom in Schelling", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 1, 115-137.

Allison, H.E (1996), *Teleology and Scientific method in Kant's Critique of Judgment*, Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 4.

Bruno, G. Anthony (2017). "Schelling on the Possibility of Evil: Rendering Pantheism, Freedom and Time Consistent", *Published online: September 2, 2017*.

Buchdahl, G (1996), *The Relation Between Understanding and Reason in*

.....
Safian, Karimi Douraki

the Architectonic of Kant's Philosophy, Immanuel Kant, critical Assessment.

Vol. 4.

Dallmayr, R. Fred (1984). "Ontology of Freedom: Heidegger and Political", *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May, 1984), pp. 204-234.

Emad, Parvis (1975), Heidegger on Schelling's concept of freedom, *Man and World*, 8 (2): 157-174.

Griffiths, Dominic (2017). "Martin Heidegger's principle of identity: On belonging and Ereignis", *South African Journal of Philosophy*, 36:3, 326-336.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Werke*, Band 5, Frankfurt: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1941). *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944*, Bd. 42, Von I, schübler, Frankfurt am Main 1988.

Heidegger, Martin (1969), *Identity and Difference*, Trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin (1985), *Schelling's treatise on the Essence of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.

Kraft. M (1996), *Kant's Theory of teleology*, Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 4.

Ruin, Hans (2008), "The destiny of Freedom, in Heidegger", In: *Contiental Philosophy Review*. 41/ 2008. 277- 299.

Sikka, Sonya (1994), "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXXII. PP. 421-448.

مجردگرایی جادویی درباره جهان‌های ممکن

محمدهادی صفایی^۱

چکیده: لوئیس در بخش سوم کتابش، درباره کثرت جهان‌ها، با ارائه طبقه‌بندی سه‌گانه جالبی از انواع نظریات مجردگرایانه درباره جهان‌های ممکن، انتقاداتی را علیه این نظریات اقامه می‌کند. اگرچه انتقادات لوئیس به این نظریات عموماً ساختاری روشن و سنجیده دارند، اما مشکلات زیادی درباره فهم انتقاد اصلی لوئیس به نوع سوم نظریات مجردگرایانه، یعنی آنچه او مجردگرایی جادویی یا معجزه‌آسا می‌نامد، وجود دارد. در این مقاله تلاش کرده‌ام که با دفاع از انتقادات لوئیس به مجردگرایی جادویی نشان دهم که هسته اصلی نقد لوئیس به مجردگرایی نوع سوم، ناظر بر تشخیص مشکلی روش‌شناختی در این دست نظریات است. نظریه مجردگرایی جادویی انتظارات ما از یک نظریه حقیقی متافیزیکی را برآورده نمی‌کند. مجردگرایی جادویی، نسبت به انواع دیگر نظریات واقع‌گرایانه درباره جهان‌های ممکن و صدق‌های موجهه، قدرت تبیینی کمتری دارد، زیرا نظریه انضمامی‌گرایانه و همچنین نظریات مجردگرایانه زبان‌شناختی و تصویری می‌توانند تبیین‌های معقول و قابل فهمی درباره این نکته عرضه کنند که چگونه و به چه معنا یک جهان ممکن یک وضعیت امور ممکن را بازنمایی می‌کند. اما نظریه مجردگرایانه نوع سوم با غیرقابل تحلیل دانستن رابطه بازنمایی، به‌عنوان کلیدی‌ترین عنصر یک نظریه متافیزیکی درباره جهان‌های ممکن، نمی‌تواند لوازم یک نظریه متافیزیکی باکفایت را برآورده کند.

کلمات کلیدی: جهان‌های ممکن دیوید لوئیس مجردگرایی: انضمامی‌گرایی مجردگرایی جادویی

Magical Abstractionism about Possible Worlds

Mohamadhadhi Safaei

Abstract: In the third part of his magnificent work, *On the Plurality of Worlds*, David Lewis strives to argue against what he takes to be three seemingly possible versions of abstractionist accounts of possible worlds. As always, Lewis's critical assessments are much clear and highly sophisticated. However, there are some complications in his discussion of the third kind of abstractionism, that is, what he calls the magical ersatzism. In this paper, I will attempt to clarify and defend Lewis's objections against this third kind of abstractionism. As I will argue, the core of Lewis's arguments against magical abstractionism (ersatzism) recognizes a sort of theoretical and methodological deficiency in such theories. Magical abstractionism does not fulfil our expectations about a sufficient account of possible worlds and modality. Unlike linguistic and pictorial abstractionism, magical abstractionism does not provide us with a clear and explanatorily sufficient account of how possible worlds represent the possibilities that we are inclined to accept. Magical abstractionists have a wrong conception of what is a sufficient metaphysical theory about modality. A true metaphysical theory about possible worlds must have something positive to say about the nature of the abstract entities that are going to play the metaphysical role of those possible worlds.

Keywords: Possible Worlds David Lewis Abstractionism Concretism Magical Ersatzism

Safaei

۱. واقع‌گرایی درباره جهان‌های ممکن

واقع‌گرایی درباره صدق‌های موجهه^۱ بدین معنی است که دعاوی صادق ما درباره «شیوه‌هایی که جهان می‌توانست برطبق آن‌ها باشد»^۲ تعهداتی وجودی به همراه دارند، یعنی چیزهایی باید وجود داشته باشند که وصف «شیوه‌هایی که جهان و اشیا می‌توانستند برطبق آن باشند» را برآورده کنند و، به تعبیر دیگر، صادق‌ساز این دعاوی موجهه باشند. اما از آنجاکه این صدق‌های موجهه ناظر به شیوه‌های ممکن بودن اشیا، بنابراین، تعهدات وجودی این دعاوی صادق از اشیا انضمامی این جهان و ویژگی‌های نمونه‌دارشده در این اشیا فراتر می‌رود. حال، یک مسئله مهم متافیزیکی پیش پای واقع‌گرایان این خواهد بود که اشیا موردنظر چه هستند، چه ماهیتی دارند و چگونه می‌توانند نقش‌های موردنظر را ایفا کنند. حول پاسخ به این پرسش‌هاست که اختلاف نظر بین مجردگرایی^۳ و انضمامی‌گرایی^۴ شکل می‌گیرد.

به باور انضمامی‌گرایان^۵، به‌ازای هر شیوه ممکنه که این جهان می‌توانست برطبق آن باشد، اشیا انضمامی دیگری (غیر از اشیا انضمامی این جهان) وجود دارند که برطبق آن شیوه هستند. این اشیا انضمامی طبعاً نمی‌توانند بخشی از اشیا انضمامی جهان اطراف ما باشند، بلکه از حیث زمانی و مکانی هیچ ارتباطی با اشیا اطراف ما ندارند و، باین حال، تعهدات وجودی دعاوی موجهه صادق ما را برآورده می‌کنند. به عبارت دیگر، دعاوی موجهه صادق ما درباره این اشیا هستند. درمقابل، مجردگرایان وجود اشیا انضمامی غیر از اشیا انضمامی این جهانی را منکر هستند و تعهدات وجودی دعاوی موجهه صادق را با ارجاع به هویتی مجرد توضیح می‌دهند. مجردگرایان، برخلاف انضمامی‌گرایان، جهان‌های ممکن را نه کلیتی برساخته از اشیا انضمامی متمایز و نامرتب با اشیا انضمامی این جهانی، بلکه اشیا بی‌مجرد می‌دانند.

مجردگرایان درباره ماهیت این اشیا مجرد نظریات متفاوتی دارند. برخی این اشیا مجرد را

1. Modal Realism

۲. ممکن است به این نکته اشاره شود که صدق‌های موجهه منحصر و محدود به صدق‌های مربوط به امکان نیستند بلکه دامنه بسیار گسترده‌تری را دربرمی‌گیرند، از جمله صدق‌های ضروری یا صدق‌های مربوط به شرطی‌های خلاف واقع و... آیا واقع‌گرایی درباره این صدق‌ها ما را به هویتی بیش از جهان‌های ممکن متعهد نمی‌کند؟ خیر! واقع‌گرایان درباره صدق‌های موجهه استدلال می‌کنند که جهان‌های ممکن مجموعه تمامی هویتی هستند که می‌توانند شرایط صدق همه صدق‌های موجهه را به دست دهند. به عبارت دیگر، با داشتن مجموعه جهان‌های ممکن و به کمک زیرمجموعه‌های مختلف این جهان‌ها می‌توانیم شرایط صدق همه گزاره‌های موجهه را به دست دهیم و به مفروض گرفتن هویتی دیگر، متمایز از جهان‌های ممکن و زیرمجموعه‌ایشان، نیازی نداریم. با تشکر از یکی از داوران محترم این مجله که با طرح این پرسش مرا وادار کردند که توضیح دقیق‌تری از واقع‌گرایی درباره صدق‌های موجهه فراهم کنم.

3. Abstractionism

4. Concretism

5. Lewis, 1986a

صفایی

مجموعه‌های جملات^۱، گزاره‌ها^۲، وضعیت‌های امور^۳ و یا ویژگی‌ها^۴ می‌دانند. به باور لوئیس، نظریات متافیزیکی معطوف به تعیین ماهیت جهان‌های ممکن (و از جمله نظریه انضمامی گرایانه خودش) را می‌توان بر اساس توضیح آن نظریات درباره نحوه بازنمایی جهان‌های ممکن طبقه‌بندی کرد. به عبارتی، جهان‌های ممکن امکانات مختلفی را که ما در قالب دعاوی موجهه صادقمان درباره آن‌ها سخن می‌گوییم بازنمایی می‌کنند. جهان‌های ممکن انضمامی لوئیس، این صدق را که «ممکن بود یک گربه سخن‌گو وجود داشته باشد»، بدین نحو بازنمایی می‌کند که جهانی انضمامی هست که یک گربه سخن‌گو بخشی از آن است. به همین ترتیب، هر نظریه دیگری درباره جهان‌های ممکن نیز باید بتواند توضیحی درباره سرشت رابطه بین صدق‌های موجهه و جهان‌های ممکن ارائه کند. به باور لوئیس، یک نظریه مجردگرایانه برای توضیح رابطه بازنمایی سه امکان کلی در پیش دارد و، بنابراین، سه نوع نظریه مجردگرایانه خواهیم داشت: «مجردگرایی زبان‌شناختی»^۵، «مجردگرایی تصویری»^۶ و آنچه لوئیس آن را «مجردگرایی جادویی یا معجزه‌آسا»^۷ می‌نامد.

این مسئله را، به خصوص درباره رویکردهای مجردگرایانه می‌توان به شکل دقیق‌تری صورت‌بندی کرد. طبق تحلیل و ناینواگن از مجردگرایی، جهان‌های ممکن مجرد هویتی هستند که به صورت ذاتی خصلتی بازنمایانه دارند^۸. این هویت‌واقعیات‌های انضمامی مختلفی را بازنمایی می‌کنند. یکی از این هویت‌های مجرد، یعنی جهان ممکن که فعلیت یافته است، واقعیت‌های انضمامی دنیای اطراف ما را به درستی بازنمایی می‌کند و بقیه این هویت‌های بازنمایی‌هایی نادرست از واقعیت انضمامی اطراف ما ارائه می‌دهند. اما اگر جهان اطراف ما به نحو دیگری فعلیت می‌یافت، هویت مجرد دیگری بازنمایی درستی از آنچه می‌بود را ارائه می‌کرد. اکنون می‌توان این سؤال را مطرح کرد که این هویت‌های مجرد چگونه واقعیت‌های انضمامی بالفعل یا ممکن را بازنمایی می‌کنند؟

و ناینواگن (2011)، به اقتضای لوئیس، معتقد است که، در حالت کلی، یک نظریه مجردگرایانه برای پاسخ به سؤال مربوط به نحوه بازنمایی سه راه در پیش دارد. نخست اینکه رابطه بازنمایی را با توسل به رابطه بین جملات زبانی و حقایق واقعی تبیین کند که در این صورت رویکردی زبان‌شناسانه اتخاذ کرده است. جمله‌های زبان ساختارهایی هستند که از عناصری بنیادی تشکیل یافته‌اند و این

1. Roy, 1995; Melina, 2001; Sider, 2002
2. Adams, 1974; Fine, 1977
3. Plantinga, 1976
4. Stalnaker, 1976
5. Linguistic Abstractionism or Linguistic Ersatzism
6. Pictorial Abstractionism
7. Magical Abstractionism
8. van Inwagen, 2011: 213

Safaei

عناصر بنیادی، طبق نوعی قرارداد، به اشیای انضمامی ارجاع می‌دهند و آن‌ها را بازنمایی می‌کنند. طبق رویکرد دوم، رابطه بازنمایی را می‌توان بر اساس رابطه مشابهت یا تناسب توضیح داد. ماکت‌ها، نقشه‌ها و تصاویر اشیای انضمامی را بر طبق چنین رابطه‌ای بازنمایی می‌کنند. اما وفق رویکرد سوم، که لوئیس آن را مجردگرایی جادویی می‌نامد، رابطه بازنمایی را نمی‌توان به واسطه رابطه‌های دیگر تحلیل کرد، بلکه این رابطه از رابطه‌های بنیادی، تحلیل‌ناپذیر و اولیه جهان است. طبق این رویکرد، جهان‌های ممکن اشیای انضمامی را بازنمایی می‌کنند و گویا ماهیت این اشیای مجرد دقیقاً در همین کارکرد بازنمایانه‌شان نهفته است.^۱

یک نکته اساسی درباره اشیای مجرد نوع سوم که لوئیس تأکید بسیار بر آن دارد این است که این اشیا بسیط و فاقد ساختارند یا، به تعبیر دقیق‌تر، حتی اگر این اشیا ساختارمند باشند، اولاً، این ساختار ربطی به نحوه بازنمایی‌شان از واقعیت‌های انضمامی ندارد و، ثانیاً، این ساختار نمی‌تواند امکانات کافی برای تمایز این واقعیت‌ها از یکدیگر ارائه کند. به نظر می‌رسد که می‌توان استدلال ساده‌ای برای دفاع از این ایده لوئیسی فراهم کرد. اگر مجردگرایی جادویی بخواهد تمایز بین جهان‌های ممکن مجرد و نحوه بازنمایی‌شان از ممکنات را به وسیله ساختار این اشیا توضیح بدهد، ناگزیر به نوعی نظریه تصویری تبدیل خواهد شد و طبعاً باید اشکالاتی را پاسخ دهد که لوئیس علیه این نظریه اقامه کرده است.

همان‌طور که خواهیم دید، لوئیس برای استدلال علیه طرفداران نظریه مجردگرایی نوع سوم از یک دوراهی استفاده می‌کند و مدعی است که طرفداران این نظریه در انتخاب هر یک از این دو مسیر با مشکلاتی اساسی روبه‌رو می‌شوند. این دوراهی با این پرسش آغاز می‌شود که آیا رابطه بازنمایی موردنظر مجردگرایی جادویی رابطه‌ای درونی است یا بیرونی؟ در بخش دوم این مقاله به بررسی انتقاد لوئیس درباره کیفیت موردبحث رابطه بازنمایی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چرا برخی پاسخ‌های پیشنهادی به اشکال لوئیس وافی به مقصود نیست.^۲ همچنین در بخش سوم و پایانی مقاله استدلال می‌کنم که جوهر انتقاد لوئیس به نظریات مجردگرایانه نوع سوم را باید در تلقی خاص لوئیس از ارائه یک نظریه متافیزیکی باکفایت جست‌وجو کرد که مجردگرایی نوع سوم از آن تخطی می‌کند.

Lewis, 1986a: 177-178. ۱

۲. در این مقاله صرفاً به بررسی یکی از این مسیرها (درونی بودن رابطه بازنمایی) خواهیم پرداخت، زیرا به نظر می‌رسد انتقادی که لوئیس علیه این نظریه اقامه کرده از این دوراهی فراتر می‌رود و مشکلاتی که لوئیس در بررسی یکی از این مسیرها تشخیص داده در مورد مسیر دیگر نیز برقرار است. برای بحث تفصیلی در مورد انتقاد لوئیس به مسیر بیرونی بودن رابطه بازنمایی، نک. به مقاله بسیار مفید Zaragoza, 2007.

صفایی

۲. مسئله بازنمایی در مجردگرایی جادویی

جهان‌های ممکن مجردگرایی جادویی قرار است که واقعیت‌های انضمامی را بازنمایی کنند، اما نه آن‌طور که جمالات و تصاویر چنین کاری انجام می‌دهند. مجردگرایی نوع سوم نمی‌خواهد هیچ تحلیل یا تعریفی از اشیای مجرد موردنظرش و رابطه بازنمایی بین این اشیاء و جهان انضمامی ارائه دهد. تعبیر او درباره ماهیت این اشیای مجرد و نحوه بازنمایی‌شان از امکانات تماماً سلبی است و هیچ توضیح ایجابی‌ای از چیستی این اشیاء و کردوکار بازنمایانه‌شان در کار نیست. با این حال، لوئیس فکر می‌کند که اگر چنین نظریه‌ای بخواهد نظریه‌ای کمابیش باکفایت باشد، دست کم^۱ باید بتواند به این سؤال پاسخ بدهد که آیا رابطه بازنمایی موردنظر بین جهان‌های ممکن مجرد و واقعیت‌های انضمامی که این جهان‌های مجرد آن‌ها را بازنمایی می‌کنند یک رابطه‌ای درونی^۲ است یا رابطه‌ای بیرونی^۳؟^۴

طبق تعریف لوئیس، رابطه درونی است، اگر و تنها اگر، به واسطه ویژگی‌های داخلی^۵ طرفین رابطه (هنگامی که به صورت مجزا از هم لحاظ شوند) تعیین یابد.^۶ ویژگی‌های داخلی ویژگی‌هایی هستند که به کیفیت خود شیء مربوط‌اند، یعنی شیء موردنظر این ویژگی‌ها را صرف‌نظر از بود و نبود اشیای دیگر واجد است. لوئیس این ویژگی‌های داخلی را همان ویژگی‌های طبیعی^۷ شیء می‌داند و با اتکا به طبیعی بودن این ویژگی‌ها تعریف دیگری نیز از رابطه درونی ارائه می‌کند. طبق این تعریف رابطه R بین دو شیء درونی است، اگر و تنها اگر، هر روگرفتی^۸ از این دو شیء نیز این رابطه را با هم داشته باشند. روگرفت‌های یک شیء، اشیایی هستند که از حیث ویژگی‌های داخلی‌شان (ویژگی‌های

۱. لوئیس برای اینکه نشان دهد چنین درخواستی خیلی هم نامنصفانه نیست به موارد مشابه در نظریه خودش ارجاع می‌دهد. در نظریه لوئیس «رابطه مشابهت» یا «رابطه‌های زمانی و مکانی» رابطه‌هایی اولیه محسوب می‌شوند و لوئیس معتقد است که از این روابط نمی‌توان هیچ تحلیل یا تعریفی به دست داد. با این حال، معتقد است که نظریه او به خوبی می‌تواند به سؤال فوق درباره درونی یا بیرونی بودن رابطه مشابهت و روابط زمانی و مکانی پاسخ دهد. همان‌طور که توضیح دادیم، روشن است که رابطه مشابهت یک رابطه درونی و رابطه‌های زمانی و مکانی روابطی بیرونی هستند. بنابراین، لوئیس نتیجه می‌گیرد که طرح چنین درخواستی از نظریه مجردگرایی نوع سوم ناجوانمردانه نیست. اما این نظریه چه پاسخی برای این سؤال خواهد داشت؟ رابطه بازنمایی موردادعا رابطه‌ای درونی است یا بیرونی؟

2. Internal

3. External

۴. لوئیس این پرسش را مشخصاً نه درباره رابطه بازنمایی، بلکه درباره رابطه «گزنش» مطرح می‌کند. گزنش رابطه‌ای است که بین جهانی انضمامی و جهان ممکن مجردی برقرار می‌شود و رابطه بازنمایی براساس این رابطه بنیادی تعریف می‌شود. طبق تعریف لوئیس، شیء مجرد E این واقعیت انضمامی را که P بازنمایی می‌کند اگر و تنها اگر ضرورتاً اگر E گزنش می‌شد، آنگاه (Lewis, 1986a: 175). در این مقاله همه‌جا از رابطه گزنش یا آنچه ون‌اینواکن صادق‌سازی می‌خواند و پلاتنینگا به آن تحقق‌یافتگی می‌گوید صرف‌نظر کرده‌ام و از همان تعبیر ساده‌تر بازنمایی استفاده می‌کنم و هر جا لازم بوده از تمایز بین بازنمایی درست و غلط استفاده کرده‌ام.

5. Intrinsic

6. Lewis, 1986a: 62

7. Natural Properties

8. Duplicate

Safaei

طبیعی) شباهت تام دارند. نمونه‌ی اعلا‌ی یک رابطه‌ی درونی، از نظر لوئیس، خود همین رابطه‌ی شباهت کیفی تام بین اشیاست. از سوی دیگر، در تحقق رابطه‌ی بیرونی، ویژگی‌های داخلی و طبیعی اشیا نقش تام ندارند. به باور لوئیس، روابط زمانی و مکانی بهترین نمونه‌ی چنین رابطه‌ی بیرونی‌اند. قرار گرفتن در این نوع رابطه به ویژگی‌های داخلی اشیا ربطی ندارد و، به تعبیر لوئیس، این روابط بروی ویژگی‌های داخلی اشیا مبتنی^۱ نمی‌شود. اکنون با در نظر گرفتن این تعریف از روابط درونی و بیرونی آیا می‌توان رابطه‌ی بازنمایی مورد ادعای مجردگرایی نوع سوم را رابطه‌ی درونی دانست؟

به باور لوئیس، از جانب این رویکرد هر پاسخی که به سؤال فوق بدهیم با مشکلی اساسی روبه‌رو خواهد شد. اگر رابطه‌ی بازنمایی نوع سوم را رابطه‌ی درونی محسوب کنیم، آنگاه اساساً چنین رابطه‌ی فهم‌ناپذیر^۲ خواهد شد. یعنی روشن نیست که طرفدار این رویکرد چگونه چنین فهمی را کسب کرده است و، به تعبیر لوئیس، گویا او از نوعی توانایی جادویی برای فهم این رابطه برخوردار بوده است. از طرف دیگر، اگر رابطه‌ی بازنمایی را رابطه‌ی بیرونی بدانیم، آنگاه علاوه بر اینکه طرفدار این نظریه همچنان به واسطه‌ی توانایی‌ای جادویی فهمی از این رابطه حاصل کرده است، مشکل دیگری هم پدید می‌آید و آن اینکه خود این رابطه به رابطه‌ی استثنایی و جادویی تبدیل می‌شود^۳. بنابراین، طرفدار رویکرد سوم گرفتار دوراهی خواهد شد و هر دو راه آن به جادو ختم می‌شود. اما اگر متافیزیک باید از جادو پرهیز کند، آنگاه مجردگرایی نوع سوم نظریه‌ی متافیزیکی پذیرفتنی‌ای نخواهد بود.

اگر رابطه‌ی بازنمایی رابطه‌ی درونی باشد، آنگاه ویژگی‌های بازنمایانه بین جهان ممکن مجردی که دنیای انضمامی اطراف ما را به درستی بازنمایی می‌کند محصول ویژگی‌های داخلی این جهان ممکن مجرد و ویژگی‌های داخلی دنیای انضمامی اطراف ما خواهد بود. بدین ترتیب، جهان‌های ممکن مجرد و ویژگی‌های کیفی داخلی‌ای خواهند داشت که به واسطه‌ی آن ویژگی‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند و دقیقاً به واسطه‌ی همین ویژگی‌ها در روابط خاص بازنمایی با جهان انضمامی قرار می‌گیرند. اما این ویژگی‌های داخلی جهان‌های ممکن مجرد چه چیزهایی می‌توانند باشند؟ همان‌طور که گفتیم، این ویژگی‌ها نمی‌توانند ویژگی‌های ساختاری این هویات مجرد باشند، زیرا این هویات یا اصولاً بسیط هستند و هیچ ساختاری ندارند یا اگر واجد ساختار باشند، این ساختار به نحوه‌ی بازنمایی‌شان از واقعیت‌های انضمامی نامربوط است. از طرف دیگر، ویژگی‌هایی که از آن‌ها فهمی داریم (یعنی

1. Supervene

2. Unintelligible

۳. در این مقاله قصد ندارم که به اشکالات لوئیس درباره‌ی بیرونی دانستن رابطه‌ی بازنمایی بپردازم. باین حال، همان‌طور که مشخص است، اگر مجردگرایی جادویی نتواند از درونی بودن رابطه‌ی بازنمایی دفاع کند و مجبور شود که نوعی توانایی معرفتی جادویی به خودش نسبت دهد، آنگاه حتی اگر رابطه‌ی بازنمایی را بیرونی هم در نظر بگیرید، چنین مشکلی به قوت خود باقی است.

صفایی

ویژگی‌هایی که به واسطه محقق شدن در دنیای اطرافمان به آن‌ها نوعی دسترسی معرفتی داریم) اصولاً آن‌قدر غنی نیستند که بتوانیم به کمک آن‌ها تنوع جهان‌های ممکن مجرد را توضیح دهیم. در واقع، با توجه به توضیحات سلبی طرفداران این هویات مجرد، به سختی بتوان ویژگی‌های ایجابی‌ای را برشمرد که بتوانند موجب تمایز این هویات مجرد از یکدیگر شوند و خود مدافعان این نظریات نیز هیچ نمونه‌ای از این ویژگی‌ها عرضه نکرده‌اند و به صرف ذکر ویژگی‌های سلبی اکتفا می‌کنند. حتی اگر ویژگی‌های عجیبی وجود داشته باشند که بتوانند این جهان‌های ممکن مجرد را از یکدیگر متمایز کنند و بنیادی برای قرار گرفتن این اشیای مجرد در روابط بازنمایی با اشیای انضمامی باشند، ما به هیچ وجه نمی‌توانیم از این ویژگی‌ها و کارکردهای تمایزبخشان و نحوه تأثیرگذاری‌شان بر روابط بازنمایی جهان‌های ممکن مطلع شویم.^۱

حال، به باور لوئیس، اگر نتوانیم به این ویژگی‌های داخلی جهان‌های ممکن مجرد نوعی دسترسی معرفتی داشته باشیم، آنگاه نمی‌توانیم ادعا کنیم که واقعاً از رابطه بازنمایی مورد ادعا فهمی حاصل کرده‌ایم. در این صورت، نام «بازنمایی» برای ما هیچ معنایی نخواهد داشت. ما هنگامی می‌توانیم واژه‌ای را بفهمیم که از چگونگی کاربرد درست آن واژه مطلع باشیم و بتوانیم آن را به درستی به کار ببریم. کاربرد درست واژه «بازنمایی» هنگامی ممکن است که مواردی عینی وجود داشته باشند که بتوانیم این واژه را در آن موارد عینی و مشخص به درستی به کار ببریم. اما برای کاربرد درست این واژه باید به نوعی با ویژگی‌های داخلی این جهان‌های ممکن مجرد آشنا باشیم تا بر اساس ویژگی‌های این جهان‌های مجرد بتوانیم رابطه‌شان با جهان انضمامی را تشخیص دهیم. اما از آنجاکه هیچ آشنایی و آگاهی‌ای از ویژگی‌های داخلی این هویات مجرد نداریم، بنابراین، از کاربرد درست واژه «بازنمایی» چیزی نمی‌دانیم و، بنابراین، اصولاً این واژه برای ما هیچ مفهومی ندارد.^۲ هنگامی که مجردگرایان نوع سوم ادعای فهم این واژه را دارند، در حقیقت نوعی توانایی معرفتی جادویی به خودشان نسبت می‌دهند و با صحبت درباره این هویات مجرد و روابطشان با جهان انضمامی، در واقع، دیگران را به کاربرد توانایی‌های جادویی‌شان در مباحث متافیزیکی ترغیب می‌کنند! به تعبیر بهتر می‌توان

1. Lewis, 1986a: 178

۲. *ibid*: توضیح لوئیس درباره فهم ناپذیر بودن رابطه «بازنمایی» یا «گزینش» بسیار اشاره‌وار و مبهم است. تقریری که در اینجا آورده‌ایم به تفسیری متکی است که ون‌اینواگن از استدلال لوئیس ارائه کرده است. طبق تفسیر ون‌اینواگن، ما هنگامی یک واژه را می‌فهمیم که از کاربرد درست واژه آگاه باشیم. اما از آنجاکه کاربرد درست واژه «بازنمایی» یا «گزینش» مستلزم آگاهی از ویژگی‌های درون‌زای اشیای مجرد است و از آنجاکه ما هیچ آگاهی‌ای از این ویژگی‌های درون‌زا نداریم، پس نسبت به کاربرد درست واژه بازنمایی نیز ناآگاهیم. بنابراین، فهمی از این واژه نداریم یا، به تعبیر دیگر، رابطه درونی مورد نظر را به چنگ نیاورده‌ایم (van Inwagen, 2001: 236-237).

Safaei

گفت که طرفداران این نظریه صرفاً وانمود می کنند که وقتی دربارهٔ هویت مجرد و رابطهٔ بازنمایی سخن می گویند، کلماتشان به چیز مشخصی، یعنی به هویت متمایز انتولوژیک مجرد و روابطشان با اشیای انضمامی ارجاع می دهد. وقتی نتوانیم به ویژگی های داخلی این هویت مجرد ارجاع دهیم، طبعاً نمی توانیم به رابطه ای که بر این ویژگی ها مبتنی شده است نیز ارجاع دهیم. اما طرفداران این نظریه به گونه ای رفتار می کنند که گویا کلماتشان به هویت انتولوژیک واقعی ارجاع می دهند. شاید فقط معجزه و جادو بتواند این کلمات را به مرجع مورد نظرشان (با فرض وجود چنین مرجعی) مرتبط کند.^۱

در پاسخ به این استدلال لوئیس ممکن است به نظر رسد که شرط لوئیس برای به چنگ آوردن روابط درونی موجود در عالم زیاده از حد سخت گیرانه است و موارد نقضی برای این شرط وجود دارد. مایکل ژوبین مثال نقضی برای این شرط لوئیس طراحی کرده است.^۲ طبق تلقی ژوبین، استدلال لوئیس بر این فرض نهفته مبتنی است که ما هنگامی می توانیم از یک رابطهٔ درونی آگاه شویم و با واژگانمان به آن ارجاع بدهیم و درباره اش سخن بگوییم که پیشاپیش از ویژگی های داخلی طرفین رابطه (که خود آن رابطه را متعین می کنند) مطلع باشیم. اکنون رابطه ای مثل حل پذیر بودن را در نظر بگیرید. ماده ای مثل شکر در رابطهٔ «حل پذیری» با آب قرار دارد و، به باور ژوبین، این رابطه به ویژگی های داخلی شیمیایی آب و شکر وابسته است. آیا ارجاع به رابطهٔ حلالیت بین آب و شکر مستلزم آشنایی با و آگاهی از ویژگی های شیمیایی داخلی آب و شکر است؟ آیا افراد عادی هنگامی که به این رابطه ارجاع می دهد و دربارهٔ آن سخن می گویند الزاماً باید از این ویژگی های داخلی آب و شکر مطلع باشند تا بتوانند از آنچه می گویند فهمی داشته باشند؟ به نظر می رسد که پاسخ این سؤالات منفی است. به باور ژوبین، این مثال نشان می دهد که ما می توانیم روابط درونی بسیار زیادی را بفهمیم و درباره شان به نحو معنی داری سخن بگوییم، بدون اینکه لازم باشد از ویژگی های داخلی طرفین این رابطه مطلع شویم. بنابراین، در مورد نظریهٔ مجردگرایی نوع سوم نیز فقدان دسترسی ما به ویژگی های

۱. واقع این است که حتی تعبیر خود لوئیس دربارهٔ این استدلال متفاوت است. مثلاً در کتاب متأخرش، به نام بخش های مجموعه ها هنگامی که می خواهد به مقابله به مثل و اینواگن پاسخ دهد، ادعایش را بدین نحو صورت بندی می کند: «اگر مدعی باشید که به نوعی از یک مفهوم اولیه فهمی حاصل کرده اید و، باین حال، هیچ ایده ای در این باره نداشته باشید که چگونه چنین فهمی را حاصل کرده اید، در مخمصهٔ بدی گرفتار شده اید» (Lewis, 1991: 36). اشکالی که لوئیس در اینجا مطرح می کند نه فهم ناپذیری یک محمول اولیه، بلکه فقدان نظریه ای دربارهٔ نحوهٔ به چنگ آوردن چنین مفهومی است. به نظرم می رسد که این ها دو اشکال مختلف هستند و اشکال متأخر ضعیف تر از اشکال سابق است. بعید نیست که تضعیف این اشکال از جانب لوئیس ناشی از پذیرش مقابله به مثل و اینواگن باشد. اگر همان طور که واینواگن نشان داده است اشکال لوئیس به نظریهٔ خودش نیز کارگر افتد، طبیعی است که بخواهد اشکال را کمی تضعیف کند تا بتواند جان سالم به در برد.

2. Jubien, 1991: 252

صفايي

درون‌زای اشیای مجرد مانع از این نیست که بتوانیم به رابطه درونی بین این اشیای مجرد و اشیای انضمامی ارجاع دهیم.

اگرچه مثال ژوبین بسیار جالب توجه است، اما به نظر می‌رسد که لوئیس می‌تواند پاسخ مناسبی برای این مثال نقض فراهم کند. در این مثال، اگرچه ارجاع مناسب واژگان ما به روابط درونی بین اشیای انضمامی به آگاهی قبلی ما از ویژگی‌های داخلی این اشیای وابسته نیست، اما نمی‌توان این مثال را به مورد خاص رابطه بازنمایی بین شیء انضمامی و شیء مجرد تعمیم داد. در این مثال، ما با خود رابطه حل‌پذیری در رابطه‌ای مستقیم و علی قرار داریم. خود این رابطه نمود و بروزی انضمامی دارد و ما به صورتی مستقیم با این نمود انضمامی آشنا هستیم. به علاوه، صرف نظر از این رابطه، ما با تمایز بین اشیای انضمامی، که در طرفین این رابطه قرار می‌گیرد، آشنا هستیم و مثلاً می‌توانیم بین شکر و سرب تمایز بگذاریم و رابطه حل‌پذیری را در مورد آب و شکر تصدیق و در مورد آب و سرب نفی کنیم. اما در مورد اشیای مجرد، اصولاً هیچ دسترسی مستقیمی به خود رابطه و بروز و ظهور آن یا به ویژگی‌های متمایزکننده طرفین این رابطه نداریم و عجیب است که بدون چنین دسترسی‌هایی بتوانیم ادعا کنیم که به فهمی از رابطه مورد نظر دست یافته‌ایم.

اما ژوبین معتقد است که تمایز بین اشیای انضمامی و مجرد داخلی در نکته اصلی مثال مورد نظر او ندارد. زیرا این مثال به خوبی نشان می‌دهد که این اصل کلی که فهم یک رابطه درونی مستلزم آشنایی با ویژگی‌های داخلی طرفین رابطه است نقض‌پذیر است و اگر استدلال لوئیس علیه نظریات مجردگرایانه نوع سوم بر چنین اصل کلی مبتنی باشد، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که استدلال لوئیس بر اصلی ناموجه استوار شده و بنابراین نادرست است. با این حال و با توجه به توضیحات فوق، به نظر نگارنده، این مثال به اندازه‌ای که ژوبین معتقد است نمی‌تواند علیه استدلال لوئیس قاطع و قانع‌کننده باشد، به ویژه که اصلاً روشن نیست که آیا رابطه حل‌پذیری، آن‌چنان که ژوبین مدعی است، واقعاً یک رابطه درونی است یا نه. طبق تلقی لوئیس از شیوه‌های ممکن که جهان می‌توانست در پیش بگیرد، یک شیوه این است که آب و شکر همین ساختارهای شیمیایی داخلی را داشته باشند، اما رابطه حلالیت بین آن‌ها وجود نداشته باشد. لوئیس محدوده‌های امور ممکن را با اتکا به اصل هیومی‌اش درباره بازآمیزی تعیین می‌کند و به نظر می‌رسد که با اتکا به این اصل رابطه حلالیت رابطه‌ای صرفاً ممکن باشد. اما از آنجا که رابطه‌های درونی ضروری هستند، پس چنین رابطه‌ای اصولاً رابطه‌ای درونی نیست که بتواند به عنوان مثال نقضی علیه ادعای لوئیس مطرح شود.^۱

۱. برای بررسی بحث بیشتر درباره توسل لوئیس به این اصل هیومی نک. به: Lewis, 1986a: 86-92. عمده انتقاد لوئیس به بیرونی دانستن رابطه بازنمایی بر همین اصل هیومی مبتنی شده است. به باور لوئیس، اگر رابطه بازنمایی بین جهان‌های ممکن مجرد و جهان انضمامی رابطه‌ای بیرونی باشد، آنگاه تمایز بین این اشیای مجرد هیچ ارتباطی به ویژگی‌های درونی‌شان ندارد، بلکه چنین تمایزی صرفاً بر پایه همین رابطه‌های خاص بازنمایی استوار می‌شود. اما اگر رابطه بازنمایی

Safaei

ژوبین انتقاد دیگری را نیز علیه استدلال لوئیس مطرح می‌کند.^۱ به باور او، در بسیاری از موارد، ما فهم مناسبی از یک رابطه داریم، بدون اینکه بتوانیم دربارهٔ درونی یا بیرونی بودن آن رابطه تصمیم بگیریم. مثلاً بین یک عدد و یک شهر رابطهٔ الف برقرار است، اگر و تنها اگر، آن عدد شمارندهٔ تعداد ساکنان آن شهر باشد. طرفین این رابطه (مثل رابطهٔ بازنمایی) یک شیء مجرد و یک شیء انضمامی هستند و معقول است که فکر کنیم ما فهم مناسبی از این رابطه داریم و می‌توانیم به خوبی دربارهٔ آن سخن بگوییم. باین حال، آیا می‌توانیم تعیین کنیم که آن رابطهٔ درونی یا بیرونی است؟ به باور ژوبین پاسخ دادن به این سؤال در گرو داشتن نظریه‌ای دربارهٔ ماهیت اعداد است و بدون چنین نظریه‌ای نمی‌توانیم پاسخ مناسبی به این سؤال بدهیم. اما این ناتوانی مانع از این نیست که بتوانیم فهمی از این رابطه داشته باشیم.

مدعای اصلی ژوبین در این مثال تاحدودی عجیب است زیرا به نظر می‌رسد که ادعای درونی بودن این رابطه به هیچ وجه مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا می‌توانیم این رابطهٔ درونی را بر ویژگی‌های ساختاری اعداد و ویژگی‌های ساختاری شهر بنا کنیم. البته این بدین معنی نیست که رابطهٔ مورد نظر لزوماً یک رابطهٔ درونی باشد. شاید، همان‌طور که ژوبین توضیح داده است، بتوانیم رابطهٔ مورد نظر را نه یک رابطهٔ درونی یا بیرونی، بلکه یک رابطهٔ خارجی^۲ قلمداد کنیم، یعنی رابطه‌ای که ناشی از ارتباط یکی از طرفین (یا هر دوی آن‌ها) با هویتی بیرون از مجموع آن‌ها باشد. اما در هر حالت، هیچ یک از این سناریوها به بن‌بست منتهی نمی‌شود و درست همین نکته نشان می‌دهد که اگرچه ماهیت اعداد به روشنی شناخته نشده‌اند و، بنابراین، نمی‌توانیم به پرسش لوئیس دربارهٔ آن‌ها پاسخ قاطعی بدهیم، اما چنین وضعیتی دربارهٔ جهان‌های ممکن مجردگرایی نوع سوم برقرار نیست، زیرا به باور لوئیس در آنجا سناریوهای ممکن پاسخ به این سؤال با بن‌بست مواجه می‌شوند.

همان‌طور که دیدیم، استدلال لوئیس علیه درونی گرفتن رابطهٔ بازنمایی بر غیرقابل فهم بودن این رابطه مبتنی بود. به باور لوئیس، مدافع این نوع نظریهٔ مجردگرایانه نمی‌تواند نشان دهد که کدام یک از جهان‌های ممکن مجرد جهان انضمامی اطراف ما را به درستی بازنمایی می‌کند، زیرا نمی‌تواند چیزی دربارهٔ ویژگی‌های داخلی این شیء مجرد بداند و بگوید، ویژگی‌هایی که رابطهٔ بازنمایی بین این شیء مجرد و جهان انضمامی بر آن‌ها مبتنی شده است. پس، او نمی‌تواند ادعا کند که وقتی از تعبیر بازنمایی

بین یک جهان مجرد و جهان انضمامی مطابقت رابطه‌ای بیرونی باشد، آنگاه طبق اصل هیومی بازآمیزی، این رابطه نمی‌تواند رابطه‌ای ضروری باشد، درحالی‌که طبق نظریه مجردگرایی نوع سوم، رابطهٔ بازنمایی رابطه‌ای ضروری است و ممکن نیست یک جهان انضمامی به درستی توسط دو جهان ممکن مختلف بازنمایی شود. طبق اصل هیومی بازآمیزی، هر دو شیئی که در رابطه‌ای بیرونی قرار گرفته‌اند می‌توانند در برخی جهان‌های ممکن بدیل‌هایی (counterpart) داشته باشند که در رابطهٔ مذکور قرار نگرفته‌اند. برای بررسی تفصیلی این انتقاد لوئیس نک. ب: Zaragoza, 2007.

1. *ibid*: 252

2. Extrinsic

صفايي

استفاده می‌کند، کلماتش واقعاً به هویتی عینی ارجاع می‌دهند. او به‌واقع چنین هویت و رابطه‌ای را به چنگ نیآورده است.^۱ گذشته از انتقادات ژوبین، شاید بتوان نشان داد که اولاً مدافع این رویکرد می‌تواند به ویژگی‌هایی اشاره کند که تمایزی حقیقی را در میان جهان‌های ممکن مجرد برقرار می‌کنند و رابطه‌ی بازنمایی نیز درست بر همین ویژگی‌ها مبتنی شده است و ثانیاً اینکه چه‌بسا بتواند اصل ادعای لوئیس، یعنی نیاز به تعیین و تشخیص رابطه‌ی انتولوژیک مشخص و ارجاع به آن، را منکر شود. در ادامه، به ترتیب به بررسی مختصر این راه‌حل‌ها خواهیم پرداخت.

مدافع نظریه مجردگرایی نوع سوم شاید بتواند برای حل مشکلاتش درباره ارجاع واژه بازنمایی از مانوری لوئیس در نسبت با ویژگی‌های طبیعی^۲ استفاده کند. از میان جهان‌های ممکن مجرد، یکی از آن‌ها جهان انضمامی را به درستی بازنمایی می‌کند و بقیه جهان‌های ممکن بازنمایی‌های کژتابانه‌ای از این جهان ارائه می‌دهند. در واقع، بقیه این هویت مجرد وضعیت‌های انضمامی ممکن دیگری را بازنمایی می‌کنند که اگرچه اکنون تحقق نیافته‌اند اما ممکن بود محقق شوند. اگر رابطه‌های بازنمایانه بین این جهان انضمامی و جهان‌های ممکن مجرد را در نظر آوریم (یعنی همه رابطه‌های بازنمایانه درست یا نادرست)، آنگاه از بین رابطه‌های مختلفی که بین جهان انضمامی و این جهان‌های ممکن مجرد وجود دارد، یک مورد وضعیتی استثنائی دارد.^۳ یکی از این رابطه‌های بازنمایانه رابطه‌ای طبیعی است. به زبان مجموعه‌های لوئیس، اگر این هویت مجرد متکثر را با جهان انضمامی در مجموعه‌های دوتایی مختلف قرار دهیم، یکی از این مجموعه‌ها مجموعه‌ای طبیعی است، یعنی همان مجموعه‌ای که شامل جهان انضمامی و جهان ممکن مجردی است که آن را به درستی بازنمایی می‌کند، یعنی تنها جهان ممکن مجردی که فعلیت یافته است. حال سؤال این است که نظریه پرداز مجردگرایی نوع سوم، هنگامی که واژه فعلیت یافتن (یا، به تعبیر لوئیس، گزینش یا بازنمایی درست یا، به تعبیر واینواگن، صادق شدن) را به کار می‌برد، آیا واژه مورد نظرش به آنچه باید ارجاع می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا مرجع واژه‌ای که او در نظریه‌اش استفاده کرده به نحو مناسبی معین می‌شود یا اینکه، همان‌طور که لوئیس مدعی است، واژه او به هیچ شیء خاصی ارجاع نمی‌دهد؟

۱. پاسخی جالب توجه به انتقاد فهم‌ناپذیری لوئیس می‌تواند به این واقعیت شهودی متوسل شود که اگر واژگان کلیدی نظریه مجردگرایی نوع سوم فهم‌ناپذیر هستند، پس لوئیس چگونه توانسته گزارشی سنجیده و قابل فهم از این نظریه ارائه کند؟ در بخش پایانی این مقاله مستقلاً به این سؤال خواهیم پرداخت. برای بحث بیشتر نک. به: مقاله Nolan, 2014.

2. Natural Properties

۳. این کثرت رابطه‌های بازنمایانه را می‌توان به نحو دیگری نیز بازسازی و تعریف کرد. اگر هر جهان ممکن یک وضعیت انضمامی ممکن را بازنمایی می‌کند، آنگاه بی‌نهایت رابطه بازنمایی خواهیم داشت که یکی از این روابط وضعیتی خاص دارد، زیرا دقیقاً همین جهان انضمامی اطراف ما را بازنمایی می‌کند. حال مسئله اینجاست که آیا واژگانی که نظریه پرداز مجردگرایی به وسیله آن‌ها درباره این رابطه خاص سخن می‌گوید به مرجع مناسبشان ارجاع می‌دهند؟ و بدین سان آیا این نظریه پرداز از واژگان نظری‌اش فهمی دارد و آیا توانسته با این واژگان حقیقتاً چنین رابطه خاصی را به چنگ آورد؟

Safaei

لوئیس در مقاله مفصلش درباره کلیات (۱۹۸۳) تلاش می‌کند نشان دهد که در فرآیند ارجاع نام‌های انتزاعی زبان (مثلاً نام انتزاعی سبز بودن) به ویژگی‌ها، خود این ویژگی‌ها در تعیین یافتن رابطه ارجاعی نقش اساسی ایفا می‌کنند.^۱ به باور لوئیس، وقتی که زمینه کاربرد یک واژه ناظر به ویژگی‌ها یا روابط مرجعش را به صورتی معین و قاطع مشخص نمی‌کند، آن ویژگی‌ای صلاحیت بیشتری برای مرجع بودن دارد که طبیعی‌تر باشد. مثلاً هنگامی که شخصی نام انتزاعی سبز بودن را به کار می‌برد و کاربردهای او از این واژه مشخص نمی‌کنند که او دقیقاً به کدام ویژگی ارجاع می‌دهد، زیرا مجموعه‌های لوئیس کثیری وجود دارند که می‌توانند نقش متافیزیکی مورد نظر را ایفا کنند، این واژه به کدام یک از این مجموعه‌ها ارجاع می‌دهد؟^۲ به عقیده لوئیس، در اینجا این نام به ویژگی سبز بودن ارجاع می‌دهد و نه مثلاً به ویژگی سبزی بودن^۳، زیرا ویژگی‌های طبیعی‌تر صلاحیت بیشتری دارند که در این موارد فاقد تعیین به عنوان مرجع واژگان زبان باز شناخته شوند و ویژگی سبز بودن نسبت به ویژگی سبزی بودن طبیعی‌تر است.

حال، می‌توان چنین رویکردی را در مورد نظریه مجردگرایی نوع سوم نیز به کار بست. اگرچه کاربرد واژه «بازنمایی» یا «فعلیت یافتن» در زبان مدافع این نظریه به صورت قاطع تعیین نمی‌کند که او از میان بی‌نهایت رابطه مختلف بین جهان انضمامی و جهان‌های ممکن مجرد به کدام یک ارجاع می‌دهد، اما آن رابطه‌ای از صلاحیت بیشتر برخوردار است که طبیعی‌تر از بقیه روابط باشد. بنابراین، اگرچه در کاربرد واژگان نظری طرفداران مجردگرایی نوع سوم چیزی وجود ندارد که تعیین‌کننده رابطه ارجاعی مورد نظر باشد، اما خود آن رابطه بازنمایی طبیعی بین جهان ممکن فعلیت یافته و جهان انضمامی بخشی از این فرآیند ارجاع را برعهده می‌گیرد تا نظریه مجردگرایی نوع سوم به نظریه‌ای توخالی و پوچ تبدیل نشود.^۴

اگرچه اتخاذ این استراتژی برای پاسخ به انتقاد لوئیس هوشمندانه به نظر می‌رسد، اما همچنان می‌توان رنگ و بوی جادویی بودن رابطه ارجاعی را در آن استشمام کرد. اینکه خود هویات انتولوژیک

1. Lewis, 1983: 375-377

۲. اگر مدل لوئیس از ویژگی‌ها پذیرفته شود، بی‌نهایت مجموعه بسیار نزدیک به هم وجود دارند که هر کدام می‌توانند مرجع واژه «سبزی» باشند، زیرا همه این هویات غنی و پُر شمار می‌توانند نقش متافیزیکی مورد نظر را ایفا کنند و تعهدات وجودی جملات صادق ما را برآورده سازند. این مشکل، همان‌طور که اشاره خواهیم کرد، بسیار شبیه همان مشکلی است که بناسراف درباره تلقی افلاطونی از اعداد طبیعی مطرح کرد. اینکه به ازای هر عدد طبیعی تعداد بسیار زیادی هویات مجموعه‌ای وجود دارد که می‌توانند به عنوان مرجع عدد طبیعی مورد نظر تلقی شوند و نقش متافیزیکی مطلوب را برآورده کنند. خواهیم دید که اگر لوئیس بتواند از سد این مشکل بگذرد، آنگاه طرفدار نظریه مجردگرایی نیز می‌تواند راه حل مشابهی برای حل مشکلش در پیش گیرد.

۳. این ویژگی را این‌طور تعریف کنید: یک شیء سبزی است اگر و تنها اگر قبل از سال ۱۴۰۰ سبز باشد یا بعد از ۱۴۰۰ آبی باشد.

۴. برای تفصیل بیشتر درباره این پاسخ نک. به: Nolan, 2014; Denby, 2006.

صفایی

بتوانند نقشی در برقراری رابطهٔ ارجاعی ایفا کنند، عملاً به معنای تصدیق در کار بودن نوعی رازآلودگی در نظریهٔ مجردگرایانه نوع سوم است. با این حال، لوئیس نمی‌تواند منتقد این استراتژی باشد، زیرا خود او در نظریه‌اش دربارهٔ ارجاع واژه‌های دال بر ویژگی‌ها از چنین مکانیزم‌هایی استفاده می‌کند. در واقع، این استراتژی برای پاسخ به لوئیس شباهت بسیار زیادی با مقابله به مثل و اینواگن دارد. و اینواگن نیز در پاسخ به لوئیس تلاش می‌کند نشان دهد که اگر ادعای لوئیس دربارهٔ سرشت جادویی مجردگرایی نوع سوم درست باشد، مشابه همین انتقاد را می‌توانیم علیه توصل لوئیس به رابطهٔ عضویت اشیا در مجموعه‌ها اقامه کنیم و اگر لوئیس رابطهٔ عضویت را به‌رغم رازآلودگی به رسمیت بشناسد، دیگر نمی‌تواند چنین انتقادی را علیه نظریه‌های مجردگرایانه اقامه کند.^۱

علاوه بر این مانور جالب توجه، شاید بتوانیم مسئله ارجاع لوئیس و انتقاد به مجردگرایی جادویی را با تقلید از برخی نظریات ساختارگرایانه در ریاضیات نیز حل و فصل کنیم. بناسراف در مقالهٔ تأثیرگذارش، آنچه اعداد نمی‌توانند باشند (۱۹۶۵)، از مشکلی اساسی دربارهٔ رویکرد افلاطونی نسبت به اعداد طبیعی پرده برداشت و نشان داد که یک نظریهٔ افلاطونی نمی‌تواند به‌سادگی اعداد طبیعی را به مجموعه‌های محض تحویل برد زیرا کاندیداهای بسیار زیادی برای این کار وجود دارد و هیچ ترجیحی بین این کاندیداهای مختلف وجود ندارد.^۲ اما آیا برای داشتن نظریه‌ای دربارهٔ اعداد طبیعی واقعاً لازم است که بتوانیم مرجع حقیقی این اعداد را به‌صورتی قاطع و دقیق معین کنیم؟ به‌همین ترتیب، آیا مدافعان رویکرد سوم به مجردگرایی لازم است که برای داشتن چنین نظریه‌ای مشخص کنند که واژهٔ «بازنمایی» دقیقاً به کدام یک از رابطه‌های متنوع بین جهان انضمامی و جهان‌های ممکن مجرد ارجاع می‌دهد؟ به‌عقیدهٔ ساختارگرایان، یک نظریهٔ ساختارگرایانه دربارهٔ

۱. van Inwagen, 2001: 238-242؛ طبق ادعای و اینواگن، دو راهی لوئیس را می‌توان به‌طریقی مشابه برای رابطهٔ عضویت یک شیء در یک مجموعه نیز طرح کرد و لوئیس در هر دو مسیر این دو راهی گرفتار مشکلاتی می‌شود. اگر رابطهٔ عضویت را رابطه‌ای درونی در نظر بگیریم، آنگاه معلوم نیست که چگونه به فهمی از این رابطه دست یافته‌ایم و اگر این رابطه را بیرونی محسوب کنیم، آنگاه رابطهٔ ضروری بلاتوجیهی را به متافیزیکیمان اضافه کرده‌ایم و افزودن این رابطهٔ ضروری با مقتضیات اصل هیومی بازآمیزی ناسازگار است. خود لوئیس تصدیق می‌کند که اگر بخواهیم رابطهٔ عضویت را رابطه‌ای درونی در نظر بگیریم، با مشکلات مشابهی مواجه می‌شویم، هرچند که معتقد است در مورد نظریات مجردگرایانه نوع سوم راه خوبی برای گریز از این مشکلات داریم و آن پذیرفتن نظریهٔ لوئیس دربارهٔ جهان‌های ممکن است. اما در مورد مجموعه‌ها هیچ جایگزینی وجود ندارد و، بنابراین، به‌رغم وجود این مشکل سهمگین ناگزیریم وجود مجموعه‌ها را بپذیریم. با این حال، همان‌طور که دایورز استدلال کرده، به نظر می‌رسد که لوئیس با درونی گرفتن رابطهٔ عضویت مشکلی نداشته باشد، زیرا می‌تواند به این فرضیه متوسل شود که ما با مجموعه‌ها در نوعی رابطه علی قرار داریم و در نتیجه می‌توانیم آشنایی بی‌واسطه‌ای با این هویت داشته باشیم (Divers, 2002: 290-292). اما مشکلات لوئیس برای بیرونی گرفتن رابطهٔ عضویت بسیار کمتر است، زیرا اصولاً روشن نیست که آیا رابطه بین یک شیء و مجموعه‌ای که شیء در آن عضویت دارد رابطه‌ای ضروری باشد و، به‌علاوه، تعیین ضروری بودن یا نبودن یک رابطه مستلزم لحاظ ملاک‌های بدیل بودن (counterpart) بین مجموعه‌هاست (برای تفصیل این راه‌حل لوئیس نک. به: Lewis, 1991: 37).

2. Benacerraf 1965: 55

Safaei

ریاضیات، و به طریق مشابه یک نظریه ساختارگرایانه درباره جهان‌های ممکن مجرد، می‌پذیرد که هیچ راهی برای ارجاع خاص به هویت متافیزیکی مورد نظرش ندارد و می‌پذیرد که نمی‌داند کدام یک از این بدیل‌های موجود مرجع واقعی واژگان زبان نظری اوست، اما همچون ساختارگرا اصولاً به تعیین دقیق مرجع واژگانش نیازی ندارد و همانند بدیل ریاضیدانش چنین ناتوانی‌ای به حساب غیر قابل فهم بودن نظریه‌اش گذاشته نخواهد شد.^۱

این راه حل ساختارگرایانه، به رغم جذابیت‌ها و توانایی‌هایش، به نظر می‌رسد که شاید با روح نظریات مجردگرایانه‌ای که رابطه بازنمایی را رابطه‌ای درونی می‌دانند سازگار نباشد. طرفداران نظریه مجردگرایی نوع سوم هنگامی می‌توانند به این استراتژی ساختارگرایانه متوسل شوند که بپذیرند اشیای مجرد مورد نظرشان اصولاً هیچ ویژگی درونی ندارند که به واسطه آن ویژگی در روابط خاص بازنمایی وارد شوند. این مشکل حتی بیش از آنچه به نظر می‌آید خاصیت‌های نومینالیستی و ضدواقع‌گرایانه را در نظریه مجردگرایی وارد می‌کند، زیرا در صورت پذیرش این مانور ساختارگرایانه واژگان اساسی نظریه مجردگرا (جهان‌های ممکن مجرد، رابطه بازنمایی یا تحقق یا فعلیت یافتن و...) اصولاً نمی‌توانند به ابژه‌های واقعی مجرد ارجاع بدهند، بلکه در عوض درباره نقطه‌هایی بی‌خاصیت حرف می‌زنند که درون مجموعه‌ای از ساختارها قرار گرفته‌اند. آیا یک مدافع واقعی رویکرد مجردگرایانه می‌تواند از چنین انتولوژی‌ای برای تعبیر نظریه‌اش استفاده کند؟ البته در این صورت اتهام معجزه‌آسا و جادویی بودن از این نظریه برداشته می‌شود، اما هم‌زمان دعاوی انتولوژیکی این نظریات نیز تضعیف خواهد شد و چه بسا طرفدار این دست نظریات واقع‌گرایانه در عوض فهم‌پذیر شدن نظریه‌شان به پرداخت چنین هزینه انتولوژیکی سنگینی مایل نباشند. در این صورت، همان‌طور که گفتیم، تنها راهی که پیش پای مدافعان این نظریه قرار می‌گیرد توسل به نوعی نظریه ارجاع مبتنی بر ویژگی‌ها و روابط طبیعی است که پیش‌از این مورد بررسی قرار دادیم. اما همان‌طور که اشاره کردیم، این استراتژی نیز هرچند بتواند پاسخی علیه لوئیس باشد، اما نمی‌تواند اتهام جادویی و معجزه‌آسا بودن را به‌طور کامل از این نظریه دفع کند.

در ادامه نشان می‌دهم که، به رغم راهکارهای پیش‌روی مدافعان نظریه مجردگرایی نوع سوم، برای فرار از انتقاد لوئیس چیزی اساسی‌تر در این انتقاد وجود دارد. آنچه لوئیس با عنوان خصلت جادویی و معجزه‌آسای این نظریه‌ها به آن اشاره می‌کند در واقع مستقیماً به برخی مشکلات و کاستی‌های روش شناختی در این نظریات مربوط است و، به علاوه، به نظر می‌رسد که جهت اصلی حمله لوئیس به این نظریات را نیز باید در چارچوب همین مشکلات روش‌شناسانه تعبیر کنیم.

1. Nolan, 2014; Denby, 2006

۳. مجردگرایی و مشکلی روش‌شناختی

در ابتدای این نوشته اشاره کردیم که مجردگرایی نوع سوم از ارائه مکانیزم بازنمایی واقعیت‌های انضمامی توسط جهان‌های ممکن مجرد پرهیز می‌کند تا گرفتار مشکلات مجردگرایی زبان‌شناختی و مجردگرایی تصویری نشود. وفق این رویکرد، جهان‌های ممکن مجرد هویت‌های بسیط هستند که بازنمایی‌شان از واقعیت‌های انضمامی به ویژگی‌های ساختاری درونی‌شان ربطی ندارد. به علاوه، برخلاف مجردگرایی زبان‌شناختی، ماهیت بازنمایانه این هویت‌ها مجرد به قراردادهای زبان‌شناختی نیز ربطی ندارد. این اشیای مجرد واقعیت‌های انضمامی را بازنمایی می‌کنند و گویا درباره ماهیت این اشیای مجرد چیزی نمی‌توان گفت جز اینکه ماهیت‌شان همین بازنمایی واقعیت‌های متنوع انضمامی است. این هویت‌ها متافیزیکی مجرد به انتولوژی ما اضافه شده‌اند، زیرا باید برخی کارکردها و نقش‌ها را ایفا کنند و دسترسی ما به ماهیت این اشیاء از ذکر همین نقش‌ها و کارکردها فراتر نمی‌رود.

گذشته از انتقاداتی که لوئیس در قالب دوراهی درونی یا بیرونی بودن رابطه بازنمایی اقامه کرده است، به نظر می‌رسد که، در پیش‌زمینه استدلال‌های لوئیس علیه مجردگرایی نوع سوم، انتقاد جالب‌توجه دیگری نیز با نظر به همین ویژگی اخیر وجود دارد. برای توضیح این انتقاد، اجازه دهید استدلال‌های اقامه‌شده به نفع وجود جهان‌های ممکن را بررسی کنیم. همان‌طور که گفتیم، تحلیل صدق دعای موجهه ما را به پذیرش وجود برخی نقش‌های انتولوژیک و هویت‌هایی که چنین نقش‌هایی را ایفا می‌کنند وادار می‌کند. به عبارت دیگر، چیزهایی باید وجود داشته باشند که وصف «شیوه‌های ممکن» که جهان می‌توانست برطبق آن‌ها باشد» به آن‌ها ارجاع دهد، یعنی چیزهایی باید وجود داشته باشند که این نقش انتولوژیک را ایفا کنند.

مجردگرایان و انضمامی‌گرایان به اتفاق تصدیق می‌کنند که صدق دعای موجهه تعهداتی وجودی را در انتولوژی ما به همراه می‌آورند. طبق رویکردهای انضمامی‌گرایانه، این نقش‌ها و تعهدات وجودی را موجوداتی انضمامی برآورده می‌کنند و، در مقابل، طبق رویکردهای مجردگرایانه، این نقش‌ها و تعهدات وجودی را اشیایی مجرد برآورده می‌کنند. طرفداران رویکرد انضمامی معتقدند که وقتی ما درباره شیوه‌های ممکن بودن اشیاء سخن می‌گوییم، در واقع درباره اشیای انضمامی دیگری حرف می‌زنیم که در جهان ما وجود ندارند و، در مقابل، مجردگرایان معتقدند که دعای ما درباره شیوه‌های ممکن بودن اشیاء به هویت‌های مجرد ارجاع می‌دهند.

اما اگر انضمامی‌گرایان و مجردگرایان هویت‌هایی تا این اندازه متفاوت را به عنوان تعهدات وجودی دعای موجهه ما درباره شیوه‌های ممکن بودن اشیاء به رسمیت می‌شناسند، به چه معنا می‌توانیم بگوییم این نظریه‌ها و مدافعانشان درباره امری واحد اختلاف نظر دارند. اگر واژه‌های اصلی و مرکزی

Safaei

این نظریاتِ مختلف مرجع‌های اساساً متفاوتی دارند، اصولاً چگونه ممکن است که طرفداران این نظریات حرف یکدیگر را بفهمند؟ آیا استدلال‌های لوئیس دربارهٔ فهم‌ناپذیری نظریهٔ مجردگرایانهٔ نوع سوم را نمی‌توانیم در مورد اختلاف نظر بین این نظریه‌های مختلف نیز اقامه کنیم و نتیجه بگیریم که اصولاً طرفداران این نظریات حرف یکدیگر را نمی‌فهمند؟

این مشکل جالب توجه را می‌توانیم به شکل دیگری نیز بیان کنیم. آیا وقتی لوئیس استدلال‌هایش را در انتقاد از نظریهٔ مجردگرایانه نوع سوم ساخته و پرداخته می‌کرده اصولاً فهمی از آنچه می‌نوشته داشته است؟ وقتی لوئیس دربارهٔ مفهوم باز‌نمایی در نظریهٔ مجردگرایی نوع سوم سخن می‌گوید، کلمه‌هایش به چه چیزی ارجاع می‌دهند؟ وقتی در استدلال‌هایش علیه مجردگرایی از جهان‌های ممکن مجرد سخن می‌گوید، به‌واقع دربارهٔ چه چیزی حرف می‌زند و کلماتش به چه هویتی ارجاع می‌دهند؟ اگر طبق استدلال لوئیس واژه‌های مورد استفادهٔ مجردگرایی نوع سوم به چیزی ارجاع نمی‌دهند، آیا نباید نتیجه بگیریم که لوئیس نیز هیچ فهمی از آنچه دربارهٔ این نظریات می‌گفته نداشته است؟ به همین طریق، آیا معقول است که فکر کنیم اصولاً بین مجردگرایان و انضمامی‌گرایان اختلاف نظری وجود ندارد، زیرا آن‌ها دربارهٔ چیزهای به کلی متفاوتی سخن می‌گویند؟ طبیعی است که پاسخ این سؤالات منفی است. هنگامی که لوئیس به مجردگرایی نوع سوم انتقاد می‌کند، یقیناً فهم مناسبی از آنچه می‌گوید دارد. اما در این صورت چگونه می‌تواند دربارهٔ فهم‌ناپذیر بودن نظریهٔ مجردگرایی نوع سوم استدلال کند.

و اینواگن در مقاله‌اش، دو مفهوم از جهان‌های ممکن، برای حل این مشکل تمایز جالبی بین مفاهیم کارکردی (فانکشنال) و مفاهیم انتولوژیک طرح می‌کند.^۱ به نظر می‌رسد که بتوانیم، با استفاده از این تمایز، استدلال لوئیس را علیه آنچه او رویکردهای جادویی می‌نامد قابل فهم کنیم. به باور و اینواگن، توجه به تمایز بین مفاهیم کارکردی و مفاهیم انتولوژیک به ما کمک می‌کند بتوانیم به این سؤال پاسخ دهیم که چگونه، به‌رغم اینکه واژه‌های مجردگرایان و انضمامی‌گرایان ظاهراً به هویات مختلفی ارجاع می‌دهند، این نظریه‌پردازان می‌توانند به نحو معقولی با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، گفت‌وگو کنند و حرف یکدیگر را بفهمند. مفهوم «جهان ممکن»، که در زبان مجردگرایان و انضمامی‌گرایان مفهومی کلیدی است و مباحث آن‌ها دربارهٔ متافیزیک موجهات با کمک این مفهوم صورت‌بندی شده، در بسیاری از موارد کاربردش، مفهومی کارکردی است. بدین معنا که این مفهوم به هر آن شیئی ارجاع می‌دهد که نقش متافیزیکی خاصی را ایفا می‌کند، بدون اینکه دربارهٔ ماهیت آن شیء قضاوتی داشته باشد. این مفاهیم کارکردی در واقع دربارهٔ نقش‌های متافیزیکی هستند، صرف‌نظر از اینکه چه هویتی با

1. van Inwagen, 2001: 217-219

صفایی

چه ماهیتی قرار است که چنین نقش‌هایی را ایفا کند. در مقابل، مفاهیم انتولوژیکی مفاهیمی هستند که به اشیایی از یک نوع و ماهیت خاص ارجاع می‌دهند. این مفاهیم نه درباره نقش‌های متافیزیکی، بلکه درباره ماهیت اشیایی هستند که چنین نقش‌هایی را ایفا می‌کنند. اکنون می‌توانیم با پذیرش این تمایز کارکردی/انتولوژیک، اختلاف‌نظرها و مباحثات بین نظریات مجردگرایانه و نظریات انضمامی گرایانه را به نحو معقول صورت‌بندی کنیم. طرفداران این دیدگاه‌های مختلف اتفاق نظر دارند که اشیایی باید وجود داشته باشند که نقش‌های انتولوژیک خاصی را ایفا کنند و با کمک مفاهیمی کارکردی مثل مفهوم جهان ممکن به همین نقش‌های انتولوژیک ارجاع می‌دهند. اما در عین حال، درباره ماهیت آن چیزهایی که قرار است این نقش‌های انتولوژیک را ایفا کنند با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

به عنوان نمونه‌ای جالب توجه از این مفاهیم کارکردی، مفهوم «ویژگی» را در نظر بگیرید. در مباحث متافیزیکی، نقش‌های انتولوژیک متعددی وجود دارند که به مفهوم ویژگی پیوند خورده‌اند. مثلاً استدلال‌های مبتنی بر نام‌های انتزاعی نشان می‌دهند که باید هویتی در عالم وجود داشته باشند که این نام‌های انتزاعی (مثل قرمزی) به آن‌ها ارجاع بدهند. نظریه پردازان متافیزیکی عموماً برای ارجاع به اشیایی که باید چنین نقش انتولوژیکی را ایفا کنند از واژه عام «ویژگی» استفاده می‌کنند. این مفهوم در اینجا به هیچ ماهیت انتولوژیک خاصی ارجاع نمی‌دهد و صرفاً درباره یک نقش متافیزیکی است که می‌تواند توسط ماهیات مختلفی برآورده شود. همچنین در بسیاری از مباحث متافیزیکی برای تبیین شباهت عینی بین اشیای مختلف از مفهوم «ویژگی» استفاده می‌شود. طبق استدلال جالب توجه آرمسترانگ و لوئیس، چیزهایی در عالم باید وجود داشته باشند که شباهت عینی تام بین اشیای مختلف را توضیح دهند. در اینجا نیز می‌توانیم از واژه ویژگی برای ارجاع به این نقش متافیزیکی استفاده کنیم. اما طبیعی است که استفاده از واژه ویژگی در این مورد این نتیجه متافیزیکی را به همراه ندارد که آنچه قرار است مرجع نام‌های انتزاعی باشد همچنین باید بتواند شباهت عینی تام بین اشیای مختلف را توضیح دهد. ما در اینجا با دو نقش متافیزیکی مختلف روبه‌رو هستیم که نظریه‌های مختلف می‌توانند برای به انجام رساندن این نقش‌ها ماهیت‌های مختلفی را معرفی کنند. نقش‌های متافیزیکی، اگرچه فی‌الجمله محدودیت‌هایی بر انتخاب اشیایی که قرار است آن نقش‌ها را ایفا کنند، اعمال می‌کنند، اما نمی‌توانند به صورت محتوم تعیین‌کننده ماهیت اشیای مورد نظر باشند و نظریات متافیزیکی مختلف دقیقاً آنجایی از یکدیگر متمایز می‌شوند که، در پاسخ به ماهیت این اشیا، رویکردها و پیشنهاد‌های متنوعی را ارائه می‌کنند.^۱

۱. توجه به این تمایز بین نقش‌ها یا مفاهیم کارکردی و مفاهیم انتولوژیک موجب شده که برخی از نظریه‌پردازان متافیزیکی پرسش‌های مربوط به وجود نقش‌های متافیزیکی را پرسش‌های پیش‌پاافتاده قلمداد کنند و بار اصلی تبیین‌های متافیزیکی را به تعیین ماهیت اشیایی معطوف کنند که قرار است این نقش‌ها را ایفا کنند. طبق نظر این متفکران، مباحث و پرسش‌های مربوط به بودن نقش‌های متافیزیکی پرسش‌ها و مباحثی هستند که پاسخ‌هایی کاملاً پیش‌پاافتاده دارند و این مسائل

Safaei

مفهوم جهان ممکن نیز همانند مفاهیم فوق، در بسیاری از زمینه‌های مباحثات متافیزیکی، مفهومی کارکردی است که صرفاً به همین نقش‌های انتولوژیک مورد نظر ارجاع می‌دهد. هر نظریه متافیزیکی تلاش می‌کند که اولاً تحلیلی دقیق از نقش‌های انتولوژیک مورد نیاز ارائه کند و ثانیاً ماهیاتی را معرفی کند که بتوانند این نقش‌های متافیزیکی را به خوبی به انجام برسانند و طبیعتاً مقایسه بین نقاط قوت و ضعف نظریات مختلف بر مقایسه توانایی‌ها و قابلیت‌های این هویات متافیزیکی برای به انجام رساندن نقش‌های مورد نظر مبتنی است.

اکنون می‌توانیم با در نظر داشتن این تفکیک به انتقاد لوئیس علیه نظریات مجردگرایی نوع سوم بازگردیم. مفاهیم «عناصر بسیط مجرد» و «رابطه باز نمایی» (یا روابط تحقق و فعلیت یافتگی، صدق در جهان ممکن، وجود در جهان ممکن و...) که به فور در نظریات مجردگرایی نوع سوم استفاده شده‌اند و لوئیس نیز درباره آن‌ها بحث می‌کند مفاهیمی کارکردی هستند که به نقش‌های انتولوژیک خاصی ارجاع می‌دهند. این مفاهیم کارکردی، برخلاف مفاهیم انتولوژیک، به هیچ ماهیت خاصی ارجاع نمی‌دهند و درست به همین دلیل است که لوئیس نیز می‌تواند به شکل قابل فهمی درباره این مفاهیم متافیزیکی سخن بگوید و حتی برای خواننده‌اش طرحی دقیق و سنجیده از نظریات نوع سوم ارائه کند. در نتیجه، چنین نیست که هیچ چیز قابل فهمی در این نظریات متافیزیکی درباره جهان‌های ممکن وجود نداشته باشد و چنین نیست که مفاهیم پیش گفته صرفاً واژه‌هایی بی مرجع و معلق باشند. این مفاهیم درباره نقش‌های انتولوژیک هستند که لوئیس هم می‌تواند درباره آن‌ها به نحو معنی داری حرف بزند و وجودشان را تصدیق کند. اما در این صورت چگونه می‌توان ادعای لوئیس درباره فهم ناپذیری مقولات و مفاهیم محوری این نظریات را توضیح داد؟ اگر این مفاهیم در واقع به نحوی مناسب به نقش‌های متافیزیکی ارجاع می‌دهند، انتقاد لوئیس را چگونه می‌توان فهمید؟

با توضیحات فوق کمابیش می‌توان خط اصلی انتقاد لوئیس را تشخیص داد. به باور لوئیس، نظریه مجردگرایی نوع سوم تا جایی قابل فهم است که چیزهایی درباره مفاهیم متافیزیکی کارکردی ارائه می‌کند، اما این مفاهیم کارکردی هیچ چیزی درباره ماهیت اشیا می‌توانند این نقش‌ها را ایفا کنند نمی‌گویند و اشتباه نظریه پردازان مجردگرایی نوع سوم این است که گمان می‌کنند می‌توانند از این مفاهیم کارکردی چیزهایی اساسی درباره ماهیت اشیا مورد نظر بیرون بکشند. تردیدی نیست که چیزهایی باید وجود داشته باشند که امکان‌های مختلف را باز نمایی کنند یا، به تعبیر دیگر، چیزهایی باید وجود داشته باشند که وضعیت‌های ممکن انضمامی را که می‌توانست محقق شود باز نمایی

پیش پا افتاده را نمی‌توان به عنوان موضوعات اصلی متافیزیکی مطرح کرد، بلکه مسئله اصلی در نظریه متافیزیکی به تعیین ماهیت و ذات چیزهایی معطوف است که قرار است این نقش‌های پیشاپیش پذیرفته شده را ایفا کنند. برای بررسی بحث بیشتر در این باره نک. به: Schaffer, 2009.

صفایی

کنند. اما صرف این نتیجه چیزی درباره ماهیت این اشیای بازنمایی کننده نمی‌گوید، به طوری که حتی جهان‌های ممکن لوئیسی نیز می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند.^۱ به باور لوئیسی، نظریه پردازان مجردگرایی نوع سوم اگر می‌خواهند نظریه‌شان به عنوان یک نظریه متافیزیکی واقعی بازشناخته شود، باید چیزی واقعی و ایجابی درباره ماهیت‌های متافیزیکی مورد نظرشان ارائه کنند و با صرف استفاده از مفاهیم کارکردی نمی‌توانند وانمود کنند که واجد نظریه متافیزیکی پُر و پیمانی هستند. به تعبیر دیگر، در قابل فهم ترین صورت، آنچه این نظریه پردازان درباره جهان‌های ممکن می‌گویند دعوی ای است که کمابیش مورد قبول و تصدیق تقریباً هر نظریه واقع‌گرایانه درباره متافیزیکی موجهات است. اما یک نظریه متافیزیکی حقیقی باید گام‌های بیشتری به پیش بردارد و چیزهای بیشتری درباره ماهیت اشیای ارائه کند. به ویژه اینکه، هیچ نظریه متافیزیکی نباید بین مفاهیم کارکردی و مفاهیم انتولوژیک خلط کند و نباید ماهیت اشیای مورد نظرش را از دل مفاهیم کارکردی بیرون بکشد.

طبق ادعای نظریات مجردگرایی نوع سوم، جهان‌های ممکن بسیط امکان‌های مختلف را به شیوه‌ای توضیح‌ناپذیر بازنمایی می‌کنند. در این نظریات، گذشته از برخی حرف‌های سلبی درباره هویت مجرد، هیچ چیز قابل توجهی درباره ماهیت و نحوه بازنمایی این اشیای مجرد ارائه نمی‌شود. گویا ماهیت این اشیای در همین خلاصه می‌شود که آن‌ها امکان‌های مختلفی را که می‌توانستند محقق شوند بازنمایی می‌کنند. به باور لوئیسی، این سخنان اگر قابل فهم باشند، چیزی جز اینهمان گویی نیستند. فحوای حقیقی این نظریات این است که بگوییم آن چیزهایی که فلان نقش‌های متافیزیکی را ایفا می‌کنند چیزهایی هستند که فلان نقش‌های متافیزیکی را ایفا می‌کنند که، در این صورت، ما با یک نظریه حقیقی متافیزیکی روبه‌رو نخواهیم بود.^۲

به تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت که مجردگرایی نوع سوم نسبت به انواع دیگر نظریات واقع‌گرایانه درباره جهان‌های ممکن و صدق‌های موجهه قدرت تبیینی کمتری دارد. زیرا نظریه انضمامی‌گرایانه و همچنین نظریات مجردگرایانه زبان‌شناختی و تصویری می‌توانند تبیین‌های معقول و قابل فهمی درباره این نکته عرضه کنند که چگونه و به چه معنا یک جهان ممکن یک وضعیت امور ممکن را بازنمایی می‌کند. اما نظریه مجردگرایی نوع سوم با غیر قابل تحلیل دانستن رابطه بازنمایی مورد نظرش این مزیت تبیینی را نسبت به نظریات رقیبش از دست می‌دهد. اما از دست رفتن این مزیت تبیینی صرفاً هزینه‌ای قابل پذیرش برای این نظریات نیست، بلکه به نظر می‌رسد که فقدان این قدرت تبیینی موجب می‌شود که نتوانیم نظریه مجردگرایی نوع سوم را یک نظریه حقیقی متافیزیکی درباره صدق‌های موجهه و جهان‌های ممکن بدانیم. زیرا انتظار ما درباره یک نظریه متافیزیکی درباره صدق‌های موجهه

1. Lewis, 1986a: 184-189

2. Lewis, 1986a: 184

.....
Safaei

و جهان‌های ممکن از جمله شامل این است که آن نظریه بتواند چیزی ایجابی درباره نحوه بازنمایی جهان‌های ممکن ارائه کند. به عبارت دیگر، نظریه مجردگرایی نوع سوم یک نظریه متافیزیکی بد و ناتمام است، زیرا نمی‌تواند به یکی از مهم‌ترین پرسش‌های تبیینی مورد نظر پاسخ دهد. مجردگرایان نوع سوم تصویر درستی از یک نظریه متافیزیکی درباره موجهات و جهان‌های ممکن ندارند و آنچه ارائه می‌دهند به واقع یک نظریه متافیزیکی فاقد حداقل توان تبیینی است.

- Adams R (1974), "Theories of Actuality", *Nous* 8: 211-231
- Benacerraf P. (1965), "What Numbers Could Not Be", *The Philosophical Review* 74(1) 47-73
- Denby D (2006), "In Defence of Magical Ersatzism", *The Philosophical Quarterly* 56(223): 161-174
- Divers J (2002), *Possible Worlds*, Routledge
- Fine Kit (1977), "Postscript", in Prior, *Worlds, Times and Selves* 116-161
- Fisher A.R. (2015), "On Lewis Against Magic: A Study of Method in Metaphysics", *Synthese* 195, pages2335–2353
- Jubien M. (1991), "Could This Be Magic?", *The Philosophical Review* 100(2): 249-267
- Lewis D. (1970), "How to Define The Theoretical Terms?", *Journal of Philosophy* 67(13): 427-446
- Lewis D. (1983), "New Work For A Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61(4): 343-377
- Lewis D. (1986a), *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
- Lewis D. (1986b), "Against Structural Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 64(1): 25-46
- Lewis D. (1991), *Parts of Classes*, Wiley-Blackwell.
- Melina J. (2001), "Reducing Possibilities to Language", *Analysis* 61: 19-29
- Nolan D. (2014), "It's a Kind of Magic: Lewis, Magic and Properties", *Synthese* 197: 4717-4741
- Plantinga A. (1976), "Actualism and Possible Worlds", *Theoria* 42: 139-160
- Roy T. (1995), "In Defence of Linguistic Ersatzism", *Philosophical Studies* 80(3): 217-242.
- Schaffer J. (2009), "On What Grounds What", in Chalmers et la, *Metaphysics*

.....
Safaei

Sider T. (2002), "The Ersatz Pluriverse", *Journal of Philosophy* 99: 279-315

Van Inwagen P. (2001), "Two Concepts of Possible Worlds", in Van Inwagen, *Ontology, Identity and Modality*

Zaragoza K (2007), "Bring Back the Magic", *Pacific Philosophical Quarterly* 88(3): 391-402

بررسی همتایی طرفین اختلاف نظر درباره وجود خدا: عدم احراز همتایی^۱

جلال عبدالهی^۲

چکیده: وجود اختلاف نظر غیر قابل انکار درباره وجود خداوند ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که «آیا وجود چنین اختلاف نظری توجیه و معقولیت باور به خدا را کاهش می‌دهد؟». در معرفت‌شناسی اختلاف نظر، تقلیل‌گرایان عمدتاً با ارجاع به موارد شهودی، نظیر مورد رستوران، استدلال ازراه تقارن معرفتی و اشکال خودراه‌اندازی، بر این باورند که بروز اختلاف نظر بین همتایان معرفتی، از آنجاکه نشان‌دهنده امکان (معتنابه) خطا در توجیه است، به کاهش توجیه و معقولیت باورهای طرفین اختلاف نظر می‌انجامد. بدین ترتیب، بررسی همتایی طرفین اختلاف نظر درباره خدا به یک مسئله جدی مبدل می‌گردد. مقاله پیش رو، به دنبال بررسی همتایی طرفین این اختلاف نظر است. نخست، استدلال فردریک چو در نفي همتایی طرفین اختلاف نظر را توضیح می‌دهم که، با انگشت گذاشتن بر تفاوت در روش‌شناسی‌های طرفین، نفي همتایی را نتیجه می‌گیرد. در نقد چو خواهم گفت که چنین نیست که صرف انکار بر وجود تفاوت‌های عمده، الزاماً، نفي همتایی را نتیجه دهد. زیرا، مطابق تلقی مقبول و شهودی‌تر از مفهوم همتایی، طرفین اختلاف نظر، به‌رغم داشتن تفاوت‌های عمده، همچنان ممکن است همتای یکدیگر باقی بمانند. با وجود این اشکال در نتیجه‌گیری استدلال چو، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان منکر تفاوت‌های روش‌شناسانه‌ای بود که چو بر آنها انگشت می‌گذارد. بنابراین، تقلیل‌گرا برای دفاع از موضع تقلیل‌گرایی در مورد اختلاف نظر درباره خدا باید نشان دهد که طرفین به‌رغم وجود چنین تفاوت‌هایی همتا هستند. سپس، به مقاله جیمز کرفت می‌پردازم که در پاسخ به چو و به نفع همتایی طرفین استدلال می‌کند. کرفت سعی دارد که، با برگرداندن تفاوت‌های عمده طرفین اختلاف نظر به زمینه‌های معرفتی مشترک، همتایی طرفین را در نسبت با زمینه مشترک نتیجه بگیرد. در نقد کرفت استدلال خواهم کرد که زمینه مشترک موردارجاعش کفایت لازم برای احراز همتایی را ندارد، زیرا با ارجاع به آن، امکان خطای جدی (در نسبت با موارد شهودی موردارجاع تقلیل‌گرایان) نشان داده نمی‌شود. همچنین، از آنجاکه امکان خطا نشان داده نمی‌شود، نتیجه می‌گیرم که کرفت نتوانسته همتایی را نشان دهد. بنابراین، در نهایت نتیجه می‌گیرم که، چنانچه طرفین اختلاف نظر درباره وجود خدا از روش‌شناسی‌های متفاوتی استفاده کنند، آگاهی از اختلاف نظر تأثیری جدی در کاهش توجیه و معقولیت باور طرفین ندارد.

کلمات کلیدی: باور به خدا؛ اختلاف نظر؛ همتای معرفتی؛ تفاوت در روش‌شناسی؛ زمینه‌ی معرفتی مشترک

An Enquiry into Peerhood in Disagreements over the Existence of God: the Impossibility of Achieving Peerhood.

Jalal abdollahi

Abstract: Reflecting on the undeniable disagreements between theists and atheists about God's existence leads us to the question of whether the existence of such disagreements reduces the justification and rationality of belief in God. Reductionists (or Conciliationists) in the epistemology of disagreement, argue that the awareness of disagreement among epistemic peers, which indicates the possibility of relevant and serious error, will lead to the reduction of justification and rationality of beliefs. Thus, examining whether disputants who disagree about God's existence are epistemic peers becomes an important problem: if parties are epistemic peers, these disagreements lead to the reduction of beliefs in God. In this article, I examine the peerhood of the disputants in this dispute. Firstly, I describe Frederick Choo's argument which concludes that the parties of disputes are not epistemic peers by pointing out the difference in the methodologies of disputants. Secondly, I discuss James Kraft's article which argues in response to Choo and in favor of confirmed peerhood (claims that disputants are epistemic peers). By tracing the significant differences of disputants back to common epistemic grounds, Kraft tries to show that the disputants are epistemic peers. After evaluating and criticizing the arguments, I show that if the disputants use different methodologies to disagree about God's existence, the awareness of disagreement will not have a serious effect on reducing the justification and rationality of the disputants' beliefs.

Keywords: Belief in God, disagreements, epistemic peer, difference in methodology, common epistemic ground.

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۱

۱. نسخه اولیه این مقاله در همایش بین‌المللی «عقلانیت، خداباوری و خدا ناباوری» (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، زمستان ۹۹) پذیرفته شد و به صورت شفاهی ارائه گردید.

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، پست الکترونیک:

jalaljalal13721372@gmail.com

۱. مقدمه

وجود اختلاف نظر گسترده درباره وجود خدا امری انکارناپذیر است. سؤال این است که آیا وجود این اختلاف نظر معقولیت خدا باوری را کاهش می دهد یا خیر. برای رسیدن به پاسخ باید به معرفت شناسی اختلاف نظر رجوع کنیم. در آنجا به این پرسش پرداخته می شود که «آیا آگاهی از اختلاف نظر می تواند معقولیت باورهای ما را کاهش دهد؟». واضح است که اگر بپذیریم که یکی از طرفین از لحاظ معرفتی از دیگری برتر^۱ است، آنگاه مسئله اختلاف نظر حل شده است: اختلاف نظر باید با پذیرفتن باور فردی که برتر است خاتمه می یابد.^۲ اما به نظر، پذیرش این مدعا سخت باشد که در همان نگاه اول برتری یکی از طرفین پذیرفته شود. گونه دیگر اختلاف نظر می تواند بین هم‌تایان معرفتی^۳ (کسانی که واجد مهارت‌های معرفتی به یک میزان خوبی اند و شواهد یکسان یا به یک میزان خوبی در اختیار دارند) باشد. به اعتقاد تقلیل‌گرایان، این شکل از اختلاف نظر موجب کاهش توجیه باورهای طرفین اختلاف نظر می شود. آن‌ها عمدتاً با استفاده از مثال‌هایی شهودی از موضع خود دفاع می کنند.

مورد رستوران: فرض کنید که همراه چند نفر از دوستان به رستوران می‌رویم. با یکی از دوستانم می‌خواهیم بدانیم سهم هر نفر از صورت حسابمان چقدر می‌شود. هر دوی ما از آنچه سفارش داده‌ایم آگاهییم و قیمت خوراکی‌های سفارشی را می‌دانیم (شواهد یکسان). هر دوی ما به صورت ذهنی صورت حساب را محاسبه می‌کنیم ولی به‌رغم اینکه از شواهد یکسانی استفاده کرده‌ایم، به دو مبلغ متفاوت می‌رسیم: من می‌گویم ۴۳ دلار ولی دوستم می‌گوید ۴۵ دلار. در چنین اختلاف نظری اگر من قبول داشته باشم که دوستم به اندازه من توانایی محاسبات ریاضیاتی دارد، آنگاه آگاهی از اختلاف نظر موجب کاهش معقولیت باورم می‌شود.^۴ در این مثال، شهوداً پذیرفته می‌شود که آگاهی از اختلاف نظر موجب پذیرش امکان (معتنابه) ارتکاب خطا در پردازش شواهد و، متعاقباً، کاهش توجیه و معقولیت باور هر یک از طرفین می‌گردد.^۵ تقلیل‌گرایان، با تعمیم چنین مثال‌هایی، معتقدند که با آگاهی هم‌تایان معرفتی از وجود اختلاف نظر معقولیت باور اولیه کاهش می‌یابد.

در توضیح بیشتر مدعای تقلیل‌گرایان باید به استدلال آن‌ها از راه تقارن^۶ معرفتی و مشکل خودراه‌اندازی^۷ اشاره کرد. تقلیل‌گرایان کاهش معقولیت و توجیه باورهای مورد اختلاف را نتیجه تقارن معرفتی ای می‌دانند که بین هم‌تایان معرفتی بروز می‌یابد. به دلیل وجود تقارن معرفتی، طرفین،

1. Superior

2. Elga, 2007: 479

3. epistemic peers

4. Christensen, 2007: 193

5. Bogardus, 2013: 7-8

6. symmetry

7. bootstrapping

عبداللهی

در نسبت با شواهد و مهارت‌های معرفتی شان، موقعیت معرفتی به یک میزان خوبی دارند. این باعث می‌شود که آن‌ها نتوانند دلیلی بر برتری خود یا فروتری رقیبشان ارائه دهند و از آنجاکه به باورهای متعارضی رسیده‌اند، چاره‌ای جز پذیرش امکان خطای جدی ندارند^۱. در واقع، اختلاف نظر با یک همتای معرفتی فرد را به پذیرش امکان خطای جدی مجاب می‌کند. به دلیل تقارن معرفتی‌ای که بین همتایان وجود دارد، آن‌ها نمی‌توانند بروز اختلاف نظر را به چیزی نسبت دهند مگر امکان خطای جدی در باور مورد اختلاف. من در بخش‌های بعدی از این نکته استفاده خواهم کرد. اگر اوضاع به گونه‌ای باشد که، در آن، طرفین به صورتی معقول بتوانند اختلاف نظر را به چیزی جز امکان خطا نسبت دهند، آنگاه این اختلاف نظر لزوماً آن‌ها را مکلف به بازبینی یا تعدیل باورشان نمی‌کند.

آدام الگا^۲ در مقام دفاع از تقلیل‌گرایی معتقد است که رد کردن تقلیل‌گرایی نوعی خودراه‌اندازی بی‌معنا به دنبال دارد. فرض کنید که من و دوستم برای ارزیابی درستی گزاره الف (گزاره‌ای نظیر قیمت صورت حساب مورد رستوران) صلاحیت و شواهد برابری داریم، یعنی در تقارن معرفتی قرار داریم. همچنین فرض کنید که ما به صورت مستقل در مورد گزاره مورد بحث داوری‌های متفاوتی انجام می‌دهیم. الگا، همانند تقلیل‌گرایان، بر این باور است که، در مواجهه با این اختلاف نظر، رویکرد معقول برای هر دوی ما پذیرش امکان خطای برابر است و هر رویکرد دیگری به غیر از این به خودراه‌اندازی غیرمجاز می‌انجامد. زیرا، به فرض که من امکان خطای خودم را کمتر از دوستم بدانم. مثلاً ۷۰ درصد مطمئن باشم که داوری من درست است و، در نتیجه، ۷۰ درصد مطمئنم که داوری دوستم اشتباه است. آنگاه، در این شکل از مواجهه با اختلاف نظر، من صلاحیت و شواهد خودم را برتر از صلاحیت و شواهد دوستم به حساب آورده‌ام. در حالی که این نتیجه‌گیری، با فرض‌های اولیه‌ام (صلاحیت و شواهد برابر) در تعارض است. به بیان دیگر، با توجه به موقعیت معرفتی بروز اختلاف نظر، برای اطمینان بیشتر به درستی داوری خودم دلیلی در دست ندارم. این شکل از مواجهه مستلزم در دسترس داشتن دلیل پیشینی^۳ مناسبی است که اطمینان به احتمال درستی داوری من را بیشتر کند، ولی آنچه در اینجا به صورت پیشینی مستدل است این است که طرفین به یک میزان امکان دارد خطا کنند، زیرا صلاحیت و شواهد به یک میزان خوبی در اختیار دارند. بنابراین، نادیده گرفتن امکان خطای برابر به نوعی خودراه‌اندازی غیرمجاز و پوچی مشهود^۴ می‌انجامد. یعنی در اینجا اتخاذ هر رویکرد دیگری به غیر از تقلیل‌گرایی به نوعی با فرض‌های اولیه اختلاف نظر همتایان، یعنی تقارن معرفتی، در

1. Kraft, 2012: 81-2

2. Adam Elga

3. antecedent

4. absurd

5. Elga, 2007: 487

.....
abdollahi

تعارض قرار دارد. یکی از نکات مهم در این استدلال می‌تواند این باشد که برابری صلاحیت طرفین یا به یک میزان خوب بودن شواهد طرفین به صورت اولیه و در همان ابتدا مورد قبول و توافق طرفین است. یعنی طرفین در اینکه صلاحیت‌ها و نیز شواهد یکسانی در اختیار دارند هیچ مناقشه‌ای ندارند و این امر را در همان ابتدا پذیرفته‌اند. به همین دلیل است که اتخاذ هرگونه رویکرد دیگر در مواجهه با اختلاف نظر به خودراه اندازی می‌انجامد.

در واقع، توافق بر صلاحیت‌ها و شواهد موجب می‌شود که هر یک از طرفین رقیبش را فردی شایسته^۱ برای اظهار نظر در مورد موضوع مورد اختلاف به حساب آورد. اما به نظر می‌رسد که اگر برابری صلاحیت طرفین یا به یک میزان خوب بودن شواهد طرفین مورد توافق نباشد، آنگاه نادیده گرفتن امکان خطای یکی از طرفین، آن گونه که در استدلال‌های بالا توضیح داده شد، غیرموجه نیست. این نکته‌ای است که در بخش‌های بعدی مقاله از آن استفاده خواهم کرد.

مسئله مهمی که از توجه به مدعای تقلیل‌گرا نمایان می‌گردد تعیین همتای معرفتی است. اساساً اینکه طرفین چه واکنش معرفتی‌ای به اختلاف نظر باید داشته باشند به این برمی‌گردد که آن‌ها در چه وضعیت معرفتی^۲ نسبت به هم قرار دارند. اگر دو طرف هم‌تا باشند، باورهایشان به یک میزان اعتبار دارد و، مطابق استدلال تقلیل‌گرا، با آگاهی از اختلاف نظر، معقولیت باور کاهش می‌یابد. در این نوشتار، به بررسی همتای معرفتی بودن طرفین اختلاف نظر درباره وجود خدا می‌پردازم. یعنی پرسش اصلی من این است که آیا این اختلاف نظر می‌تواند معقولیت خدا باوری را کاهش دهد یا خیر. بدین منظور، اعتبار (صلاحیت) و وضعیت معرفتی طرفین را ارزیابی می‌کنم. اگر اعتبار (صلاحیت) طرفین به یک میزان باشد، هم‌تاهستند و در این صورت است که اختلاف نظر معقولیت خدا باوری را کاهش می‌دهد.

فردریک چو^۳ ملاحظه تفاوت‌های گسترده در شواهد، معیارها و منابع توجیهی باور به خدا را دلیل مناسبی برای نفی همتایی طرفین می‌داند. در مقابل، جیمز کرفت^۴ ادعا دارد که می‌تواند با شناسایی زمینه‌های معرفتی مشترک و برگرداندن تفاوت‌های عمده مورد اشاره چو به این زمینه‌ها همتایی را نشان دهد. در بخش بعدی به توضیح استدلال چو می‌پردازم. در نقد استدلالش روشن می‌سازم که استدلال چو برای نفی همتایی الزام‌آور نیست: به رغم وجود تفاوت‌های مورد نظر چو، همچنان ممکن است طرفین هم‌تا باشند. اما این الزام‌آور نبودن به معنای پذیرش همتایی نیست، زیرا تقلیل‌گرا

1. competency

2. epistemic position

3. Frederick Choo

4. James Kraft

عبداللهی

برای طرح استدلالش باید همتایی را محرز گرداند.^۱ باینکه عده‌ای از فیلسوفان طرفدار تقلیل‌گرایی در حوزه معرفت‌شناسی اختلاف نظر بر این باورند که برای استوارماندن بر باور باید دلیلی بر برتری معرفتی یکی از طرفین در دست باشد و صرف عدم احراز همتایی را برای استوارماندن بر باور کافی نمی‌دانند ولی، باین حال، عده‌ای با این رویکرد مخالف هستند. مثلاً، دیوید کریستن سن^۲ این ایده را کنار می‌گذارد که، برای استوارماندن بر باور، طرفین باید دلایل مستقل از مناقشه‌ای مبنی بر برتری خودشان در دست داشته باشند. در عوض می‌گوید که، برای اجتناب از شکاکیت، همتایی فرد مخالف را باید دلایل مستقل از مناقشه احراز کنند. بنابراین، مطابق نتیجه این استدلال، مادام که دلایلی مستقل از مناقشه برای به یک میزان خوب بودن شواهد و پردازش شواهد طرف دیگر در دست نباشد، می‌توان اختلاف نظر را نادیده گرفت.^۳ صرف نظر از مقبولیت استدلال کریستن سن، هم چو و هم گرفت در مقاله‌های خود به نوعی لزوم احراز همتایی برای تقلیل اطمینان را فرض گرفته‌اند. چو به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا طرفین دلیل مناسبی برای هم‌تاقلمدادکردن رقیبشان در دست دارند و معتقد است که در بسیاری از اختلاف‌نظرها ممکن است دلیل مناسبی برای هم‌تاقلمدادکردن رقیب در دست نباشد.^۴ گرفت نیز صراحتاً از همتایی تأییدشده^۵ صحبت می‌کند و به دنبال احراز همتایی است. بنابراین، در این مقاله همانند گرفت و چو فرض می‌کنم که برای طرح استدلال تقلیل‌گرا باید همتایی احراز شود. در بخش ۳، تلاش گرفت در نشان دادن همتایی را توضیح می‌دهم. نهایتاً، در بخش ۴ استدلال می‌کنم که گرفت نتوانسته در نشان دادن همتایی چندان موفق باشد.

۲. استدلال چو در نفی همتایی و ارزیابی آن

چو در یکی از مقدمات استدلالش، به نفع استوارماندن بر باور، نشان می‌دهد که طرفین اختلاف نظر درباره وجود خدا، دلیل خوبی برای عدم همتایی در اختیار دارند. در این راستا، وی ویژگی‌های اعتباربخش^۶ طرفین این اختلاف نظر را مورد توجه قرار می‌دهد. منظور وی از ویژگی‌های اعتباربخش اموری هستند که اعتبار معرفتی طرفین اختلاف نظر را مشخص می‌سازند: اموری نظیر شواهدی که برای توجیه باور خود در دست دارند و نیز فضیلت‌ها و توانایی‌هایشان در پردازش شواهد. سپس،

1. Sherman, 2015: 425-6

2. David Christensen

3. Christensen, 2011: 15-6

۴. چو خود را در اتخاذ این رویکرد تنها نمی‌داند (Elga, 2007). همچنین می‌توان به مایکل تونی نیز اشاره کرد که همین رویکرد را دنبال می‌کند: «چنانچه دلیل مناسبی برای هم‌تاقلمدادکردن رقیب در دست نباشد، نیازی به تعلیق دآوری [تقلیل اطمینان] نیست» (Thune, 2010: 718).

5. confirmed peerhood

6. credibility-conferring

abdollahi

وی می‌گوید که «اگر مجموعه کلی ویژگی‌های اعتباربخش فردی با مجموعه رقبیش، هردو، به یک میزان خوب باشند، آنگاه وی باید رقبیش را هم‌تا قلمداد کند»^۱. در ادامه، وی این پرسش را طرح می‌کند که «معیارهای اعتباربخش طرفین اختلاف‌نظر درباره خدا چیستند؟». سپس می‌گوید که پاسخ به این سؤال در اینجا دشوار است. دلیل دشواری پاسخ به این سؤال را تفاوت‌های عمده‌ای می‌داند که طرفین در شواهد و نحوه پردازش شواهد دارند و، در نهایت، از وجود این تفاوت‌ها نتیجه می‌گیرد که طرفین موضع‌های معرفتی متفاوتی دارند:

آنچه می‌توان گفت این است که طرفین اغلب در شواهد و پردازش آن شواهد تفاوت‌های بسیار عمده‌ای دارند. این عدم‌تقارن‌ها به ما دلیلی می‌دهد که به این امر بیندیشیم که طرفین در موضع‌های معرفتی متفاوتی قرار دارند^۲ (تأکید از نگارنده).

مراد چو از تفاوت در شواهد و پردازش آن‌ها اموری است که افراد به واسطه آن‌ها باور خود به خدا را شکل می‌دهند. مثال‌هایی که او می‌زند گویای این مطلب است. ملاحظه‌تنوع توجهی‌ای که افراد برای توجیه خدا باوری یا نفی آن می‌آورند بسیار آسان است. بعضی از آن‌ها مرادشان از توجیه و استدلال مناسب استدلال‌های فلسفی یا علمی است. عده‌ای دیگر از لزوم تأمل^۳ (مدیتیشن) صحبت می‌کنند. دیگران ایمان^۴ را شرط توجیه باور می‌دانند. عده‌ای دیگر از تجربه دینی استفاده می‌کنند.^۵ چو وجود این چنین تفاوت‌هایی را مسئله تنوع^۶ می‌نامد که به اعتقادش در بخش بسیار وسیعی از اختلاف‌نظرهای دینی و به‌خصوص اختلاف‌نظر درباره خدا مشهود است.^۷ به‌علاوه، وی به مسئله دور^۸ در توجیه باور به وجود خدا اشاره دارد. برای مثال، مطابق استدلال پلانتینگا، اگر خدا وجود داشته باشد، احتمالاً قوای شناختی‌ای در ما وجود دارد که به واسطه آن می‌توان خدا را در موقعیت‌هایی خاص تجربه کرد. پس اگر خدا وجود دارد، تجربه خدا شاهدی معتبر است. چو توجه ما را به دوری که در اینجا دیده می‌شود معطوف می‌سازد:

1. Choo, forthcoming: sec3: 4

با توجه به اینکه مقالات چو و کرفت، پس از اخذ پذیرش رسمی، فعلاً در نوبت انتشار قرار گرفته‌اند، هنوز به صورت نسخه چاپی در نشریه *Topoi* منتشر نشده‌اند. به همین دلیل، ترتیب صفحات در ارجاعات مقاله پیش رو مطابق نسخه‌ای است که در برخی از سایت‌ها منتشر شده است و نشانی سایت‌ها در بخش منابع مقاله ذکر شده است.

2. Choo, Forthcoming: sec4: 9

3. meditation

4. faith

5. Choo, Forthcoming: sec4: 3

6. Diversity Problem

7. Choo, Forthcoming: sec4: 7

8. circularity

عبداللهی

برای تعیین اینکه آیا فرد در باور به خدا موجه است باید معیارهای اعتباربخش مرتبط با خداباوری ارزیابی شوند، اما این ارزیابی وابسته به این است که آیا فرد خداباور است یا خیر.^۱ همچنین، وی به دیدگاه جان پیتارد^۲ اشاره دارد که مطابق آن بسیاری از مسیحیان با استناد به بعضی از مضامین کتاب مقدسشان، دال بر اینکه حکمت و عقل نمی‌توانند به صورتی اعتمادپذیر فرد را به حقیقت الهی برسانند، اتکا بر معیارهای استاندارد و همگانی نظیر اعتبار علمی و مهارت‌های تحلیلی را برای بررسی معقولیت باورهای دینی ناکافی می‌داند.^۳

چو برای توضیح بهتر مطلب مثال زیر را می‌زند: فرض کنید جین فردی مذهبی است که برای توجیه باورهایش تجربه دینی را ملاک قرار داده ولی توجه چندانی به استدلال فلسفی ندارد. در طرف دیگر، کن یک فیلسوف خداانا باور است که توجهی به تجربه دینی ندارد. در این موقعیت، هر یک از طرفین ادعای برتری معرفتی خود را دارد، زیرا آن‌ها در بررسی باور خود معیارهای معرفتی متفاوتی را معتبر می‌دانند. اگر معیارهای جین درست باشد، دو طرف هم‌تا نیستند. همچنین، اگر معیار کن درست باشد، دو طرف هم‌تا نیستند. در هر حال، آن‌ها به دلیل تفاوت در معیارها همتای همدیگر نیستند. صرف‌نظر از اینکه کدام یک درست می‌گوید، از آنجاکه طرفین در مورد این معیارها اختلاف دارند، «هر دو در این نکته می‌توانند توافق داشته باشند که در موضع معرفتی معادلی^۴ قرار ندارند»^۵. پس چو از وجود تفاوت در معیارها و منابع توجیهی طرفین و نیز اینکه هیچ‌یک از طرفین معیار و منبع رقیب را قبول ندارند نفی همتایی را نتیجه می‌گیرد:

دللی [تفاوت در شواهد و پردازش آن‌ها] وجود دارد که طرفین اختلاف نظر دینی به این بیندیشند که موضع‌های معرفتی‌شان معادل همدیگر نیست.^۶

نکته مهمی که در استدلال چو باید به آن توجه کرد انگشت گذاشتن وی بر تفاوت در منابع و شواهد توجیه باور است. وی از این تفاوت‌ها نفی همتایی را نتیجه گرفته است نه برتری مشخص یکی از طرفین را. ممکن است گفته شود که وی در ضمن نفی همتایی برتری معرفتی یکی از طرفین را هم نتیجه می‌گیرد. این برداشت از نتیجه‌گیری نهایی وی، در استدلال فوق‌الذکر، زیاده‌روی است. نقل قول زیر گویای این نکته است:

درحالی‌که طرفین برای باور به قرار گرفتن در موقعیت‌های معرفتی متفاوت دلیل خوبی

1. Choo, forthcoming: sec4: 7

2. John Pittard

3. Pittard, 2014: 87-91

4. equal

5. Choo, forthcoming: sec4: 9

6. Choo, forthcoming: sec4: 9

abdollahi

در دست دارند، اما هنوز مشخص نیست که کدام یک از طرفین در موضع معرفتی برتری قرار دارد^۱ (تأکید از نگارنده).

درواقع، وجود توأمان مسئلهٔ تنوع و مسئله دور امکان در دست داشتن هرگونه معیار مشترکی که طرفین بتوانند با اتکا بر آن موضع رقیب را ارزیابی کند می‌گیرد. به‌همین دلیل، چو بر صرف تفاوت‌ها انگشت می‌گذارد و وجود آن‌ها را دلیل مناسبی برای نفی همتایی می‌داند.

در ارزیابی استدلال چو نخست باید بگوییم که نتیجه‌گیری چو در استدلالش الزام‌آور نیست. مطابق ایده‌ای مقبول و شهودی از همتایی، دو نفر در خصوص یک مسئله همتای معرفتی همدیگرند اگر فقط و اگر آن‌ها (۱) با شواهد و استدلال‌های مربوط به مسئله، به میزان برابر، آشنایی داشته باشند و (۲) در نسبت با مزیت‌های معرفتی، نظیر هوش و فکور بودن و رهایی از تعصبات، در وضعیت برابری قرار داشته باشند.^۲ نکتهٔ مهم این تعریف تأکید بر به یک میزان خوب بودن شواهد و پردازش‌هاست. یعنی ممکن است که طرفین، به‌رغم به‌کارگیری شواهد و پردازش‌های مختلف، به یک میزان خوب و در نتیجه همتا باشند. مثلاً ممکن است که طرفین روش‌های متفاوتی برای انجام دادن محاسبات ریاضی به کار گیرند، ولی در عین حال، این روش‌ها به یک میزان خوب باشند.^۳ چو در استدلالش، به‌درستی، وجود تفاوت در شواهد و پردازش‌ها را نشان می‌دهد، ولی در مورد اینکه آیا این تفاوت‌ها به یک میزان خوب هستند یا نه چیزی نمی‌گوید. برای آنکه استدلال چو درست باشد، لازم است، علاوه بر نشان دادن تفاوت‌ها، به یک میزان خوب نبودن تفاوت‌ها نیز نشان داده شود، چیزی که چو در مورد آن توضیحی نداده است. این یعنی به لحاظ منطقی همچنان ممکن است، به‌رغم وجود تفاوت‌ها، طرفین همتا باشند و، بدین ترتیب، باید گفت که استدلال چو الزام‌آور نیست. بدیهی است که الزام‌آور نبودن به این معنی است که هر دو طرف به یک میزان امکان خطا دارند. همچنین ممکن است که منابع و توجیه هر دو طرف بر خطا باشند.

غلطت چو از این امکان منطقی می‌تواند ریشه در روش وی برای بررسی همتایی طرفین داشته باشد. اشاره کردیم که وی بر این باور بود که اگر ویژگی‌های اعتباربخش طرفین به یک میزان خوب باشد، آنگاه طرفین همتا هستند. حال که چو در اختلاف نظر دربارهٔ خدا نشان می‌دهد که طرفین از ویژگی‌های اعتباربخش متفاوتی استفاده می‌کنند، از این تفاوت‌ها، نفی همتایی را نتیجه گرفته است. اما سؤال این است که «اگر این ویژگی‌ها متفاوت باشند، آیا می‌توان عدم همتایی را لزوماً نتیجه گرفت؟» توضیح دادم که این نتیجه‌گیری درست نیست.

1. Choo, forthcoming; sec4: 9

2. Kelly, 2005: 174-5

3. equality

4. Matheson, 2015: 22

عبدالهی

اگر شواهد و نحوه پردازش شواهد هر یک از طرفین را روش شناسی ای بنامیم که از سوی طرفین به کار گرفته می شود، می توان نقد فوق را به زبانی دیگر بیان کرد. چو برای نفی همتایی، تنها توانسته تفاوت در روش شناسی را نشان دهد. در واقع، با ملاحظه دوباره آنچه وی در مورد تفاوت های طرفین می گوید، تنها عدم تقارن روش شناسانه حاصل می گردد. در حالی که نفی همتایی، مستلزم عدم تقارن معرفتی ای است که در آن باید به یک میزان خوب نبودن طرفین نشان داده شود، نه صرف تفاوت بودنشان. او می بایست بواسطه نشان دادن به یک میزان خوب نبودن روش شناسی های طرفین، عدم تقارن معرفتی را نتیجه بگیرد. اما در این راستا تنها عدم تقارن روش شناسانه را نشان داده و نتوانسته نشان دهد که این عدم تقارن روش شناسانه نوعی عدم تقارن معرفتی است.^۱

باینکه من استدلال چو در نفی همتایی را نقد کرده ام، اما معتقدم تقدم بر این استدلال نمی تواند به تقلیل گرا کمک زیادی کند. زیرا در نقد استدلال تنها از نقطه نظری صرفاً منطقی نتیجه گیری استدلال به چالش کشیده شده است و به نظر نمی توان مقدمه مهم استدلال چو را نادیده گرفت. نمی توان عدم تقارن روش شناسانه طرفین اختلاف نظر درباره خدا را به عنوان مقدمه استدلال چو انکار کرد. توضیحات و مثال های چو به خوبی این واقعیت را مورد تأیید قرار می دهند که طرفین از شواهد متفاوتی استفاده می کند و شواهدشان را نیز به شیوه های متفاوتی پردازش می کنند.

اکنون که تقلیل گرا نمی تواند عدم تقارن روش شناسانه را انکار کند، برای دفاع از موضع خود باید نشان دهد که طرفین، به رغم در دست داشتن عدم تقارن روش شناسانه، تقارن معرفتی دارند و به لحاظ معرفتی به یک میزان خوب هستند. یک راه پیش روی تقلیل گرا این است که با بررسی و نگاه به این عدم تقارن های روش شناسانه تقارن معرفتی و، به دنبال آن، همتایی را نشان دهد. یعنی تقارن معرفتی را مستقیماً از عدم تقارن روش شناسانه نتیجه بگیرد. چیزی که در نگاه اول سخت و حتی غیر ممکن به نظر می رسد. زیرا باینکه توجه به عدم تقارن های روش شناسانه نمی تواند همتایی را الزاماً نفی گرداند، اما حداقل می تواند عدم تقارن معرفتی را محتمل تر سازد. یعنی توجه به عدم تقارن های روش شناسانه موجب می شود که همتا نبودن طرفین بسیار محتمل تر از همتا بودنشان باشد. به مثال جین و کن توجه کنید. در آنجا چو می گوید که وقتی طرفین آگاه می شوند که از منابع توجیهی متفاوتی استفاده می کند، می توانند همتا نبودنشان را نتیجه بگیرند. من در تقدم نشان دادم که این نتیجه گیری الزاماً درست نیست. ولی باین حال، واضح است که آگاهی از تفاوت در منابع شهوداً مؤید ناهمتایی است تا همتایی.

۱. این در حالی است که چو در ادامه مقاله اش صریحاً از این صحبت می کند که طرفین در موضع های معرفتی متفاوتی قرار دارند. باین حال، استدلال وی تنها تفاوت روش شناسانه را نشان می دهد.

برای درک بهتر به مثال زیر توجه کنید.

مورد رستوران*: فرض کنید که، همانند مورد رستوران، من و یکی از دوستانم می‌خواهیم صورت حساب را محاسبه کنیم. ولی این بار از میزان مهارت‌های همدیگر خبر نداریم و می‌دانیم از فهرست قیمت‌های متفاوتی برای محاسبه استفاده می‌کنیم. همچنین فرض کنید که ما معیار مشترکی برای مقایسه اعتبار فهرست‌ها و نیز مهارت‌ها در دست نداریم. پس از انجام دادن محاسبات، به دو قیمت متفاوت می‌رسیم. معتقدم در این وضعیت با توجه به نبود معیار مشترک برای مقایسه، شهوداً می‌توان اختلاف نظر را نادیده گرفت. تقارن‌های معرفتی در اینجا تمام شواهدی را در بر نمی‌گیرند که برای انجام محاسبه صورت حساب لازم است. در مورد رستوران^۱، به این دلیل که در به یک میزان معتبر بودنمان (برای محاسبه صورت حساب) توافق داشتیم، نمی‌توانستیم امکان خطا را نادیده بگیریم. ولی در مورد رستوران* ماجرا به کلی متفاوت است. در اینجا معیاری برای ارزیابی میزان اعتبار تفاوت‌های مشهود طرفین در دست نیست و دقیقاً، به همین دلیل، نادیده گرفتن امکان خطا به خودراه‌اندازی‌ای نمی‌انجامد که الگا به آن اشاره دارد و حتی اگر به خودراه‌اندازی هم منتهی شود، آن قدر نامعقول و پوچ نیست که در استدلال الگا با آن مواجه می‌شویم.

به نظر من، زمانی که طرفین اختلاف نظر از ویژگی‌های اعتباربخش یا روش‌شناسی‌های متفاوت بهره بگیرند، شرایط اختلاف نظر مطابقت بیشتری با مورد رستوران* دارد تا مورد رستوران^۲. به دلیل تفاوت در ویژگی‌های اعتباربخش، شواهد طرفین برای شکل دادن به باور (متناظر با فهرست قیمت‌های متفاوت) و نیز روش‌های پردازش طرفین (متناظر با عدم آگاهی از تفاوت در مهارت‌ها) متفاوت است و همان‌طور که توضیح دادم، آگاهی از این تفاوت‌ها و نیز نبود معیار مناسب برای مقایسه بین آن‌ها دلیلی است بر اینکه نادیده گرفتن امکان خطا در اینجا غیرشهودی و نامعقول نیست.

اکنون تقلیل‌گرا برای دفاع از موضع خود، باید نشان دهد که در پس عدم تقارن روش‌شناسانه تقارن معرفتی وجود دارد. در این راستا، گرفت تلاش قابل توجهی کرده است. وی با روشی بدیع و جالب سعی دارد در عین پذیرش عدم تقارن‌های روش‌شناسانه همتایی را محرز گرداند. باید به این نکته مهم اشاره کنم که خود گرفت هم می‌پذیرد که عدم تقارن روش‌شناسانه، در نگاه اول، مؤید ناهمتایی است تا همتایی. نقل قول زیر گویای این مطلب است:

... چو درست می‌گوید که وقتی هیچ راهی برای ارزیابی شایستگی‌های هر یک از روش‌ها در دست نباشد و امیدی به این نباشد که مباحثه بیشتر بتواند زمینه‌های معرفتی

1. Christensen, 2007

2. Christensen, 2007

عبداللهی

مشترک را شناسایی کند، آنگاه استوارماندن بر باورهای دینی معقول است.^۱ در واقع، در اینجا خودِ گرفت هم قبول دارد که چنانچه طرفین معیارهای اعتباربخش متفاوتی به کار گیرند و نیز معیاری برای ارزیابی در دست نداشته باشند، می‌توانند بر باور خود استوار بمانند. البته وی این استوارماندن را به عدم شناسایی و توافق در زمینه‌های معرفتی مشترک مشروط می‌سازد.^۲ در اینجا یک پرسش بسیار مهم قابل طرح است. چرا چو به مسئله دور به عنوان عاملی مؤثر در کاهش معقولیت باورهای طرفین اختلاف نظر اشاره‌ای نمی‌کند؟ و مهم‌تر اینکه، چرا گرفت، در صورت عدم شناسایی زمینه مشترک، استوارماندن بر باورهای طرفین اختلاف نظر را معقول می‌داند؟ و چرا وی به وجود مسئله دور، به عنوان یک عامل در کاهش معقولیت باورهای طرفین اختلاف نظر، توجه نکرده است؟ چرا آن‌ها به غیر موجه بودن باورهایی که توجیهشان مبتنی بر دور هستند توجهی نشان نداده‌اند؟ بررسی این پرسش تأمل برانگیز و ارائه تبیینی مناسب برای آن نیازمند پژوهشی جدی است. اما به نظر می‌رسد که آنچه در اینجا غیر قابل انکار می‌نماید این است که چو و گرفت، با فرض وجود دور به عنوان یک امر واقع در توجیه باور به خدا (و نیز دیگر باورهای دینی)، سعی کرده‌اند که مسئله اختلاف نظر درباره خدا را مورد بررسی قرار دهند. من نیز در مقاله این فرض را می‌پذیرم و، بدون در نظر گرفتن اینکه توجیه دوری ممکن است به لحاظ معرفتی مشکل داشته باشد، به بررسی این مسئله می‌پردازم. با این توضیحات، در بخش بعد، تلاش بدیع گرفت در احراز همتایی را توضیح خواهم داد تا نقش زمینه‌های معرفتی مشترک در احراز همتایی روشن گردد.

۳. تلاش گرفت برای نشان دادن همتایی: اتکا بر زمینه مشترک

جیمز گرفت در پاسخ به چو و استدلال به نفع همتایی، نکته کلیدی استدلال چو را این می‌داند که در آن به موقعیت‌هایی قیاس ناپذیر^۳، جهت تعیین اعتبار معرفتی اتکا می‌شود. قرار گرفتن در موقعیت قیاس ناپذیر هم به انکار همتایی معرفتی انجامیده است و بدین ترتیب تقلیل‌گرایی نفی می‌گردد.^۴ او موقعیت‌هایی که چو در آن همتایی را نفی می‌کرد، موقعیت‌های قیاس ناپذیر می‌نامد که در آن طرفین از روش‌های متفاوتی باور خود را توجیه می‌کنند. اختلاف نظر بین مسیحی و مسلمان درباره «خدا بودن عیسی» مثالی از این دست است.^۵ مسیحی با اتکا بر کتاب انجیل باور دارد که مسیح خداست.

1. Kraft, forthcoming: sec3: 5

۲. گرفت در اینجا دلیلی برای درست‌دانستن استوارماندن ارائه نمی‌دهد. این بدین معناست که با صورت کلی استدلال چو موافق است، مگر در شرایطی که زمینه‌های معرفتی مشترک شناسایی شوند.

3. incommensurability

4. Kraft, forthcoming: 2

۵. در خصوص استدلال گرفت باید گفت که این استدلال شامل تمام باورهای دینی، از جمله باور

abdollahi

در مقابل، مسلمان با اتکاب بر کتاب قرآن الوهیت عیسی رانفی می‌کند. اینجا، موقعیت مسلمان و مسیحی موقعیتی قیاس‌ناپذیر است، زیرا آن‌ها از روش‌های متفاوتی برای توجیه باور خود استفاده می‌کنند: مسلمان از قرآن و مسیحی از انجیل استفاده می‌کند. در موقعیت قیاس‌ناپذیر، طرفین برای جلوگیری از بردن اختلاف‌نظر فاقد هرگونه نقطه‌نظر هستند، زیرا ظاهراً هیچ راهی برای مقایسه و ارزیابی شایستگی روش‌های جانب‌دارانه طرف مقابل وجود ندارد. گرفت بر این باور است که اگر از این نقطه‌نظر به اختلاف‌نظر نگاه شود، چو درست می‌گوید که «این واقعاً قابل‌درک است که هر دو طرف بر باور خود استوار بمانند»^۱.

اما گرفت در جواب چو ادعا دارد که اگر «فاصله‌ها و واگرایی‌های قیاس‌ناپذیر در روش‌شناسی هر یک از طرفین را بتوان به زمینه‌های مشترک همگرا^۲ و نزدیکی بر گرداند که واگرایی‌ها از آن زمینه مشترک حاصل گردیده باشند»^۳، آنگاه نفی همتایی غیر معقول است. زمینه‌های مشترک شناسایی شده در این برگرداندن‌ها به گونه‌ای هستند که هر دو طرف حتی بر اساس روش‌شناسی‌های قیاس‌ناپذیرشان آن‌ها را قبول دارند و همچنین باید به گونه‌ای باشد که هر یک از طرفین بپذیرد که روش‌شناسی قیاس‌ناپذیرش را از همان زمینه معرفتی مشترک به دست آورده است. به نظر می‌رسد که گرفت مباحثه و گفت‌وگوی افراد چالش‌برانگیز و فکور را برای شناسایی این زمینه مشترک کافی می‌داند. چنین افرادی می‌توانند «با نگاه به شرایط معرفتی آغازین به وجود آمدن موقعیت قیاس‌ناپذیر، چگونگی حاصل‌گردیدن ایده‌های قیاس‌ناپذیر را روشن سازند»^۴. گرفت ادعا دارد که، با اصرار بر شناسایی چیهستی شرایط آغازین، همگرایی‌های روش‌شناسانه‌ای که بنابر تصور طرفین به بروز واگرایی‌ها منجر شده‌اند شناسایی می‌شوند: به واسطه نشان‌دادن وجود مشابهت‌های قاطع مورد قبول طرفین، زمینه‌های مشترکی شناسایی می‌شوند که ادعا می‌شود موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر هر یک از طرفین از این زمینه

به خدا، می‌شود: «همتایی تأییدشده‌ای که بعد از مواجهه با دیوار قیاس‌ناپذیری ظهور می‌یابد توجیه هر باور ارزشمندی را که فرد درمورد دین دارد به چالش می‌کشد» (Kraft, forthcoming: 10). از این نقل‌قول پیداست که گرفت تصور می‌کند که اختلاف‌نظر دینی ناقض توجیه هر باور دینی‌ای است که بر سر آن اختلاف‌نظر وجود دارد. مهم‌ترین باور دینی هر فردی باور به خداست و اختلاف‌نظر بر سر این باور کاملاً مشهود است. از این رو، استدلال گرفت را می‌توان به صورت خاص درمورد باور به خدا بررسی کرد. ولی از آنجا که فهم و نیز نقد استدلالش با بررسی این مثال قابل‌فهم‌تر است، در ادامه، بر مثال اختلاف‌نظر مسیحی و مسلمان متمرکز می‌شوم.

1. Kraft, forthcoming: sec3: 6

۲. Divergence: منظور تفاوت‌های زیاد در منابع و روش‌شناسایی‌های طرفین است.

۳. Converging Common Ground: به هر میزان شباهت (تفاوت)‌های روش‌شناسانه طرفین بیشتر باشد، همگرا (واگرا)

بی بیشتر می‌شود.

4. *ibid*: 5

5. *ibid*: 6

عبداللهی

حاصل گشته است.

تا قبل از شناسایی زمینه‌های مشترک، همتایی طرفین با اتکا بر وجود تفاوت در روش‌شناسی‌ها نفی می‌شد - استدلال چو. اما پس از شناسایی زمینه‌های مشترک اساسی و دلالت‌گر، طرفین دیگر نمی‌توانند همتایی خود را در نسبت با زمینه مشترک نفی سازند. زیرا زمینه مشترکی وجود دارد که موقعیت قیاس‌ناپذیر از آن حاصل گردیده است و بر سر این زمینه اختلافی وجود ندارد.

زمانی که زمینه‌های معرفت‌شناسانه اساسی و دلالت‌گر شناسایی شدند، طرفین همدیگر را در نسبت با این زمینه مشترک همتا می‌یابند. سپس، آن‌ها این زمینه را به عنوان معیاری برای ارزیابی هر یک از روش‌های جانب‌دارانه‌شان قرار می‌دهند تا روشن سازند که هر یک از واگرایی‌ها چگونه از این زمینه حاصل گردیده است^۱ (تأکید از نگارنده).

کرفت می‌گوید که «فرد انتظار دارد از روش‌های معرفتی مشابه نتایجی مشابه حاصل گردد»^۲. یعنی انتظار داریم که با به‌کارگیری زمینه و چهارچوب‌های معرفتی مشترک و مشابه نتایجی مشابه حاصل گردد در حالی که، در عمل، به نتایج قیاس‌ناپذیری رسیده‌ایم. در این وضعیت، طرفین باید امکان خطا را در حاصل گردیدن قیاس‌ناپذیری بپذیرند، زیرا از زمینه معرفتی مشترک موقعیت‌های قیاس‌ناپذیری به دست آمده است.

اگر هر یک از طرفین ملاحظاتی چالش‌برانگیز در توضیح این نکته بیاورند که چرا رقیبشان در رسیدن به موقعیت قیاس‌ناپذیر به صورت غیرکافی^۳ از زمینه مشترک استفاده کرده است و، نتیجتاً، اگر هر یک از طرفین درک کنند که وجود چنین ضعف‌های^۴ معرفتی [در به‌کارگیری زمینه] به معنای این است که حرکت از چهارچوب معرفتی مشترک به موقعیت قیاس‌ناپذیر مملو^۵ از انواع امکان‌های خطای معرفتی است، آنگاه این یکسانی معرفتی قابل توجه^۶ [زمینه مشترک] باید باعث شود که قیاس‌ناپذیری به نحوی دیگر دیده شود: موقعیت قیاس‌ناپذیری که من در آن قرار گرفته‌ام از امتداد^۷ مجموعه‌ای از خطاهای ممکن حاصل گردیده است.^۸

بدین ترتیب، فرد پس از شناسایی زمینه مشترک نمی‌تواند به راحتی تنها روش جانب‌دارانه خودش

1. Ibid: 6

2. ibid: 10

3. inadequately

4. weakness

5. fraught

6. substantial epistemic parity

7. Through

8. Kraft, Forthcoming: 7

.....
abdollahi

را معقول بدانند، بلکه لازم است که باور و روش جانب‌دارانه طرف مقابلش را نیز جدی تلقی کند که از همان زمینه حاصل گردیده است. زیرا طرفین، اولاً، پس از برگرداندن قیاس‌ناپذیری به زمینه مشترک، در نسبت با آن زمینه همتای همدیگرند و، ثانیاً، براساس یک زمینه معرفتی مشترک به باورها و روش‌های قیاس‌ناپذیری رسیده‌اند. این باعث می‌شود که همتایی محرز گردد و طرفین، مطابق ادعای گرفت، امکان خطا را جدی تلقی کنند.

۴. نقد استدلال گرفت: عدم کفایت زمینه مشترک

گرفت در استدلالش بر زمینه‌های معرفتی مشترک اتکا می‌کند. طرفین با شناسایی زمینه‌ها و سپس برگرداندن موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر به این زمینه‌ها سعی می‌کنند که باور به موقعیت‌هایشان را معقول سازند. با این کار می‌خواهند نشان دهند که موقعیتی که در آن قرار دارند چگونه و با گذر از چه فرایندهای معرفت‌شناسانه‌ای حاصل گردیده است.

قبل از ورود به نقد گرفت، رویکرد کلی خودم را با اندکی فاصله گرفتن از متن مرجع توضیح می‌دهم. اگر بخواهیم مدعای اصلی گرفت را در قالب یک توصیه بیان کنیم، شاید بتوانیم چنین بگوییم: «باورهای خود را به قدری ریشه‌یابی کنیم تا آنکه بتوانیم آن‌ها را بر مبنای بی‌طرفانه و موافق با عقلانیت عمومی، به‌عنوان زمینه معرفتی مشترک، مبتنی کنیم». این توصیه شاید مبنای یکی از استدلال‌های ریچارد فلدمن^۱ باشد. فلدمن ادعا دارد که وقتی طرفین اختلاف‌نظر دینی از اصول مبنایی یا جهان‌بینی‌های متفاوتی بهره بگیرند، باید عقلانیت این اصول و جهان‌بینی‌های متفاوت را بررسی کنند: تفاوت در اصول مبنایی و جهان‌بینی‌ها «تنها در صورتی می‌تواند از وجود اختلاف‌نظر معقول حمایت کند که هر یک از طرفین بتوانند به شیوه‌ای معقول نقطه شروع [اصول مبنایی یا جهان‌بینی] خود را پس از بحث و ارزیابی همچنان حفظ کنند. ... وقتی دیدید که این نقاط شروع بدیل وجود دارد، به دلیلی نیاز دارید که یکی را بر دیگری ترجیح دهید»^۲ (تأکید از نگارنده).

توصیه‌هایی نظیر توصیه ابتدای بند قبلی گرفت یا رویکردهایی نظیر رویکرد فلدمن، به‌صورت کلی و در ظاهر خودشان، بسیار زیبا و مقبول هستند، ولی بحث بر سر این است که آیا این توصیه‌ها یا رویکردها عملی هستند یا نه؟ آیا، اصلاً این عقلانیت عمومی مورد توافق که قرار است باورهای مبنایی ما به موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر را توجیه نمایند وجود دارد؟ آن عقلانیتی که، مطابق مدعای فلدمن، قرار است دلیل مناسبی برای ترجیح یکی از روش‌شناسی‌ها بر دیگری را مهیا سازد چیست؟ مراد فلدمن از حفظ کردن باور به شیوه‌ای معقول چیست؟ معیار معقولیت چیست؟

1. Richard Feldman

2. Feldman, 2007: 206

عبداللهی

پاسخ من به این سؤالات مبنایی حول تعقل و معقولیت مشابه پاسخ سعید زیباکلام است. وی ضمن مذاقه در آنچه از «تعقل» مراد می‌شود، در خصوص تعقل دو نگاه را معرفی می‌کند. مطابق نگاه نخست

تعقل با به‌کارگیری اصول منطق صوری صورت می‌گیرد و فرد متعقل بدین شیوه به آرا و عقاید جدیدی نائل می‌شود.^۱ سپس در ارزیابی آن چنین می‌گوید:

اما کمی تأمل درباره اصول منطق صوری آشکار می‌کند که آن‌ها صوری‌اند و... هیچگاه نمی‌توانند درباره گزاره‌ها یا باورها موضع‌گیری یا قضاوت محتوایی کنند. این اصول... تنها می‌توانند بگویند در صورت صدق مقدمات، نتیجه چنین می‌شود.^۲

نگاه دوم تعقل را فرایندی ذهنی معرفی می‌کند که بستر لازم برای انتقال ما از مجموعه‌ای از باورهای مقدماتی به مجموعه‌ای از نتایج را فراهم می‌سازد. وی در ارزیابی این نگاه هم معتقد است که در این نگاه نه تنها هیچ سخنی در مورد سازوکار آن فرایند ذهنی گفته نشده است، حتی درباره محتوای باورهای حاصل از تعقل هم هیچ دعوی‌ای نشده است.^۳ به محض آنکه بخواهیم ممیزات و مشخصات مقدمات و نیز کم‌وکیف این انتقال را به صورت کامل مشخص کنیم، متوجه می‌شویم که به هیچ امر ضابطه‌مند و تعیین‌یافته‌ای نمی‌رسیم که بین همگان و حتی بین متفکران غیر مقلد یک حوزه تخصصی مشترک باشد.^۴

بدین ترتیب، پاسخی که می‌توان به استدلال فلدمن داد این است که اساساً آنچه وی ما را به آن ارجاع می‌دهد به صورت ضابطه‌مند، تعیین‌یافته و مورد توافق در دست نیست که بتوانیم با ارجاع به آن به دلیلی مورد توافق برای ترجیح یکی از روش‌شناسی‌ها بر دیگری دست یابیم. اکنون می‌توان فلدمن را به این چالش دعوت کرد که مراد وی از «تعقل» در هنگام بررسی روش‌شناسی‌های قیاس‌ناپذیر چیست. آیا وی به یک تلقی مورد توافق دست یافته است که ما به آن مراجعه کنیم؟

برعکس فلدمن، کرفت سعی دارد، ضمن توصیه به تعقل در روش‌شناسی‌ها، به چالش پیش روی فلدمن نیز پاسخ دهد. ولی در ضمن مثال‌هایی که در مورد شناسایی زمینه مشترک می‌زند، مراد خود از تعقل و معقولیت را در موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر به صورت مشخص و انضمامی تری بیان می‌کند. این شاید یکی از مساهمت‌های جدی کرفت در خصوص مسئله چستی تعقل و معقولیت باشد. از این رو،

۱. زیباکلام، ۱۳۹۵: ۸۹.

۲. همان.

۳. همان: ۹۰-۸۹.

۴. همان و زیباکلام، ۱۳۹۶: ۱۹.

abdollahi

معتقدم که بررسی دقیق استدلال گرفت شاید از این جنبه نیز حائز اهمیت باشد که بصیرت‌های جدیدی برای ما دارد که در موقعیت‌های قیاس ناپذیر چگونه می‌توانیم زمینه‌ها و ابزارهای معقول و مورد توافق را شناسایی و سپس بر آنها اتکا کنیم. نقد من به گرفت این است که عقلانیتی که وی در نهایت می‌تواند به صورت مورد توافق در زمینه مشترک مورد شناسایی قرار دهد کفایت لازم را برای احراز همتایی ندارد. زیرا وی، باینکه تاحدی ابزارهای معقول مشترک برای ایجاد توافق در هنگام مواجهه با موقعیت‌های قیاس ناپذیر به نمایش می‌گذارد، امانمی‌تواند به صورت کامل چستی آن زمینه معقول مورد توافق را متعین سازد. به همین دلیل، همچنان محتوای باورها نامتعیین است. وی به درستی، در بررسی ممیزات و مشخصات و نیز نحوه انتقال از مقدمات (زمینه مشترک قابل شناسایی) به نتایج (موقعیت‌های قیاس ناپذیر)، اشتراکاتی را در برخی از زمینه‌های مشترک شناسایی می‌کند که فراتر از اصول منطق صوری هستند، ولی باین حال معتقدم که این اشتراکات مانع وجود برخی اختلافات نمی‌گردند و وجود این اختلافات مانع می‌شود که نتایج کاملاً مشابه باشند. بنابراین، در پاسخ به گرفت نقش آفرینی عقلانیت مورد توافق در توجیه باورها را منکر نیستم، زیرا وی این مهم را (در برخی از مثال‌ها) به خوبی نشان می‌دهد، بلکه منکر این هستم که عقلانیت مورد توافق بتواند به صورت کامل و صریح محتوای گزاره‌ها را مشخص سازد.

با بررسی دقیق مثال‌هایی که گرفت در مورد زمینه مشترک می‌زند، عدم کفایت مندی زمینه معرفتی مشترک، به عنوان عقلانیت همگانی مورد توافق، در توجیه موقعیت قیاس ناپذیر را نشان می‌دهم. من نمی‌گویم که هیچ‌گاه زمینه معرفتی کفایت‌مند وجود ندارد، بلکه ممکن است وجود داشته باشد و این بسیار خوب است. ولی معتقدم که زمینه قابل شناسایی برای توجیه کامل موقعیت قیاس ناپذیر و احراز همتایی در اغلب اختلاف نظرها کفایت لازم را ندارد و نیز شاید در معدود مواردی در دسترس نباشد. چنانچه توضیح‌حاتم در عدم شناسایی کفایت‌مند زمینه مشترک مقبول واقع شود، سؤال این است که اکنون طرفین چگونه باید با اختلاف نظر روبه‌رو شوند. به گواه نقل قول آخر من از گرفت، در بخش دوم مقاله، در صورت عدم احراز زمینه‌های مشترک کفایت‌مند، طرفین می‌توانند بر باور خود استوار بمانند.^۱ باین حال، توضیح خواهم داد که امکان خطا بعد از شناسایی زمینه مشترک اندکی بیشتر از امکان خطا در مورد رستوران* و، در مقابل، کمتر از مورد رستوران است.^۲ اکنون به بررسی دقیق استدلال گرفت می‌پردازم.

چستی زمینه معرفتی مشترک به صورت کلی مشخص نیست. از مدعیات گرفت می‌توان چنین

1. Kraft, forthcoming; sec3: 5

۲. ولی اینکه «آیا ناتوانی در احراز کامل زمینه مشترک نشان‌دهنده عدم معقولیت باور طرفین به موقعیت قیاس ناپذیر است؟» پرسشی است که به رویکرد کلی ما در مواجهه با معقولیت و توجیه برمی‌گردد.

عبداللهی

برداشت نمود که هر زمینه‌ای را باید در نسبت با موقعیت قیاس ناپذیر متناسب با آن زمینه شناسایی کرد. چستی دقیق زمینه معرفتی به چستی دقیق موقعیت قیاس ناپذیر وابسته است. به همین دلیل، باید درستی استدلال گرفت را با بررسی زمینه‌های معرفتی مشترکی ارزیابی کنیم که وی برای موقعیت‌های قیاس ناپذیر مختلف پیشنهاد می‌دهد. در نتیجه، در نقدهایم میزان موفقیت گرفت در نشان دادن همتایی را با بررسی مثال‌هایی که می‌زند ارزیابی می‌کنم. با اتکا به مثال‌هایی که او می‌زند، نشان می‌دهم که زمینه مشترکی که وی از آن صحبت می‌کند نمی‌تواند به صورت کفایت‌مندی همتایی را نشان دهد. اشکال نخست این است که تضمینی برای وجود زمینه مشترک وجود ندارد. مثال جین و کِن را به یاد آورید که در آن طرفین از معیارهای متفاوتی استفاده می‌کردند: منبع جین تجربه دینی بود و، در مقابل، منبع کِن استدلال‌های فلسفی. افرادی نظیر چو، با توجه به تفاوت در روش شناسی‌ها، همتایی را نفی می‌کردند. اما گرفت در جواب چو ادعای زیر را مطرح می‌کند:

...من مشتاقم بدانم که چرا کِن و جین به منظور یافتن روش‌های معرفتی مشترک مورد توافق هیچ تلاشی نمی‌کنند تا بدین وسیله چگونگی حاصل گردیدن ویژگی‌های اعتباربخش جانب‌دارانه‌شان [به‌کارگیری تجربه دینی و استدلال فلسفی] را از این روش‌های معرفتی مشترک ملاحظه کنند... شاید آن‌ها در مورد این امر توافق دارند که تأیید علمی یک نظریه شأن اعتباربخشی بالایی دارد.^۱

یعنی، مطابق ادعای گرفت، زمینه معرفتی مشترک بین جین و کِن روش علمی‌ای است که، از آن، نظریاتی با تأییدهای فراوان حاصل گردیده است.

اشکالی که می‌توانم در اینجا بر ادعای گرفت طرح کنم این است که زمینه معرفتی شده از سوی گرفت ممکن است، اساساً، مورد قبول جین یا کِن نباشد. زیرا به راحتی می‌توان تصور کرد فردی که قائل به تجربه دینی است استدلال و روش‌های علمی را برای توجیه خداآواری معتبر نداند. پیتارد صراحتاً می‌گوید که در مسیحیت معیارهایی نظیر استدلال‌های علمی برای درک حقیقت‌های خدایی ناکارآمد هستند.^۲ همچنین فردی که قائل به استدلال‌های فلسفی است محتمل است که استدلال‌های فلسفی را مبنای معقولیت روش علمی بداند و حاضر نیست که معقولیت استدلال فلسفی را از روش علمی نتیجه بگیرد.

از نقطه نظری دیگر، معرفی این زمینه به نوعی در راستای ایدئولوژی علم است که علم^۳ و حقیقت را هم‌نشین هم می‌داند، بدین ترتیب که می‌خواهد اعتبار هر معرفتی را از علم بگیرد. اما مشکل این

1. Kraft, forthcoming: 10

2. Pittard, 2014: 87-8

3. Science

.....
abdollahi

است که «هیچ تلقی ابدی و جهان‌شمولی از علم و روش علمی وجود ندارد... ما امکانات و منابع نیل به چنین تلقی‌هایی و دفاع از آن‌ها را در اختیار نداریم. ما مجاز نیستیم پاره‌هایی از معرفت را برگیریم یا وانهم، بدین علت که آن‌ها با معیاری از پیش حاضر و آماده شده از علمیت وفق ندارند»^۱ (تأکید از نگارنده). گرفت حل اختلاف نظر کن و جین را به روش علمی ارجاع می‌دهد. ولی مشکل این است که هنوز چستی دقیق روش علمی روشن نیست.

گرفت فرض کرده که زمینه مشترک همواره در دسترس و قابل‌شناسایی است. ولی زمینه‌ای که خود وی در این مثال معرفی می‌کند واقعاً زمینه مشترکی برای طرفین به حساب نمی‌آید. به علاوه، معلوم نیست که چه چیز دیگری را می‌توان به عنوان زمینه مشترک پذیرفت که، اولاً، مورد قبول هر دو طرف باشد و، ثانیاً، در حاصل گردیدن روش‌های قیاس‌ناپذیر نقشی جدی ایفا کند. گرفت باید در اینجا زمینه‌ای واقعاً مشترک و کفایت‌مند معرفی کند. کسی که ادعا دارد همواره عقلانیتی همگانی برای توجیه سیستم‌های فکری وجود دارد باید در اینجا بتواند این زمینه مورد ادعا را معرفی کند، در غیر این صورت طرفین می‌توانند بر باور خود استوار بمانند.^۲ درک دلیل وجود الزام بر پیشنهاد دادن زمینه مشترک مورد توافق در این مثال، با توجه به آنچه در ابتدای بخش توضیح دادم، روشن‌تر می‌شود. اینجا فردی که به وجود زمینه مشترک قائل است باید بتواند زمینه مناسبی معرفی کند، در غیر این صورت مدعای وی بیشتر در حد معرفی امری بدون ارجاع باقی خواهد ماند.

در اینجا فرض‌های مهم چو و گرفت صریحاً مقابل هم قرار می‌گیرند. چو فرض می‌کند که امر مبنایی‌تر مورد توافقی برای منابع توجیه خدا(نا) باوری مانند استدلال‌های فلسفی یا تجربه دینی وجود ندارد و این منابع از امر مورد توافق دیگری حاصل نشده‌اند. اشاره شد که او به مسئله دور در توجیه باور به خدا اشاره دارد که، مطابق آن، افراد اغلب معیارهای اعتباربخش توجیه باورشان را از راه دور توجیه می‌کند. با توجه به وجود این مسئله، انگار چو به این نتیجه رسیده که جست‌وجوی امر مورد توافقی که بتواند باور فرد به منبعی مثل تجربه دینی را توجیه کند بی‌نتیجه خواهد بود.

گرفت در مقام پاسخ به مسئله دور، در جست‌وجوی زمینه مشترک برای این منابع است. در واقع، نقد اصلی گرفت این است که چو فرض کرده که، در اختلاف نظرهای قیاس‌ناپذیر، طرفین به محض مواجهه با قیاس‌ناپذیری مباحثه را پایان می‌دهند و، در جواب، ادعا دارد که اگر طرفین چالش برانگیزی و خلاقیت لازم را داشته باشند، ضمن گفت‌وگو و مفاهمه، زمینه مشترک قابل‌شناسایی است و بدین ترتیب همتایی محرز می‌گردد.

روشن است که اگر طرفین منابع را، به این معنا که امر مورد توافقی برای توجیه این منابع در دست

عبداللهی

نیست، مبنای بدانند، آنگاه استدلال گرفت درست نخواهد بود و امکان یافتن زمینه مشترک وجود نخواهد داشت. من در اشکالم نبودن تضمین برای شناسایی زمینه مشترک را مورد تأکید قرار دادم و این نکته را باتوجه به مثالی که خود گرفت می‌زند نمایان ساختم. در اینجا و این مقاله، سخن من درخصوص نبودن تضمین برای یافتن زمینه مشترک به معنای این نیست که اساساً تلاش برای یافتن زمینه مشترک را موجه و شایسته ندانم. لذا در اینجا از افرادی نظیر گلمن^۱ فاصله می‌گیرم که اساساً باور به خدا را مبنای قرار می‌دهند و تلاش برای توجیه این باور و یافتن زمینه مشترک را لازم و کارآمد تلقی نمی‌کنند. گلمن از نبود الزام معرفتی برای یافتن زمینه مشترک و نیز نقض ناپذیری این باور صحبت می‌کند^۲، در حالی که من از نبود تضمین برای یافتن زمینه مشترک یا، حداکثر، دسترسی کامل به آن صحبت می‌کنم^۳. در ادامه سعی می‌کنم روشن سازم که تضمینی برای دسترسی کامل به زمینه مشترک کفایت‌مند وجود ندارد. این یعنی نمی‌خواهم به هیچ وجه امکان گفت‌وگو و مفاهمه را نفی سازم. برخی از مثال‌های گرفت، مانند مثال اختلاف نظر مسلمان و مسیحی، به خوبی نشان می‌دهند که می‌توان، ضمن گفت‌وگو و مفاهمه، زمینه مشترک را شناسایی کرد. بدین ترتیب، راه را بر بنیادگرایی افراطی تنگ می‌کنم که اساساً منکر وجود گفت‌وگو و مفاهمه سازنده است.^۴ با این حال، معتقدم زمینه‌ای که، در نهایت، قابل شناسایی است کفایت لازم برای احراز هم‌تابی را ندارد. زمینه مشترکی که گرفت در اختلاف نظر مسلمان و مسیحی شناسایی می‌کند شامل تعدادی گزاره و چهارچوب^۵ به شرح زیر است:

هر دو طرف فکر می‌کنند که خدا، از طریق وحی به پیامبران، طرح^۶ خود در مورد انسان را فاش ساخته است. شهادت‌ها و گواهی پیامبران و نیز همراهانشان معتبر است. تنها خدا از گناهان انسان می‌گذرد. ماهیت بشر آمیخته به گناه است. معقول است که خدا سازگار باشد. هر دو اصل امتناع تناقض و طرد شق ثالث را قبول دارند و نیز دیدگاه مطابقت صادق را درست می‌دانند.^۷

کتاب مورد اتکای هر یک از طرفین از چهارچوب معرفتی مشابهی حاصل گشته است: «هر دو

1. Jerome Gellman

2. Gellman, 2000: 403

۳. البته در این نگاه تفاوت‌های کوچکی وجود دارد: گلمن از مبنای بودن باور به خدا صحبت می‌کند، در حالی که به نظر می‌رسد در اینجا سیستم‌های توجیهی و معرفتی باورهای دینی مبنای در نظر گرفته می‌شوند.

۴. از نظر من، غرض از گفت‌وگو و مفاهمه و تلاش برای شناسایی زمینه‌های معرفتی مشترک، در وهله نخست، ممانعت از بنیادگرایی است نه احراز هم‌تابی. زیرا باتوجه به مفاد استدلال چو (مسئله تنوع و دور)، اساساً بستر برای گفت‌وگو و فهم متقابل تنگ می‌شود.

5. platform

6. plan

7. Kraft, forthcoming: 6

abdollahi

طرف بر شهادت^۱، حافظه، گواهی شفاهی و نوشتاری مردم اتکا دارند^۲. به باور وی، این‌ها فرایندهای معرفت‌شناسانه و زمینه‌مشترک و لازم برای حاصل‌گردیدن دو کتاب مورد اختلاف است. به نظر، چنین زمینه‌مشترکی واقعاً وجود دارد. پس این زمینه می‌تواند مثال نقضی برای مسئله دور باشد. یعنی حداقل در بعضی از موارد می‌توان، در ضمن گفت‌وگو و تلاش برای رسیدن به فهم متقابل، زمینه‌مورد توافقی برای ارزیابی و توجیه موقعیت قیاس‌ناپذیر شناسایی کرد. اما سؤال من این است: آیا این زمینه برای نشان‌دادن همتایی و امکان خطای جدی کفایت لازم را دارد؟ باید میزان کفایت‌مندی این زمینه در نشان‌دادن همتایی و امکان خطا بررسی شود. معتقدم زمینه‌مشترک قابل‌شناسایی، در بسیاری از موارد، از جمله اختلاف نظر مسلمان و مسیحی، کفایت لازم را ندارد و نمی‌تواند همتایی و امکان خطا را به صورت جدی نشان دهند. دلیل من بر ناکارآمدی زمینه‌مشترک وجود دو کاستی است: (۱) زمینه‌مشترک نمی‌تواند تمام دلایل فرد برای باور به منبع مورد اتکا را در بر گیرد. (۲) زمینه‌مشترک بر امور بسیار کلی و صوری تأکید دارد. هر دوی این نکات باعث می‌شود که همتایی و امکان خطا جدی تلقی نشوند. نخست وجود این کاستی‌ها را با توجه به مثالی که گرفت می‌زند توضیح می‌دهم. سپس نشان می‌دهم که چگونه این کاستی‌ها به عدم کفایت زمینه‌مشترک در احراز همتایی و جدی تلقی کردن امکان خطا ربط پیدا می‌کنند^۳.

در شناسایی زمینه‌مورد توافق مسلمان و مسیحی بخشی از دلایل جزئی و مهم مورد اختلاف (دلایل جانب‌دارانه) مسلمان (مسیحی) برای باور به قرآن (انجیل) کنار رفته‌اند. از ملاحظه آنچه گرفت به‌عنوان زمینه‌مشترک شناسایی کرده می‌توان فهمید که این زمینه تمام دلایلی را که فرد برای باور به قرآن یا انجیل اقامه می‌کند شامل نمی‌شود. بخشی از دلایل جزئی و مهم در اعتقاد مسلمان (مسیحی) به قرآن (انجیل) در زمینه‌مشترک وجود ندارند^۴. زیرا، از آنجاکه این جزئیات جانب‌دارانه و مورد اختلاف هستند، اساساً نمی‌توانند در زمینه‌مشترک قرار گیرند. در اینجا وجود زمینه‌مشترک را می‌پذیریم ولی از نگاه به محتویات زمینه‌مشترک می‌فهمیم که برخی از دلایل جزئی و مهم در رسیدن طرفین به منبع مورد اتکایشان در زمینه وجود ندارد. قرار بود که زمینه‌مشترک به صورت قاطعی در حاصل‌گردیدن موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر نقش ایفا کند و، از ملاحظه آن، نحوه رسیدن به منبع

1. witness

2. *ibid*: 7

۳. یک رویکرد عمده برای نفی کلی استدلال تقلیل‌گرا نفی تز یکتایی (uniqueness) است که، مطابق آن، هر مجموعه از شواهد حداکثر یک رویکرد باوری را موجه می‌کنند. دقت شود که در استدلال این تز لزوماً نفی نمی‌شود. من نمی‌گویم که شواهد کافی نمی‌توانند محتوای باور را متعین کنند که سپس نتیجه بگیرم که ممکن است شواهد کافی چند باور را توجیه کنند (نفی یکتایی). بلکه معتقدم که شواهد ناکافی در زمینه‌مشترک توان تعیین بخشی به باور را ندارند. پس در استدلال الزامی به نفی تز یکتایی وجود ندارد.

۴. مثلاً توافق قابل توجهی بر روایان و حافظان کتاب‌های هر یک از طرفین و نیز خلوص نیت آن‌ها وجود ندارد.

عبداللهی

مورد اختلاف روشن گردد. ولی تازمانی که جزئیات روشن نشود، رسیدن هر یک از طرفین به منبع مورد اتکایشان همچنان در ابهام است.

جزئیات شواهد در زمینه مشترک تفاوت مهمی با جزئیات شواهد در مورد رستوران دارد. در مورد رستوران، میزان شواهد طرفین به حدی رسیده بود که با اتکا بر آنها بتوان محتوای باور مورد اختلاف را متعین کرد. یعنی جزئیات شواهد به قدری است که هر یک از طرفین می‌توانند، مثلاً، برای بار دوم، با ارزیابی شواهد، به باور خود، یعنی به عدد ۴۳ یا ۴۵ یا هر عدد دیگری برسند. ولی اصلاً روشن نیست که، با اتکا بر آن چیزی که گرفت به عنوان زمینه مشترک شناسایی کرده، باور طرفین به موقعیت قیاس‌ناپذیر چگونه حاصل گردیده است. به بیانی دیگر، معلوم نیست که چگونه می‌توان از مشابهت‌های اندک شناسایی شده به موقعیت قیاس‌ناپذیر رسید.

همچنین، اینکه قرآن (انجیل) از فرایندهایی مشابه نظیر شهادت، حافظه، گواهی شفاهی و نوشتاری حاصل می‌گردد امری بسیار کلی است. نکته این است که هر کتاب تاریخی‌ای حاصل همین گونه فرایندهاست. آیا با صرف اتکا به اینکه کتاب‌ها از فرایندهای مشابهی حاصل می‌گردند باید انتظار داشته باشیم که حتماً محتویات مشابهی هم داشته باشند؟ این مورد را با دو استدلالی مقایسه کنید که از فرایندهای منطقی مشابهی، مثلاً رفع تالی، حاصل گشته‌اند. آیا آگاهی از اینکه فرایند منطقی استدلال‌ها مشابه است انتظار حاصل‌گشتن نتایج مشابه را به صورت جدی در ما ایجاد می‌کند؟ قطعاً خیر. زیرا ما هنوز چیزی در مورد محتویات مقدمات نمی‌دانیم. با اینکه می‌دانیم نتیجه استدلال از فرایند رفع تالی به دست آمده، ولی ما در مورد محتویات نتایج هیچ انتظار خاصی نداریم، زیرا این فرایند به خودی خود چیزی در مورد محتویات مقدمات و نتایج نمی‌گوید. یعنی از اینکه دو استدلال اعتبار منطقی دارند این انتظار در ما به وجود نمی‌آید که نتایج استدلال‌ها هم باید یکی باشند. در مورد کتاب‌های تاریخی هم معتقدم که آگاهی از اینکه کتاب‌ها از چارچوب‌های معرفتی مشابهی حاصل می‌گردند نمی‌تواند به صورت جدی این انتظار را به وجود آورد که محتوای کتاب‌ها مشابه هستند، زیرا این فرایندها، (تا حد بسیار زیادی) همانند منطقی صوری، نمی‌توانند تعیین‌بخشی لازم را داشته باشند.

گرفت ادعا دارد که مثلاً وقتی ما هر دو قائل به این هستیم که باید به شهادت افراد صادق اعتماد کرد و هر دو قائلیم باید به حافظه افراد مطمئن اعتماد کرد، حال وقتی شواهدی وجود دارد که قرآن از طریق شهادت افراد صادق و حافظه افراد مطمئن نقل شده، یکی از ما نمی‌تواند به این نتیجه برسد که اعتماد به این کتاب موجه است و دیگری نتیجه بگیرد که موجه نیست و هر دو در باورمان معقول باشیم. پس، در این صورت، احتمال خطای جدی از سوی یکی از ما وجود دارد، زیرا ما انتظار داریم روش‌های معرفتی یکسان به نتایج یکسان برسند. اما به نظر می‌رسد که در اینجا، علی‌رغم توافق

.....
abdollahi

بر فرایندهای کلی شهادت و حافظه، هنوز روی این موضوع توافق نشده که «افراد صادق» و «افراد مطمئن» دقیقاً چه کسانی هستند. مادام که در هنگام به کارگیری منطق صوری برای طرفین «محتوای مقدمات» دقیقاً روشن روشن نباشد، آن‌ها برای رسیدن به نتایج یکسان انتظار زیادی ندارند. دقیقاً به همین شکل، در مورد کتاب‌های تاریخی نیز طرفین انتظار زیادی ندارند که به نتایج مشابهی برسند. پس در زمینه مشترک، اولاً، بخشی از جزئیات نادیده گرفته شده‌اند و، ثانیاً، فرایندهایی که در آن هر یک از موقعیت‌های قیاس ناپذیر به دست می‌آیند کلی هستند. توجه توأمان به این دو نکته انتظار حاصل گردیدن نتایج مشابه را کمتر و کمتر می‌کند. با کم شدن این انتظار، طرفین امکان خطا را کمتر احساس خواهند کرد. امکان خطا در مورد رستوران به این دلیل جدی تلقی می‌شد که طرفین شواهد لازم و کافی در دست داشتند. به عبارت دیگر، مشابهت‌ها در این مورد بسیار زیاد است. ولی هر چه مشابهت‌ها کمتر شود، در واقع، امکان خطا کمتر می‌شود. در این شرایط، به همان میزان که مشابهت‌ها کاهش (افزایش) یابند، میزان خودراه‌اندازی استوارماندن بر باور و نادیده گرفتن اختلاف نظر کمتر (بیشتر) می‌شود و تبیین اختلاف نظر، به شکلی که امکان خطا راحت‌تر نادیده گرفته شود، معقول‌تر می‌نماید. مورد زیر را در نظر بگیرید.

مورد رستوران:** مورد رستوران^۱ را دوباره فرض کنید. ولی این بار من و دوستم برای محاسبه صورت حساب از فهرست قیمت‌های متفاوتی استفاده می‌کنیم. سپس ما از این واقعت آگاه می‌شویم که فهرست قیمت‌ها متفاوت است. از نظر من، در این موقعیت، طرفین امکان خطای کمتری در نسبت با مورد رستوران احساس می‌کنند، زیرا اختلاف نظر را می‌توانند به شیوه‌ای دیگر، به غیر از پذیرش امکان خطا در پردازش شواهد، تبیین نمایند: آن‌ها می‌توانند بگویند که دلیل بروز اختلاف نظر تفاوت در فهرست قیمت‌هاست. در موقعیت‌های قیاس ناپذیر هم، به همین شکل، طرفین می‌توانند امکان خطا را چندان جدی تلقی نکنند و بروز اختلاف نظر را، به جای آنکه به ارتکاب خطا در پردازش شواهد نسبت دهند، به جزئیاتی نسبت دهند که در زمینه مشترک موجود نیست ولی در عین حال در باور هر یک از طرفین به موقعیت‌های قیاس ناپذیرشان نقشی اساسی دارد.

تفاوت بزرگی بین مورد رستوران و مورد‌های رستوران* و رستوران** وجود دارد. در مورد نخست، شواهد و اعتبار معرفتی طرفین به ما مجال نمی‌دهد که بروز اختلاف نظر را به تفاوت در موضع معرفتی طرفین نسبت دهیم، زیرا به یک میزان خوب بودن برای هر دوی ما از قبل و به صورت اولیه محرز شده است. ولی در مورد‌های رستوران* و رستوران**، به دلیل عدم احراز اولیه به یک میزان خوب بودن طرفین، این مجال برای ما فراهم است که بروز اختلاف نظر را به امور دیگری غیر

عبداللهی

از امکان خطای جدی، مانند تفاوت در فهرست قیمت‌ها، نسبت دهیم. مادام که به یک میزان خوب بودن فهرست قیمت‌ها محرز نگردد، این شیوه از تبیین مبهم می‌نماید که بروز اختلاف نظر تنها از امکان خطای جدی حکایت می‌کند.

البته باید به این نکته هم توجه داشت که امکان خطا در مورد رستوران** از امکان خطایی که شهوداً در مورد رستوران* تشخیص می‌دهیم بیشتر است. زیرا در اینجا شباهت‌های بیشتری به واسطه توافق بر صلاحیت و روش‌های محاسبه ریاضی محرز شده است. ولی باین حال می‌توان گفت که در اینجا نیز امکان چندان جدی نیست.

برای درک بهتر مدعای گرفت، اختلاف نظر خود با فردی را در نظر بگیرید که، با استناد به یک کتاب خاص، قائل به طالع‌بینی است. اما شما با او و استدلال‌های کتاب مخالفت می‌کنید. بعد از آگاهی از این مخالفت، او می‌گوید که، براساس نوشته‌های این کتاب، تنها افرادی که صورت فلکی‌شان جُدی است می‌توانند استدلال‌های کتاب را درست ارزیابی کنند. سپس به این نکته اشاره دارد که صورت فلکی شما جُدی نیست. استدلال شده که در چنین اختلاف نظرهایی تقلیل‌گرایی معقول نیست.^۱ ولی اگر، مطابق رویکرد گرفت، به زمینه معرفتی مشترک بیندیشیم، به نظر می‌توان این زمینه را شناسایی کرد: طرفین بر درستی اصل امتناع تناقض، اصل طرد شق ثالث، نظریه مطابقتی صدق، لزوم به‌کارگیری استدلال‌های قیاسی و استقرایی و ارائه تبیین برای، حداقل، بعضی از پدیده‌ها توافق دارند. اما آیا شناسایی این زمینه می‌تواند امکان خطای جدی را در شما به وجود آورد؟ قطعاً خیر. کسی که باور دارد همواره می‌توان زمینه‌های مشترکی شناسایی کرد که توان احراز هم‌تایی را دارد، باید در اینجا هم‌تایی را محرز شده تلقی کند و یا به نحوی متفاوت و منسجم این اختلاف نظر را تبیین نماید.

ممکن است در اغلب اختلاف نظرها زمینه‌هایی حداقلی قابل شناسایی باشند. اما نکته این است که اولاً، تمام دلایل و مبانی دخیل در باورهای کنونی را نمی‌توان در زمینه‌های مشترک گنجانده و، ثانیاً، زمینه‌های بسیار کلی را شامل می‌شود. به‌همین دلیل، می‌توان اختلاف نظر را به نحوی دیگر تبیین کرد و به دلایلی نسبت داد که مورد توافق نیستند. در غیر این صورت، باید به کاهش معقولیت باورهایی به‌وضوح درست، مانند بی‌اعتباری طالع‌بینی، تن بدهیم.

نقد اساسی من بر گرفت این است که امکان خطاها در موقعیت‌های قیاس ناپذیر و مواردی شبیه مورد رستوران بسیار متفاوت هستند: در موقعیت‌های قیاس ناپذیر، با ملاحظه و شناسایی زمینه مشترک، امکان خطای جدی تلقی نمی‌شود ولی در مورد رستوران امکان خطای جدی تلقی می‌شود. دلیل

abdollahi

این تفاوت را هم این دانستم که میزان جزئیات شواهد در زمینه مشترک بسیار کمتر از مورد رستوران است: با ملاحظه زمینه اندک مشترک شناسایی شده انتظار چندانی نداریم که نتایج مشابهی حاصل گردد. ولی در مورد رستوران، با ملاحظه شواهد مورد توافق، انتظار حاصل گردیدن نتایج مشابه زیاد است. هر قدر جزئیات شواهد بیشتر باشد، انتظار حاصل گردیدن نتایج مشابه بیشتر و به دنبال آن امکان خطا در هنگام مواجهه با اختلاف نظر جدی تر تلقی خواهد شد:

من تشخیص می‌دهم که وقتی مشابهت‌ها بیشتر و بیشتر ظاهر می‌شوند... برتر معرفی قلمداد کردن موضع خودم و تقریباً استوار ماندن بر باورم (همراه با اندکی تقلیل اطمینان) بیشتر و بیشتر غیر قابل دفاع و خودپسندانه خواهد بود.^۱

و برعکس، هر چه مشابهت‌ها و تقارن‌ها کمتر شوند، میزان خودراه‌اندازی استوار ماندن بر باور کمتر می‌شود. حال که پس از ملاحظه زمینه مشترک امکان خطا را چندان جدی تلقی نمی‌کنیم و راهی برای تبیین اختلاف نظر داریم باید بپذیریم که طرفین هم‌تا نیستند. زیرا اختلاف نظر هم‌تایان به پذیرش امکان جدی خطا منجر می‌گردد.

در مثال جین و کن هم، حتی اگر اشکال نخستم را نادیده بگیریم و فرض کنیم که طرفین روش علمی را معتبر می‌دانند، اشکال فوق‌الذکر بدین شکل قابل طرح است: کاملاً محتمل است که از روش علمی چیزی در مورد تجربه دینی یا استدلال فلسفی حاصل نگردد. اصلاً معلوم نیست که چگونه می‌توانیم، با اتکا به روش علمی، به منابع تجربه دینی یا استدلال فلسفی برسیم. در اینجا، برخلاف اشکال قبلی، طرفین روش علمی را معتبر می‌دانند اما نحوه حاصل گردیدن موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر - تجربه دینی و استدلال فلسفی - از روش علمی جای سؤال است، زیرا با اتکای صرف بر روش علمی رسیدن به چنین موقعیت‌ها و منابعی بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد.

ممکن است که کرفت در جواب من بگوید که، مطابق تعریف ایده‌همتایی، کافی است طرفین شواهد به یک میزان خوبی در اختیار داشته باشند.^۲ زمانی که شواهد طرفین یکسان باشد، قطعاً شواهد به یک میزان خوبی در اختیار دارند. بنابراین، طرفین هم‌تا هستند. در تعریف هم‌تایی کافی بودن جزئیات شواهد شرط نیست. آنچه مهم است به یک میزان خوب بودن موضع‌های معرفتی طرفین است، صرف نظر از کافی بودن جزئیات شواهد. اکنون، آنچه در زمینه‌های مشترک شناسایی شده مشابه و به یک میزان خوب هستند و به کافی بودن جزئیات شواهد نیازی نیست.

من در پاسخ به این اشکال کرفت ترجیح می‌دهم که تعریف هم‌تایی را، با اضافه کردن شرطی به آن، اندکی محدودتر کنم. زیرا با این کار می‌توانیم تعریف هم‌تایی را به مثال‌هایی که مورد تأیید

1. Kraft, forthcoming: 7

2. Kelly, 2005: 174-5

عبدالهی

شهودمان هستند یا با استدلال‌های اصلی تقلیل‌گرایان مطابقت حداکثری دارند بیشتر نزدیک گردانیم. در مثال‌های تقلیل‌گرایان، طرفین شواهد محرز شده یکسان و نیز به حد کافی خوبی را در اختیار دارند، به گونه‌ای که بتوانند محتوای باور طرفین را متعین سازند. همان‌گونه که توضیح دادم، در این مثال‌ها شواهد محرز شده مورد توافق آن‌قدر زیاد هستند که بتوانند محتوای باور را متعین سازد. یعنی در مثال‌هایی که شهوداً دیدگاه تقلیل‌گرا را مورد حمایت قرار می‌دهند شواهد محرز شده طرفین به حد کافی خوب هستند. در استدلال‌های اصلی تقلیل‌گرایان نیز، نظیر استدلال ازاره تقارن معرفتی یا اشکال خودراه‌اندازی، این پیش‌فرض وجود دارد که شواهد باید به حد کافی زیاد باشند. در غیر این صورت، می‌توان به راحتی اختلاف نظر را تبیین کرد و نیز میزان خودراه‌اندازی به میزان قابل توجهی کاهش می‌یابد. دقت شود که در اینجا دعوا بر سر این نیست که شواهد یکسان هستند یا متفاوت، بلکه بر سر این است که مقدار کل شواهد - چه یکسان باشند، چه متفاوت - باید به قدر کافی مورد توافق باشند. مثلاً امکان خطا زمانی که تنها روی، مثلاً بیست درصد کل شواهد توافق داشته باشیم (مورد رستوران*)، به میزان قابل توجهی کمتر از زمانی خواهد بود که هر دو طرف روی صد درصد شواهد توافق داریم (مورد رستوران). از این رو، بهترین تعریف برای همتایی این است که بیشترین قرابت را با مثال‌ها و پیش‌فرض استدلال‌ها داشته باشد و معتقدم با اضافه کردن این شرط این قرابت بیشتر شده است.^۱

به علاوه، صرف نظر از استدلال من در نقد گرفت، وی باید توضیح دهد که چرا امکان خطا در مورد رستوران بسیار جدی‌تر از امکان خطایی است که در موقعیت‌های قیاس ناپذیر احساس می‌شود. اگر معنای همتایی طرفین، در موقعیت قیاس ناپذیر، به همان معنای همتایی طرفین در مورد رستوران است و نیز میزان شواهد محرز شده مورد توافق هیچ اهمیتی در جدی گرفتن یا نگرفتن اختلاف نظر ندارد، گرفت باید به تبیین این تفاوت در جدی تلقی کردن امکان خطا بپردازد: چرا امکان خطا در مورد رستوران جدی‌تر است؟ ولی در مقاله چیزی در این باره دیده نمی‌شود. او فقط از یکسانی معرفتی‌ای صحبت می‌کند که در زمینه مشترک شناسایی شده است. سپس از شناسایی این یکسانی معرفتی و حاصل گردیدن موقعیت‌های قیاس ناپذیر نتیجه می‌گیرد که طرفین در رسیدن به موقعیت‌های

۱. در مورد رویکرد فوق، که در آن بر تعریف همتایی شرطی اضافه شد، باید بگویم که اتخاذ چنین رویکردهایی بین فیلسوفان این حوزه تازه نیست. مثلاً آدام الگا به رغم اینکه می‌پذیرد مثال‌هایی، مانند مورد رستوران، به صورت شهودی از تقلیل‌گرایی حمایت می‌کنند، اما برای فایده‌آمدن بر مشکلات تقلیل‌گرایی شرط زیر را بر همتایی اضافه می‌کند: نبود اختلافات گسترده مرتبط با موضوع مورد اختلاف است (Elga, 2007). واضح است که او با اضافه کردن این شرط مانع هم‌تاقلمداد شدن افرادی می‌شود که، در مقایسه و نسبت با مثال‌های شهودی، الزامی بر هم‌تاقلمداد کردن نشان نیست. من هم در اینجا، با اضافه کردن شرطی بر همتایی، سعی کرده‌ام همتایی را به گونه‌ای تعریف کنم که مانع ورود مواردی شود که با مثال‌ها سازگار نیست.

.....
abdollahi

قیاس‌ناپذیر مرتکب خطا شده‌اند. ولی هیچ توجهی به کم‌بودن میزان یکسانی و مشابهت‌ها سبب دلیل عدم حضور تمام جزئیات در زمینه مشترک- ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله فرض کردم که مدعای کلی تقلیل‌گرا درست است: اختلاف‌نظر همتایان معرفتی معقولیت باورها را کاهش می‌دهد. با توجه به وجود اختلاف‌نظر غیرقابل‌انکار درباره وجود خدا، به بررسی این پرسش پرداختم که آیا این اختلاف‌نظر معقولیت خداباوری را کاهش می‌دهد یا خیر. در این راستا، همتا بودن طرفین این اختلاف‌نظر را بررسی کردم. نخست، به ارزیابی استدلال‌چو پرداختم که سعی داشت از عدم‌تقارن روش‌شناسانه نفی همتایی را نتیجه بگیرد. در مقدم بر چو نشان دادم که همتایی را نمی‌توان، الزاماً، با اتکای صرف بر تفاوت در روش‌شناسی‌ها نفی کرد. اما این نقد تنها نتیجه‌گیری چو را از نظر منطقی به چالش کشاند: عدم‌تقارن روش‌شناسانه همچنان امری غیرقابل‌انکار است.

توضیح دادم که تقلیل‌گرا برای دفاع از موضع خود باید نشان دهد که، به‌رغم وجود عدم‌تقارن روش‌شناسانه، تقارن معرفتی وجود دارد و، بدین ترتیب، همتایی را محرز گرداند. سپس استدلال گرفت به‌منظور نشان‌دادن همتایی را توضیح دادم که در آن سعی داشت، با برگرداندن تفاوت‌های روش‌شناسانه به زمینه‌های معرفتی مشترک، همتایی تأییدشده را نشان دهد. استدلال کردم که این تلاش چندان موفق نیست، زیرا زمینه‌موردار جاعش کارآمدی موردانتظار را ندارد: برای شناسایی این زمینه تضمینی در دست نیست و حتی اگر زمینه قابل‌شناسایی باشد، امکان خطای جدی را - حداقل در نسبت با مواردی مانند مورد رستوران- در ما به وجود نمی‌آورد. بنابراین، نتیجه می‌گیرم که چنانچه طرفین اختلاف‌نظر درباره وجود خدا از روش‌شناسی‌های متفاوتی استفاده کنند، دلیل قاطعی بر همتا قلمدادکردنشان در دست نیست و، متعاقباً، این اختلاف‌نظر اثر چندانی روی معقولیت خداباوری ندارد.

قدردانی: بر خود لازم می‌دانم که از آقایان دکتر سعید زیباکلام، دکتر سید علی طاهری خرم‌آبادی، سید ریوار بدوی، حمید فاطمی، رشید (پیمان) صالحی سواره و نیز داوران (ناشناس) مجله شناخت، بابت ارائه‌نقدها و پیشنهادهای مفید نهایت تشکر و قدردانی را به‌عمل آورم.

منابع

زیباکلام، سعید (۱۳۹۵)، عقل، استدلال، عقلانیت، نشر اسم، تهران

زیباکلام، سعید (۱۳۹۶)، افسانه‌های بیشتر، نشر اسم، تهران

چالمرز، آلن (۱۳۹۴)، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ پانزده، نشر سمت، تهران

Bogardus, T (2013), “Disagreeing with the (Religious) Skeptic”, *International Journal for Philosophy of Religion* 74(1): 5-17

Christensen, D (2007), “Epistemology and disagreement: The good news”, *Philosophical Review*, 116, 187–217

Christensen, D (2011), “Disagreement, Question-Begging, and Epistemic Self-Criticism”, *Philosophers’ Imprint* 11(6): 1-22

Choo, F (Forthcoming), “The Epistemic Significance of Religious Disagreements: Cases of Unconfirmed Superiority Disagreements”, *Topoi*, https://philpapers.org/go.pl?id=CHOTES_2&u=https%3A%2F%2Fphilpapers.org%2Farchive%2FCHOTES-2.docx

Elga, A (2007), “Reflection and disagreement”, *Noûs* 41(3):478–502

Feldman R (2007), “Reasonable Religious Disagreements”, In: Antony L (ed), *Philosophers Without God: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford University Press, Oxford, p. 194-214

Gellman, J (2000), “In defence of a contented religious exclusivism”, *Religious Studies*, 36(4), 401-417, doi:10.1017/S0034412500005357

Kelly, T (2005), “The epistemic significance of disagreement”, In: Szabo T (ed), *Oxford studies in epistemology*, Clarendon Press, Oxford, pp 174–175

Kraft J (2012), *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding*, Palgrave Macmillan, New York

Kraft, J (Forthcoming) Incommensurability and Wide-Ranging Arguments for Steadfastness in Religious Disagreements: Increasingly Popular, But Eventually Complacent, *Topoi*, <https://doi.org/10.1007/s11245-019-09658-1>

.....
abdollahi

Matheson, J (2015), *The Epistemic Significance of Disagreement*, Palgrave Macmillan, New York

Pittard, J (2014), “Conciliationism and religious disagreement”, In: Bergmann M, Kain P (eds) *Challenges to moral and religious belief: disagreement and evolution*, Oxford University Press, New York

Sherman B (2015), “Unconfirmed Peers and Spinelessness”, *Canadian Journal of Philosophy* 45(4):425-44

Thune M (2010), “Religious Belief and the Epistemology of Disagreement”, *Philosophy Compass* 7(12-24):(8)5

واقع‌گرایی ساختاری وجودی و نقد ون فراسن

محمود وحیدنیا^۱، احمد علی اکبر مسگری^۲

چکیده: در جستار پیش رو، نخست طرحی کلی فراهم می‌آوریم از جدال میان واقع‌گرایی و نواقع‌گرایی در فلسفه علم. در همین بستر، به معرفی واقع‌گرایی ساختاری به روایت جان ورال (John Worrall)، به مثابه دیدگاهی بینابینی در این جدال، می‌پردازیم. بیان ساده دیدگاه ورال چنین است: شناخت علمی ما تنها ناظر به ساختار جهان است. اما جیمز لیدیمن (James Ladyman) از این فراتر رفته و از دیدگاهی به نام واقع‌گرایی ساختاری وجودی دفاع می‌کند و بر آن می‌شود که اساساً جهان، یعنی همان موضوع شناخت علمی ما، چیزی جز ساختار نیست. پس از مقدمه، در سه بخش (۲، ۳، و ۴)، به ترتیب به معرفی دقیق‌تر واقع‌گرایی ساختاری وجودی، مرور و بازسازی برخی انگیزه‌ها و استدلال‌ها به سود آن، و نیز تفکیک روایت‌های مهم آن می‌پردازیم. فیلسوف مشهور علم، باس ون فراسن (Bas van Fraassen)، پس از فراهم آوردن خوانش و صورت‌بندی خود از واقع‌گرایی ساختاری وجودی، ادعا می‌کند که این دیدگاه در باطن ناسازگار است. ما در دو بخش پسین (۵ و ۶)، با بازخوانی نقد ون فراسن، این ادعا را به چالش خواهیم کشید. نه تنها استدلال انتقادی وی خدشه‌بردار به نظر می‌رسد، بلکه خواهیم دید که خوانش ساده ون فراسن از واقع‌گرایی ساختاری وجودی شاید بتواند هواداران این دیدگاه را که بارها به ابهام و کلی‌گویی متهم شده‌اند به کار آید. هرچند به یک کاستی جدی در صورت‌بندی ون فراسن برخورد خواهیم خورد، اما در آخرین بخش (۷)، پیش از پایان سخن، اجمالاً نشان می‌دهیم که شاید فیلسوف دیگری - شامیک داسگوپتا (Shamik Dasgupta) - خوانش کمابیش مشابهی را به سرانجام رسانده باشد.

کلمات کلیدی: واقع‌گرایی ساختاری وجودی، ساختار رابطه‌ای، شیء فردی، هویت انضمامی، عام‌گرایی جبری

Ontological Structural Realism and van Fraassen's Criticism

Mahmood Vahidnia, Ahmad Ali Akbar Mesgari

Abstract: In this paper, we first provide an overview of the debate between realism and antirealism in the philosophy of science; then, we introduce John Worrall's structural realism as a middle position in this debate. Structural realism is, roughly speaking, the view that our scientific knowledge only concerns the structure of the world. However, James Ladyman goes beyond this by defending a thesis called ontic structural realism (OSR) and arguing that the world itself is nothing but structure. In the three sections after the introduction (2, 3, and 4), we define OSR more precisely, study some of the motivations and arguments in its favor, and distinguish its main versions. Nevertheless, after providing his own formulation of OSR, Bas van Fraassen, the prominent philosopher of science, claims that this view is inherently paradoxical. We argue that his argument for this claim is not conclusive. To do this, we introduce, reconstruct, and then take issue with van Fraassen's criticism in the next two sections (5 and 6). Not only are the assumptions of his criticism disputable, but we will see that van Fraassen's simple formulation of OSR may be useful to proponents of this view, who are often accused of ambiguity and imprecision. Although we note a serious shortcoming in van Fraassen's formulation, in the last section (7) before the conclusion, we will briefly show that perhaps another philosopher - Shamik Dasgupta - has successfully provided a more or less similar formulation of structuralism, without such a shortcoming.

Keywords: ontic structural realism, relational structure, individual object, concrete entity, algebraic generalism

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، پست الکترونیک: mahmoodvahidnia@gmail.com
۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول، پست الکترونیک: a-aliakbar@sbu.ac.ir

۱. مقدمه: واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی و واقع‌گرایی ساختاری

هویات مشاهده‌ناپذیری که در نظریه‌های علمی از آن‌ها سخن گفته می‌شود، مانند الکترون، موضوع اصلی یکی از مهم‌ترین مناقشه‌ها در فلسفه علم هستند: مناقشه میان واقع‌گرایی علمی (scientific realism) و ناواقع‌گرایی علمی (scientific antirealism). بیان‌های متفاوتی وجود دارد از اینکه ادعای واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دقیقاً چه بوده و اختلاف در کجاست. اجمالاً می‌توانیم واقع‌گرایی را یک رویکرد معرفتی مثبت و خوش‌بینانه به بهترین نظریه‌ها و مدل‌های علمی معرفی کنیم، رویکردی که توصیه می‌کند توصیف‌های این نظریه‌ها و مدل‌ها از جهان را باور کنیم، توصیف‌هایی که ناظر به جنبه‌های مشاهده‌پذیر و نیز مشاهده‌ناپذیر جهان‌اند.^۱ این رویکرد به راه‌های مختلفی بیان می‌گردد: صدق یا صدق تقریبی نظریه‌های علمی یا جنبه‌هایی از آن‌ها؛ ارجاع موفق واژگان علمی به هویات جهان بیرونی، از جمله هویات مشاهده‌ناپذیر؛ یا باور به هستی‌شناسی نظریه‌های علمی.^۲

ناواقع‌گرایی علمی طبیعتاً نفی واقع‌گرایی علمی است. از مهم‌ترین گونه‌های ناواقع‌گرایی علمی را باس ون فراسن^۳ تحت عنوان تجربه‌گرایی ساختی (constructive empiricism) پروارنده است. او بر آن است که «هدف علم ارائه نظریه‌هایی است که بسندگی تجربی دارند و پذیرش یک نظریه تنها این باور را در بر می‌گیرد که آن نظریه بسندگی تجربی دارد».^۴ یک نظریه بسندگی تجربی (empirical adequacy) دارد اگر و تنها اگر آنچه درباره اشیا و رویدادهای مشاهده‌پذیر این جهان بیان می‌دارد صادق باشد.^۵ به‌طور کلی، ناواقع‌گرایی علمی مخالف رویکرد خوش‌بینانه معرفتی به توصیف‌هایی است که نظریه‌ها و مدل‌های علمی از جنبه مشاهده‌ناپذیر جهان فراهم می‌آورند.

مهم‌ترین استدلال به سود واقع‌گرایی علمی را بایستی استدلال نبود معجزه (No Miracles Argument) دانست.^۶ بیان ساده استدلال این است که اگر بهترین نظریه‌های علمی ما توصیف تقریباً صادقی از جهان بیرونی نباشند، یعنی اگر واقع‌گرایی علمی درست نباشد، موفقیت این نظریه‌ها (در توصیف و پیش‌بینی پدیده‌های تجربی) به یک معجزه شبیه خواهد بود. بیانی دیگر و کمی دقیق‌تر از استدلال می‌تواند چنین باشد که، اولاً، برترین^۷ نظریه‌های علمی کنونی (در توصیف و پیش‌بینی

1. Chakravartty, 2017a

۲. Chakravartty 2017a, §1.1. پس از اشاره به امکان تعریف واقع‌گرایی به یاری دو مفهوم صدق و ارجاع، در اینجا چاکراواریتی به‌کارگیری مفهوم باور را راه سومی به شمار می‌آورد. هرچند خود او از این تعبیر بهره نمی‌گیرد، اما می‌توان این‌گونه فهمید که در این روایت هستی‌شناسی (بهترین) نظریه‌های علمی سزاوار باور (belief-worthy) دانسته می‌شود.

3. Bas van Fraassen (1941-)

۴. تأکید از نویسنده است: van Fraassen, 1980: 12.

5. van Fraassen, 1980: 12

۶. پدیدآورنده این استدلال را عموماً هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) می‌دانند. نک. به Putnam, 1975: 73.

۷. مراد ما از برترین در این استدلال برترین از دید جامعه علمی است.

و حیدانی، مسکری

پدیده‌های تجربی) موفق‌اند. ثانیاً، تنها (و یا بهترین) تبیین^۱ برای موفقیت هر نظریه علمی صدق (تقریبی) آن است. بنابراین، بهترین تبیین برای موفقیت برترین نظریه‌های علمی کنونی صدق تقریبی آن‌هاست. از این گزاره، با کاربرد استنتاج بهترین تبیین (Inference to the Best Explanation)^۲، می‌توانیم نتیجه بگیریم که برترین نظریه‌های علمی کنونی تقریباً صادق‌اند.

اما در مقابل، از مهم‌ترین استدلال‌ها ضد واقع‌گرایی استدلالی استقرایی بر مبنای تاریخ علم است که گاهی فراستقرای بدبینانه (pessimistic meta-induction) خوانده می‌شود.^۳ نظریه‌هایی در تاریخ علم سراغ داریم که در زمانه خود توفیق تجربی بسیاری داشتند. بر پایه واقع‌گرایی، واژگان نظری آن نظریه‌ها به درستی به هویتی در جهان بیرونی ارجاع می‌دهند یا اینکه هستی‌شناسی آن نظریه‌ها پذیرفتنی‌اند. این در حالی است که در بسیاری نمونه‌ها علم کنونی آن واژگان نظری را تهی و بدون مرجع بیرونی می‌داند یا هستی‌شناسی مربوطه را کنار گذاشته است. اگر این سرنوشت (واژگان نظری و هستی‌شناسی‌های) نظریه‌های علمی موفق پیشین است و، از این رو، دیدگاه واقع‌گرایانه درباره آن‌ها به روشنی نادرست است، دلیلی نداریم که بهترین نظریه‌های علمی کنونی نیز به همین سرنوشت دچار نشده، واژگان نظری و هستی‌شناسی‌هایشان کنار نرفته و، بنابراین، نادرستی دیدگاه واقع‌گرایانه درباره آن‌ها روشن نشود. این است که واقع‌گرایی درباره نظریه‌های علمی کنونی نیز روا نیست.

به هر ترتیب، در چنین زمینه‌ای از کشمکش میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی است که جان ورال^۴، فیلسوف انگلیسی، واقع‌گرایی ساختاری (structural realism) را پیش کشیده یا، بهتر بگوییم، دوباره به آن جان می‌بخشد.^۵ ورال از سویی با استدلال‌هایی که به سود واقع‌گرایی ارائه می‌شود، به ویژه استدلال نبود معجزه، همراهی دارد و دغدغه واقع‌گرایان را جدی می‌یابد. از سوی دیگر، وی توان چالش‌هایی چون فراستقرای بدبینانه را نیز درک نموده و پاسخ آن‌ها را در روایت سنتی واقع‌گرایی

۱. مراد ما از تبیین (explanation) پاسخی به پرسش از چرایی یک پدیده است. در اینجا نیاز نداریم صورت‌بندی خاصی از تبیین را مفروض بگیریم، ولی تعریفی بسیار ساده و اولیه می‌تواند چنین باشد که تبیینی برای یک پدیده مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که بیان گزاره‌ای پدیده را منطقی نتیجه دهد. حال، با معیارهای نظری، یعنی مواردی چون سادگی، زیبایی، سازگاری درونی، انسجام با دیگر دانسته‌ها و تبیین‌ها، و توان و میزان وحدت‌بخشی به دیگر پدیده‌ها، می‌توان تبیین‌ها را امتیازدهی و رتبه‌بندی کرد و بدین معنا به بهترین تبیین پدیده رسید. درباره نکته اخیر، مثلاً نک. به: Chakravartty, 2017a: §3.2; 2017b: 35.

۲. گاهی از اینکه تبیینی بهترین تبیین یک پدیده است چنین نتیجه می‌گیرند که آن تبیین توضیح واقعی پدیده مزبور است و در نتیجه گزاره‌های منظوری در آن تبیین صادق هستند. چنین استدلالی را استنتاج بهترین تبیین می‌خوانند. نخستین بار گیلبرت هارمان (Gilbert Harman) این نام را برای این دست استدلال‌ها به کار برد: Harman, 1965.

۳. و گاهی نیز تعبیر ساده‌تر استقرای بدبینانه را به کار می‌برند. برای تاریخچه و گزارشی از این استدلال و منابع بیشتری درباره آن، نک. به: Chakravartty, 2017a: §3.3.

4. John Worrall (1946-)

5. Worrall, 1989

Vahidnia, Mesgari

نمی‌یابد. بنابراین، دغدغه‌ی وی این است که در چارچوب کلی واقع‌گرایی تبیینی برای موفقیت علم فراهم آورد، ولی به‌گونه‌ای که این تبیین با دگرگونی نظریه‌های علمی در گذر تاریخ سازگار باشد. ورال در واقع بر آن است که این تبیین یا گرایش‌هایی نزدیک به آن از پیش در میان برخی دانشمندان و فلاسفه علم موجود بوده است. او در این باره بیش از هر کس به پوانکاره^۱ نظر دارد.

بیان ساده‌ای از واقع‌گرایی ساختاری این است: شناختی که نظریه‌های علمی فراهم می‌آورند از ساختار جهان بیرونی است و نه از هویتی که برخوردار از آن ساختارند (دیدگاه ورال اصل وجود آن هویت ساختارمند را منکر نیست و حتی شاید بتوان گفت که ساختارگرایی او به اصل وجود آن هویت نیازمند است). نخستین پرسشی که این بیان ممکن است پیش آورد این است که ساختار در اینجا به چه معناست؟ در مقاله سال ۱۹۸۹^۲، که نخستین و مشهورترین اثر ورال در این زمینه است، تعریف دقیق و مشخصی از ساختار یافت نمی‌شود، ولی از رهگذر بحث تاریخی او، و به‌ویژه تمرکز بر نمونه معادلات فرینل (Fresnel's equations) از نورشناسی، می‌توانیم فهمی تقریبی از آنچه وی ساختار قلمداد می‌کند به دست آوریم. آنچه در نظریه علمی (به‌ویژه فیزیکی) ساختار را بازنمایی می‌کند معادلات ریاضی هستند. بنابراین، ساختار آن مجموعه روابطی است که بایستی میان اشیا و ویژگی‌هایشان برقرار باشد تا معادلات مربوطه صادق شوند.^۳ به این معنا، مجموعه‌های ناهمسانی از اشیا و ویژگی‌ها می‌توانند ساختار (یا مجموعه روابط) یکسانی داشته باشند.

این کمابیش معنایی از ساختار است که از مقاله نخستین و جریان‌ساز ورال درباره واقع‌گرایی ساختاری برمی‌آید. تنها برای تکمیل این گزارش مقدماتی می‌بایست اشاره کنیم که ورال در آثار معدودی که سال‌های بعد در این باره به انتشار می‌رساند^۴ به کمک رمزی‌سازی (Ramseyfication) صورت‌بندی مشخص‌تری از دیدگاه خود فراهم می‌آورد. تقریباً چنین روایتی از ساختارگرایی برپایه رمزی‌سازی را راسل^۵ نیز پیش از این پیشنهاد داده بود. پیشنهاد راسل با ایراد مشهور نیومن (-New man's objection) روبه‌رو شد و کمابیش در نطفه خاموش شد. ورال بر آن است که راسل زود عقب‌نشسته و ایراد مزبور پاسخ‌دانی است.^۶ به‌هر ترتیب، می‌توان گفت که ایراد نیومن مهم‌ترین

1. Henri Poincaré (1854-1912)

2. Worrall, 1989

۳. به‌طور کلی در بحث از گونه‌های ساختارگرایی در این مقاله، شیء، ویژگی، رابطه و ساختار را به معنایی هستی‌شناختی و با هدف ارجاع به امری عینی یا بیرونی به کار می‌بریم، مگر به‌نحوی خلاف آن را تصریح کنیم (مثلاً در جایی بگوییم مفهوم ساختار).

۴. برای نمونه Worrall, 2007.

5. Bertrand Russell (1872-1970)

6. Worrall 2007, 150

چالش برای واقع‌گرایی ساختاری بر پایه رمزی‌سازی است.^۱ در بخش آینده (۲) خواهیم دید که واقع‌گرایی ساختاری در آثار لیدیمن (به چه معنا) دچار گردش هستی‌شناختی شده و واقع‌گرایی ساختاری وجودی زاده می‌شود. پس از آن، طی دو بخش، نخست به استدلال‌ها و انگیزه‌ها به سود این دیدگاه هستی‌شناختی می‌پردازیم (۳) و سپس روایت‌های مختلف آن را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم (۴). آنگاه بررسی نقد ون فراسن بر واقع‌گرایی ساختاری وجودی آغاز می‌شود. پس از زمینه‌چینی لازم (۵)، در مهم‌ترین بخش این مقاله (۶)، استدلال ون فراسن علیه این دیدگاه را بازخوانی و بازسازی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در کدام مقدمات و چگونه خدشه‌بردار و آسیب‌پذیر است. ون فراسن در نقد خود صورت‌بندی ساده‌ای از واقع‌گرایی ساختاری وجودی فراهم می‌آورد که، هرچند معقول و راهگشاست است، کاستی مهمی دارد. در تنها بخش باقی‌مانده (۷)، پیش از سخن پایانی، نشان می‌دهیم که چگونه این کاستی در نظریه فیلسوف جوان دیگری برطرف شده است.

۲. واقع‌گرایی ساختاری وجودی

جیمز لیدیمن^۲، فیلسوف انگلیسی، در سال ۱۹۹۸ در مقاله‌ای ادعا کرد که دیدگاه ورال میان ادعایی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مذبذب است.^۳ بیان ساده دیدگاه معرفت‌شناختی این است که شناخت علمی ما ناظر به ساختار (جهان مشاهده‌ناپذیر) است. چنین دیدگاهی را واقع‌گرایی ساختاری معرفتی معرفت‌شناختی (epistemic/epistemological structural realism) می‌خوانند.^۴ فارغ از هرگونه صورت‌بندی دقیق‌تر، آنچه کمابیش در این دیدگاه نهفته است این است که شیء یا اشیایی (مشاهده‌ناپذیر) وجود دارند که ساختار یادشده ساختار آن‌هاست. به بیان دیگر، آن‌ها پذیرنده ساختار (ساختارمند) هستند. ورای این ساختار، آن اشیا و ویژگی‌های درونی‌شان بر ما پوشیده‌اند.^۵ اما بیان خام دیدگاه هستی‌شناختی این است که جهان اساساً چیزی جز ساختار نیست و بنابراین طبیعی است که شناخت ما نیز (حداکثر) ناظر به همان ساختار باشد. پس کمابیش می‌توان گفت که دیدگاه هستی‌شناختی دیدگاه معرفت‌شناختی را، جدا از محتوای ضمنی‌اش، نتیجه می‌دهد. این دیدگاه

۱. پرداختن به صورت‌بندی واقع‌گرایی ساختاری به‌کمک رمزی‌سازی و نیز ایراد نیومن خارج از موضوع این مقاله است. ولی در جهت تمامیت گزارش مقدماتی‌مان، چه در همین مقدمه و چه در بخش ۳، نمی‌توانستیم از اشاره به آن‌ها صرف‌نظر کنیم. برای آشنایی با هر دو مطلب نک. به Ladyman, 2014: §3.2; Frigg & Votsis, 2011: §3.3, §3.4.

2. James Ladyman

3. Ladyman, 1998: 410

4. Ladyman, 1998: 411; Ladyman, 2014: §3

5. Ladyman, 1998: 412

Vahidnia, Mesgari

به نام واقع‌گرایی ساختاری وجودی (ontic structural realism)، OSR، مشهور شده است.^۱ به‌رغم تردید لیدیمن، ما گمان می‌کنیم به‌اندازه کافی روشن است که با این تقسیم‌بندی دیدگاه ورال می‌بایست گونه‌ای واقع‌گرایی ساختاری معرفتی به‌شمار آید.^۲ به‌هرروی، لیدیمن تلاش کرده است که از دیدگاه هستی‌شناختی، یعنی OSR، دفاع کند.^۳

دور از انصاف نیست اگر بگوییم نخستین ویژگی برنامه لیدیمن و دیگر هواداران OSR ابهامات عمیق آن است. یعنی چه که جهان چیزی جز ساختار نیست؟! به‌ویژه در نوشته‌های نخست لیدیمن و دیگران هرگز پاسخ روشن و سراسری بدین پرسش نمی‌یابیم، بلکه از رهگذر اشارات پراکنده می‌توانیم برداشت‌های موقتی بکنیم. خیلی اوقات آن‌ها، به‌جای ساختار، تعبیر ساختار رابطه‌ای (-relational structure) را به کار می‌برند یا به‌روشنی ساختار را گردایه‌ای از روابط قلمداد می‌کنند.^۴ برپایه برداشت معمول از رابطه، این تعریف ساختار نیازمند وجود اشیایی است که دارای آن روابط با یکدیگر باشند.^۵ این در حالی است که در هستی‌شناسی لیدیمن و دیگر هواداران OSR چنین اشیایی یا به‌طور کلی یا دست‌کم در سطح بنیادین وجود ندارند. به این اعتراض مشهور که هیچ رابطه‌ای بدون طرف‌های رابطه نداریم (no relation without relata) لیدیمن چنین پاسخ می‌دهد که او وجود طرف‌های رابطه را منکر نیست، بلکه به‌زعم او طرف‌های رابطه نیز در نهایت چیزی جز ساختارهای رابطه‌ای نیستند. از این روست که دیدگاه کنونی گاهی با این شعار بیان می‌شود که تا پایان هر چه هست رابطه ساختار است.^۶

۳. برخی استدلال‌ها و انگیزه‌ها به سود OSR

پیش از اینکه درباره چستی OSR دقیق‌تر شویم، باید پرسید که چه انگیزه‌ها یا دلایلی در پس این روایت هستی‌شناختی از واقع‌گرایی ساختاری هست. از آثار هواداران پیشروی OSR چنین برمی‌آید

1. Ladyman, 2014: §4

۲. این نکته در جستار کنونی نقش محوری ندارد، ولی برای مثال در Frigg & Votsis, 2011 نیز، که از جامع‌ترین مقالات مروری-تحلیلی درباره واقع‌گرایی ساختاری است، بدون ابراز تردیدی، ورال در زمره مدافعان واقع‌گرایی ساختاری معرفتی قلمداد شده است.

۳. چه در همان مقاله نخست خود در این باره، یعنی Ladyman, 1998 و چه پس از آن در آثاری که به‌تنبه‌ی یا با همکاری دیگران به چاپ رسانده است. در ادامه همین بخش و نیز دو بخش آینده (۳ و ۴) به چندین نمونه از این دست ارجاع خواهیم داد.

۴. در این باره می‌توان به موارد فراوان کاربرد این تعبیر در Ladyman & Ross, 2007 و Ladyman, 2014 اشاره کرد. تنها برای نمونه، این تلقی از ساختار به‌روشنی از بحث Ladyman & Ross, 2007: 148-154 درباره مابعدالطبیعه روابط (the metaphysics of relations) برداشت می‌شود.

۵. برای صورت‌بندی و نیز بحث سودمندی پیرامون خوانش رابطه‌ای (یا نظریه-مجموعه‌ای) از ساختار، نک. به Frigg & Votsis, 2011: 229-232.

۶. It's relation/structure all the way down (Ladyman & Ross, 2007: 152, 154-156; Ladyman, 2014: §4).

و حیدرآباد، مسکری

که به‌زعم آن‌ها دیدگاهشان هم با انگیزه‌هایی که ورال به سود واقع‌گرایی ساختاری برمی‌شمرد پشتیبانی می‌شود و هم برای آن دلایل و انگیزه‌های جداگانه‌ای هست.^۱ گفتیم که واقع‌گرایی ساختاری (به روایت ورال) قرار بود که هم استدلال نبود معجزه را پاس بدارد و هم فرااستقرای بدبینانه را. یعنی برتری‌های واقع‌گرایی را داشته باشد، بی‌کاستی‌هایش. اشاره‌ای نیز داشتیم به اینکه صورت‌بندی دقیق‌تر دیدگاه ورال (بر پایهٔ رمزی‌سازی) با ایراد نیومن روبه‌رو می‌شود. حال، هواداران OSR کمابیش نشان داده‌اند که ایراد نیومن اساساً دربارهٔ خوانش آن‌ها از واقع‌گرایی ساختاری مطرح نمی‌شود.^۲ بدین ترتیب، انگیزهٔ نخست به سود OSR را می‌توان این نکته دانست که روایتی از واقع‌گرایی ساختاری است که مهم‌ترین مشکل خوانش ورال را نداشته، درحالی‌که از برتری‌های آن دیدگاه در جدال واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی برخوردار است.

ملاحظهٔ پیشین در صورتی استدلالی واقعی به سود OSR خواهد بود که برتری واقع‌گرایی ساختاری بر واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی علمی مفروض گرفته شود. با همین فرض، به‌عنوان مقدمهٔ نخست، استدلال یا انگیزهٔ دیگری نیز به سود OSR بیان‌شدنی است. مقدمهٔ دیگر گاهی به‌اجمال این‌گونه بیان می‌شود که میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نمی‌بایست شکافی باشد،^۳ به‌ویژه اگر معرفت‌شناسی ما ساختارگراست، هستی‌شناسی مان نیز می‌بایست ساختارگرا باشد (به نظر می‌رسد که این بایستگی نیز معرفت‌شناختی است). چنین احتمال می‌دهیم که اگر شهود قابل‌دفاعی در پس مقدمهٔ اخیر باشد، چیزی از گونهٔ تیغ اُکام خواهد بود: هستی‌شناسی ما نمی‌بایست (وجود) چیزی و رای آنچه معرفت‌شناسی مان نیاز دارد مفروض گیرد.^۴ بنابراین، اگر معرفت‌شناسی (علمی) ما تنها شناخت ساختار جهان را میسر می‌داند، هستی‌شناسی (علمی) ما نیز نمی‌بایست وجود چیزی و رای ساختار جهان را مفروض گیرد.^۵ (تالی این شرط کمابیش همان ادعای OSR است). اکنون، اگر جملهٔ

۱. این نکته از همان اثر نخستین Ladyman, 1998 به‌روشنی برداشت می‌شود. ولی برای نمونه‌های مهم دیگر نک. به Ladyman & Ross, 2007: 128-129. جایی که نویسندگان بحث از ساختارگرایی ورال را به پایان می‌برند و برای معرفی OSR زمینه‌چینی می‌کنند یا به French & Ladyman, 2011: 27، که نویسندگان اشتراکات دو روایت معرفتی و وجودی از واقع‌گرایی ساختاری را برمی‌شمارند.

۲. می‌توان چنین استدلال کرد که بروز ایراد نیومن برای واقع‌گرایی ساختاری به روایت ورال از این‌روست که دیدگاه اخیر بر پایهٔ نگاه نحوی (syntactic view) به نظریه‌های علمی بوده و به‌ویژه تعریفی مصداقی (Ianoisnetxe) از روابط دارد. این در حالی است که OSR بر نگاه معنایی (semantic view) به نظریه‌های علمی استوار است و از جمله درک مصداقی از روابط را نیز کنار می‌گذارد. در این باره نک. به Ladyman & Ross, 2007: 128; Ladyman, 2014: §3.2.

۳. تعبیر شکاف (gap) میان معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه را Esfeld, 2004 در استدلال مشابهی برای دیدگاهی ساختارگرایانه به کار می‌برد.

۴. برای خوانش مشابهی از این استدلال بر پایهٔ تیغ اُکام و نیز نقد کوتاهی بر آن، نک. به Frigg & Votsis, 2011: 265.

۵. شاید یک راه برای دقیق‌کردن اصل یادشده بهره‌گیری از مفهوم صادق‌ساز (truth-maker) باشد: اگر معرفت‌شناسی (علمی) ما تنها شناخت گزاره‌های p ردهٔ را میسر می‌داند، هستی‌شناسی (علمی) ما نمی‌بایست وجود چیزی فراتر از صادق‌سازهای گزاره‌های ردهٔ را مفروض گیرد. حال، اگر گزاره‌های p ردهٔ مزبور ساختاری باشند (مثلاً بدین معنا که تنها

Vahidnia, Mesgari

شرطی پیشین را مقدمه دوم قلمداد کنیم و ضمناً این را که واقع‌گرایی ساختاری تنها شناخت ساختار جهان را میسر می‌داند مقدمه آخر بگیریم، حاصل این خواهد بود که دیدگاه برتر در معرفت‌شناسی علم OSR را نتیجه می‌دهد. دست‌کم یک گونه مناقشه در مقدمه دوم می‌تواند این باشد که وجود ساختار جهان وجود جهانی را نتیجه می‌دهد که دارای آن ساختار (ساختارمند) و، بنابراین، وراى آن است. در بررسی نقد ون فراسن بر OSR بدین نکته باز خواهیم گشت.

با این همه، محوری‌ترین استدلال آثار نخستین هواداران OSR را بایستی استدلال برپایه تعیین ناقص مابعدالطبیعی (metaphysical underdetermination) درباره فردیت (individuality) ذرات کوانتومی دانست.^۱ در ساده‌ترین و مشهورترین صورت استدلال، دو الکترون در وضعیت تکین (singlet state) را در نظر می‌گیرند. توصیف کوانتومی این سیستم دو ذره‌ای کاملاً نسبت به آن دو الکترون متقارن است و هیچ ویژگی‌ای نیست که یکی را از دیگری تمییز دهد. پس اگر توصیف کوانتومی این سیستم را کامل بدانیم، این دو ذره الکترون، به اصطلاح، از یکدیگر شناسایی‌ناپذیر (indiscernible) یا تمییزناپذیر (indistinguishable) هستند (وضعیت تکین به‌طور خاص تقارن آن دو الکترون در ویژگی اسپین (spin) - یا به بیان دقیق‌تر، جهت اسپین - را نمایان می‌کند. ولی، افزون‌براین، می‌توان فرض کرد که وضعیت مکان یا انرژی آن دو نیز کاملاً متقارن است و آن‌ها از این جهات نیز کاملاً شناسایی‌ناپذیرند). اکنون، مثلاً برپایه اصل این همانی شناسایی‌ناپذیرها (the Principle of the Identity of Indiscernibles)، که گاهی اصل لایب‌نیتس (Leibniz's Principle) خوانده می‌شود، برخی شاید برآن شوند که این دو ذره (به معنایی) با یکدیگر این همان‌اند یا، به تعبیری که در ادبیات مربوطه رایج است، فردیت ندارند.^۲ ولی حتی کسی نیز که در کامل بودن توصیف کوانتومی این سیستم تردید نکند همچنان می‌تواند فردیت این ذرات را حفظ کند، مثلاً با انکار اصل لایب‌نیتس و/یا نسبت‌دادن گونه‌ای فردیت بنیادین (primitive individuality) یا زیرنهاد (sub-

از برقراری برخی روابط حکایت کنند)، می‌توان از اصل مزبور چنین نتیجه گرفت که هستی‌شناسی ما نمی‌بایست چیزی فراتر از ساختار (مثلاً همان روابطی که صادق‌ساز گزاره‌های ساختاری هستند) را مفروض گیرد. توجه کنید که هدف ما در اینجا دفاع از استدلال کنونی و مقدمات آن نیست، بلکه تلاش کرده‌ایم خوانش و صورت‌بندی معقولی از چنین استدلالی که گاهی به‌عنوان یکی از انگیزه‌های OSR بیان می‌شود فراهم آوریم. سپاس از داور محترمی که نقدشان سبب شد کمی درباره این استدلال دقیق‌تر شویم.

۱. با آغاز از همان مقاله نخست لیدیمن درباره روایت هستی‌شناختی از واقع‌گرایی ساختاری Ladyman, 1998. تقریباً هر اثر مهمی درباره OSR به این استدلال نیز پرداخته یا دست‌کم به آن اشاره داشته است. برخی نمونه‌ها عبارت‌اند: Ladyman & Ross, 2007: 132-140; Ainsworth, 2010; Esfeld & Lam, 2011; French & Ladyman, 2011; Frigg & Votsis, 2011; Ladyman, 2014; French, 2014: 21-47.

آنچه در ادامه این بند می‌آید، استنباط و صورت‌بندی ساده‌ما از طرح کلی استدلال است.

۲. برای آشنایی با مناقشه‌ها و نیز نوشتارگان فلسفی پیرامون فردیت ذرات کوانتومی، نک. به French, 2019a.

و حیدانیا، مسکری

(stratum) یا این‌بودگی (haecceity) به این ذرات. این وضعیت را هواداران OSR یک تعین ناقص مابعدالطبیعی خوانده‌اند.^۱ نه تنها شواهد تجربی، بلکه نظریه فیزیکی نیز تکلیف (پرسش مابعدالطبیعی) فردیت داشتن یا نداشتن ذرات کوانتومی را تعیین نمی‌کند. وجود این تعین ناقص مقدمه نخست استدلال است. مقدمه دوم کمابیش چنین است که از دید معرفتی گذر از این تعین ناقص مطلوب و بلکه لازم است.^۲ (پرسش از فردیت داشتن یا نداشتن ذرات بنیادی کوانتومی، اگر اساساً قابل طرح باشد، از دید معرفتی نمی‌بایست پاسخ نامتعیین بماند). مقدمه سوم و پایانی این است که تنها راه برای گذر از این تعین ناقص پشت‌سر گذاشتن مابعدالطبیعه سنتی شیء محور (به‌ویژه اشیای فردی) و گذار به مابعدالطبیعه‌ای ساختارگرایانه است. با چنین گذاری، اساساً اشیا یا نیستند یا جایگاه بنیادین ندارند، به‌گونه‌ای که پرسش از فردیت یا مطرح نمی‌شود یا پرسشی بنیادین نیست. از این مقدمات سه‌گانه مطلوب و بلکه لازم بودن گذار به مابعدالطبیعه‌ای ساختارگرایانه را نتیجه می‌گیرند.

این استدلال با واکنش‌های (انتقادی) فراوانی روبه‌رو شده و طبیعتاً هواداران آن هم تلاش کرده‌اند بدین واکنش‌ها پاسخ دهند. برخی گفته‌اند که تعین ناقص در فلسفه هرگز کمیاب نبوده ولی در عین حال فلاسفه نیاز ندیده‌اند که برای شکستن یا گذر از آن‌ها هر بار دیدگاهی انقلابی پیشنهاد دهند که به‌گونه‌ای موضوع تعین ناقص را از اساس منتفی سازد.^۳ به نظر می‌رسد که این انتقاد هم به مقدمه دوم و هم به مقدمه سوم خدشه وارد می‌کند. در پاسخ، هواداران OSR معمولاً جایگاه ویژه و بنیادین تعین ناقص کنونی را یادآور می‌شوند که آن را از موارد فراوان دیگر متمایز می‌سازد (البته این پاسخ تنها می‌تواند مقدمه دوم را تقویت کند نه مقدمه سوم را).^۴ برخی گفته‌اند که OSR نیز تنها یک دیدگاه مابعدالطبیعی رقیب به دیدگاه‌های موجود می‌افزاید و، بنابراین، تعین ناقص را برطرف نمی‌سازد،

۱. تنها چند نمونه: Ladyman & Ross, 2007: 135; Ladyman, 2014; French, 2019a.

۲. بایستی توجه کرد که این مقدمه (و نیز مقدمه پایانی) در حقیقت گزاره‌ای شرطی است که مقدم آن وجود این تعین ناقص است، یعنی بیان دقیق‌تر آن کمابیش چنین است: در صورت وجود این تعین ناقص، از دید معرفتی، گذر از آن مطلوب و بلکه لازم است. بنابراین، گذر (از تعین ناقص) هنگامی مطرح می‌شود که وجود آن را پذیرفته باشیم و این غیر از راه‌حل کسانی است که خواهیم دید- اساساً وجود چنین تعین ناقصی را منکر می‌شوند. سپاس از داور محترمی که توجه ما را به ابهامی در اینجا جلب نمودند.

۳. این کمابیش یکی از جنبه‌های نقد Chakravartty, 2003 بر این استدلال است. همچنین نک. به Chakravartty, 2007: 70-75.

۴. برای بیان دقیق‌تر این پاسخ نک. به French, 2014: 37-38. به‌طور کلی فصل دوم کتاب اخیر (French, 2014: 21-47) شاید تفصیلی‌ترین پرداخت موجود به استدلال تعین ناقص و مباحث پیرامون آن باشد.

Vahidnia, Mesgari

بلکه تشدید می‌کند (خداشه به مقدمه سوم).^۱ برخی دیگر حتی گفته‌اند که اساساً تعیین ناقصی نداریم (خداشه به مقدمه نخست). مشخصاً اینکه برخی بر آن‌اند که می‌توان شناسایی پذیری ضعیفی (weak discernibility) را از همان توصیف کوانتومی برداشت کرد و، بنابراین، فردیت به معنای ضعیفی برای ذرات مزبور پابرجاست.^۲ معمولاً هواداران OSR این تحلیل را ناهمسو با گرایش خود به شمار نمی‌آورند زیرا شناسایی پذیری و، در پی آن، فردیت ضعیف از راه روابطی فراهم می‌آید که ذرات مزبور با یکدیگر دارند و، بنابراین، می‌توان گفت که در اینجا فردیت ساختاری است و نه درونی. این دست‌کم یک پیروزی ضعیف (!) برای ساختارگراست.^۳

جدا از این استدلال محوری و مشهور، لیدیمین و دیگران انگیزه‌ها و استدلال‌های فراوان دیگری نیز، که کمابیش همگی ریشه در (فلسفه) فیزیک دارند، به سود OSR ارائه کرده‌اند.^۴ اما گذشته از این آشنایی کوتاه، هدف ما در این مقاله بررسی توان این استدلال‌ها و انگیزه‌ها نیست. بلکه، در سایه نقد و فراسن، که به زودی بدان می‌رسیم، می‌خواهیم ببینیم که آیا اساساً OSR می‌تواند تصویر مابعدالطبیعی خوش‌تعریف و سازگاری فراهم آورد.

۴. روایت‌های مختلف OSR

در آخرین گام، پیش از بررسی نقد و فراسن، بگذارید با خوانش‌هایی از OSR که اصلی‌ترین هواداران آن ارائه کرده‌اند به‌اجمال آشنا شویم. به‌طور کلی، در نگاه نخست، بخش سلبی این دیدگاه درباره اشیا یا، به‌ویژه، اشیای فردی (individual objects) است و بخش ایجابی آن درباره ساختار (به معنای گوناگون) و، به‌ویژه، ساختار رابطه‌ای است. اما می‌توان گفت که همیشه در بخش سلبی نکته‌ای نیز درباره ویژگی‌های درونی (intrinsic properties) نهفته یا آشکار است (به بیان ساده، ویژگی‌های درونی آن‌هایی هستند که شیء، مستقل از چندوچون باقی جهان، دارد). گذشته از اینکه

۱. مورگانتی در بررسی این استدلال (Morganti, 2011: 1167-1171) از جمله به چنین نقدی اشاره می‌کند. همچنین نک. Lewis, 2016: 176 به

۲. a و b به‌گونه ضعیف شناسایی پذیرند، اگر و تنها اگر، میان a و b رابطه‌ای نابازتابی (irreflexive) برقرار باشد. رابطه نابازتابی رابطه‌ای است که هرگز میان شیء و خودش برقرار نیست. می‌توان به‌سادگی دید که دو الکترون در وضعیت تکین به‌گونه ضعیف شناسایی پذیرند. اکنون بیایید اصل لایب‌نیتس را چنین تقویت کنیم که نبود شناسایی پذیری ضعیف نیز شرط لازم برای این‌همانی دو شیء است. اگر با چنین خوانشی از اصل لایب‌نیتس کار کنیم، دیگر این‌همانی دو الکترون یادشده نتیجه نمی‌شود و فردیت آن دو منتفی نمی‌گردد.

۳. درباره شناسایی پذیری ضعیف و واکنش هواداران OSR به آن، نک. به Ladyman & Ross, 2007: 137-138; Ladyman, 2014: §4; French, 2014: 38-41.

۴. گردآوری و طرح کوتاهی از استدلال‌ها و انگیزه‌ها به سود روایت‌های گوناگون OSR را در Ladyman, 2014: §4, §4.1, §4.2, §4.3، جستاری مشابه ولی دقیق‌تر و مفصل‌تر را می‌توانید در Ladyman & Ross, 2007: 130-189 بیابید.

و حیادنیاء، مسکری

هواداران OSR در تعریف این دیدگاه کاملاً روشن و دقیق نیستند، بیان آن‌ها در این باره دستخوش تغییرات زیادی نیز شده و می‌شود. گزارش مختصر ما در اینجا کمابیش به دوره پختگی و ثبات نسبی هر دیدگاه نظر دارد. شاید بتوان گفت که بی‌پرواترین روایت OSR از آن استیون فرنچ^۱ است. او صراحتاً وجود اشیا را (در تمام سطوح هستی‌شناختی) منکر است و، به اصطلاح، حذف‌گراست (eliminativist).^۲ جهان (فیزیکی) چیزی جز ساختار نیست و ساختار نیز نزد فرنچ همان روابط، قوانین (laws) و تقارن‌های (symmetries) فیزیکی است.^۳ وجودنداشتن یا دست‌کم بنیادی‌نبودن ویژگی‌های درونی نیز هم کمابیش از دیگر جنبه‌های هستی‌شناسی وی برداشت می‌شود و هم از سخنان صریح وی.^۴ فرنچ بارها در توضیح اولیه دیدگاه خود می‌گوید که اشیا چیزی جز نقاط برخورد روابط یا رأس‌های (nodes) ساختار رابطه‌ای نیستند.^۵ اگر این گونه گزاره‌ها که اشیا هستند، ولی چیزی جز فلان نیستند را حاکی از گونه‌ای فروکاست (reduction) بگیریم، آن‌هم فروکاستی در برابر حذف (اشیا نیستند)، آنگاه بیان اخیر فرنچ بیشتر با گونه‌ای فروکاست‌گرایی همخوانی دارد تا حذف‌گرایی. به هر حال، بیان دیدگاه لیدیمن، حتی در همین میزان از دقت هم، بسیار دشوار و چه بسا ناممکن است. او صراحتاً می‌گوید که برخلاف فرنچ به‌طور کلی وجود اشیا را منکر نیست.^۶ پیش‌تر نیز اشاره شد که وی وجود اشیا (به‌مثابه طرف‌های روابط ساختاری) را می‌پذیرد ولی بر آن است که آن‌ها خودشان نیز ساختارهای رابطه‌ای هستند. از این بیان چنین برداشت می‌شود که لیدیمن وجود اشیا بنیادین (یا به تعبیر خودش، اشیا بنیاد (self-subsistent)^۷) را منکر است. پیش‌تر، گاهی لیدیمن تلاش می‌کرد با تفکیک میان شیء و فرد (یا شیء و شیء فردی) دیدگاه خود را روشن‌تر سازد،^۸ با این توضیح که دیدگاه او اشیا فردی را کنار می‌گذارد و نه اشیا را به‌طور کلی. باین همه، از آثار جدیدتر چنین برداشت می‌شود که او حتی از حذف‌گرایی درباره اشیا فردی نیز کوتاه آمده است.^۹ هر چند

1. Steven French

۲. بهترین مرجع درباره این روایت از ساختارگرایی French, 2014 است. درباره حذف‌گرایی به‌ویژه نک. به French, 2014: §7; 2019b.

۳. قوانین طبیعت روابط (میان ویژگی‌ها) را معین می‌کنند و تقارن‌ها مانند قیود یا فرآقانون‌هایی بر قوانین طبیعت حاکم هستند. برای بررسی بحث تفصیلی فرنچ درباره ارتباط میان این مقولات، نک. به French, 2014: §10; 2019b.

۴. نک. به French & Ladyman, 2011: 33-35; French, 2014: 83, 98, 182, 189.

5. French, 2014: 97, 114, 205, 215, 302

۶. لیدیمن در مقاله تازه‌ای Ladyman, 2019: 2-3 این اختلاف‌نظر با فرنچ را شرح می‌دهد.

7. Ladyman & Ross, 2007: 119, 143, 189; Ladyman, 2019: 2

۸. برای نمونه از §4: 4 Ladyman, 2014: چنین تلاشی برداشت می‌شود. فرد یا شیء فردی شرایطی بیش از (صرف) شیء را برآورده می‌سازد. انواع شرایط این‌همانی می‌توانند در میان شرایطی باشند که برآورده‌ساختنش‌شان شیء را به مقام فرد ارتقاء می‌دهد. همچنین نک. به Ladyman, 2019: 3.

۹. او در French, 2019: 2-3 تصریح می‌کند که باور به نبود اشیا فردی خودبنیاد با باور به وجود اشیا یا حتی اشیا فردی سازگار است. در همین جا او وجود اشیا در هستی‌شناسی روزمره و علوم خاص (everyday and special science)

Vahidnia, Mesgari

لیدیمن دیدگاه خود را فرو کاست گرایانه نمی خواند، بنابر تعریف ما، به نظر می رسد که در اینجا نیز با گونه‌ای فرو کاست روبه‌رویم: اشیا هستند، ولی چیزی جز ساختارهای رابطه‌ای نیستند. اما روشن است که چنین فرو کاستی متفاوت از موردی است که از دیدگاه فرنچ برداشت کرده بودیم. در دیدگاه فرنچ، شیء به روابطی (ساختاری) که با دیگر امور داشت فرو کاسته می شد، روابطی که خود شیء یکی از طرف‌های آن‌ها بود. ولی در دیدگاه لیدیمن، شیء به روابطی (ساختاری) فرو کاسته می شود که طرف‌های آن‌ها از اجزای شیء هستند، روابطی که به یک معنا درون شیء‌اند.^۲ سرانجام اینکه، مانند فرنچ، انکار ویژگی‌های درونی بنیادین را به لیدیمن نیز می توان نسبت داد.^۳ دیدگاه نسبتاً مشهور دیگری را نیز مایکل اسفلد^۴ به همراه وینسنت لم^۵ پیشنهاد کرده که گونه‌ای OSR قلمداد شده است.^۶ در اینجا اشیا بنیادین وجود دارند، ولی بدون هرگونه ویژگی درونی. اشیا و روابط ساختاری در یک مرتبه هستی شناختی هستند و به یکدیگر وابستگی بینابینی دارند (هرچند نه از جهتی یکسان، جوری که دور لازم بیاید). روابط به اشیا به عنوان طرف‌های رابطه وابسته‌اند (اسفلد می پذیرد که بدون طرف‌های رابطه رابطه‌ای وجود نخواهد داشت)، و اشیا نیز، چون تهی از هرگونه ویژگی درونی‌اند، در کیفیت و حتی فردیت به روابط وابسته‌اند. پس می توان گفت اشیا در اینجا فردیت ساختاری دارند^۷ (بنابراین، منظور از بنیادی بودن چنین اشیا این است که به هویات دیگر فرو کاسته نمی شوند نه اینکه بدان‌ها وابسته نیستند. به تعبیری، در اینجا اشیا بنیادین ولی ناخودبنیاد داریم).

پس اگر ایده نخستین و جنینی لیدیمن این بود که جهان چیزی جز ساختار نیست، این ایده، در

(ontology) را می پذیرد و اشیا روزمره را به بیشتر معانی اشیا فردی قلمداد می کند.

۱. او صراحتاً با فرو کاست‌گرایی مخالفت می کند (Ladyman, 2019: 3)، ولی نه بدان معنا که اینجا منظور ماست.

۲. نقد یکی از داوران محترم به بهبود بیان این نکته منجر گردید. لازم به ذکر است که به‌ویژه از زمان انتشار Ladyman & Ross, 2007، صورت‌بندی لیدیمن از OSR کاملاً بر مفهوم طرح‌های واقعی (real patterns) استوار است، مفهومی که ریشه در فلسفه ذیل دنت دارد (Dennett 1991). البته این صورت‌بندی خاص با توصیف ما از ویژگی‌های کلی دیدگاه لیدیمن سازگار است.

۳. در واقع، یکی از سرراست‌ترین پرداخت‌های هواداران OSR به ویژگی‌های درونی در یکی از آثار مشترک فرنچ و لیدیمن یافت می شود: French & Ladyman, 2011: §2.5.

4. Michael Esfeld

5. Vincent Lam

۶. دیدگاه این دو فیلسوف، و به‌ویژه اسفلد، در گذر زمان دستخوش تغییرات فراوان شده است. ما در ادامه دیدگاهی را ملاک قرار داده‌ایم که در برخی از مهم‌ترین منابع پیرامون OSR (برای نمونه Ladyman, 2014; Ladyman & Ross, 2007)، به نام آن‌ها و به‌عنوان روایتی از OSR ثبت شده است.

۷. نک. به

Ladyman & Ross, 2007: 152-153; Esfeld & Lam, 2008; Esfeld & Lam, 2011: 143, 146, 154-155;

Ladyman, 2014: §4.

Esfeld & Lam, 2011 از این حیث اهمیت ویژه دارد که هم دیدگاهی را توضیح می دهد که ما در اینجا ملاک قرار داده‌ایم و هم جهت تازه‌تری که دیدگاه نویسندگان به خود گرفته است.

وحیدانیا، مسکری

مسیر تدقیق، به چندین روایت کلی انجامید. کاملاً طبیعی است که این روایت‌های کلی (و مبهم)، در مسیر صورت‌بندی، به روایت‌های جزئی‌تری نیز منجر شوند. به‌ویژه، هرچند در توصیف‌های نخستین از OSR، ساختار در خیلی از موارد همان ساختار رابطه‌ای (مجموعه‌ای از روابط، به بیان ساده) قلمداد می‌شود، گاهی حتی با شروع از همان آثار معانی دیگری نیز برای ساختار برشمرده شده است. گاهی ساختار یک سیستم فیزیکی همان چیزی قلمداد می‌شود که بر اثر اعمال تبدیلات تقارنی (symmetry transformations) مربوط نامتغیر برجا می‌ماند.^۱ یا، چنان‌که اشاره شد، مثلاً در آثار فرنچ تقارن‌های فیزیکی خودشان (به‌همراه قوانین و روابط) ساختار شمرده می‌شوند. افزون‌براین، برخی نویسندگان به‌کمک منطق جبری ادعای ساختارگرایی را صورت‌بندی کرده‌اند.^۲ پس هرکدام از این صورت‌بندی‌های خاص از مفهوم ساختار، در صورت توفیق، ممکن است به روایت خاصی از OSR بینجامد.^۳

۵. پیش‌درآمد نقد ون فراسن بر OSR

شاید با پیش‌بینی همین ابهام در چیستی ساختار مدنظر در OSR بود که ون فراسن در مقاله مهم سال ۲۰۰۶ خود؛ نقدی بر این دیدگاه مطرح می‌کند که گویی، به‌زعم خودش، مستقل از هر صورت‌بندی خاصی است که برای ساختار ارائه شود. البته باید گفت که این نقد ایده محوری آثار نخستین لیدیمن را جلدی می‌گیرد: تنها ساختار هست (به‌هرحال، نمی‌توان از یاد برد که اساساً آغاز پروژه OSR جداشدن از واقع‌گرایی ساختاری معرفتی بود، به‌این ترتیب که اگر دیدگاه اخیر تنها شناخت ساختار جهان فیزیکی را -ازراه نظریه‌های علمی- میسر می‌دانست، OSR وجود چیزی ورای موضوع این شناخت، یعنی چیزی ورای ساختار را، منکر می‌شد). بنابراین، می‌توان گفت که ون فراسن هر روایت و خوانشی از OSR را که به‌گونه‌ای به این ایده نخستین وفادار باشد در معرض این نقد می‌داند. پیش از ورود به نقد اصلی، ون فراسن می‌گوید که پیامد ضروری OSR این است که:

آنچه به نظر می‌رسید ساختار چیزی با ویژگی‌های کیفی ناشناخته باشد، درواقع همه چیز است که در طبیعت هست. ولی دراین صورت، تضاد میان ساختار و آنچه ساختار نیست از میان می‌رود. بنابراین، از منظر کسی که این دیدگاه را اتخاذ کند، هر تفاوتی میان آن و واقع‌گرایی علمی «معمولی» از میان می‌رود. پس به نظر می‌رسد که هرگاه

۱. نک. به 4.1 § Ladyman, 2014; Ladyman & Ross, 2007: 145-147.

۲. برای نمونه، نک. به Dewar, 2019; Dasgupta, 2009; 2017. در ادامه با دیدگاه داسگوپتا بیشتر آشنا خواهیم شد.

۳. چنان‌که پیش‌تر در پانوشتی اشاره شد، به‌ویژه با آغاز از کتاب Ladyman & Ross, 2007، درک ویژه لیدیمن از ساختار بر تلاش‌هایی برای صورت‌بندی مفهوم طرح‌های واقعی (real patterns) استوار بوده است. بدین ترتیب، حرکت از ایده نخستین OSR به‌سوی روایتی خاص، در اندیشه شخص لیدیمن نیز محقق شده است.

Vahidnia, Mesgari

چنین دیدگاهی اتخاذ شود، اساساً نمی‌بایست ساختارگرایی خوانده شود. زیرا اگر ناساختاری (non-structure) وجود نداشته باشد، ساختاری نیز وجود نخواهد داشت. ولی برای کسانی که این دیدگاه را اتخاذ نکنند، چنین نگاهی شگفت‌آور باقی می‌ماند: از نقطه‌نظری بیرونی یا پیشین، گویی به ما می‌گوید که طبیعت می‌بایست سراسر دوباره فهم شود.^۱

بیان ون فراسن در اینجا کمی پیچیده و دیریاب است و خود او نیز بیش از این درباره‌ی منظورش توضیحی نمی‌دهد. شاید بتوان سخن وی را این‌گونه فهمید: ما مقدم بر ساختارگرایی تصور و مفهومی از ساختار داریم. حال، از این مفهوم (ساختار) چنین برمی‌آید که مصداق آن ساختار چیزی است یا اینکه نمی‌تواند در جهان (ممکنی) تنها ساختار وجود داشته باشد. ساختارگرایی، از آنجاکه ادعا می‌کند تنها ساختار هست، این درک پیشین را به چالش کشیده و بدین معنا دیدگاهی شگفت‌آور است. افزون‌براین، چون برطبق این مفهوم پیشین ساختار و ناساختار (یعنی همان امر ساختارمند) لازم و ملزوم یکدیگرند، دیدگاهی که هرچه هست را ساختار می‌داند درحقیقت از مفهوم (تازه‌ای) غیر از ساختار سخن گفته و، از این رو، ساختارگرایی نیز برایش نامی بی‌مسماست. ضمناً، بر همین اساس، جداکردن این دیدگاه از واقع‌گرایی معمولی، دست‌کم با استناد به همان مفهومی که پیش‌تر از ساختار داشته‌ایم، شدنی نیست. گمراه‌کننده است که بگوییم، برخلاف واقع‌گرایان معمولی، ساختارگرایان تنها ساختار را واقعی می‌دانند، زیرا این ساختار غیر از آنی است که واقع‌گرایان معمولی در برابر و در تضاد با ناساختار قلمداد می‌کنند. به‌هر ترتیب، گفتار بالا خواه زمینه‌چینی برای نقد اصلی بوده باشد و خواه نقدی به‌خود خود، در اینجا ون فراسن OSR را تنها شگفت‌آور و مستلزم بازیابی اساسی در درک ما از طبیعت می‌شمارد.^۲ اما درست در ادامه این گفتار^۳ از این فراتر می‌رود و چنین دیدگاهی را تناقض‌آمیز (paradoxical) می‌خواند. ادعا این است که اگر تقریر یا صورت‌بندی اولیه‌ی او از این دیدگاه را ملاک قرار دهیم، OSR در باطن ناسازگار است.^۴

1. van Fraassen, 2006: 292-293

۲. سپس از داور محترمی که تذکرشان سبب شد تحلیل اخیر و نیز عنوان این بخش را دقیق‌تر سازیم.

3. van Fraassen, 2006: 293

۴. ون فراسن این مقاله را چندین سال پیش از چاپ، یعنی سال ۱۹۹۹، و تنها یک سال پس از چاپ نخستین مقاله‌ی لیدین در باره‌ی OSR، در دانشگاه لایدن ارائه کرده بود. اکنون که با صورت‌بندی ساده‌ی ون فراسن از این دیدگاه، که تنها در دو سه صفحه از مقاله‌اش مطرح شده آشنا خواهیم شد، خوب است به این نکته‌ی طنزآمیز توجه کنیم که حتی تا زمان انتشار مقاله‌ی او، ما چنین تلاش اولیه‌ای نیز از سوی هواداران اصلی OSR برای صورت‌بندی دقیق‌تر نکاتی که کمابیش به‌صورت شعاع مطرح می‌ساخته‌اند سراغ نداریم.

۶. بازخوانی نقد ون فراسن بر OSR

پس نخست باید ببینیم که صورت‌بندی ون فراسن از این دیدگاه هستی‌شناختی که وی ساختار‌گرایی رادیکال (radical structuralism)^۱ می‌خواند چیست. او با یادآوری نگاه سنتی آغاز می‌کند: دامنه‌ای از اشیا و خانواده‌ای از ویژگی‌ها و روابط^۲. هر ویژگی را برخی اشیا محقق یا نمونه‌دار می‌کنند^۳ و هر رابطه را نیز دنباله‌هایی از اشیا در آن دامنه. ون فراسن می‌افزاید که می‌توان فرض کرد که ویژگی‌ها و روابط یادشده به دو دسته ساختاری و ناساختاری تقسیم می‌شوند.^۴

گام بعدی این است که وضعیت سیستم را به وسیله یک فضای حالت (state space)^۵ بازنمایی کنیم. ون فراسن اجمالاً اشاره می‌کند که تمام ویژگی‌ها و روابط نمونه‌دار شده توسط یک شیء یا دنباله‌ای از اشیا را می‌توان با تخصیص یک نقطه از فضای مزبور به آن شیء یا دنباله خلاصه کرد.^۶ تعریف فضای حالت برای یک یا هر تعداد از اشیا، اگر تنها ویژگی‌ها (ای درونی) مد نظر باشند، کمابیش سراسر است. هر نقطه یا مکانی در آن فضا بازنماینده یک ترکیب ممکن از تمام ویژگی‌ها (ای درونی) یا، بهتر بگوییم، یک وضعیت درونی ممکن برای هر شیء از دامنه است. ولی اگر پای روابط نیز در میان باشد، کار دشوارتر است. اشاره گذرای ون فراسن در اینجا تنها این است که روابطی را که دنباله‌ای از اشیا نمونه‌دار می‌کنند با تخصیص نقطه‌ای از فضا به آن دنباله می‌توان بازنمایی کرد. او توضیحی نمی‌دهد که چگونه یک فضای حالت می‌تواند هم وضعیت (درونی) اشیا را به معنایی که گذشت بازنمایی کند و هم روابط میان دنباله‌های دلخواهی از آن‌ها را.

اجازه دهید فعلاً از این نکته عبور کنیم و با همان فضای حالتی کار کنیم که تخصیص هر نقطه آن به شیئی از سیستم تمام ویژگی‌های آن شیء را معین می‌کند. بنابراین، اگر نقطه‌ای از فضای حالت اشغال شده باشد، برداشت سنتی یا معمولی این است که شیئی ویژگی‌های مربوطه را نمونه‌دار کرده

1. van Fraassen, 2006: 280, 290

۲. همچون ون فراسن، ما نیز در بحث کنونی ویژگی و رابطه را متباین به کار برده‌ایم. به بیان دیگر، ویژگی را (مرجع محمول) یک جایگاهی و رابطه را (مرجع محمول) چندجایگاهی می‌شماریم (چند به معنای دو یا بیشتر). در بافت‌های دیگر فلسفی، گاهی رابطه اعم از ویژگی و گاهی نیز ویژگی اعم از رابطه قلمداد شده است. یعنی، به ترتیب، گاهی ویژگی را یک رابطه یک‌جایگاهی و گاهی نیز رابطه را یک ویژگی چندجایگاهی به شمار آورده‌اند (در ادامه مقاله و هنگام بحث از عام‌گرایی در بخش ۷، به نمونه اخیر بر خواهیم خورد).

۳. نمونه‌دار کردن را به جای to instantiate به کار می‌بریم. بدین ترتیب، instantiated نیز نمونه‌دار (شده) ترجمه می‌شود.
۴. van Fraassen, 2006: 293؛ او توضیح می‌دهد که توصیف برخی ویژگی‌ها ممکن است اصلاً سراسر نباشد. برای نمونه، یک ویژگی ساختاری می‌تواند تغییر ناپذیری (invariance) تحت برخی انواع عملیات باشد، مانند حرکت‌های صلب (rigid motions).

۵. فضای منطقی (logical space) یا فضای فاز (phase space) نیز نام‌هایی دیگر برای چنین فضایی هستند. نک. به van Fraassen, 2006: 293

6. van Fraassen, 2006: 293

Vahidnia, Mesgari

است. اما گام مهم دیگری که می‌توان برداشت حذف اشیا از این بازنمایی است. به‌جای اینکه با اشغال کردن (یا نمونه‌دار کردن) به‌عنوان رابطه‌ای میان اشیا و نقاط فضای حالت (یا ویژگی‌ها) کار کنیم، می‌توانیم با اشغال شدن (یا نمونه‌دار شدن) به‌عنوان مفهومی اولیه (primitive notion) و مانند یک ویژگی نقاط فضای حالت (یا یک ویژگی ویژگی‌ها) برخورد کنیم. به‌بیان دیگر، اشغال شدن نقطه‌ای از فضای حالت (یا نمونه‌دار شدن مجموعه متناظر از ویژگی‌ها) قرار است بیانگر واقعیتی اولیه و بی‌نیاز از تبیین به‌کمک اشیا باشد. به‌جای اینکه بگوییم شیء O مکان یا نقطه p از فضای حالت را اشغال کرده، تنها می‌گوییم نقطه p از فضای حالت اشغال شده (یا ویژگی‌های متناظر با آن نمونه‌دار شده‌اند). این شیوه به‌خصوص جایی می‌تواند برتری نشان دهد که در برداشت معمول گفته می‌شود دو شیء O_1 و O_2 در فضای حالت نقطه یا مکان یکسانی (p_0) را اشغال کرده‌اند (با این فرض که چنین وضعیتی در سیستم مورد نظر ما ممکن باشد). زیرا در این صورت، مثلاً اگر اصل این همانی شناسایی ناپذیرهای لایب‌نیس را پذیرفته باشیم، بایستی فرض کنیم ویژگی‌هایی - یا بنا به تعبیر مشهور، متغیرهایی پنهان (hidden variables) - هستند که دو شیء مزبور را متمایز می‌سازند ولی در بازنمایی ما غایب‌اند. اگر هم وجود چنان ویژگی‌های پنهانی را منکر شویم، احتمالاً این سؤال پیش می‌آید که اساساً چگونه دو شیء (در آن نقطه) موجودند یا فردیت آن‌ها بر چه پایه‌ای است. اما تا جایی که برداشت کنونی مدنظر باشد، یعنی اشیا از بازنمایی کنار رفته باشند، این ابهامات یا دشواری‌های اضافه پیش نمی‌آیند. اساساً در بازنمایی ماشینی نیست که دغدغه فردیت یا تمایز آن از اشیا دیگر را داشته باشیم. وضعیت یادشده اکنون چنین توصیف می‌شود که نقطه p_0 دو بار اشغال شده (یا ویژگی‌های متناظر دو بار نمونه‌دار شده‌اند).^۱

تا اینجا، بحث هنوز در سطح بازنمایی بود و نه دیدگاهی هستی‌شناختی. بنابراین، گام پایانی این است که بگوییم تنها این بازنمایی، و نه آن که شیء محور است، توصیف دقیق واقعیت است. بیان دقیق واقعیت این است که بگوییم نقطه p از فضای حالت دو بار اشغال شده (یا ویژگی‌های مرتبط دو بار نمونه‌دار شده‌اند) و سخن بدین شیوه که دو شیء، مانند O_1 و O_2 ، هستند که ویژگی یادشده را نمونه‌دار کرده‌اند تنها از روی مسامحه یا تفاهم رواست. این کمابیش صورت‌بندی ون فراسن از OSR است.^۲ با این مقدمات می‌رسیم به نقد ون فراسن.^۳ لب کلام این است که OSR، دست‌کم تا جایی که صورت‌بندی بالا مدنظر باشد، ناچار است به وجود جهان انضمامی، چیزی و رای صرف ویژگی‌ها و روابط، تن در دهد. در نگاه سنتی، گذشته از ویژگی‌ها و روابطی که درباره اشیا برقرارند (ویژگی‌ها

1. van Fraassen, 2006: 293-294

۲. نک. به van Fraassen, 2006: 293-294

3. van Fraassen, 2006: 294-295

و روابط مرتبه‌نخست)، در موارد بسیار، ما ویژگی‌ها و روابطی را به ویژگی‌ها یا روابط دیگر نسبت می‌دهیم (ویژگی‌ها و روابط مرتبه‌دوم یا بالاتر). برای نمونه، این گزاره را در نظر بگیرید: رابطه عمودبودن (میان دو پاره‌خط) دارای ویژگی تقارن است. ون فراسن می‌گوید که صدق چنین گزاره‌ای (حداکثر) وجود هویت انتزاعی را نتیجه می‌دهد (رابطه عمودبودن یا ویژگی تقارن). می‌توان چنین تعبیر کرد که اگر خداوند اساساً طبیعت را نیافریده بود و هیچ چیزی که به قلمروی خاص فیزیک متعلق باشد وجود نمی‌داشت، باز هم به صدق چنان گزاره‌ای خللی وارد نمی‌شد. به نظر می‌رسد که این نکته به‌طور کلی درباره ویژگی‌ها یا روابط مرتبه‌دوم یا بالاتر درست باشد. اما ادعای مهم (و شاید بدیهی) ون فراسن این است: برای ویژگی یا رابطه‌ای مرتبه‌نخست مانند A ، این گزاره که A نمونه‌دار شده است بایستی از این حیث متفاوت باشد. به عبارتی، اگر خداوند هیچ چیز انضمامی‌ای نمی‌آفرید، گزاره مزبور کاذب می‌بود. پس، بنابر عکس نقیض این نکته و با فرض نمونه‌دار شدن حتی یک ویژگی مرتبه‌نخست، چنین نتیجه می‌گیریم که هویت‌های انضمامی نیز موجودند، یعنی چیزهایی غیر از روابط و ویژگی‌ها. کمابیش همین استدلال را درباره فضای حالت نیز می‌توان ارائه کرد: اگر نقطه یا مکانی از این فضا (یک بار یا بیشتر) اشغال شده باشد، هویت‌های غیر از این فضا نیز موجودند. با بیانی دیگر و مقدم بر صورت‌بندی اخیر، «اگر ساختار قرار نیست تنها هویتی ریاضی یا انتزاعی باشد، آنگاه این درست نیست که ساختار همه چیز است که هست... هر چه که دارای این ساختار است، شاید بتوان ویژگی‌های دیگرش را منکر شد، ولی هستی‌اش را نه»^۱.

تفسیر ون فراسن از OSR را با OSR_{VF} نشان می‌دهیم (درواقع، در اینجا داریم OSR_{VF} را درون‌مایه اصلی تفسیر او قلمداد می‌کنیم، بدون ویژگی‌ها یا اجزای اجتناب‌پذیر). بدین ترتیب، طرح کلی استدلال ون فراسن، اگر قرار است نتیجه‌بخش باشد، کمابیش چیزی از این قبیل است:

- (۱) هر تفسیری از OSR نتیجه می‌دهد OSR_{VF} را؛
- (۲) OSR_{VF} نتیجه می‌دهد که هویت انضمامی وجود دارند؛
- (۳) وجود هویت انضمامی نتیجه می‌دهد که چیزی غیر از ویژگی‌ها و روابط وجود دارد؛
- (۴) وجود چیزی غیر از ویژگی‌ها و روابط با OSR ناسازگار است؛
- (۵) تفسیری سازگار از OSR امکان‌پذیر نیست (بنابر ۱، ۲، ۳ و ۴).

صورت این استدلال درست به نظر می‌رسد. پس برای حفظ OSR ، هوادارانش بایستی دست‌کم یکی از مقدمه‌های آن را انکار کنند.

Vahidnia, Mesgari

گزارهٔ ۱ را خود و ن فراسن هم صراحتاً ادعا نمی‌کند. سخن وی کمابیش این است که تا جایی که ۱ را بپذیریم، بایستی از OSR عقب بنشینیم. چالش مخالفان ۱ فراهم آوردن تفسیری است که متضمن OSR_{VF} نباشد. تحلیل کنونی ما با فرض همدلی با این گزاره پیش خواهد رفت، یعنی با این فرض که درون مایهٔ اصلی خوانش و تفسیر و ن فراسن از OSR (OSR_{VF}) نتیجهٔ منطقی هر تلاشی برای تفسیر ادعاهای اصلی OSR است.^۱

چنان که دیدیم، تلاش پایانی و ن فراسن به استدلال به سود گزارهٔ ۲ معطوف است. برداشت ما این است که اصل استدلال چیزی فراتر از این نیست:

الف) OSR_{VF} نتیجه می‌دهد که (برخی) ویژگی‌ها و روابط مرتبه‌نخست نمونه‌دار هستند؛

ب) نمونه‌دار بودن (هر کدام از) ویژگی‌ها و روابط مرتبه‌نخست با اینکه هیچ هویت انضمامی‌ای وجود نداشته باشد ناسازگار است؛

۲) OSR_{VF} نتیجه می‌دهد که هویت انضمامی وجود دارند (بنا بر الف و ب).

نکتهٔ اصلی OSR_{VF} این است که توصیف دقیق وضعیت جهان، به‌جای اینکه برای مثال چنین باشد که (دقیقاً) دو شیء ω_1 و ω_2 ویژگی P را نمونه‌دار کرده‌اند (یا نقطهٔ p از فضای حالت را اشغال کرده‌اند)، چنین است که ویژگی P دو بار نمونه‌دار شده (یا نقطهٔ p دوبار اشغال شده است). اشاره شد که در برداشت سنتی برخی ویژگی‌ها و روابط اشیا را توصیف می‌کنند (مرتبه‌نخست) و برخی ویژگی‌ها و روابط دیگر را (مرتبه‌بالا تر). طبیعی است که OSR_{VF} صرفاً متضمن نمونه‌دار شدن ویژگی‌ها و روابط مرتبه‌بالا تر نبوده و از این رو الف مناقشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

پس راه بهتر برای اعتراض به ۲ اعتراض به ب است. پیش از هر چیز، بایستی به یاد آوریم که در

۱. هر چند ما به همین شکل استدلال را پی می‌گیریم، اما به سادگی می‌توان آن را از این مقدمه و وابستگی صریح به تفسیر و ن فراسن رها کرد. برای مثال، می‌توان گزارهٔ ۱ را کنار گذاشت و گزارهٔ ۲ را به این شکل اصلاح کرد: هر تفسیری از OSR نتیجه می‌دهد که هویت انضمامی وجود دارند. در این صورت، استدلال کوتاهی را نیز که بلافاصله پس از این در متن به سود گزارهٔ ۲ آورده‌ایم می‌بایست با جای‌گذاری «هر تفسیری از OSR» به جای «OSR_{VF}» اصلاح کنیم. اگر چنین کنیم، گزارهٔ الف بدین شکل درخواهد آمد: هر تفسیری از OSR نتیجه می‌دهد که (برخی) ویژگی‌ها و روابط مرتبه‌نخست نمونه‌دار هستند (الف*). در واقع، در استدلال اصلی نیز تنها همین نمونه‌دار بودن دست‌کم یک ویژگی یا رابطهٔ مرتبه‌نخست از OSR_{VF} استفاده شده است. به هر روی، آیا الف* بدیهی یا حداقل قابل دفاع است؟ کمی عجیب به نظر می‌رسد که دیدگاهی دربارهٔ هستی‌شناسی جهان فیزیکی تحقق یا نمونه‌داری هرگونه ویژگی و رابطهٔ مرتبه‌نخست را منکر شود. شاید معقول‌ترین راه برای مقاومت در برابر الف* اساساً تشکیک در مفهوم نمونه‌داری باشد. شاید هوادار OSR بی‌آنکه محمول‌هایی از قبیل نمونه‌دار است را به زبان نظریه‌اش راه دهد بتواند دیدگاهش را بیان کند. ولی آیا این‌گونه واقعاً راه بر استدلال و ن فراسن یا بازگشت آن در هیئت دیگر سد می‌شود؟ بررسی این پرسش‌ها مجال دیگری می‌طلبد، ولی در ادامهٔ جستارمان بازم به احتمال مخالفت با مفهوم نمونه‌داری گذری خواهیم کرد.

و حیانیان، مسگری

OSR_{VF} نمونه‌داری همچون یک ویژگی و ویژگی‌ها/روابط است و نه رابطه‌ای میان اشیا و ویژگی‌ها/روابط. حال، شاید بتوان در پاسخ به ون فراسن گفت که جز ویژگی‌ها، روابط، و نمونه‌دار شدن برخی از آن‌ها چیزی در جهان نیست. اینکه «الکترون در جهان موجود است» یا، ساده بگوییم، «الکترون هست» دقیقاً یعنی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و روابط (حداقل یک بار) نمونه‌دار شده‌اند.^۱ همین! پذیرش نمونه‌داربودن مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و روابط (و تنها بدین معنا، پذیرش وجود الکترون) مستلزم پذیرش وجود هویت (انضمامی) دیگری - چیزی که به نحوی الکترون را محقق کرده باشد- نیست. پس شاید راهی برای مقاومت در برابر ۲ وجود داشته باشد.

انکار ۳ نیز چندان دور از دسترس به نظر نمی‌رسد. دست‌کم برخی از هواداران نظریه تروپ (درباب ویژگی‌ها) آن‌ها را هویاتی انضمامی دانسته‌اند.^۲ پس اگر از احتمال اشتراک لفظ، به‌ویژه درباره‌ی واژه انضمامی، چشم‌پوشی کنیم، گزاره ۳ لزوماً صادق نیست. البته ممکن است این را یک فرار ظاهری قلمداد کنیم، زیرا برای حفظ استدلال، مثلاً در پاسخ می‌توان جای گزاره ۲ و ۳، یک‌باره این گزاره را گذاشت: OSR_{VF} نتیجه می‌دهد که چیزی غیر از روابط و ویژگی‌ها وجود دارد. اما توضیحی که در اعتراض به ۲ آوردیم کمابیش اینجا نیز کار می‌کند. OSR_{VF} به فرض وجود هویتی جز ویژگی‌ها و روابط نیازی ندارد.^۳

گزاره ۴ ادعایی درباره‌ی خود دیدگاه OSR است و نه به‌طور خاص تفسیر ون فراسن از آن. اگر بخواهیم شعارهای نخستین هواداران اصلی OSR را مبنا قرار دهیم، به‌نظر گزاره‌ای قابل دفاع است. در واقع، بایستی گفت که آن گفته‌های نخستین گاهی وجود هر چیزی جز روابط (یعنی از جمله ویژگی‌ها) را منع می‌کنند: ساختار تمام چیزی است که هست و ساختار از چیزی جز روابط ساخته نشده است. بنابراین، هیچ چیزی جز روابط موجود نیست. اما، چنان‌که پیش‌تر و در مرور روایت‌های گوناگون OSR اشاره شد، یکی از اصلاحات رخ داده در برخی روایت‌ها این است که وجود اشیا (یا ویژگی‌ها) تنها در سطح بنیادین انکار می‌شود. دیدیم که دیدگاه پخته‌تر لیدیمن فروکاست‌گرایانه بود:

۱. ما اینجا تلویحاً از روشی بهره گرفته‌ایم که در مابعدالطبیعه تحلیلی ترجمه یا بازبین (paraphrase) خوانده می‌شود. روش مزبور کمابیش چنین است که برای تحلیل درون‌مایه هستی‌شناختی یک جمله، در زبان طبیعی یا مثلاً زبان علمی، ابتدا آن را به جمله دیگری ترجمه یا بازنویسی می‌کنیم (با پشتوانه‌ای از این دست که اگر کسی جمله نخست را بیان کند، ادعا در حقیقت چیزی است که جمله دوم بیان می‌کند و جمله نخست تنها به‌عنوان نماینده یا جانشین ساده‌تر آن به کار می‌رود). سپس، تعهدات هستی‌شناختی مرتبط با پذیرش جمله نخست را، با بررسی ترجمه آن، یعنی جمله دوم، معین می‌کنیم. برای آشنایی بهتر و دقیق‌تری با این شیوه نک. به Ney, 2014: 42-47; Berto & Plebani, 2015: 35-41. به هر ترتیب، در بالا سخن این است که جمله «الکترون هست»، پس از ترجمه، کمابیش چنین شکلی خواهد داشت: «فلان ویژگی‌ها و رابطه‌ها نمونه‌دار هستند»؛ از این رو، ادعا می‌شود که پذیرش «الکترون هست»، از دید هستی‌شناختی، ما را تنها به وجود برخی ویژگی‌ها و رابطه‌ها و نیز نمونه‌داری آن‌ها متعهد می‌سازد.

2. Maurin, 2018: §2

۳. چنان‌که اشاره شد، نمونه‌داری نیز می‌تواند یک ویژگی (مرتبه‌بالا) به شمار آید.

Vahidnia, Mesgari

اشیا هستند، ولی آن‌ها نیز چیزی جز ساختارهای رابطه‌ای نیستند. بنابراین، هوادار OSR می‌تواند ۴ را انکار کند، درحالی‌که همچنان تا حدّ زیادی به روح ساختارگرایی وفادار مانده است. او همچنان باور دارد که وجود چیزی غیر از ویژگی‌ها و روابط در سطح بنیادین با OSR ناسازگار است. اکنون، آیا این گزاره تعدیل شده برای استدلال ون فراسن کافی نیست؟ در این صورت، او بایستی وجود چیزی غیر از ویژگی‌ها و روابط، وجود هویت‌انضمامی، در سطحی بنیادین را نشان دهد. یعنی بایستی گزاره ۲ و، در پی آن، گزاره ۱ را تقویت کند: نمونه‌دار بودن (هر کدام از) ویژگی‌ها و روابط مرتبه نخست با اینکه هیچ هویت انضمامی‌ای در سطح بنیادین وجود نداشته باشد ناسازگار است (ب*^{*}). ولی نکته این است که این درست همان جایی است که هوادار OSR می‌تواند با گونه‌ای فروکاست‌گرایی وجود هویت انضمامی نابنیادین را بپذیرد. او خواهد گفت که هویت انضمامی هستند، ولی وجودشان چیزی نیست مگر نمونه‌دار شدن برخی ویژگی‌ها و روابط. این وجود وجود چیزی به جز روابط و ویژگی‌هاست، ولی (به دلیل فروکاست‌پذیری) نه در سطح بنیادین و، از این رو، با OSR سازگار است.

باید توجه داشت که این شیوه پاسخ به ب* تنها تفاوتی جزئی (و معناسناختی) با شیوه پاسخ به ب دارد. در آنجا جمله «الکترون هست» پذیرفته می‌شد، ولی تنها پس از ترجمه و به معنای ادعایی درباره نمونه‌دار شدن برخی ویژگی‌ها و روابط. الکترون به هستی‌شناسی افزوده نمی‌شد. در اینجا «الکترون هست» پیش از ترجمه پذیرفته شده و الکترون به هستی‌شناسی افزوده می‌شود، ولی همچنان از همان ترجمه برای نشان دادن فروکاست‌پذیری و بنیادی نبودن الکترون بهره گرفته می‌شود. به هر ترتیب، این دو گونه پاسخ، یکی انکار اینکه تفسیر ون فراسن از OSR (یا همان OSR_{VF}) وجود هویت انضمامی را در پی دارد و یکی پذیرش چنین پیامدی ولی انکار اینکه وجود هویت انضمامی (نابنیادین) با OSR ناسازگار است، مهم‌ترین راه‌های گریز از استدلالی همچون استدلال ون فراسن هستند، بدون دور شدن زیاد از شعارهای نخستین OSR.

شاید کسی بگوید که اساساً بهره‌گیری از مفهوم یا ابزار نمونه‌دار شدن تفسیر ون فراسن (OSR_{VF}) را از ساختارگرایی (OSR) دور کرده است. بیان ساده اعتراض این است: اگر S یک ساختار و S* همان S نمونه‌دار شده یا محقق شده باشد، به نظر می‌رسد که S و S* از دید ساختاری برابرند، یعنی نمونه‌داری یا تحقق یک افزوده ناساختاری (بنیادین) بوده و حتی با خوانش‌های ضعیف‌تر (فروکاست‌گرایانه) از OSR نیز ناسازگار است (اگر راهی که ون فراسن برای تفسیر OSR طی نموده برای هواداران آن کمابیش گریزناپذیر باشد، این نقد ضد آن هواداران خواهد بود. ولی اگر تفسیرهای دیگری از OSR متصور باشد، هدف اصلی این نقد ون فراسن خواهد بود). اما نکته اینجاست که بیان ساده این نقد بی‌دقتی‌هایش را پوشانده است. در تفسیر ون فراسن نمونه‌داری ویژگی ساختار

و حیادنیاء، مسکری

به‌طور کلی نیست. اشغال‌شدن یا نمونه‌دارشدن، به‌ترتیب، ویژگی نقاط فضای حالت یا ویژگی‌ها و روابط متناظر با آن نقاط هستند. نکته مهم این است که اشغال‌شدن یا نمونه‌دارشدن خودشان سازنده ساختارند. یک مثال این پاسخ را روشن می‌کند. جهان بسیار ساده‌ای را در نظر بگیرید که فضای حالت آن تنها یک نقطه (p) دارد و آن نقطه نیز دقیقاً متناظر با یک ویژگی (P) است. اینکه p اصلاً اشغال نشده باشد یا یک بار اشغال شده باشد یا بیشتر (و متناظراً، اینکه P اصلاً نمونه‌دار نشده باشد یا یک‌بار یا بیشتر) به‌روشنی در ساختار جهان مزبور نقش دارد (تنها برای کمک به فهم می‌توان از دیدگاه سنتی یاری گرفت: بدیهی است که جهان صفر-شیئی، با جهان یک-شیئی یا دو-شیئی، ساختار یکسانی ندارند). چگونگی اشغال‌شدن یا نمونه‌دارشدن مقوم چگونگی ساختار است. پس دست‌کم به معنایی که نیاز اعتراض کنونی است نمونه‌داری افزوده‌ای ناساختاری نیست.

با این تفصیل، برداشت ما این است که نقد ون فراسن در اینجا پاسخ‌دانی است. در واقع، در بیان تفصیلی نقد و ارائه اولیه خوانش و صورت‌بندی یادشده، گویی خود ون فراسن رقیب را به ابزاری برای پاسخ به آنچه در پیش در آمد نقد آمده بود^۱ مجهز ساخته است. صورت‌بندی او، برخلاف میلش، کمابیش قابل‌تصور می‌سازد که به چه معنا می‌توان ساختار داشت، بی آنکه ساختار چیزی (ساختارمند) باشد. ولی جالب اینجاست که هواداران OSR، به‌ویژه لیدیمن، این‌گونه به نقد ون فراسن نگاه نکرده‌اند. در همان اثر مشترک و مشهور لیدیمن و راس^۲، هرچند بدون پذیرش شکست، واکنش آن‌ها به پیش‌درآمد نقد ناامیدکننده به نظر می‌رسد:

در اینجا اصل اعتراض ون فراسن این است که تفاوت میان ساختار (نمونه‌دار نشده) ریاضی و ساختار (نمونه‌دار شده) فیزیکی نمی‌تواند خودش به‌گونه‌ای صرفاً ساختاری تبیین شود. ...چه چیزی ساختار را فیزیکی می‌کند و نه ریاضی؟ این پرسشی است که ما از پاسخ به آن اجتناب می‌کنیم. در نگاه ما، چیز بیشتری در این باره نمی‌توان گفت که به سخنان مهمل نینجامد...^۳

در همین متن نشانه‌هایی هست که آن‌ها اساساً بیان تفصیلی نقد را به‌دقت نخوانده‌اند (مثلاً اینکه تصورشان این است که این بیان در بافت صورت‌بندی فضای فوک (Fock space) از نظریه میدان‌های کوانتومی مطرح شده است، در حالی که کلیت‌داشتن بیان ون فراسن آشکار است و از فضای فوک تنها به‌عنوان ساده‌ترین و سراسرترین نمونه علمی آن یاد می‌شود. گذشته‌ازاین، بازگویی آن‌ها از گام اصلی استدلال نیز وفادار به سخن ون فراسن نیست^۴). ولی نگاه خوش‌بینانه‌تر این است که

۱. برای یادآوری، نک. به بخش پیشین (۵).

2. Ladyman & Ross, 2007

3. Ladyman & Ross, 2007: 158

۴. «[ون فراسن] تأکید می‌کند که تنها ساختار این فضا [یعنی فضای فوک] نمی‌تواند همه چیز باشد که هست، زیرا

Vahidnia, Mesgari

دلیل همدل نبودن آن‌ها با تفسیر ون فراسن همان کاربرد مفاهیمی چون نمونه‌دار شدن یا اشغال شدن است. از اشارات همین کتاب برمی‌آید که آن‌ها میانه خوبی با مفهوم نمونه‌دار شدن ندارند^۱ و بنابراین شاید صورت‌بندی یا تفسیر OSR از راه این مفهوم را روا نمی‌دانند. ولی پرسش مهمی که به نظر نمی‌رسد هنوز هم هواداران OSR پاسخ داده باشند این است که آیا می‌توان تفسیری مناسب از این دیدگاه بدون مفهومی از قبیل نمونه‌دار شدن ارائه کرد.

۷. چالش روابط برای OSR_{VF} و راه‌حل عام‌گرایی

البته، همان‌طور که اشاره شد، ابهام یا نقص مهمی در OSR_{VF} هست. روشن نیست ون فراسن چگونه می‌خواهد روابط را (افزون بر ویژگی‌ها) در فضای حالت جای دهد یا بازنمایی کند. کاستی صورت‌بندی کنونی از این حیث جدی است و چگونگی برطرف ساختنش بدیهی نیست.^۲ اما دیدگاه

آنگاه تفاوتی نخواهد بود میان نقطه‌ای (a cell) که اشغال شده و نقطه‌ای که اشغال نشده است» (Ladyman & Ross, 2007: 158). پس از بررسی کوتاه پیش‌درآمد نقد، این عبارت کمابیش همه چیز است که از نقد کنونی ون فراسن در این کتاب آمده است! باتوجه به آنچه در همین بخش گفته شد، گمان می‌کنیم خواننده به‌سادگی وفادار نبودن آن به اصل سخن را درمی‌یابد.

۱. برای نمونه نک. به Ladyman & Ross, 2007: 155.

۲. در حاشیه این نقد، ون فراسن به دو منبع برای بحث مفصل‌تر پیرامون چنین صورت‌بندی یا رهیافتی - که برپایه فضای منطقی یا فضای حالت است - ارجاع می‌دهد. یکی از آن دو فصلی است از کتاب شناخته‌شده خودش درباره مکانیک کوانتوم (van Fraassen, 1991: §12). جالب است که در آنجا نیز، برای سادگی، نقاط فضای حالت با محمول‌های تک‌موضعی متناظر گرفته می‌شوند. ون فراسن در یادداشتی (n.17) تنها اشاره کوتاهی می‌کند که صورت‌بندی یادشده برای اینکه روابط را نیز دربرگیرد محدودیتی ندارد و ساده‌ترین راه این است که رابطه را همچون ویژگی دنباله‌های نامتناهی از اشیا قلمداد کنیم. سپس او بازم به مقاله قدیمی‌تری از خود ارجاع می‌دهد (van Fraassen, 1973). برای ما روشن نشد که نکته بیان‌شده در آن مقاله (120-121) نیز، که در بافت کاملاً متفاوتی آمده، چگونه این چالش را حل می‌کند. اما ارجاع دیگر ون فراسن به مقاله‌ای است از استالینکر (Stalniker, 1979). استالینکر برای صورت‌بندی دیدگاهی ناذات‌گرایانه (anti-essentialist) ناچار است معنانشناسی تازه‌ای برای منطوق وجهی فراهم آورد و میان چنین جستاری است که چارچوب فضای منطقی یا همان فضای حالت را از ون فراسن وام می‌گیرد. پیش از پایان بردن مقاله، او تصریح می‌کند که این صورت‌بندی، چنان‌که هست، متضمن این است که تمام روابط برپایه ویژگی‌های درونی هستند (*All rela* *tions are grounded in intrinsic properties...*). سپس، او توضیح می‌دهد که یک نمونه مخالفان چنین نتیجه‌ای هواداران دیدگاه رابطه‌ای (relational) درباره فضای فیزیکی (physical space) هستند. در این دیدگاه، روابط فضایی بنیادین‌اند و به ویژگی‌های درونی فروکاسته نمی‌شوند. آنگاه استالینکر، تنها برای همین مثال خاص، صورت‌بندی فضای حالت را بهبود می‌بخشد (به کمک تعریف رابطه‌ای هم‌ارزی روی مجموعه توابعی که نقاط فضای حالت را به اشیا تخصیص می‌دهند). اما نه خود او اشاره‌ای می‌کند و نه به هیچ وجه روشن است که آیا چنین راه‌حلی می‌تواند مشکل جای‌دادن روابط را در حالت کلی برطرف سازد. این کاستی به‌ویژه در بافت مکانیک کوانتوم که برای هواداران OSR بسیار مهم است نمایان می‌شود. دست‌کم یک نمونه (احتمالی) دیگر از روابط فروکاست‌ناپذیر به ویژگی‌های درونی که طبیعتاً می‌بایست در فضای حالت بازنمایی شوند روابط درهم‌تنیدگی (entanglement relations) هستند. برای توضیحی کوتاه درباره درهم‌تنیدگی و پیوندش با OSR نک. به Ladyman, 2014: §4. سرانجام، خوب است به شاهد دیگری نیز برای اهمیت چالش کنونی پیرامون روابط تنها اشاره‌ای بکنیم. هرچند ما در این مقاله بدین نکته نپرداخته‌ایم، اما بی‌شک خوانش ون فراسن از OSR شباهت‌های زیادی با نظریه دسته (bundle theory) دارد، اگر نگوئیم که اساساً می‌تواند با روایتی از آن معادل انگاشته شود. حال، نکته تأمل‌برانگیز این است که جای‌دادن روابط در نظریه دسته نیز چالشی جدی و دشوار است.

و حیادنیاء، مسگری

ساختارگراییه مشابهی که هم اشیای فردی را کنار می‌گذارد و هم کاستی $OSR_{\mathbb{F}}$ درباره روابط را ندارد از آن شمیمک داسگوپتا است. او نظریه‌ای را با نام عام‌گرایی جبری (algebraic generalism) در چند مقاله پروانده است.^۲ آنچه در صورت‌بندی ون فراسن جای‌دادن روابط را دشوار می‌کرد این بود که در بازنمایی ما اولویت با بیان وضعیت درونی یک‌یک اشیا جدا از یکدیگر بود (نخست با تخصیص نقاطی از فضای حالت به یک‌یک اشیا و سپس با حذف اشیا یا فروکاست آن‌ها به اشغال‌شدن نقاط فضای حالت). در واقع، هنگامی که هستی‌شناسی بنیادین را چنان بازنمایی کردیم، دریافتیم که جایی برای روابط باقی نگذاشته‌ایم. اما در عام‌گرایی این دشواری چنین دور زده می‌شود که به جای بازنمایی فرد به فرد یا تکه‌تکه هستی‌شناسی، به معنایی که گذشت، ساختار بنیادین و عام جهان یک‌باره سراسر بازنمایی می‌شود، بی آنکه به اشیای فردی ارجاعی داده شود. برای اینکه درباره این دیدگاه تنها به اشاراتی گنگ و شعارگونه بسنده نکرده باشیم، ناچاریم کمی در این باره دقیق‌تر شویم.

هستی‌شناسی عام‌گرایی عبارت است از دامنه‌ای از ویژگی‌ها، هریک با شمار جایگاه‌های $(-adic)$ (ity) معین. ویژگی در اینجا اعم از ویژگی به معنای خاص (یک‌جایگاهی) و رابطه (چندجایگاهی) است.^۳ پس در زبانی که برای توصیف این هستی‌شناسی نیاز داریم عبارتی چون P^n به یک ویژگی n -جایگاهی ارجاع می‌دهد. عام‌گرایی آن است که این ویژگی‌ها ساختاری جبری را نمونه‌دار می‌کنند. برای بازنمایی این ساختار، عملگرهایی به زبان اضافه می‌شوند که روی عبارت‌های ساده‌تر عمل می‌کنند و عبارت‌های پیچیده‌تر به دست می‌دهند.^۴ مشهورترین آن‌ها عملگرهای نقیض (\sim) و عطف $(\&)$ هستند. اگر A^1 بیانگر ویژگی یک‌جایگاهی دانش آموز بودن و B^1 بیانگر ویژگی یک‌جایگاهی ورزشکار بودن باشد، بیانگر ویژگی یک‌جایگاهی دانش‌آموز نبودن و $A^1 \& B^1$ بیانگر ویژگی یک‌جایگاهی دانش‌آموز ورزشکار بودن است. عملگر دیگری هست (C) که کمابیش معنایی متناظر با اشغال‌شدن یا پُرشدن نقاط فضای حالت دارد. CB^1 بیانگر این وضع امور (state of affairs) است که ورزشکار بودن (یک بار) نمونه‌دار شده یا تنها جایگاه آن پر شده است. اگر L^2 را بیانگر رابطه یا ویژگی دوجایگاهی دوست‌داشتن بگیریم، CCL^2 بیانگر این وضعیت است که این رابطه (یک بار) درباره ارتباط نظریه‌دسته با ساختارگرایی، و به‌ویژه چالش یادشده، نک. به Sider, 2020: 65-72.

1. Shamik Dasgupta

۲. برای نمونه: Dasgupta, 2009; 2017.

۳. حتی شامل ویژگی صفرجایگاهی هم می‌شود. ویژگی‌های صفرجایگاهی، چه از گونه ساده و چه از گونه مرکب و بر ساخته از دیگر ویژگی‌ها، در دیدگاه داسگوپتا همان اوضاع امور (states of affairs) هستند. نک. به Dasgupta, 2009: 52-53; 2017: 14.

۴. نک. به Dasgupta, 2009: 52-53; 2017: 14. همین ساخته‌شدن عبارت‌های پیچیده‌تر با به‌کاررفتن عملگرها روی عبارت‌های ساده‌تر دلیل جبری خواندن عام‌گرایی است. ما در اینجا تنها سه عملگر را ذکر خواهیم کرد.

Vahidnia, Mesgari

نمونه‌دار شده یا هر دو جایگاه آن پر شده است یا، به بیان سنتی، کسی کسی را دوست دارد.^۱ زبان عام‌گرایی، گذشته از عبارات بیانگر ویژگی‌ها و عملگرها، یک محمول ساده نیز دارد: برقرار است (obtains).^۲ این محمول، پس از یک عبارت (صفرجایگاهی^۳) می‌آید و جملات این زبان را پدید می‌آورد: CCL^2 برقرار است جمله‌ای است بیانگر این واقعیت (fact) که دوست داشتن (یک بار) محقق شده است. همچنین توجه کنید که جملات ساخته شده در چنین زبانی بیانگر واقعیت‌های عام (general facts) هستند. داسگوپتا واقعیت‌هایی را عام می‌خواند که دربارهٔ هیچ شیء فردی خاصی نیستند.^۴ ضمناً می‌توان نشان داد که جملات زبان عام‌گرایی، به یک معنا، جامع و مانع‌اند. هرآنچه نیاز است بیان کنیم می‌توانیم و نیز چیزی افزون بر آن بیان نمی‌شود.^۵ واقعیت‌های بنیادین جهان، از دید عام‌گرا، همگی با چنین جملاتی بیان می‌شوند. چنان‌که از همین گزارش کوتاه ما نیز روشن است، (ارجاعات به) اشیا سراسر حذف شده‌اند و واقعیت‌های بنیادین جهان عبارت‌اند از برقراری وضعیت‌ها یا ساختارهای عام و پیچیده‌ای که از ویژگی‌ها و عملگرها ساخته شده‌اند.

و اما چند نکته کوتاه پیش از پایان بردن این معرفی گذرا. نخست اینکه، جالب است اشاره کنیم که ون فراسن با روایت‌های قدیمی‌تری از زبان منطقی به‌کاررفته در عام‌گرایی از مدت‌ها قبل آشنا بوده و هرچند از آن برای صورت‌بندی ساختارگرایی بهره نگرفته، اما چندان تردیدی نیست که از شباهت‌هایش با چارچوب به‌کاررفته در OSR_{VF} نیز به‌خوبی آگاه بوده است.^۶ دوم اینکه، می‌توان نشان داد که در نظریهٔ عام‌گرایی، دست‌کم از دید بنیادین، نهایتاً تنها یک واقعیت کلان (One Great Fact) هست که تمام جهان را یک‌باره پوشش می‌دهد و چنان نیست که از جمع منطقی واقعیت‌های

۱. ما خواسته‌ایم متن بیش از این دشوار و ناخوانا نشود، و گرنه این شیوه بیان اوضاع امور (states of affairs) از دید فلسفی دقیق نیست. بیان دقیق‌تر دو نمونه اخیر بدین گونه است: (یک‌بار) نمونه‌دار شدن ورزشکار بودن و (یک‌بار) نمونه‌دار شدن دوست داشتن.

2. Dasgupta, 2009: 53

۳. نک. شماره ۳ از صفحهٔ پیشین.

4. Dasgupta, 2009: 40

۵. این نکته بیش‌ازحد ساده‌شده است. نک. به 51-54, 64-65 Dasgupta, 2009: پیرامون بسندگی (SUFFICIENCY)، فروتنی (MODESTY) و نیز نگهداری (PRESERVATION).

۶. ون فراسن این زبان منطقی برآمده از آثار کواین (W. V. O. Quine 1908-2000) را به‌عنوان زبانی مثال می‌زند که، علاوه بر نام‌های خاص، متغیرها (variables) را هم حذف می‌کند (van Fraassen, 1991: 458). هرچند عجیب است که او مشخصاً از این ابزار برای صورت‌بندی (و نقد) ساختارگرایی بهره نمی‌گیرد، ولی بحث او از این زبان هم کاملاً در بافتی مرتبط با دغدغه‌های ساختارگرایانه واقع شده است. برای درک بهتر نزدیکی (تعبیرهای) این زبان با برخی مدل‌های فیزیکی (به‌ویژه فضای فوک)، او حتی به‌جای محمول مرکب (complex predicate) و نمونه‌دار شده (instantiated)، به‌ترتیب، نقطه (cell) و اشغال‌شده (occupied) را به کار می‌برد (459) (در متن اصلی اشاره‌گذاری داشتیم که ون فراسن صورت‌بندی فضای فوک از نظریه میدان‌های کوانتومی را بهترین نمونه کاربرد علمی همان چارچوب فضای حالتی ذکر می‌کند که در OSR_{VF} به کار برده است). پس می‌توان از آثار ون فراسن چنین برداشت کرد که وی نیز دست‌کم شباهت شهودی OSR_{VF} و عام‌گرایی جبری را تأیید می‌کند.

وحیدانیا، مسکری

خُرد به دست آید. این سویه کل‌گرایانه (holistic) دیدگاه داسگوپتا است.^۱ دیگر اینکه، داسگوپتا بر آن است که دیدگاهی چون عام‌گرایی که می‌خواهد اشیای فردی (individuals) را کنار بگذارد ناگزیر است و ویژگی‌ها را کلی (universal) قلمداد کند.^۲ و سرانجام، کمابیش روشن است که عام‌گرایی با کنار گذاشتن ویژگی‌های یک‌جایگاهی بنیادین نیز سازگار است (هیچ‌چیز در این دیدگاه مستلزم وجود آن‌ها نیست). پس افزون بر حذف اشیاء، دیدگاه داسگوپتا با دیگر خواسته افراطی هواداران پیشروی OSR نیز سازگار به نظر می‌رسد که ویژگی‌های درونی بنیادین وجود ندارند و تنها روابط بنیادین هستند. از این رو، بیراه نیست که هم خود داسگوپتا و هم فلاسفه دیگری اشاره کرده‌اند که شاید عام‌گرایی جبری بهترین گزینه موجود برای صورت‌بندی و نیز استدلال به سود دیدگاهی باشد که هواداران OSR در ذهن داشته ولی در بیان دقیقش چندان کامیاب نبوده‌اند.^۳

۸. نتیجه‌گیری

جز اشاره کوتاهی در جریان تعریف ناواقع‌گرایی علمی در مقدمه این جستار، ما به سویه ایجابی فلسفه ون فراسن و نیز نسبت دیدگاه وی با واقع‌گرایی ساختاری به روایت وُرال نپرداختیم. به‌عنوان یک ناواقع‌گرا، طبیعی است که ون فراسن با (جنبه واقع‌گرایانه) واقع‌گرایی ساختاری معرفتی همراهی ندارد.^۴ حال، از برخی ظرافت‌ها که چشم بیوشیم، همراه‌نبودن ون فراسن با واقع‌گرایی ساختاری معرفتی همراه‌نبودن وی با OSR را نیز در پی دارد. اگر کسی بپذیرد که نظریه‌های علمی ساختار جهان مشاهده‌ناپذیر را (کمابیش) توصیف می‌کنند، به طریق اولی نخواهد پذیرفت که ساختارهای (کمابیش) توصیف‌شده در نظریه‌های علمی تمام واقعیت فیزیکی هستند (می‌توان به‌سادگی استدلال کرد که صدق گونه‌ای واقع‌گرایی ساختاری معرفتی پیش‌فرض همه انگیزه‌ها و استدلال‌های OSR است). بنابراین، روشن است که فیلسوفی چون او دلایل به سود OSR را کافی نمی‌یابد. ولی، ون فراسن در جایی که مشخصاً به نقد OSR می‌پردازد بیش از این ادعا می‌کند. او بر آن است که چنین دیدگاهی اساساً خوانش یا صورت‌بندی سازگاری ندارد. ما در این جستار تلاش کردیم نشان دهیم

1. Dasgupta, 2009: 55-56; 2017: 15-16

۲. زیرا نمی‌تواند آن‌ها را رده‌ای از اشیای فردی یا حتی از قبیل تروپ (trope) یا ویژگی-مصدق (property-instance) بداند. دست‌کم انگیزه‌ها و دلایلی که داسگوپتا برای حذف اشیای فردی برمی‌شمارد درباره تروپ‌ها نیز برقرارند؛ نک. به Dasgupta, 2009: 47-48, 52. به‌هرحال، پرسش مهم دیگری که ما نیز در این جستار کمابیش به پیروی از خود هواداران OSR مسکوت گذاشته‌ایم این است که ویژگی‌ها و روابط در دیدگاه اخیر کلی هستند یا خیر.

۳. نک. به Dasgupta, 2017: 19; Sider, 2020: 56-58, 96-98.

۴. نسبت دیدگاه او با جنبه ساختارگرایانه واقع‌گرایی ساختاری پیچیده‌تر است. برای بررسی بحث تفصیلی ون فراسن پیرامون ساختارگرایی، نک. به van Fraassen, 1997; 2006

Vahidnia, Mesgari

که استدلال وی برای این ادعای قوی‌تر بسنده نیست. حتی بیش از این، به نظر می‌رسد که ون فراسن رقیب خود را با الگوی نخستین و ساده‌ای برای یک صورت‌بندی سازگار از OSR آشنا نموده است. هرچند خود هواداران OSR دست‌کم این مسیر برای صورت‌بندی را جدی نگرفته و/یا دنبال نکرده‌اند، اما به‌زعم ما آنچه داسگوپتا با نام عالم‌گرایی جبری ارائه می‌دهد تلاشی موفق برای دقیق‌کردن و به‌اتمام‌رساندن خوانش کمابیش مشابهی است. خلاصه اینکه، حتی اگر انگیزه‌ها و دلایل برای OSR کافی نباشند (و ما مانند ون فراسن برآنیم که نیستند)، به نظر می‌رسد که خوانش پیشنهادی ون فراسن چنان‌که وی می‌اندیشیده ناسازگار نبوده و نیز راه‌هایی برای به‌فرجام‌رساندن رهیافتی نزدیک به آن وجود دارد.

منابع

Ainsworth, Peter M. (2010), "What is ontic structural realism?" *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 41, no. 1 (January): 50-57.

Berto, Francesco, and Matteo Plebani. (2015), *Ontology and metaontology: A contemporary guide*. Bloomsbury Publishing.

Chakravartty, Anjan. (2003), "The structuralist conception of objects." *Philosophy of Science* 70, no. 5 (December): 867-878.

Chakravartty, Anjan. (2007), *A metaphysics for scientific realism: Knowing the unobservable*. Cambridge University Press.

Chakravartty, Anjan. (2017a), "Scientific Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>>.

Chakravartty, Anjan. (2017b), *Scientific ontology: Integrating naturalized metaphysics and voluntarist epistemology*. Oxford University Press.

Dasgupta, Shamik. (2009), "Individuals: An essay in revisionary metaphysics." *Philosophical Studies* 145, no. 1 (July): 35-67.

Dasgupta, Shamik. (2017), "Can we do without fundamental individuals? Yes." In *Current Controversies in Metaphysics*, edited by Elizabeth Barnes, 7-23. New York: Routledge-Taylor & Francis.

Dennett, Daniel C. (1991), "Real patterns." *The journal of Philosophy* 88, no. 1 (January): 27-51.

Dewar, Neil. (2019), "Algebraic structuralism." *Philosophical Studies* 176, no. 7 (July): 1831-1854.

Esfeld, Michael. (2004), "Quantum entanglement and a metaphysics of relations." *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History*

Vahidnia, Mesgari

.....
and Philosophy of Modern Physics 35, no. 4 (December): 601-617.

Esfeld, Michael, and Vincent Lam. (2008), "Moderate structural realism about space-time." *Synthese* 160, no. 1 (January): 27-46.

Esfeld, Michael, and Vincent Lam. (2011), "Ontic structural realism as a metaphysics of objects." In *Scientific structuralism*, edited by Peter Bokulich and Alisa Bokulich, 143-159. Springer, Dordrecht.

French, Steven. (2014), *The structure of the world: Metaphysics and representation*. Oxford University Press.

French, Steven. (2019a), "Identity and Individuality in Quantum Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qt-idind/>>.

French, Steven. (2019b), "Defending eliminative structuralism and a whole lot more (or less)." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 74, (April): 22-29.

French, Steven, and James Ladyman. (2011), "In defence of ontic structural realism." In *Scientific structuralism*, edited by Peter Bokulich and Alisa Bokulich, 25-42. Springer, Dordrecht.

Frigg, Roman, and Ioannis Votsis. (2011), "Everything you always wanted to know about structural realism but were afraid to ask." *European journal for philosophy of science* 1, no. 2 (May): 227-276.

Harman, Gilbert H. (1965), "The inference to the best explanation." *The philosophical review* 74, no. 1 (January): 88-95.

Ladyman, James. (1998), "What is structural realism?" *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 29, no. 3 (September): 409-424.

Ladyman, James. (2014), "Structural Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/structural-realism/>>.

وحیدانیا، مسگری

Ladyman, James. (2015), "Are there individuals in physics, and if so what are they?" In *Individuals across the sciences*, edited by Alexandre Guay and Thomas Pradeu, 193-206. Oxford University Press.

Ladyman, James. (2019), "Introduction: Structuralists of the world unite." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 74, (April): 1-3.

Ladyman, James, and Don Ross, with David Spurrett, and John Collier. (2007), *Every thing must go: Metaphysics naturalized*. Oxford University Press.

Lewis, Peter J. (2016), *Quantum ontology: A guide to the metaphysics of quantum mechanics*. Oxford University Press.

Maurin, Anna-Sofia. (2018), "Tropes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/tropes/>>.

Morganti, Matteo. (2011), "Is there a compelling argument for Ontic Structural Realism?" *Philosophy of Science* 78, no. 5 (December): 1165-1176.

Ney, Alyssa. (2014), *Metaphysics: an introduction*. Routledge.

Putnam, Hilary. (1975), *Philosophical Papers: Mathematics, matter, and method* (Vol. 1). Cambridge University Press Archive.

Sider, Theodore. (2020), *The tools of metaphysics and the metaphysics of science*. Oxford University Press.

Stalnaker, Robert. (1979), "Anti-essentialism." *Midwest Studies in Philosophy* 4: 343-355.

van Fraassen, Bas C. (1973), "Extension, Intension, and Comprehension." In *Logic and Ontology*, edited by Milton K. Munitz, 101-131. New York: New York University Press.

van Fraassen, Bas C. (1980), *The scientific image*. Oxford University Press.

van Fraassen, Bas C. (1991), *Quantum mechanics: An empiricist view*. Oxford University Press.

.....
Vahidnia, Mesgari

van Fraassen, Bas C. (1997), "Structure and perspective: Philosophical perplexity and paradox." In *Logic and scientific methods*, edited by Maria L. Dalla Chiara, Kees Doets, Daniele Mundici, and Johan Van Benthem, 511-530. Springer, Dordrecht.

van Fraassen, Bas C. (2006), "Structure: Its shadow and substance." *The British Journal for the Philosophy of Science* 57, no. 2 (June): 275-307.

Worrall, John. (1989), "Structural realism: The best of both worlds?" *Dialectica* 43, no. 1-2 (June): 99-124.

Worrall, John. (2007), "Miracles and models: Why reports of the death of structural realism may be exaggerated." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 61, (October): 125-154.

پرسش از سوژه و سوژکتیویته پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، با تأکید بر مفهوم «پوبلو» نزد ارتگای گاست

سیدرضا وسمه گر^۱

چکیده: پرسش از سرشت سوژه‌ی پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، در نگاه نخست، غالباً دازاین خویشمند هایدگر با وجود لئفسه (انسان مسؤول) سارتر را به خاطر می‌آورد. اما با توجه به مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و شناختی منظر پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، شاید بتوان هر تعین مبتنی بر اصالت و خویشمندی-همچون دو پیشنهاد مذکور- را ناکافی و یا حتی بالکل تناقض‌آمیز انگاشت. اگر نقد لویناسی سوژکتیویته در معنای بالا و تأکید او بر وجوه نااصیل خودبودگی دازاین صادق باشد، به نظر می‌رسد برای رسیدن به این سوژه و سوژکتیویته‌ی ویژه باید مسیری متفاوت (یا متعارض) را پیش گرفت. نوشته‌ی حاضر برای ارائه‌ی دورنمایی از این سوژه‌ی پدیدارشناسانه و اگزیستانسیالیستی -آن چه در یک بررسی تاریخی، از این منظر، فاعل تاریخ شناخته شده و، در نتیجه، باید موضوع پژوهش تاریخی باشد- بر آراء خوسه ارتگای گاست تمرکز خواهد کرد. اولویت «بودن» بر «داشتن» نزد مارسل، تمایز هایدگری میان «تودست‌بودگی» و «پیش‌دست‌بودگی»، بصیرت هوسرل مبنی بر تام‌پذیری همواره ناتمام ادراک اشیاء و تجربه‌ی «چارگانه‌ی هایدگری»، از جمله مهمترین بصیرت‌های پدیدارشناسان و اگزیستانسیالیست‌های راهبری است که راه را برای ارائه‌ی راه‌حلی متفاوت هموار می‌کنند و همگی نوید ظهور یک اگزیستانسیالیسم قومی را می‌دهند. نتیجه و سرجمع این بصیرت‌های سازنده را می‌توان در تعریف خاص ارتگا از «وضعیت» و همچنین «افق امکانات»، و در نهایت، مفهوم «پوبلو» نزد او یافت. «پوبلو»- از اصطلاحات پرتکرار در دستگاه فکری ارتگا- از طریق تفسیری ویژه می‌تواند آن سوژه و سوژکتیویته‌ی غیرفردی و، در عین حال، غیرجهانی وفادار به مبانی فلسفه‌های پدیدارشناسانه و اگزیستانسیالیستی باشد.

کلمات کلیدی: پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، سوژکتیویته، ارتگای گاست، پوبلو

The problem of subject and subjectivity: with a focus on Ortega y Gasset's conception of Pueblo

Seyed Reza Vasmegar

Abstract: The question of the nature of the phenomenological-existentialist subject, at first glance, often recalls Heidegger's the authentic Dasein or Sartre's pour soi existence (responsible free man). By paying attention to the ontological, anthropological and cognitive foundations of the phenomenological-existentialist perspective, however it is possible to cast doubts on these answers. Therefore, any determination based on originality and authenticity, such as the two above mentioned propositions, may be considered inadequate or even contradictory. It seems that a different (or conflicting) path must be taken to reach this unique subject and subjectivity. In order to provide a perspective on this phenomenological and existentialist subject, this paper concentrates on the views of Jose Ortega y Gasset. Marcel's priority of être over avoir, Heidegger's distinction between zuhandenheit and vorhandenheit, Husserl's idea of the eternal unfinished perception of things, Heidegger's interpretation of das Geviert, are some important phenomenological and existentialist insights which pave the way for a new solution. In accordance with all the mentioned insights and as a sum up of them, Ortega's unique definition of la circunstancia, as well as his conception of horizonte de posibilidad and, ultimately, his Pueblo promise the emergence of a new subject and subjectivity. Pueblo- one of the most frequently used terms in Ortega's system of ideas- can be considered as a non-individual and, at the same time, non-universal subject, a determination of subjectivity which is faithful to the foundations of phenomenological and existentialist philosophies.

Keywords: Phenomenology, Existentialism, Subjectivity, Ortega y Gasset, Pueblo

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰

۱. انشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، پست الکترونیک: rezavasmegar@gmail.com

مقدمه

از چشم‌انداز پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی، سوژه تاریخ کیست یا چیست؟ نزد متفکران راهبر این جریان فلسفی پراهمیت، سوژه به هر دو معنای بنیادین واژه -یعنی فاعل و کنش‌گر تاریخ از یک سو و موضوع مطالعه معرفت تاریخی از سوی دیگر- چگونه و با چه مختصاتی تعریف می‌شود؟ آن جوهری که در تکرر آشوبناک تاریخ از وحدت و هویت و یکپارچگی هر چند متزلزل و گذرا اما کافی و قابل تشخیص برخوردار باشد، آن واحدی که شایسته انگاشته شدن به مثابه موضوع مطالعه در تاریخ بشریت باشد، کدام است؟ ما به هنگام مطالعه جوامع انسانی (در گذشته) باید بر چه سوژه‌ای تمرکز کنیم و داستان چه کسی یا چه چیزی را بگوییم -یک فرد، یک گروه، یک شهر، یک طبقه، یک مذهب، یک آیین، یک مکتب فکری، یک دولت-ملت، یک قاره، یک عصر و دوره زمانی، یک پارادایم یا یک روح جهانی؟ اگر به استلزامات پدیدارشناسانه و آگزیستانسیالیستی مطالعه در باب وضع بشر پایبند باشیم، شرایط مشروع بودن سوژه کدام‌اند؟ معیار یکپارچگی و وحدت کافی و عامل تفاوت و تمایز، به مثابه شرط سوژه یا کاراکتر بودن، چیست؟ خودآگاهی، زبان مشترک، دین و آیین مشترک، تعلق به یک طبقه اجتماعی-اقتصادی معین، زیستن ذیل یک اپیستمه یا پارادایم خاص یا، چنان‌که ژاک ماریتن معتقد است، سهیم بودن در اجتماعی معنوی و فرهنگی از انسان‌های هر چند متفاوت که روزگاری به قدر کفایت طولانی در تجربه تاریخی و بیم و امیدها و رنج و دردهای مشترک زیسته باشند؟

نخستین و محتمل‌ترین حدس و گمان‌ها در باب سرشت سوژه پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی را شاید بتوان در این دو تعریف و تعیین مشهور یافت:

۱. وجود برای خود (لنفسه) سارتر: آگزیستانسیالیسم، که برای ژان پل سارتر نوعی اومانیسم است^۱، فلسفه‌ای ناظر به هستی (وجود) انسان -و نه وجود کلی- است.^۲ سارتر به تقدم وجود انسان بر هر ماهیتی قائل است، که این باور به اصالت و تعیین‌کنندگی «تصمیم»‌های انسان در هر لحظه از زندگی او منجر می‌شود یا، به بیان دقیق‌تر، وجود^۳ انسان همان ذات یا ماهیت^۴ اوست. جهان بدون انسان بی معنا و لزوج و بی‌رنخه است. طبیعت یا جهان -وجود بماهو وجود- خود ذاتاً ناخودآگاه و بی‌خبر

۱. ماریتن، ۱۳۹۷: ۸۵.

2. L' *Existentialisme Est Un Humanisme*

۳. در اینجا به گزارشی بس ناکافی و منحصر به تذکر خصایص ویژه‌ساز اندیشه سارتر، در تمایزش از رویکرد دیگر متفکران این جریان، اکتفا شده است. برای اطلاع بیشتر و اصیل‌تر در باب آگزیستانسیالیسم در تفسیر ویژه سارتر، به دو کتاب اصلی او در این زمینه رجوع کنید: سارتر ۱۳۹۹؛ سارتر ۱۳۹۸.

4. *existentia*

5. *essentia*

.....
 سید-رضا وسمه گر

از خود و صرفاً وجود فی نفسه^۱ است، درحالی که وجود برای خود یا لنفسه^۲ -یعنی انسان- از خود آگاه است و، در عمل قصدی یا التفاتی خودآگاهی، جهان را پیش خود بازمی نمایاند و با تصمیم‌های ارادی خویش بدان معنا و صورت می‌بخشد. من فردی سارتر حامی خویش، مستقل و خودمختار در قبال ساختارهای ازپیش موجود -همچون زبان، سنت، غریزه جنسی، جغرافیا و...- است. این سوژه فعال در حفظ فاصله از دیگری وجود دارد -یا می‌تواند وجود داشته باشد. سوژه خودآگاه و خودآیین در این گونه غریب اما مشهور از اگزیستانسیالیسم، چنان‌که سارتر مکرر تأکید می‌کند، به لحاظ اخلاقی و در سطح تصمیم‌گیری مسئول کل بشریت است، اما به لحاظ ضرورت هستی‌شناختی نه مسئول و پاسخگو است، نه شنونده و نه البته منفعل. سوژه سارتر، که آبخوری در دو گانه‌انگاری سنتی و دکارتی ذهن/بدن یا جوهر اندیشنده/جوهر جسمانی، من^۳ ایده‌آلیسم آلمانی و خودآگاهی التفاتی هوسرلی دارد، سوژه‌ای هویت‌مند، اینهمان، حداکثری و خودآیین است. دعوت سارتر به اتخاذ تصمیم‌های قاطع در سطح فردی در موقعیت‌های خطیر و ساختن ذات خویش توصیه و -پیش‌از آن و در بنیان آن- مفروضی پیشاپدیدارشناسانه و پیشااگزیستانسیالیستی است -البته اگر اگزیستانسیالیسم را در خوانش موجه‌تر، قوی‌مندتر و سازگارتر مارسل، مرلوپونتی، هایدگر و... بفهمیم. نامه‌ای در باب اومانیسیم نوشته هایدگر^۴ و نقدهای مداوم مارسل^۵ و مرلوپونتی^۶ بر اندیشه سارتر نشانه‌هایی از مرزبندی سفت و سخت آنها با این تعین اومانستی از سوژه و سوژکتیویته است.

۲. شخص اصیل هایدگر: هایدگر کار خود را با تمایز سرنوشت‌ساز میان دو سطح اُنْتیک (موجودشناسانه) و اُنْتولوژیک (وجودشناسانه) آغاز می‌کند. او سطح اُنْتولوژیک -یعنی وجود یا هستی در معنای عام آن و نه فقط وجود انسان- را طلب می‌کند. هایدگر تعریف اُنْتیک یا موجودبینانه از انسان و سپس تسری آن به فهم وجود بماهو وجود را، که همانا اولویت و تقدم ماهیت بر وجود باشد، سرآغاز متافیزیکی شدن اندیشه و گوش‌بستن بر ندای هستی می‌داند. اگزیستانسیالیسم، از این منظر، نگرستن به انسان نه بنابر تعاریف منطقی، ضدتاریخی و ماهیت‌بنیان، بلکه انگاشتن او به مثابه تنها موجود برون‌ایستا، گشوده بر هستی یا، به بیان جذاب هایدگر، *lichtung* یا روشنگاه هستی است. هایدگر بر وجود انسان به مثابه حضور در آنجا یا دازاین متمرکز می‌شود. اما این تمرکز از سر تصادف یا بنا بر قابلیت تقویم‌کنندگی یا سوژه‌بودن انسان در معنای سنتی آن اتفاق نمی‌افتد، بلکه از این واقعیت

1. en so

2. pour soi

3. Ich

۴. هایدگر، «نامه‌ای در باب اومانیسیم»، در: کهن، ۱۳۹۲

۵. برای نمونه در: مارسل، ۱۳۹۵ (فصل «اگزیستانس و آزادی بشر»)

۶. برای نمونه در: Merleau-Ponty, 1968

Vasmegar

نشأت می‌گیرد که شیوه هستی او بنابر اگزیستانسیالیستی بودنِ منحصر به فردش محلّ ظهور هستی است. البته تنها آن انسانی می‌تواند به ندای هستی گوش دهد که در موقعیت‌های بحرانی و حدّی، در لحظاتی که عدم با تمام قوّتش بر او رخ می‌نماید، در اضطراب بنیادین، در گناه و در ناگزیری مرگ و...، از دیگران جدا شود و به مقام و وضع اصالت و خویشمندی^۱ برسد. شاید بتوان گفت که ما در این لحظات کمیاب و گذرا با یک سوژه مواجهیم، البته سوژه‌ای بس مغایر با تعین سنتی و متافیزیکی سوژه کتیویته. قطعاً این نه همه‌اندیشه‌هایدگر اما پاره‌شکوهمندتر و رازآلودتر آن است که در هایدگر متأخر مورد توجه افزون‌تر واقع می‌شود.

حال، و پس از مواجهه با دو پیشنهاد بالا، بار دیگر می‌توان پرسید: اگر پدیدارشناس -اگزیستانسیالیست بنابر رسالت خویش، که بخشیدن محتوایی انضمامی به فرمی انتزاعی است، بخواهد در باب وضعیتی تاریخی و انضمامی -مثلاً وضع کارگران در جهان معاصر یا ظهور مسیحیت پروتستان- تحقیق کند، بر چه واحدی به مثابه سوژه مطالعه خویش باید تمرکز کند؟ فرض بر این است که با گذار از یک نظام فکری به دیگری -آن‌هم در این سطح بنیادین و تمام‌عیار- کلّ نگاه فرد به عالم و آدم زیرورو می‌شود یا باید بشود یا حداقل همه مفروضات نقدناشده اکنون باید مورد نقد و بررسی واقع شوند. تحولات و تغییرات نمی‌توانند صرفاً به سطح ظواهر روش و اصطلاحات و مفاهیم تحقیق محدود شوند. سوژه مطالعه پدیدارشناس نمی‌تواند همان سوژه مطالعه روان‌شناس، جامعه‌شناس، مارکسیست، پوزیتیویست، ایدئالیست و... باشد.

نقد لویناسی بر امر لِنفسه سارتری و خویشمندی هایدگری

افتراق و تعارض ریشه‌ای میان این دو پیشنهادِ محتمل به‌عنوان سوژه مطالعه‌ای پدیدارشناسانه -اگزیستانسیالیستی پیشاپیش آشکار است. اما به نظر می‌رسد، باین‌همه، اشتراک و شباهتی در این دو نیز قابل‌ردیابی باشد: در این گوش فرادادن به ندای هستی و در آن اخذ تصمیم توسط یک انسان به‌جای کلّ بشریت، ما با لحظه‌ای کمیاب و فرّار از اصالت و خویشمندی در یک تنهایی و دوری از جماعت مواجهیم. این یک امکان هستی‌شناختی است و نه صرفاً یک توصیه اخلاقی: امکانِ فردبودگی^۲، به بیان دقیق‌تر، شخص‌بودگی^۳. استعلایی از مقوله‌ای زیست‌شناختی به تفرّدی معنوی. برخی صاحب‌نظران، با پیروی از همین تفسیر رایج از اگزیستانسیالیسم و با استناد به مفهوم هایدگری Jemeinigkeit (مال من بودن)، از اگزیستانس شخصی و تعلق آن صرفاً به من و نه هیچ کس دیگر سخن می‌گویند و بر علاقه همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست (کرکگور، نیچه، هایدگر و یاسپرس) به

1. authenticité
2. individualité
3. personnalité

سید-رضا وسمه گر

«انسان برتر» تأکید می‌کنند: «آن کس که تنهاست و نه فقط از خیل آدمیان بلکه از دیگرانی که هم‌سخن اویند نیز بریده است». آنها از کنار رفتن حجاب گفتار و کردار -به‌عنوان امور اشتراکی و جماعت‌بنیان- در حالاتی تأکید می‌کنند که «فقط و فقط در تنهایی درونی فرد به سراغش می‌آیند»^۱. اما برای روشن‌تر ساختن مختصات آن محلی که می‌توانیم امیدوارانه به دنبال سوژه مورد نظرمان بگردیم و برای کشف آن سوژه‌ای که سراسر، از ابتدا تا انتها، پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی باقی بماند، باید با سوءظن به این توافق غیرمنتظره میان این دو هستی‌شناسی و انسان‌شناسی غالباً متعارض انگاشته‌شده بنگریم. از سوی دیگر و در سطح ایجابی، ضروری است سوژه‌ای را دنبال کنیم که، همواره، بی‌وقفه و فارغ از لحظات استثنایی، سوژه (تابع/فاعل) امکانیت^۲ خویش یا شرایط مادی پدیدار شده بر او باشد، سوژه‌ای لویناسی.

امانوئل لویناس، در چرخشی بنیادین، سوژه انسانی را نه یک من فاعلی^۳ بلکه یک من مفعولی^۴ می‌انگارد. او، در تقابل رادیکال با پیشنهاد نخست و سارتری در باب سوژکتیویته و با یادآوری تذکر تاریخ‌باورانه هوسرل، آگاهی التفاتی را به شرایط زیستی و مادی زندگی محدود می‌داند: این ما نیستیم که در تمایز مطلق از هستی بدان معنا می‌دهیم، بلکه این زندگی (طبیعت یا جهان) است که ما را خطاب قرار می‌دهد. زندگی، برای لویناس، همانا حساس بودن، لذت بردن و تغذیه است. سوژکتیویته، برای لویناس، نه در سطح آگاهی و بازنمایی و، در نتیجه، نه در هنگام تصمیم‌گیری‌های شخصی ما، بلکه در سطح حساسیت یا حس‌گری^۵ اتفاق می‌افتد. فرم سوژکتیویته ما حساسیت است. حساسیت شیوه سوژه بودن ماست و این همانا آسیب‌پذیری و انفعال ما در برابر دیگری است. این دیگری نه در بیرون بلکه در درون من و سازنده من است، شکافی پرنشدنی در این همانی و وحدت من که محصول اگزیستانس بودن من و درافتادگی ام در امکانیت مادی یا شرایط زیستی محدودکننده است. دیگری فراخوانی خاموش ناشدنی است از سوی شرایط پدیداری من، یعنی انسان‌های دیگر، حیوانات و اشیا. این دیگران، این اشیا، برخلاف پیشنهاد نخست و هوسرلی در باب تعیین سوژکتیویته، نوئمای یک نوئیس نیستند، بلکه مواجهه جسمانی با آنها تروماست، انفعالی غیرالتفاتی، انفجاری بدون زنگ اخطار که همچون اصابت گلوله‌ای در تاریکی بر من تحمیل می‌شود.^۶ از این دیگری

۱. تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۰۹. نمودی آشکار از این میل به اصالت اگزیستانسیالیستی را در تهایی و جامعه‌اثر نیکلای بردیایف، فیلسوف شخص‌باور و اگزیستانسیالیست روس، می‌توانیم ببینیم: Бердяев 1934.

2. contingency

3. Je/I

4. moi/me

5. sentient

6. sensibilité

Vasmegar

نمی‌شود فرار کرد. این تروماتیسمی کرکننده^۱ است. لویناس من خودآگاه بازنمایی و التفاتیت را به من حساس لذت و رنج فرو می‌کاهد.

درست بر همین اساس، و اما از سوی دیگر، لویناس می‌کوشد دازاین اصیل انتولوژی هایدگری - دازاین آزادشده از جماعت و دست‌به‌گریبان با شرایط حدی و عمیق شخصی، همچون تنهایی دم مرگ، اضطراب تمام‌عیار، سیطره تاریکی عدم و... - را به «سوپژکتیویته فرانتولوژیک» بازگرداند. او در عوض دازاین اصیل، خود نااصیل^۲ یا، در اصطلاحات خود هایدگر، das Man (داس مان یا فرد منتشر) را طلب می‌کند. حساسیت - حساسیتی که «در سطح پوست و در سر عصب‌ها» رخ می‌دهد - هیچ‌گاه نباید از دید پنهان شود، اگر قصد داریم به سوپژکتیویته‌ای از آغاز تا پایان پدیدارشناسانه - اگزستانسیالیستی دست یابیم. او در کوتاه‌ترین و، در عین حال، شاید ویرانگرترین نقد بر این وجه از اندیشه هایدگر مدعی است که «دازاین هرگز گرسنه نمی‌شود»،^۳ و تازمانی که گرسنه نشود، نمی‌تواند در پاسخ پدیدارشناسانه - اگزستانسیالیستی به دیگری بگوید: «من اینجام».^۴

پس از این طرد لویناسی دو پیشنهاد بالا، اکنون می‌توانیم در مسیری نویدبخش‌تر محل بحث خود را به شکل دقیق‌تری تعیین کنیم. هایدگر، چه در هستی و زمان و چه در اندیشه متأخر خویش، با شور و شوقی رازآمیز و وصف‌ناشدنی می‌کوشد تا احوال دازاین در وضع اضطراب بنیادین یا بودن - به سوی - مرگ را توصیف کند. او از تحولی از فرد جماعت به شخص تنها، از ناخویش مندی به خویش مندی و اصالت سخن می‌گوید. ژان لوک ماریون، فیلسوف معاصر فرانسوی، در نقدی بر این وجه از اندیشه هایدگر - یعنی حدس دوم در باب سوپژکتیویته پدیدارشناسانه - اگزستانسیالیستی - تأکید می‌کند که، در وضع اصالت، این دازاین است که در وجدان خویش اصیل‌ترین توانایی اش، یعنی گوش سپردن به ندای هستی، را فرامی‌خواند. و از این پراهمیت‌تر آن است که این ندا را دازاین در درون خود حمل می‌کند.^۵

ژان لوک ماریون به یاد ما می‌آورد که بداعت و نیودگی رادیکال و انقلابی هایدگر را اساساً در جایی دیگر، در جایی کم‌زرق و برق‌تر، می‌توان یافت. او تردید دارد که این «شخصیت» و «درون‌بودگی» از تعین متافیزیکی سوژه رها شده باشد. به بیان صریح‌تر، او نشان می‌دهد که خود اصیل دازاین تکرار خودبندگی و خودکاری من خودساخته است.^۶ چنان‌که سایمون کریچلی نیز تذکر می‌دهد، لحظه

1. traumatismes assourdissant

2. le soi

۳. کریچلی، ۱۳۹۱: ۳۸

4. moi voici

5. eigenstes Seinkönnen

6. bei sich tragt

۷. کریچلی، ۱۳۹۱: ۲۶

سید-رضا وسمه گر

انقلابی را باید در جدایی هایدگر از نقطه‌عزیمت دکارتی -یعنی *res cogitans* یا چیز متفکر- و تعویض آن با دازاین به‌مثابه *mit-sein* یا بودن-باردیابی کنیم. این سطح ناصیل^۱، هرروزه و همگانی هستی انسان است. دازاین پیش از آنکه با و برای خود باشد با و برای دیگران است. و نکته بی‌نهایت مهم که نباید از آن غفلت کرد آن است که درست این سطح و نه سطح اصالت و خویشمندی -یعنی لحظات منحصر به فرد، موقت و گذرا- است که حقیقتاً بدیع و تقلیل‌ناپذیر است. قول هایدگر مبنی بر اینکه «هرکس دیگری است و هیچ‌کس خودش نیست» نه درباب دازاین اصیل و روبه‌رو شده با تاریکی مطلق عدم، بلکه درباب دازاین به‌مثابه *Niemand* یا «هیچ‌کس» صادق است: «وجوه ناصیل خودبودگی دازاین»، و یادآوری عمیقاً پراهمیت کریچلی به تأسی از لویناس:

نبايد فراموش کرد که ناصیل بودن *das Man*، «کسان» یا «کسی»، شأن یک امر اگزستانسیال را برای هایدگر دارد و اصیل بودن به‌مثابه تغییری (تعديلی) اگزستانسیال از *das Man* مطرح می‌شود.^۲

این دقیقاً آن فضای خالی و ازپیش‌مهیا شده‌ای است که ما باید در حوالی آن به‌دنبال سوژه پدیدارشناسانه-اگزستانسیالیستی بگردیم: در «آنجا»، در سایه جهان محسوس، در وجوه ناصیل خودبودگی دازاین. یک فراشخصی بودن تاریخی یا، به بیان دقیق‌تر، فراشخصی بودن که تنها عامل تاریخت هستی‌شناسانه و، به‌لحاظ شناختی، تنها راه ما برای رسیدن به خاص‌بودگی و تاریخت دیگری است. ندیدن عنصر کلی در فرد خاص ندیدن خاص‌بودگی اوست و، در نتیجه، از دست رفتن تاریخ و تاریخت. اما این کلی بودن نوعی، جهان‌شمول و همه‌مکانی و همه‌زمانی نیست، بلکه کلی بودن انضمامی و وابسته فرد خاص است. بنابر قول ماکس شلر، «این کلیت نه کلیت انتزاعی اصول، بلکه کلیت عینی و انضمامی مجموعه اشخاص است».^۳ هر سوژه پدیدارشناسانه-اگزستانسیالیستی تاریخ باید این فرمالیسم تاریخی، این «کلیت عینی و انضمامی مجموعه اشخاص» را لحاظ کند.

پوئبلو و ردپاهای آن در آرای فلاسفه پدیدارشناس-اگزستانسیالیست

برخی از ردپاهای این سوژه بی‌سابقه را در آرا خوسه ارتگا یی گاست (۱۹۵۵-۱۸۸۳)، اندیشمند نه‌چندان قدر دیده اسپانیایی، می‌توان تشخیص داد. او را باید به‌مثابه نماینده جریانی از اندیشمندان که بر کلیت پدیدارشناسانه یا فرمالیسم تاریخی تمرکز کرده‌اند، در نظر آورد. ارتگا، به‌نحو تلویحی و

1. inauthentic

۲. کریچلی، ۲۵: ۱۳۹۱.

۳. به نقل از دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۶۲.

Vasmegar

گذرا، اما بالکل مطابق با مبانی پدیدارشناسانه و آگزیستانسیالیستی اندیشه خویش، سوژه مشروط برای مطالعه تاریخ انسان را معرفی می‌کند: پوئبلو^۱.

پوئبلو واژه‌ای اسپانیولی است برخوردار از معانی فراوان و بعضاً متفاوت: مردم، روستا، شهر، قریه، شهرک، نوعی دهکده سرخ‌پوست‌نشین و... اما، در اینجا و در کاربرد ارتگا، نه به معنای مردم و ملت است و نه شهر و روستا. پوئبلو سوژه پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی تاریخ است، سوژه‌ای که در تاریخ نقش می‌آفریند و هر مطالعه‌ای در باب [گذشته] انسان باید با تمرکز بر آن انجام شود.^۲ ردپای این سوژه را -سوژه‌ای لویناسی که قادر است جبر ناشی از امکانیت و مادیت را افشا کند- می‌توانیم در بنیادین‌ترین آرای پدیدارشناسان و آگزیستانسیالیست‌های راهبر بیابیم. کندوکاو در میان آثار برخی اندیشمندان شاخص این جریان ترسیم خطوط چهره این سوژه ویژه را به شکل دقیق‌تر ممکن می‌سازد:

۱. پوئبلو و اولویت بودن بر داشتن: گابریل مارسل، به‌هنگام بحث از شخص انسان، تمایزی پراهمیت و راهگشا میان «بودن»^۳ و «داشتن»^۴ قائل است. «داشتن» بر خصایص خودآگاه، عینیت‌پذیر، کارکردی و قابل‌انتزاع یک شخص دلالت دارد، بر هر چه می‌تواند از وضعی منتزاع شود و در مطالعه‌ای علمی و عینی، تحت یک مسئله، به بررسی و تحلیل درآید. آنچه من، به‌هنگام سخن گفتن از خود، به‌عنوان دارایی خویش، باورها و معارف خویش، در تفاوت‌تم از دیگران، فهرستش می‌کنم. اما، درمقابل، «بودن» آن راز فراگیری است که کل هستی وضعی را در بر می‌گیرد و خاص‌بودگی آن را شکل می‌دهد، قابل‌انتزاع و تکه‌تکه شدن نیست و رابطه من-تو را برای آن کس که قصد فهمش را دارد طلب می‌کند. «بودن» نه از معارف و باورها و داشتن‌های خودآگاه انسان، بلکه از محصول تعلق گسست‌ناپذیر او به یک وضع، از راز تقلیل‌ناپذیر و تکه‌تکه‌ناشدنی وضع فراگیر او، که همواره جمعی و ناخودآگاه است سخن می‌گوید. به همین قیاس، پوئبلو -آن‌چنان‌که ارتگا معرفی‌اش می‌کند- سطح «بودن» انسان است، بودنی که همواره از فرد انسانی فراتر می‌رود.

ارتگا، در مقدمه کتاب ایده‌ها و باورها، پرسشی به‌ظاهر ساده ولی اساسی طرح می‌کند: «اما چه تفاوتی وجود دارد میان همه آنچه بر انسان می‌رود و آنچه او دارد؟»^۵ او، با کنار گذاشتن سطح سوژکتیو و خودآگاه معرفت و باور، سطح دیگری از ایده‌ها و اندیشه‌ها را معرفی می‌کند: وجه ناخودآگاه، جمعی و جبری حیات انسان، بودن پیشاشخصی انسان در یک وضع. موریس مرلوپونتی

1. Pueblo

۲. لازم است در اینجا از بصیرت‌های اندیشمندان موردبحث در باب وضع انسان معاصر، خاصه ارتگا در اثر مشهورش طغیان توده‌ها، قواعد فرمی در باب وضعیت‌های انضمامی استنتاج کنیم.

3. être

4. avoir

5. Ortega y Gasset, 1970: 16-17

سید-رضا وسمه گر

نیز واقعیت را درست مترادف با این سطح، مطابق با «بودن» شخص، می‌انگارد:
واقعیت همبسته ادراک طبیعی پیشاشخصی است، تفسیری از نمودها که مبتنی بر امور
حسی صرف است و متضمن مفهوم پردازی نیست.^۱

از آنجاکه بحث بر سر سطحی «پیشاشخصی» و مفهوم پردازی نشده است، ارتگا با تمرکز بر واحدی
بزرگ‌تر از فرد - اما نه به بزرگی عالم و جاودانگی - وجهی از ایده‌ها و باورهایمان را معرفی می‌کند
که حاصل هم‌جواری مادی انسان با اشیا و با دیگران است.

از این رو، واحد مطالعه ما در باب حیات بشر دیگر نه حاکم و فیلسوف و نخبه یا قهرمان فرهنگ
عامه و نه حتی یک انسان عادی برخوردار از نام خاص و مشخص، بلکه یک جمع است، پوئبلوی
که، بنابر «بودن» خویش در یک وضع، ایده‌ها و اندیشه‌ها و اخلاقیات را می‌زید. این ایده‌ها و اندیشه‌ها
انتخاب و اندیشیده نمی‌شوند، ایده‌هایی اندیشیده نشده. ارتگا از آنها به *creencias* یا باورها تعبیر
می‌کند. «این ایده‌های بنیادین، که باور می‌خوانیمشان [...] معلوم نیست که در چه روزی و در چه
ساعتی وارد زندگی ما شده‌اند.»^۲ منشأ این اندیشه‌ها نه در تأمل فلسفی، نه در ایمان مذهبی و نه در میل
روان‌شناختی، بلکه در کنار هم بودن ما در وضعی مادی است. «ما با یک حرکت خاص تفکر بدان‌ها
دست نمی‌باییم» و «رویدادهایی هم نیستند که به لحاظ اعتلا و تکامل منطقی شان یا وجه استدلالی
عالی شان مطلوب ما باشند.»^۳

درواقع، خصایص پوئبلو - به مثابه سوژه تاریخ - دارایی‌هایی نیست که ما به هنگام سخن گفتن از
خود آنها را فهرست می‌کنیم. این‌ها تفکرات ما هستند اما «در مجموع، تفکراتی نیستند که ما داریم.»^۴
این باورها همواره حقارت و شرمساری در بند پوئبلو بودن را بر دوش دارند.^۵ این باورها «داشتن»‌های
ما نیستند، اما در واقع همین باورها هستند که بخش اصلی و ویژه‌ساز واقعیت زندگی ما را تشکیل
می‌دهند. پوئبلو «بودن» فرم است، فرمی که تعیین‌کننده هر محتوایی است. «به‌همین دلیل، خود از
خصلت محتوایی خاصی [یک ایده یا اعتقاد فردی] برخوردار نیست.»^۶ «بودن» در سطح محض
خویش. این خاستگاه شرم‌بار اندیشه‌ها، این «بودن»، مطلقاً مادی و تنانه است، «بودن» تعلق داشتن به

۱. هنری پیتزما، ۱۳۹۸: ۳۶۷.

2. Ortega y Gasset, 1970: 16

3. ibid

4. ibid

۵. این آن چیزی است که نیچه «خاستگاه شرم‌بار» (*pudenda origo*) ایده‌ها می‌خواند. به نقل

از ژاک دریدا و میشل فوکو، ۱۳۹۴: ۷۹

6. Ortega y Gasset, 16: 1970

گستره‌ای حسّی است»^۱.

این جایی است که فرد و جاودانگی (کلّیت جهان‌شمول)، به‌نحو هم‌زمان، از بین می‌روند تا «قوم» زاده شود و کوه و دشت و پل و آب رودخانه و، در یک کلام، همسایه اصالت یابد. این «بودن» چنان بنیادین است که تمایز میان من و جهان -جهان قومی- را از بین می‌برد:

اینها دقیقاً به این دلیل که بنیادین‌ترین باورها هستند، خود را نزد ما با خود واقعیت -جهان ما و وجود ما- خلط می‌کنند.^۲

به بیان صریح و مطلقاً اگزیستانسیالیستی، مادّی و مارسل وار ارتگا، پوئبلو «ایده‌هایی نیست که ما داشته باشیم بلکه ایده‌هایی است که ما هستیم»^۳.

۲. پوئبلو به‌مثابه محل ظهور تودست‌بودگی: مارتین هایدگر از یک تمایز پدیدارشناسانه -اگزیستانسیالیستی دیگر پرده برمی‌دارد: تمایزی مشهور میان اشیا به‌لحاظ «پیش‌دستی‌بودن»^۴ و «تودستی‌بودن»^۵. بحث بر سر شیوه پدیدارشدن غیرانسان‌ها بر انسان‌هاست. این‌ها «مقولاتی» هستند که «به هستندگانی مربوط می‌شوند که هستی آنها از نوع هستی دازاین نیست»^۶. تودستی‌بودن و پیش‌دستی‌بودن انواع هستی هستند، بودنی ناظر بر انسان. این تمایز در سطح هستی‌شناسانه و فرمی آن چنین تعریف شده است:

تودستی‌بودن هستی‌هستندگان درون‌جهانی است که از آغاز در معرض مواجهه قرار می‌گیرند. و پیش‌دستی‌بودن هستی‌هستندگان است که کشف آنها به‌صورت خود اشیا و مستقل از معبر هستندگانی که بدو در معرض مواجهه قرار می‌گیرند پیش‌آمدنی و تعین‌پذیر است.^۷

آنچه به‌نحو تودستی برای ما هست زاده تجربه ازلّی، عملی و زیسته ماست، محصول «بودن» ما در وضعی جبری و جمعی و ادراک اولیه و مبتذل ما از آن. و این نوع از هستی و آشکارگی هستندگان همانا در سطح پوئبلو رخ می‌دهد. این بودنی است که خاستگاه فهم متعاقب ما از پیش‌دستی‌هاست. پوئبلو سطحی از پدیدارشدن هستی بر ماست که «خواص و کارکردهای ریاضی‌وار» پیش‌دستی‌ها -یعنی فهم ما از هستی عالم، از آنچه بر ما به‌نحو بی‌واسطه پدیدار نشده- از آن سرچشمه می‌گیرد و بر آن بنیاد می‌شود. اما باید به خاطر داشت که امر بنیادشده نمی‌تواند امر بنیادین را در خود هضم کند: تودستی‌بودن -به‌مثابه رخدادی انحصاراً در سطح پوئبلو- همواره اصیل و تعیین‌کننده

۱. پیترزما، ۱۳۹۸: ۳۶۷

2. Ortega y Gasset, 1970: 17

3. ibid: 17

4. *Vorhandenheit*

5. *Zuhandenheit*

۶. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۴۵ [فقره هجدهم]

۷. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۴۵ [فقره هجدهم]

سید-رضا وسمه گر

و تحدیدکننده باقی می‌ماند. از اینجا خصلت مادی پوئبلو آشکار می‌شود. تودستی‌ها از «جوهریت محض» برخوردارند و ما با سفتی و سختی آن‌ها به‌مثابه شیء در تماس مستقیم هستیم: رطوبت هوا و لباس آدمیان. درحالی‌که پیش‌دستی‌ها «جوهریت صوری‌شده» دارند. پوئبلو با تجربه مادی و پدیدارشدن جسمانی جهان بر ما سروکار دارد- بنابر قول مرلوپونتی، سوژه «صرفاً به واسطه آن‌که عملاً یک بدن است و از طریق آن بدن به جهان پا می‌گذارد، موجودیت یا خودبودگی^۱ خود را محقق می‌کند»^۲.

اما آشکار است که این بدن و بدنمندی به بدن فردی خاص و منحصربه‌فرد اشاره ندارد. «این بدن عمومی است و نتیجتاً اجتماعی»^۳. درافتادگی و واقع‌شدگی^۴، به‌مثابه سرچشمه تمایز تاریخی و زمانمند و امکانی میان تودستی‌بودن و پیش‌دستی‌بودن، همواره یک «تقدیر جمعی» است. و این تقدیر جمعی انسان «پایسته هستی هستندگانی است که در درون جهان خاص او در معرض مواجهه قرار می‌گیرند»^۵. این عبارت درخشان هایدگر هم بر ناخودآگاه، جبری و جمعی بودن فکتیسیته انسان تأکید می‌کند و هم بر خاص‌بودگی و تاریخی‌بودن و محدودیت آن: «جهان خاص او».

هایدگر از خصلت اساسی تودستی‌ها پرده برمی‌دارد: «در قرب هم بودن». بحث از سطح مرآده فردی و تکی یک انسان با ابزار فراتر می‌رود: تودستی‌بودن همانا نزدیک‌بودن به‌لحاظ جمعی و قومی است. «مراد از این تودستی‌ها نه فقط هستندگانی‌ست که همواره پیش از هر چیز دیگری در معرض دیدار ما می‌آیند، ولی درعین‌حال هستندگانی است که در قرب (Nähe) هستند»^۶. این خصلت تودستی‌بودن، یعنی قریب‌بودن آن، حدود مرزهای پوئبلوها را تعیین می‌کند.

در اینجا نیز با هستی منحصربه‌فرد و تقلیل‌ناپذیر پوئبلو در تمایز از «فرد» و «عالم» مواجه می‌شویم: تودستی‌بودن پوئبلو، به‌دلیل شیئی و مادی‌بودن، همواره جمعی -البته جمعی غیرعالم‌گیر- است، مقوله‌ای بنیادین و مستقل در میان این دو. «واقعی» بودن/نبودن اشیا یا تودستی یا پیش‌دستی بودن آنها، بنابر پوئبلو و قومیت و به‌شکل امکانی و تاریخی تعیین می‌شود: در تصور عام، برای مردمان شهری در ایران، هم رودی که هرروزه در آن تن به آب می‌زنند و پل کهن ساخته‌شده بر روی آن واقعی هستند و هم اینکاهای معاصرشان در آمریکای لاتین (یا حتی حکومت مرکزی در سرزمین خودشان).

1. *ipséité*

2. Merleau-Ponty, 1945: 467

و در ترجمه انگلیسی: Merleau-Ponty, 2005: 475

۳. پریموزیک، ۱۳۸۸: ۵۳

4. *facticité*

۵. هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۷۸ [فقره دوازدهم]

۶. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۳-۲۷۴ [فقره بیست و دوم]

Vasmegar

اما از منظر امکانیت مادی، اولی از جوهریت محض ناشی از قریب بودن برخوردار است و دومی از جوهریت کارکردی و پیش دستی بودن. از این رو، معنای «واقعی» بودن بنابر زیستن در پوئبلویی خاص تعیین می‌شود.

۳. پوئبلو به مثابه لحظه‌ای از تام‌پذیری همواره ناتمام ادراک اشیاء: مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک، به تأسی از ادموند هوسرل و شاید در نگاه نخست منبعث از نگاهی پیشاپدیدارشناسانه، به کرات بر تفاوت همیشگی و حذف‌ناشدنی میان «نمود»‌های^۱ شیء و «بود»^۲ آن تأکید می‌کند. شیء نه در خود بلکه همواره از طریق پدیدارشدن‌های زمانمند، مکانمند و متکثر خویش بر ما آشکار می‌شود. ما صرفاً به نمود و پدیداری از شیء دسترسی داریم، آنچه «به‌نحو تاریخی» بر ما پدیدار می‌شود. اما شیء به نمودهای آن تقلیل‌پذیر نیست. تکثر و تنوع نمودهای آن از بودن چیزی بیرون و فراتر از این نمودها نشان دارد، «بود»‌ای که سرچشمه این نمودهاست. یک شیء مشخص (پل یا درخت) می‌تواند در وضعیت‌های متنوع و در طول قرون در نقطه‌ای ثابت حاضر باشد، باین‌همه اما «واقعیت» آن یکی نیست، زیرا این واقعیت به «کیفیات موجود در هستندگان» اختصاص ندارد، «بل تعیین ساختار هستی آنهاست».^۳ بحث آشکارا از درون اشیا، از خواص جهان‌شمول و همیشگی اشیا، دور می‌شود—چنان‌که پیش از این از «داشتن»‌های انسان نیز دور شده بود—تا به شیوه کنار هم واقع شدن و هم‌جواری مادی و بیرونی آنها نزدیک شود.

با تمرکز بر این «ساختار هستی» اشیا، ما از سطح مطالعه فی‌نفسه «ابژه» به مطالعه «معنا» یا به تجربه درآمدن ابژه‌ها منتقل می‌شویم. از این منظر، تنها راه مشروع مطالعه اشیا لحاظ کردن آنها در حالت سوپژکتیو تلقی ابژه‌ها توسط انسان‌ها و «از طریق ارجاع به صورت خاصی از آگاهی»^۴ است. «ساختار هستی اشیا» در پیوند با انسان یا دازاین و البته در نسبت با کلیه هستندگان هم‌جوار، در نسبت با یک کل، تعریف می‌شود. بدین ترتیب، «هستی چیزها را باید دسترس‌پذیر بودن آنها در شیوه‌ای متمایز تعریف کرد، شیوه‌ای که در آن هستی، در واقع، بر مَدْرک بدنمند گشوده می‌شود».^۵

ادراک همواره در شبکه‌ای و مبتنی بر پس‌زمینه‌ای کلی — و درعین حال محلی — اتفاق می‌افتد، اما تأکید بر «حالت سوپژکتیو» ادراک و ظهوری و پدیداری بودن واقعیت اشیا به سوپژکتیویسم و ندیدن «بود» اشیا ره نمی‌برد. این ادراک شدن به مثابه دسترس‌پذیر شدن، از یک سو، همواره بدنمند و جسمانی است. بدن ما ضرورتاً میان خود چیزها و شیوه پدیدارشدن آنها در آگاهی ما از آنها قرار

1. phénomène

2. noumène

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲ [فقره پانزدهم]

۴. پیترزما، ۱۳۹۸: ۲۲

۵. همان: ۳۰۳

سید-رضا وسمه گر

دارد و دسترس‌پذیری را ممکن می‌سازد: «حجم گوشت که در میانهٔ مُدرک و شیء قرار گرفته هم مقوم دیدارپذیری شیء است و هم مقوم جسمانیت مُدرک. این حجم مانعی بین آنها نیست، طریق ارتباطشان است»^۱، و از سوی دیگر، و در تطابق با جسمانی‌بودن ادراک، ظهور چیزها در ادراک ما امری شخصی نیست و نمی‌توانیم آن را کنشی اگومحور^۲ توصیف کنیم که شخصی منفرد به تنهایی اجرایش می‌کند. ارادهٔ فردی و عادت‌های شخصی و مهارت‌های اکتسابی ما - که افراد را از هم متمایز می‌کند - سرچشمهٔ ادراک ابژه‌ها نیستند. ادراک یک توانایی طبیعی و درعین‌حال - و درست به همین دلیل - تاریخی است که از بیرون بر ما تحمیل می‌شود.

این حالت سوژگی غیر سوژگیویستی به تمایزی میان اشیا و حالت دادگی آنها منجر می‌شود. هر قصدکردنی (نگاه‌کردن، اشاره‌کردن، سخن گفتن از چیزی و...) یک حالت «دادگی» است، حالتی که هیچ ضرورت جهان‌شمول ندارد، همواره یکه و منحصر به فرد است و می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. اما، چنان‌که اشاره شد، اشیا فراتر از این حالت‌های متنوع دادگی‌شان وجود دارند و در حضور متعالشان تنوع و تاریختی را ممکن می‌سازند. اینهمانی میان نمود و پدیدارشدن اشیا بر ما، از یک سو، و بود آنها، از سوی دیگر، هر دم افزون اما همواره دسترس‌ناپذیر است. هیچ‌گاه انطباق صورت نمی‌گیرد. تحقق این انطباق به مثابهٔ از دست رفتن جوهریت محض شیء و، در حقیقت، شیء بودن آن است. ما همواره با حالتی خاص از دادگی و با میزانی خاص از نمود هر شیء مواجهیم. پدیدارشناسان از این وضع به «تام‌شوندگی همواره ناتمام» تعبیر می‌کنند.

در معرض نمودها بودن خصلت ذاتی و انحصاری انسان است. پدیداری بودن اشیا «هماره پیشاپیش متعلق به دازاین و در هر گونه مراده‌ای با هستندگان حی و حاضر است»^۳. نه امکانی برای راهی از این ظهور و پدیدارشدن هست و نه امکانی برای تام‌شدن مطلق و انطباق نمود و بود. اما سوژهٔ این «تام‌شوندگی همواره ناتمام» کیست؟ در اینجا نیز آشکارا پای پوئبلو به میان می‌آید: سوژه‌ای قومی.

پدیدارشدن اشیا، چنان‌که دیدیم، امری تاریخی است. به این معنا که «ساختار هستی» اشیا نه در کیفیات درونی و عینی و علمی آنها، بلکه در نحوهٔ خاص پیش هم ایستادن و هم‌جواری امکانی آنها پنهان است. مرلوپونتی از این درافتادگی انسان در میان وضع خاصی از هم‌جواری اشیا به قلمرو هم‌امکانی^۴ یاد می‌کند،^۵ وضع تاریخی و امکانی همهٔ چیزهایی که وجودشان همراه با هم ممکن شده و یک شبکهٔ کلی - و محلی - ادراک را شکل داده است.

۱. همان

2. ego-centered

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲ [فقرهٔ پانزدهم]

4. compossibility

5. Merleau-Ponty, 1968: 13

Vasmegar

این «هم‌امکانی» همواره جمعی است و آن عنصر انضمامی هستی‌در-آنجا جمعی از انسان‌ها هستند. یک درخت چنار در وضعی خاص نه بر یک فرد، بلکه بر یک قوم پدیدار می‌شود. یک قوم از وحدتی در نوع و میزان نمودها برخوردار است. پوئبلو، به مثابه‌ی دازاینی که پیشاپیش از نمودی از اشیا برخوردار است، همواره دازاینی قومی اما نه جهانی است. پوئبلو لحظه‌ای از تام‌شوندگی هر دم‌افزون اما همواره ناتمام درک اشیاست، نوع و میزانی خاص از پدیدارشدن اشیا بر گروهی از انسان‌ها.

۴. پوئبلو به مثابه‌ی شیوه‌ای خاص از تجربه‌ی چهارگانه: سرچشمه‌ی تاریخمندی و امکانی بودن اندیشه‌ی هایدگر را می‌توان در فهم او از «مکان» و «مکانیت» دریافت. او مکان را، بر خلاف باور سنتی و مبتنی بر عقل سلیم، فضایی از پیش موجود و یکدست و دارای سه بعد که اشیا در آن جای‌گیر شوند نمی‌انگارد، بلکه مکان شدن یک جا و فضا را «به شکرانه»ی یک عمارت انسان‌ساز و به‌گرد آن می‌بیند:

«مکان پیش از آنکه پل باشد وجود ندارد. پیش از آنکه پل برپا شود، البته در امتداد رود جاهایی وجود دارد که می‌تواند به وسیله‌ی چیزی اشغال شود ولی یکی از آنها به شکرانه پل مکان می‌شود».^۱

ما، بدین طریق، از سطح طبیعی به قلمرو تاریخ منتقل می‌شویم، اما نه تاریخی انسان‌گونه، ایده‌وار و غیرجسمانی، بلکه مطلقاً فیزیکی و جسمانی، نه تاریخ، بلکه تاریخت و امکانیت مادی. «این پل نیست که نخست در مکانی که برای آن وجود دارد برپا می‌شود، بلکه این مکان است که فقط به اعتبار پل به وجود می‌آید».^۲ این پل با جنس مصالح خود، با آب رود، با آسیاب ساخته شده بر مسیر آب و... مجموعه‌ای منحصر به فرد می‌سازند. این مجموعه، به لحاظ هستی‌شناختی، آغازین و خاستگاهی است. هر چیز دیگر، هر چیز انسانی دیگر، از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

پیش از این، هایدگر در هستی و زمان به این نکته اشاره کرده بود که مکان همواره «تکه‌تکه»، اما در استقلال هر تکه دارای «وحدت» است:

مکان محض هنوز مستور است. مکان به صورت جاها تکه‌تکه شده است، اما این مکان از رهگذر کلیت جهان‌گونه‌ی مرجوعیت‌ها که به تودستی‌های مکانی متعلق است وحدت خاص خود دارد.^۳

در این مجال، در این میانه‌ی تکه‌تکه‌بودن و وحدت، پوئبلو زاده می‌شود. مکان ذاتاً تکه‌تکه است، مجموعه‌های مجزا و دارای وحدت در درون. هایدگر از این وحدت ناشی از جسمانیت اشیا به

۱. هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۲

۲. همان: ۷۳

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۲۷ [فقره‌ی شانزدهم]

سید-رضا وسمه گر

«گردآوری چهارگانه»^۱ تعبیر می‌کند: «پل یک چیز است، گردآورنده چهارگانه»^۲. مکان، از این منظر پدیدارشناسانه، مجموعه‌ای از هم‌امکانی‌اشیاست که چهارگانه (یعنی لحظه‌ای از گردهم‌آیی خدایان، میرندگان، زمین و آسمان) را ممکن می‌سازد، هر بار به شیوه‌ای متفاوت. پل، از طریق کناره‌ها، پهنه چشم‌انداز هر دو سو را به رودخانه می‌آورد. پل رودخانه و ساحل و خشکی را همسایه هم می‌کند. پل زمین را همچون چشم‌انداز دورتادور رودخانه گرد می‌آورد. بدین‌سان، پل رودخانه را از میان علفزاران راه می‌برد و همراهی می‌کند. [...] پل امکان می‌دهد که رودخانه به راهش برود و در همان حال راه آن را بر میرایان می‌گشاید تا بتوانند از این کناره به آن کرانه بروند و بیایند. [...] پل گرد هم می‌آورد، همچون راهی که می‌گذرد از پیشگاه خدایان - خواه ما آشکارا به حضورشان بیندیشیم و شکر گزار باشیم، مثلاً در تصویر قدیس [حامی] پل، و خواه حضور خدایی نافهمیده بماند یا حتی یکسره کنار گذاشته شود. پل، به شیوه خاص خود، آسمان، زمین، خدایان و میرایان را در خود گرد هم می‌آورد. [...] درواقع، پل [...] یک «چیز» است.^۳

این یک «جهان» است به دقیق‌ترین معنای کلمه، جهانی خودکفا و تمام‌عیار، جهانی به گرد چیزها. جهان، در اینجا، کل گیتی و فضای بسیط پیشاپیش موجود نیست، بلکه وضع امکانی خاص و تاریخی کنار هم قرار گرفتن اشیا و شکل گرفتن «چهارگانه» است. این چهارگانه همواره لحظه‌ای خاص و منحصر به فرد است. هایدگر قبلاً، در هستی و زمان، راه را برای افشای این معنا از جهان یا، به تعبیری، زادگاه پوئبلو گشوده بود. او، ذیل چهار معنای واژه «جهان» در تداول عام و همچنین در اندیشه خویش، از معنای سوم می‌گوید که به نحو تردیدناپذیری نه پیش‌دستی و عینی و طبیعی («تمام هستندگان پیش‌دستی») است و نه انسانی و روحی و فکری («جهان ریاضیدان») و، از آن مهم‌تر، نه فردی است و نه عالم‌گیر و، همچنین، شاید نه مطلقاً انتیک و نه سراسر ائتولوژیک. این سطح - که پوئبلو در آن زاده می‌شود - جهان به‌مثابه «هستومندی ما-جهان» است:

جهان می‌تواند به معنای هستومندی دیگری نیز فهمیده شود اما نه چون هستنده‌ای که ذاتاً غیردازاین است و در درون جهان با آن مواجه می‌شویم، بل همچون آنی که در آن دزاینی واقعی همچون دزاین واقعی زندگی می‌کند.^۴

هایدگر عبارت «در آن» را متمایز می‌کند تا گوشزد کند که در اینجا نباید معنای سنتی و پیشاپدیدارشناسانه - که به نحو ناخودآگاه رابطه میان انسان و جهانش را پوشیده می‌کند - به ذهن

I. das Geviert

۲. هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۳

۳. همان: ۷۰-۷۲

۴. هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۹۷ [فقره چهاردهم]

Vasmegar

خطور کند. هر تصویری که جهان را پیشاپیش بنیادشده و انسان را سپس درون آن واقع شده فرض کند، تاریخت و امکانیت و فکتیسیته را نفی می کند. چهارگانه در یک آن و در یک همبستگی می زید. این جهان مشاع و همگانی یا یک ما-جهان^۱ منحصر به فرد است.

انسان یا، در بیان دقیق تر، دازاین همواره کاشف و افشاگر چهارگانه هاست، چهارگانه ای که قومی خاص در وضعی متفاوت آن را تجربه می کند. او این چنین توانایی و ظرفیتی دارد، زیرا «دازاین خود نیز با توجه به در-جهان بودنش "مکانی" است».^۲ این دازاین که عضو چهارگانه است یک فرد نیست، بلکه مجموعه میرندگان تجربه کننده یک پل خاص است. پل مشاع است و سازنده یک ما-جهان منحصر به فرد. یک دازاین قومی سربرمی آورد.

پوئبلو به مثابه سوژه پدیدارشناسانه - اگزستانسیالیستی نزد ارتگا

فهم ارتگا از «وضعیت» و «افق امکانات» را می توان خلاصه بصیرت های پدیدارشناسانه و اگزستانسیالیستی پیش گفته دانست. هر دوی این مفاهیم بر تفسیری متفاوت از مکان و مکانیت استوارند. مطابق این منظر، برخلاف فضای سنتی، مکان به دلیل جسمانی بودن ذاتاً تکه تکه است. مکان وابسته سفتی و سختی اشیای بیرونی است. قرار گرفتن پایه های یک پل خاص در آب یک «مکان» به گرد آن می سازد. این جسمانی هیت و، بدین طریق، تفاوت می آفریند و انسان جزئی از این تفاوت و وابسته به این تفاوت است. ارتگا «من» انسان را به نحو اجتناب ناپذیر بایند این جسمانیت می داند: «وضعیت» یا در وضع بودن. او در حکمی مشهور به صراحت اعلام می کند: «من خودم و وضعیتم هستم».^۳ به دلیل تکه تکه بودگی و تفاوت وضعیت ها - تفاوتی که آشکارا و منحصر از دل جسمانیت و مادیت وضعیت حاصل می آید - از «مقیاسی» بالاتر و بزرگ تر از مجموعه به هم پیوسته جسمانیات نمی توان سخن گفت: سوژه هایی همچون یک کشور، یک ملت، یک دین، یک قاره و البته کل عالم. همچنین سوژه های پارادایمی یا معطوف به زمان، همچون انسان عصر کلاسیک یا انسان قرون وسطایی، از دستور کار خارج می شود.

ارتگا فهمی تحت اللفظی و به غایت مادی و جسمانی از «وضعیت» ارائه می دهد: «la circum- stancia (وضعیت) Circum (اطراف و فراگرد) و stantia (ایستادن و قرار داشتن)»! چیزهای ساکت و ساکنی که در اطراف و در هم جواری ما قرار دارند».^۴ این چیزهای «ساکت و ساکن» سرچشمه انحصاری و گذرناپذیر هر واقعیتی هستند. هایدگر خصایل دیگری را بر این صفات می افزاید:

1. wir-welt

۲. همان: ۲۲۷ [فقره شانزدهم]

3. Ortega y Gasset, 13: 1940

4. ibid: 10

سید-رضا وسمه گر

«جوهریت»، «مادیت»، «بعدمندی» و البته «مجاورت»^۱. «شیئیت و واقعیت»، در بیان هایدگر، محصول کنار هم قرار گرفتن مجموعه‌ای از این اشیای «ساکت و ساکن» است، اما اینکه آن مقیاس بینابین برای تعیین و تحدید این مجموعه کدام است مشکل‌ترین پرسش پیشاروی ما خواهد بود. وضعیت‌ها^۲ بر چه اساس از یکدیگر جدا و تکه‌تکه می‌شوند؟ مرزی که پایان یک وضعیت و آغاز دیگری را نشان می‌دهد کدام است؟ یا، همان پرسش همیشگی، سوژه مشروع تحقیق کدام است؟

هایدگر، حداقل در مرحله متقدم اندیشه خویش، پاسخ را در دو خصلت اگزیستانسیال و ذاتی دازاین می‌جوید - دو خصلت به هم پیوسته: واسپردگی و رفع دوری. اصل و اساس تقلیل ناپذیر و رفع ناشدنی همانا اشیای ساکت و ساکن ارتگا هستند، اما کشف یک وضعیت در گرو فعالیت دازاین است. البته هایدگر بلافاصله تذکر می‌دهد که «اما نه در مقام کنش خودمدارانه سوژه بل دازاین و هستی»^۳.

انسان از این منظر ذاتاً یک «واسپردگی» است، بخشیدن خویش به یک وضعیت و کشف و آشکارسازی آن. «دازاین بماهو دازاین همواره چنان است که همراه با هستی اش ذاتاً بافتی به هم پیوسته از تودستی‌ها مکشوف می‌گردد»^۴. این دازاین - که آشکارا دیگر نمی‌تواند یک شخص باشد، بلکه بر همه زیوندگان انسانی در جوار درخت و رود و پلی خاص دلالت دارد - «مادام که هست خود را پیشاپیش به جهانی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرد می‌سپرد. این واسپردگی ذاتاً به هستی دازاین متعلق است»^۵.

این واسپردگی و کشف امری مطلق و جاودانه و همه‌جایی نیست، بلکه به حرکت و نظر کردن دازاین - دازاین اکنون غیرسوژکتیو و قومی شده یا سوژه لویناس - در میان اشیای ساکت و ساکن ارتگا وابسته است. این اشیای بالاستقلال، در عین هم‌جواری و کنار هم بودن، از یکدیگر دور هستند. «دوری، به مانند فاصله، خصلت مقولی هستندگانی است که دازاین گانه نیستند»^۶.

آنچه پوئبلو را از حیات حیوانات متمایز می‌سازد و آنچه «مکان» پدیدارشناسانه را از «فضا»ی مطلق سنتی جدا می‌کند توانایی ذاتی دازاین برای رفع دوری^۷ است. «دازاین ذاتاً رافع دوری است. دازاین در مقام آن هستنده‌ای که هست می‌گذارد که هر هستنده‌ای در قرب او در معرض مواجهه

۱. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۰۳ [فقره پانزدهم]

2. la circunstancias

۳. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۴. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۵. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۶. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

7. entfernung

Vasmegar

قرار گیرد»^۱ این یکی از خصایل اگزیستانسیال و خاص دازاین است، دازاینی که به دلیل اشتراک در تجربه «هستندگان غیردازاین گانه» فرافردی و قومی می شود. بدون وجود یک پوئبلو، اشیا همه از هم دورند حتی یک درخت و زمینی که بر آن استوار است. دازاین بنیاد و بانی نیست، بلکه بنیادشده است، بنیادشده بر ساختار اشیا ساکت و ساکن. اما در این بنیادمندی تجربه خویش عامل قرب و نزدیکی و ساختن یک مجموعه است:

تنها تا آنجاکه هستندگان به طور کلی در حالت دوری خود بر دازاین منکشف می شوند
«دوری‌ها» و فاصله‌ها در میان هستندگان درون جهانی نسبت به سایر چیزها دسترس پذیر
می گردند.^۲

اشکار است که قید «به طور کلی» خصلت ضروری این دسترس پذیری است.

این دوری و نزدیکی نه هندسی و منطقی بلکه انسانی و تاریخی هستند، مبتنی بر مواجهه‌ای که برای یک قوم با هستندگان غیردازاین گانه رخ می دهد. اشیا ذاتاً از هم دورند و گردهم آمدن آنها به مواجهه دازاین قومی با آنها وابسته است.

رفع دوری از یکدیگر در مورد دو نقطه همان گونه بعید است که به طور کلی در مورد دو شیء چنین است، زیرا نوع هستی هیچ از این دو چنان نیست که بتواند رفع دوری کند.^۳
پوئبلو، در واقع، وضعیت اشیا بی «ساکت و ساکن» است که در یک لحظه توسط یک قوم منکشف شده و توسط آن به نزدیک هم آمده‌اند.

این فهم از «وضعیت» و مکانیت ما را به مفهوم مرتبط دیگری در منظومه فکری ارتگا رهنمون می شود: «افق امکانات». قرب و بُعد اشیا به دازاین و پاره‌ای از یک «وضعیت» بودن همواره امری تاریخی و ضد هندسی است. «جهان»، در این معنا، نه عالم و کیهان در کل^۴ است و نه مجموعه هر آنچه در ناحیه‌ای محدود و مشخص وجود دارد - که، در این صورت، حدومرزاها و محل تفاوت و تقاطعشان همواره دلخواهی و بی دلیل باقی می ماند. «جهان» مبتنی بر تجربه زیسته ماست. «جهان چیزی جدا از زندگی ما نیست، بلکه اصولاً محیط گسترش یا دسترس زندگی و حدومرزه‌های^۵ حقیقی آن است»^۶.

۱. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

۲. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

۳. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

4. universe

5. periferia

۶. Ortega y Gasset, 2010: 54 [48]. طغیان توده‌ها (*La rebelión de las masas*) مشهورترین اثر ارتگا بی گاست در سال ۱۳۳۴ شمسی توسط یکی از سیاستمداران و روشنفکران آن روزگار ایران، دکتر داوود منشی زاده، به فارسی ترجمه شده بود که اخیراً چاپ جدیدی از این ترجمه عرضه شده است: ارتگا بی گاست ۱۳۸۷. به رغم کوشش شایان تحسین مترجم، باتوجه به گذشت زمانی طولانی از آن ترجمه و همچنین خصلت نه چندان دقیق غالب ترجمه‌های آن روزگار، ضرورت

سید-رضا وسمه گر

این «محیط گسترش یا دسترس زندگی» مفهومی اساساً پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی است: آنچه بنابر ضرورت تاریخی وضع امکانی «بودن» من در یک وضع بر من «پدیدار» می‌شود. ارتگا با صراحت تمام از «اندازه جهان» در وضعیت‌های متفاوت سخن می‌گوید. برای نمونه، وسعتی که در جهان انسان متوسط ساکن سویل اسپانیا به‌هنگام آشنایی با قطب شمال و ورود آن به اخبار ارائه شده بر او اتفاق می‌افتد، یا بزرگ‌تر شدن جهان برای ساکنان جهان اینشتینی در مقایسه با جهان نیوتونی.^۱ هایدگر، در این مورد، «رادیو» و گسترش و دسترسی فراهم آمده توسط آن برای انسان سده بیستم را مثال می‌زند^۲ - یک گسترش و دسترسی کاملاً بی سابقه.

ارتگا، بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین مفاهیم اندیشه خویش یعنی «زندگی به مثابه امکانات» را معرفی می‌کند. او زندگی اجتماعی را بدوایک «افق امکانات»^۳ می‌داند.^۴ زندگی، نزد او، یعنی «در محیطی با امکانات متعین قرار گرفتن».^۵ تمایزی میان زندگی من و جهان من وجود ندارد. بار دیگر با طرد نگاه هندسی و پذیرفتن نگاهی تاریخی مواجهیم. «جهان آن چیزی است که ما می‌توانیم باشیم»^۶. این «ذخیره یا فهرست امکانات»^۷ - که در هر عصری و در هر مکانی متفاوت و منحصر به فرد است - به نحو جبری بر جمعی از انسان‌ها تحمیل می‌شود: آنچه پیش از ما در زندگی جای داده شده و بر ما تحمیل کرده‌اند جهان ما را شکل می‌دهد. امکان‌های انتخاب ما همواره به «فهرست امکانات حیاتی»^۸ ما محدود است. و این امکانات در هر لحظه محدود و منحصر به فرد هستند. «زندگی جهان خود را انتخاب نمی‌کند، زندگی بودن در جهانی متعین و غیر قابل تبدیل است، همین دنیای حاضر کنونی».^۹ او این را یک «تقدیر حیاتی»^{۱۰} می‌داند که البته با «تقدیر فیزیکی» یکی نیست.

ارتگا همه زندگی‌ها (جهان‌ها) را به یک اندازه زندگی نمی‌داند: او از زندگی بیشتر یا کمتر سخن می‌گوید. «فهرست امکانات حیاتی» ما که جمعی، بیرونی و مادی - پیش‌تر و بیشتر از ما - است تعیین می‌کند که ما چه می‌توانیم آرزو کنیم، بسازیم، نابود کنیم، با لذت بپذیریم یا رد کنیم. ارتگا آشکارا

ترجمه‌های به‌روز و کامل از این اثر کلاسیک احساس می‌شود. در نوشته حاضر، به دلیل راه یافتن برخی خطاها و غفلت‌ها در متن ترجمه، خوانندگان را به یکی از چاپ‌های دردسترس از متن اصلی کتاب آرجاع می‌دهیم و در [] نشانی فراز موردنظر در ترجمه فارسی را ذکر می‌کنیم.

1. ibid: 53-57 [46-54]

۲. هایدگر ۱۳۸۶: ۲۸۰ [فقره بیست و سوم]

3. un horizonte de posibilidades

4. Ortega y Gasset, 2010: 65 [56]

5. ibid: 54 [48]

6. ibid

7. repertorio de posibilidades: Ortega y Gasset 2010: 63 [55]

8. ibid: 54 [48]

9. ibid: 63-64 [55-56]

10. fatalidad vital

Vasmegar

میان وضع فعلی و وضع بالقوه یک جامعه تفاوت می‌نهد و زندگی را همیشه زندگی بالقوه و ممکن می‌داند. آشکار است که در اینجا ممکن بودن را نه در معنای امکانیت منطقی^۱ بلکه باید در معنای امکانیت ضروری ناشی از مادیت و هم‌جواری^۲ بفهمیم. این بالقوگی و امکانیت همواره از افزونه‌ای (گاه بسیار عظیم) بر بالفعل‌بودگی برخوردار است. جهان ما «آن چیزی است که زندگی ما بالقوه می‌تواند باشد»^۳ و همواره فاصله‌ای میان آنچه بالفعل زندگی می‌شود و آنچه می‌تواند به‌نحو بالقوه زندگی شود (که هیچ‌گاه مطلق نیست و همواره ناحیه‌ای باقی می‌ماند) وجود دارد:

این توانایی بالقوه بایست بیشتر تعیین شود تا تحقق پیدا کند یا، به‌عبارت‌دیگر، ما همیشه جزء بسیار کوچکی از آن هستیم که می‌توانیم باشیم.^۴

از همین جا آشکار می‌شود که بحث چگونه از سطح فردی فراتر می‌رود. بالفعل‌بودن (یعنی آن حدی از جهانمان که ما زندگی‌اش می‌کنیم) می‌تواند فردی باشد، اما زندگی بالقوه ما («آنچه می‌توانیم باشیم») همواره جمعی است، جمعی و البته نه عالم‌گیر و سراسری. «جهان یا زندگی امکانی همیشه بیشتر از تقدیر یا زندگی واقعی ماست»^۵.

آنچه برای ارتگا مهم است انتخابی نیست که یک فرد یا یک گروه از میان امکانات موجود انجام می‌دهد، بلکه جهان کلی ممکن برای اوست. واضح است که آن کاراگری که سوژه این جهان و افشاگر این جهان است نه فرد بلکه پوئبلو است. و این جهان جهانی پدیدارشناسانه در دل جهان هندسی است که همواره از هویت و تفاوت برخوردار است، یک «جهان درونی مستقل»^۶ که، در عین هم‌زمانی و تعاصر، با جهان‌های دیگر متفاوت است.

نتیجه‌گیری: ظهور یک اگزیستانسیالیسم قومی

پوئبلو سوژه‌ای اگزیستانسیالیستی است که بنابر استلزامات پدیدارشناسانه از هر قلمروی درونی^۷ در اصطلاحات دکارت، وحدت خودآگاهانه و توانایی‌ها و مطالبات ناموجه سارتری تهی شده است - شاید سوژکتیویته‌ای غیرمتافیزیکی. پوئبلو می‌تواند تنها سوژه پدیدارشناسانه - اگزیستانسیالیستی ممکن و مشروع باشد.

1. possibility
2. contingency
3. *ibid*: 54 [48]
4. *ibid*
5. *ibid*

«به همین خاطر است که دنیا به نظر ما آن قدر عظیم می‌نماید و ما در مقابل آن خود را این قدر کوچک می‌بینیم.» [48]

(Ortega y Gasset, 2010: 54)

6. *ibid*: 178 [113]
7. forum internum

.....
 سید-رضا وسمه گر

این جهانیتِ فراگردجهان^۱ یک تکه، منطقی، هندسی و ناظر به موجودات پیش دستی نیست. ما با «ناحیه»ها مواجهیم و، در واقع، با جهان‌ها - نه یک جهان. آنچه هست جهانیتِ هر فراگردجهان است. مکانمندی دازاین^۲ پیشینی نیست بلکه «از این منظر، مکانمندی دازاین [...]» از حیث پدیدارین عیان می‌گردد.^۳ این جهانیت محیط^۴ ناحیه‌ها و یا، به تعبیر جالب ارتگا، صحنه‌های^۵ گوناگون را شکل می‌دهد سطحی خاص و دارای هستی منحصر به فرد و برخوردار از هستندگانی ویژه و متفاوت با آنچه منطقاً بنابر تفکر هندسی و جغرافیایی به ذهن می‌رسند. «ناحیه‌ها در ابتدا از طریق اشیای پیش دستی که فراهم آمده‌اند شکل نمی‌گیرند، بل همواره پیشاپیش در مکان‌های منفرد و جدا از هم توی دست‌اند. مکان‌ها خود در ضمن فراگردبینی پردازشگرانه به تودستی‌ها تعلق می‌گیرند.»^۶ مسئله مهم فهم و به چنگ آوردن سرشت منحصر به فرد تشکلی جهان یک قوم از طریق «فراگرد بینی پردازشگرانه» است: لحظه زایش اقوام.

ارتگا از دوگانه‌ای شایع فراتر می‌رود. او نه «نوع» و نه «فرد»، بلکه صراحتاً پوئبلو یا قوم را شایسته تمرکز و مطالعه می‌داند: «هر نوع صحنه^۷ طبیعی خود را داراست که درون آن هر فرد یا گروهی از افراد صحنه‌ای جزئی تر می‌سازد. به همین قیاس، منظره^۸ آدمی گزینشی از میان واقعیت‌های بی‌شمار عالم است و فقط پاره کوچکی از آن را شامل می‌شود. اما هیچ انسانی کل منظره^۹ نوع خویش را زندگی نمی‌کند. هر قوم^{۱۰} در هر دوره‌ای گزینشی نوین از فهرست عمومی اشیای انسانی انجام می‌دهد، و در دل هر دوره و هر قوم تقلیلی غلیبی اتفاق می‌افتد.»^{۱۱}

این فقرات سست و پراکنده قطعاً مدعی آن نیستند که پرسش‌های فوق‌العاده پیچیده، سرنوشت‌ساز و حیاتی مطرحه در ابتدای این نوشته را پاسخ داده‌اند. به دست دادن دورنمایی مبهم از سوژه و فادار به اصول تخطی‌ناپذیر فلسفه‌های پدیدارشناسانه - گزیستانسیالیستی آن هدفی است که امیدواریم در اینجا محقق شده باشد. تعیین حد و مرزها و مختصات زمانی و عرضی و طولی سوژه تاریخی - که قرار است فرد، ایده، کشور، باور آگاهانه، نظام سیاسی و... نباشد - دور از دسترس این نوشته باقی می‌ماند.

1. umwelt

۲. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۰ [فقره بیست و دوم]

3. die umlichkeit

4. escenario

۵. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۶-۲۷۷ [فقره پانزدهم]

6. escenario

7. pueblo

8. Las Atlántidas, in: Ortega y Gasset, 1940: 831

منابع

- ارتگا یی گاست، خوزه (۱۳۸۷)، طغیان توده‌ها، ترجمه و تلخیص: داوود منشی‌زاده، اختران.
- پریموزیک، دنیل تامس (۱۳۸۸)، مرلوپوتی، فلسفه و معنا، محمدرضا ابوالقاسمی، نشر مرکز.
- پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، نظریه معرفت پدیدارشناسی؛ هوسرل، هایدگر، مرلوپوتی، فرزاد جابرالانصار، کرگدن.
- تلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، فضل‌الله پاکزاد و مراد فرهادپور، طرح نو.
- دارتگیگ، آندره (۱۳۷۳)، پدیدارشناسی چیست؟، محمود نوالی، سمت.
- دریدا، ژاک و میشل فوکو (۱۳۹۴)، کوگیتو و تاریخ جنون (مجموعه مقالات)، فاطمه ولیانی، هرمس.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۹)، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، مصطفی رحیمی، نیلوفر.
- _____ (۱۳۹۸)، هستی و نیستی؛ جستاری در هستی‌شناسی پدیدارشناختی، مهستی بحرینی، نیلوفر.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۱)، لویناس و سویژکتیویته پساواسازانه، تدوین و مهدی پارسا و سحر دریاب، رخداده نو.
- کهون، لارنس (۱۳۹۲)، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، عبدالکریم رشیدیان [ویراستار فارسی]، نشر نی.
- ماریتن، ژاک (۱۳۹۷)، فلسفه تاریخ از چشم‌انداز مسیحی، سید رضا وسمه‌گر و رویا فیاض، دنیای اقتصاد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، ساختن، باشیدن، اندیشیدن، هرمنوتیک مدرن؛ گزینه‌ی جستارها، بابک احمدی و دیگران، مرکز، چاپ هشتم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، ققنوس.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

_____ (2005), *phenomenology of perception*, translated by: Colin Smit, London and New York, Routledge.

_____ (1968), *The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern Press.

Бердяев, Николай (1934), *Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения*, Париж: YMCA PRESS.

سیدرضا وسمه گر

Nikolas Berdyaev (2009), *Solitude and Society*, Boris Jakim (foreword), George Reavey (translator), CA: Semantron Press.

Ortega y Gasset, José (1970), *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de occidente, S. A. Decima Edición.

_____ (2010), *La rebelión de las masas*, Ciudad de México: Fernando Robles Otero.

_____ (1940), *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid: Espasa Calpe.

Knowledge
Table of Contents

The Relations of Three Kinds of Anthropology and Three Approaches to Political Thought in Kant's Philosophy.....	7
Mohsen Bagherzadeh meshkibaf	
The New Evil Demon Problem for Internalists	33
Muhammad Ali Poudineh	
The Objectivity and Externality of Motion in Ibn Sina's View	53
Mohamad jafar Jamebozorgi	
The possibility of knowing the truth of objects in Avicenna's philosophy.....	75
mohamad jafar heydari	
The Position of Nothing in Knowledge of Metaphysic.....	93
Amir Divani	
A Reading of Heidegger Using Husserl's Narrative of Intentionality.....	111
Seiyad Muhammad Taghi Shakeri	
A Study of the Relationship Between Art and Problematization in the Thoughts of Michel Foucault.....	135
Nader shayganfar, Mohammad Ali Abdolmohammadi	
Heidegger's Ontological Interpretation of the System as the Jointure of the Order of Being (Emphasizing the Principle of Identity in Schelling's Freedom System).....	151
Elham Sadat Karimi Douraki, Mohammad Javad Safian	
Magical Abstractionism about Possible Worlds.....	173
Mohamadhadhi Safaei	
An Enquiry into Peerhood in Disagreements over the Existence of God: the Impossibility of Achieving Peer- hood.....	195
Jalal abdollahi	
Ontic Structural Realism and van Fraassen's Criticism.....	223
Mahmood Vahidnia, Ahmad Ali Akbar Mesgari	
The problem of subject and subjectivity: with a focus on Ortega y Gasset's conception of Pueblo.....	253
Seyed Reza Vasmegar	

Submission Guidelines

Aims and Scope:

Knowledge is a peer-reviewed research journal of philosophy issued by Letters and Humanities Faculty of Shahid Beheshti University, Tehran-Iran. This journal publishes original (not previously published) works of interest in the various disciplines of philosophy, especially epistemology and theory of knowledge.

General Requirements:

The papers should have a problem-oriented structure and clear research questions; it should have some contribution in its field of research, it should adhere to methodological principles and the general structure of research papers, its sources and references should be sufficiently of good standing, its quality of writing style and adherence to editing rules must be sufficient. The title must reflect the main theme and content of the paper. It is obligatory to use standard terms and their prevailing non-Persian equivalents. The sources must be recent as much as possible, and according to principles of research ethics the used sources must be mentioned explicitly the way explained below.

Manuscript Submission:

Contributors are invited to send their submissions, written in Persian, of no more than 8000 words in length. Two versions of the paper must be submitted: in the first, the name of the author(s) should appear on the first page, with the present position and current email address (in this version, the corresponding author must be specified); the second version must be without any explicit or implicit mention of the name or position of the author(s).

The articles should be typed, without using any complicated styling on A4 size Word document. Papers should be structured into headed sections, for example as follows: Title page, Abstract (in Persian about 25 words, in English about 250 words), Keywords (3-7), Main Sections, Results, References. Each section should be identified by the main heading. Other sub-headings within the main headings should be limited. Please use footnotes for both commentaries, extra explanations, non-Persian equivalents of terms and giving references.

Submit manuscripts to: <http://kj.sbu.ac.ir>

Citations:

Method of giving references in the footnotes:

Author's last name, the year of publication, colon, page number (e.g. Husserl 1920: 22).

Non-Persian equivalents of the Persian terms should be non-capital (e.g. epoche). Proper names (names of persons, placed etc.) should be first letter capitalized (e.g. Husserl, Berlin). The name of the works must be in italic format (*Logical Investigations*).

All the footnotes in Persian and non-Persian must be made right aligned and left aligned respectively.

References List:

The references should be listed in full at the end of the paper in the following standard forms (without numbering. First, Persian and Arabic sources and then the sources from other languages. They must be sorted alphabetically based on the name of the author):

References to books: author's or editor's name, year of publication, title, place of publication: publisher.

References to articles in an edited collection: author's name, year of publication, "article title," title of collection, editor's name, place of publication: publisher, first and last page numbers.

References to articles in periodicals: author's name, year of publication, "article title," full title of periodical volume, issue number (year of publication): first and last page numbers.

References to Web Pages: institution that owns the page, year of publication, "web page title," publisher, access date <web page full address>.

Tables and Figures: Tables should be typed with the approximate position in the text indicated.

Manuscript Review:

After manuscripts are submitted, they are first screened for basic format and completeness, to ensure that the manuscript guidelines have been adequately followed. Following this, the manuscripts are evaluated by the Editor-in-Chief to confirm that the paper fits the scope of the journal and adequately addresses questions and literature relevant to the fields of philosophy, epistemology and theory of knowledge. Furthermore, the manuscript's subject should be presented properly and be of sufficient quality to be further considered for evaluation. Three referees will evaluate each paper. The Editor-in-Chief, at his discretion, will convey the referees' comments. The recommendation may be for i) minor revision, ii) major revision, or iii) rejection.

Copyright and Offprint:

Articles submitted for publication should not be under consideration for publication

elsewhere. Papers accepted become the copyright of the Journal.

Proofs:

One set of page proofs in MS Word format will be sent to the corresponding author, to be checked for typesetting/editing and should be returned to the editorial office by the deadline indicated. Where major developments have taken place to incorporate postscripts, authors should discuss this with the Editor at the time.

Authority and Responsibilities:

The Journal reserves the right to edit the accepted articles. The Editor and the Publisher accept no responsibility for the opinions and statements of authors

In the Name of God Knowledge

A biannual peer-reviewed journal Faculty
of Letters and Human Sciences

Number: 85/1, Autumn and Winter 2022

Address: Tehran, Evin, Shahid Beheshti

University, Faculty of Letters and Human
Sciences

Tel: (+98+21) 29902478

Email: knowledge@sbu.ac.ir

Address: <http://scj.sbu.ac.ir>

ISSN: 7322-2008

Publisher: Shahid Beheshti University



Editorial Director:

Nasrollah Hekmat, PhD
Professor, Department of Philosophy Shahid Beheshti University

Editor-in-chief:

Nasrollah Hekmat, PhD
Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Managing Director:

Amir Hossein Saket, PhD
Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Editorial Board:

Reza Akbarian, PhD
Associate Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modarres
University

Mohammad Ilkhani, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Shahram Pazouki, PhD

Associate Professor, Research Institute of Philosophy and Wisdom

Mahmood Khatami, PhD

Professor, Department of Philosophy, University of Tehran

Abdolkarim Rashidian, PhD

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Mohammadali Sheikh, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Manoochehr Sanei, PhD

Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Zia Movahed, PhD

Professor, Research Institute of Philosophy and Wisdom

IGOR Hanzel, PhD

Associate Professor, Department of Logic and the Methodology of
Sciences, Comenius University