



صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

مدیر مسئول:

دکتر اصغر واعظی

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

سرمدیر:

دکتر اصغر واعظی

دانشیار 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 پازوکی، 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 دره‌بیانی، استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ضیاء موحد، استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر ایگور هنزل، دانشیار دانشگاه کومنیوس اسلواکی

ویراستارانگلیسی:

دکتر سارا کاترین ایلخانی

ویراستار فارسی:

ایمان خدافرد

حروفچینی و صفحه‌آرایی:

ملیحه طرقی جعفری

تلفن تماس: ۲۹۹۰۲۴۷۶

این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱/۵۷ 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 آیت‌الله‌زاده شیرازی
- دکتر زکریا بهارنژاد
- دکتر دکتر محمد جعفر جامه بزرگی
- دکتر امیدرضا جانباز
- دکتر محمدزمان زمانی جمشیدی
- دکتر آرش جمشیدپور
- دکتر عارف دانیالی
- دکتر امیر حسین ساکت
- دکتر محمد شفیعی
- دکتر فرزاد فرشید
- دکتر احمد عسگری
- دکتر حسین واله
- دکتر اصغر واعضی
- دکتر مرتضی نوری
- دکتر امید نوریان

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 هیچ‌نشریه 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:

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.

انتخاب عنوان مقاله متناسب با محتوا و مسئله محوری در مقاله صورت گیرد.

از واژگان تخصصی رایج و معادل آن‌ها در رشته مورد نظر استفاده شود.

مقاله بر اساس منابع تا حد امکان جدید تدوین شود و به لحاظ اخلاق علمی، منابع استفاده‌شده به‌صراحت در متن مقاله مشخص شده باشند.

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.

حجم مقاله ارسالی حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

الزامات نگارشی:

مقاله دارای بخش‌های زیر است:

عنوان مقاله (فارسی و انگلیسی)

نام، نام خانوادگی و نام دانشگاه نویسنده/نویسندگان

چ‌کیده (فارسی و انگلیسی). در این قسمت، مطالب اصلی مقاله به صورت فشرده (فارسی ۲۵۰ تا کلمه، انگلیسی نیز ۱۵۰ تا کلمه) بیان می‌شود.

واژگان کلیدی. از میان واژه‌های اصلی مقاله، بین ۴ تا ۵ واژه مشخص می‌شوند.

متن مقاله. شامل محورهای اصلی و فرعی مربوط به موضوع، با عنوان‌های متمایز است.

نتایج، تدوین یافته‌ها، بحث و جمع‌بندی مطالبی است که نویسنده در متن مقاله بیان می‌کند.

یادداشت‌ها، توضیحات و ارجاعات، همه به صورت پانوشت می‌آید و شماره آن‌ها به شکل پیاپی در متن ذکر می‌شود.

املا

املائی مقاله بایستی طبق آخرین نسخه شیوه خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد. در مواردی که در خصوص املائی واژه‌ای تردید دارید، به فرهنگ املائی خط فارسی مراجعه فرمایید. این دو منبع را می‌توانید در نشانی زیر بیابید:

<https://apll.ir/%D%8AF%D%8B%3D%8AA%D%88%9D%8B%-1D%8AE%D%8B-7%D%-88%9D%81%9D%8B%1D%87%9D%86%9DA%AF-%D%8A%7D%85%9D%8%9%D%8A%7D%8A%6DB8%C-%D%81%9D%8A%7D%8B%1D%8B%3DB8%C/>

تذکر:

- از حذف فواصل ضروری میان واژگان، به منظور کاستن از حجم مقاله، اکیداً پرهیز کنید.
- از به‌کاربردن شیوه‌های املائی شخصی و دیگر شیوه‌های املائی موجود پرهیز کنید.
- از آنجاکه مقاله‌تان را برای مجله‌ای فارسی‌زبان فرستاده‌اید، تا حد امکان از واژگان و برابرهای فارسی استفاده کنید.
- در استفاده از واژگان یونانی وحدت رویه را رعایت فرمایید. اگر در استفاده از این واژگان از خط یونانی استفاده می‌کنید همه‌جا از این خط بهره بگیرید و اگر این واژگان را آوانویسی می‌کنید همه‌جا از آوانویسی استفاده کنید.
- در آوانویسی واژگان یونانی و لاتینی قلم را روی حالت ایتالیک تنظیم کنید.
- در ارجاعات، در صورتی که به بیش از یک صفحه ارجاع داده می‌شود، عدد کوچک‌تر نخست بیاید و سپس عدد بزرگ‌تر. مثال:
(مندل، ۱۳۹۳: ۱-۱۷)
- قبل از نقطه، ویرگول، علامت تعجب، علامت سؤال و دوتقطه هیچ فاصله‌ای نمی‌آید اما بعد از آن‌ها یک فاصله درج می‌شود.
- قبل از پرانتز باز، گیومه باز و قلاب باز یک فاصله درج می‌شود اما بعد از آن‌ها هیچ فاصله‌ای درج نمی‌شود.
- قبل از پرانتز بسته، گیومه بسته و قلاب بسته هیچ فاصله‌ای درج نمی‌شود اما بعد از آن‌ها یک فاصله درج می‌شود.

مثال:

درست: سوارز با استفاده از تعریفی که شارحان کویمبرایی [Coimbran commentators] در چارچوب ابتنا و نه در چارچوب سرریز کردن شرح کرده‌اند به تعریف ترجیحی خود می‌رسد: «علت آن است که چیزی فی‌نفسه بر آن مبتنی است».

نادرست: سوارز، با استفاده از تعریفی که شارحان کویمبرایی [Coimbran commentators] در چارچوب ابتنا و نه در چارچوب سرریز کردن شرح کرده‌اند، به تعریف ترجیحی خود می‌رسد: «علت آن است که چیزی

فی نفسه بر آن مبتنی است» .

شیوهٔ ارجاع دهی

☞ به مقاله یا کتابی که یک نویسنده دارد به این صورت ارجاع دهید:

در متن:

(نام خانوادگی نویسنده، سال نشر: شماره صفحه یا صفحات)

مثال:

(رشیدیان، ۱۴۰۰: ۲۷۰)

در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر)، عنوان کتاب، ناشر

مثال: رشیدیان، عبدالکریم (۱۴۰۰)، هوسرل در متن آثارش، نشر نی

مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام مجله، دوره (شماره)، صفحهٔ آغاز مقاله - صفحهٔ پایان مقاله

مثال: پودینه، محمدعلی (۱۴۰۰)، «مشکل دیوپلید جدید علیه درون‌گرایان»، شناخت، ۱۴(۲)، ۳۳-۵۲

در مورد کتاب‌هایی که به فارسی ترجمه شده‌اند نام مترجم به‌عنوان استناد درون متنی ذکر نمی‌شود و فقط نام خانوادگی نویسنده اصلی همراه با تاریخ انتشار اثر در داخل کشور خواهد آمد.

در متن: (نام خانوادگی نویسندهٔ اصلی، سال نشر ترجمهٔ فارسی: شمارهٔ صفحه)

مثال: (کیگگور، ۱۳۹۹: ۸۳)

در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام (سال نشر)، عنوان کتاب، ترجمهٔ نام و نام خانوادگی مترجم، ناشر

مثال: کیرگگور، سورن (۱۳۹۹)، مفهوم آبرونی (با ارجاع مدام به سقراط)، ترجمهٔ صالح نجفی، نشر مرکز

☞ به مقاله یا کتابی که دو نویسنده دارد به این صورت ارجاع دهید:

در متن:

(نام خانوادگی نویسندهٔ اول و نام خانوادگی نویسندهٔ دوم، سال نشر: شماره صفحه یا صفحات)

مثال: (احمدی گیوی و انوری، ۱۴۰۱: ۱۴۰)

در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ (سال نشر)، عنوان کتاب، ناشر

مقاله: نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام مجله، دوره (شماره)، صفحه آغاز مقاله-صفحه پایان مقاله

☞ به مقاله یا کتابی که بیش از دو نویسنده دارد به این صورت ارجاع دهید:

در متن:

(نام خانوادگی نویسنده اول و همکاران، سال نشر: شماره صفحه یا صفحات)

مثال: (سلمانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۴۰)

در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ نام خانوادگی نویسنده سوم، نام نویسنده سوم؛ (سال نشر)، عنوان کتاب، ناشر

مثال: وحیدی، حمید؛ غلامی، سعید؛ رحمانی، علی (۱۴۰۱)، روان‌شناسی عمومی، نشر قو

مقاله: نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ نام خانوادگی نویسنده سوم، نام نویسنده سوم؛ (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام مجله، دوره (شماره)، صفحه آغاز مقاله-صفحه پایان مقاله

مثال: سلمانی، یاسمن؛ سنایی، علی؛ علمی، قربان (۱۳۹۹)، «بررسی تحلیلی تجربه عرفانی در روان‌شناسی فرافردی استانسیلاو گراف»، شناخت، ۱۳(۲)، ۷۳-۹۳

☞ به دانشنامه‌های اینترنتی به این صورت ارجاع دهید:

نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، مدخل، نام دانشنامه، قابل‌بازایی از نشانی

لینک نشانی اینترنتی

مثال فارسی:

مرادی، لیلا (۱۴۰۱)، فضل‌الله رضا، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، قابل‌بازیابی از نشانی

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/268226/%D%8B%1D%D%8B%6D%D%8A%7D8%D%8C-%D%81%9D%D%8B%6D-84%9%D%8A%7D%D%84%9D%D%84%9D87%9>

مثال انگلیسی:

Kraut, Richard (2004, Mar 20). Plato. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>

← به پایان‌نامه‌ها به این صورت ارجاع دهید:

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال نشر)، عنوان پایان‌نامه، مقطع، عنوان گروه، عنوان دانشکده، نام دانشگاه

مثال: پناهی، پوریا (۱۳۹۹)، مسئله منشأ و اجتناب‌ناپذیری متافیزیک در فرافلسفه: مطالعه موردی دیالکتیک عقل محض بر پایه تفسیر مارکوس ویلاشک، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

نکات مهم:

- اگر به یک منبع چند بار استناد داده می‌شود، لازم است هر بار نام نویسنده و سال انتشار ذکر گردد و از عبارت «همان» یا «ibid» استفاده نشود. شایان ذکر است که حتماً مشخصات کامل هر منبعی که در داخل متن بدان ارجاع داده شد باید در فهرست منابع آورده شود.
- در فهرست منابع فقط منابعی را ذکر کنید که در متن به آنها ارجاع داده‌اید و از ذکر منابعی که در متن از آنها استفاده نکرده‌اید بپرهیزید.
- اگر نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر کرده است، از طریق حروف الفبا آن آثار را از هم متمایز کنید.

مثال در متن: (سمیعی، ۱۳۹۹الف: ۴۳)

مثال در فهرست منابع: سَمیعی، کاظم (۱۳۹۹الف)، درخت معرفت، نشر کیوتر

فهرست مقالات

- تابعیت علم از معلوم و رابطه آن با شناخت و اثبات وجود خدا از منظر
ابن عربی..... ۱۱
زکریا بهارنژاد
- اقتراح تبیین چگونگی ارتباط میدان‌های کلاسیک و کوانتومی براساس نظریه
حرکت جوهری..... ۳۳
محمدجعفر جامه بزرگی، رضا رضانی آرانی، مرتضی شاطریان
- «کاربردشناسی صوری» فراتر از نظریه معنا..... ۵۱
امیدرضا جانباز
- تحقیقی در سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن سینا در اخلاق..... ۷۷
محمد هانی جعفریان، محمد سعیدی مهر
- تکثرگرایی و مدارا در اندیشه ابن عربی با تأکید بر فتوحات مکیه..... ۹۹
حمید زینلی، نصراله حکمت
- «استقرای جدید» استنفورد: آیا در مقایسه با «استقرای بدبینانه مشهور»
استدلالی قوی‌تر است؟..... ۱۱۹
محمد شفیع، جواد اکبری تختمشلو
- عدم‌تعیین داده حسی..... ۱۴۷
فراز عطار
- کریپکی، سومز و مسأله متر استانداردار..... ۱۶۹
فراز قلبی
- درآمدی به زیبایی‌شناسی زشتی جستاری در چیستی زشتی و کارکردهای
آن در دنیای هنر..... ۱۸۵
محسن کرمی

نسبت فلسفه موسیقی فارابی با افلاطون.....۲۰۹

سید شاهین محسنی، نصراله حکمت، امیر مازیار، حمید عسکری رابری

تجربه‌های نزدیک مرگ به عنوان بحرانی در پارادایم علوم زیست-پزشکی.....۲۳۷

احمد رضا نورمحمدی، سید محمدحسن آیت الله زاده شیرازی

نظریه سلسله مراتب موجودات در اندیشه سنایی.....۲۹۳

سید علی هاشمیان بجنورد، احمد خاتمی

تابعیت علم از معلوم و رابطه آن با شناخت و اثبات وجود خدا از منظر ابن عربی

زکریا بهارنژاد^۱

چکیده: حکیمان مسلمان و غزالی بر این باورند که عقل نظری قادر است وجود یک واجب الوجود تهی از زمان، مکان را با قطع نظر از نسب و اضافاتی که با مخلوقات خود پیدا می‌کند بشناسد و در نتیجه می‌گویند معلوم، یعنی وجود خدا و کمالات او، تابع علم ما به وجود اوست، بدین معنا که علم ما سبب می‌شود به وجود خدا آگاه شویم و در این جهت تفاوتی میان شناخت ذات و اسما و صفات خدا قائل نشده‌اند. لیکن ابن عربی میان اثبات و شناخت اسما و صفات خدا و ذات او قائل به تفکیک شده است و می‌گوید ما هیچ راهی برای شناخت و اثبات ذات نداریم. گفت‌وگو از ذات الهی از بوالفضولی‌های عقل است و شناخت ما نسبت به خدا منحصرأ از طریق اسما و صفات او حاصل می‌شود و این شناخت نیز بر ظهور و تجلی خدا در عالم متوقف است. در نتیجه، علم ما به خدا تابع معلوم است و نظریه تابعیت علم از معلوم را به شناخت خدا مرتبط می‌سازد و آن را مقدمه‌ای برای شناخت و اثبات وجود خدا قرار می‌دهد و، برخلاف اهل نظر، اختلاف علوم از یکدیگر را به لحاظ معلوم می‌داند و نه در خود علم.

کلیدواژه: ابن عربی، اعیان ثابتة، علم ازلی ربّ، الوهیت، علم

The Subjectivity of Knowledge from the Known and Its Relationship with the Knowledge and Proof of God's Existence from Ibn Arabi's Point of View

Zakaria BaharNezhad

Abstract: Muslim sages and Ghazali believe that the theoretical intellect is able to recognize the existence of a necessary thing, devoid of time, place, and regardless of the lineage and additions that it finds with its creatures. And as a result, they say, it is obvious that God's existence and His perfections are subject to our knowledge of His existence, which means that our knowledge causes us to become aware of God's existence. And in this regard, they have not made a difference between knowing the essence and the names and attributes of God. But Ibn Arabi has distinguished between proving and knowing God's names and attributes and his essence, and he says that we have no way to know and prove his essence, and he says, Shariat (Book and Sunnah) has never been a reflection of God's nature, talking about God's nature is one of the absurdities of reason, and our knowledge of God is achieved only through His names and attributes, and this knowledge also depends on the appearance and manifestation of God in the world. As a result, our knowledge is subject to God, and the theory of the subjection of science to the knowledge of the known connects it to the knowledge of God, and makes it a prelude to knowing and proving the existence of God. Not in science itself.

Keywords: Ibn Arabi, immutable entities, fore knowledge, lord, divinity.

بیان مسئله

از نظر حکمای مشایی و منطقیان مسلمان علم از مقوله کیف نفسانی و عبارت از صورتی از اشیاست که در ذهن عالم مرتسم می‌شود و نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲۲۴). در این تعریف، علم تابع معلوم و متأثر از آن تلقی شده است و متکلمان مسلمان علم را از مقوله اضافه می‌دانند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲۲۵). هر دو نظر حاکی از این است که مقصودشان از علم علم حصولی و اکتسابی است. ملاصدرا معتقد است که علم فوق مقوله و از سنخ وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۲-۴۰۳). به نظر می‌رسد که نخستین بار این شیخ اشراق سهروردی بود که، از طریق طرح دو نوع معلوم بالذات و معلوم بالعرض، نوع دیگری از علم را، که علم حضوری و شهودی است، مطرح کرد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۲).

ابن عربی علم را درک ذات خود مطلوب آن‌چنان که هست - خواه موجود یا معدوم باشد - می‌داند. بدین معنا که علم درک ذات خود شیء خارجی است نه درک صورت آنچه از طریق حواس در ذهن حاصل می‌گردد. در این تعریف، علم از سنخ حضور و شهود است و منبع آن قلب آدمی است، در صورتی که در تعریف حکما و منطقیان علم از سنخ حصول و اکتساب و منبع آن عقل است. از جهتی می‌توان گفت که نظر ابن عربی همانند نظر سهروردی است، لیکن اینکه وی منبع این معرفت را قلب می‌داند نه عقل متفاوت با دیدگاه سهروردی است. علم حضوری سهروردی ناظر به شهود عقلی است و در مقابل عقل استدلالگر مشایی به کار می‌رود، لیکن نظر ابن عربی ناظر به شهود باطنی است. ابن عربی علم را درک ذات مطلوب آن‌چنان که هست می‌داند، بدین معنا که حقیقت علم درک ذات خود شیء خارجی است و نه درک صورت آن. در این تعریف، علم از سنخ حضور و شهود است و منبع آن نیز قلب است نه عقل و علم هیچ اثری در معلوم ندارد، بلکه این معلوم است که در علم اثر می‌گذارد و آن را تابع خود می‌کند. تبعیت علم از معلوم از ابتکارات فلسفی ابن عربی است و برای آن اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است، به طوری که می‌گوید چنانچه در کتاب فتوحات مکیه وی مسئله دیگری جز این نبود، کفایت می‌کرد. براساس نظریه تبعیت معلوم از علم - که معتقد حکما و غزالی است - عقل نظری به نحو انتزاعی و با صرف نظر از وجود خارجی معلومات می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. اما مطابق نظر ابن عربی، عقل نظری به نحو انتزاعی توان اثبات وجود خدا را ندارد. او میان مقام ذات و الوهیت (یعنی مقام اسما و صفات) خدا تفکیک می‌کند و برای شناخت و معرفت خدا به نیاز متقابل انسان و خدا قائل است، بدین معنا که انسان برای موجود شدن و هستی یافتن خود محتاج است که از سوی خداوند ایجاد شود. متقابلاً خدا نیز برای شناساندن و معرفی خود محتاج به

بهارنژاد

ظهور اسما و صفات خود در عالم است و مادام که اسما و صفات الهی در عالم ظهور و تجلی نکنند، امکان شناخت و معرفت وی وجود ندارد. معنای این سخن ابن عربی این است که خدا منحصرأ از طریق ایجاد افعال خود در عالم شناخته می‌شود نه در مقام ذات. در این مقاله، مسائل اختلافی میان ابن عربی و حکما و غزالی را، با روش توصیفی و تحلیل محتوا، با تأکید بر متون، بررسی و تحقیق کرده‌ایم.

پیشینه تحقیق

تاآنجا که نویسنده این مقاله تحقیق و بررسی کرده است، مشابهی با این عنوان در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله نیافته است تا اثر خود را با آن مقایسه نماید و جهت اشتراک و افتراق را بیان کند. امید است پژوهشگران دیگر این نوشته را نقد و ارزیابی کنند.

تعریف علم

آیا حقیقت علم درک صورت معلوم است یا حقیقت آن درک ذات معلوم است آن‌چنان که هست؟ ابن عربی می‌گوید، اهل نظر قائل اند به اینکه علم همان درک صورت معلوم است (العلم هو الصورة الحاصله من الشئ عند العقل) و می‌گوید ما این تعریف را نمی‌پذیریم. از نظر ما منحصرأ علم عبارت از درک ذات مطلوب است آن‌چنان که هست، خواه آن مطلوب موجود باشد یا معدوم و اعم از اینکه به نحو ایجابی باشد یا به صورت سلبی و فرقی نمی‌کند که مطلوب امر محال باشد یا امر ممکن یا امر وجوبی و ضروری باشد. او می‌گوید، دلیل بر اینکه تعریف علم به درک صورت معلوم نادرست است این است که این تعریف تنها شامل عالم و مدرک‌هایی می‌شود که بتوانند صورت معلوم را در قوه خیال خود تصور نمایند، در صورتی که همه معلوم‌ها دارای قوه خیال نیستند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۸: ۵۴؛ ج ۱: ۱۸۳).

مقصود ابن عربی این است که تعریف مورد نظر حکما و منطقیان از علم جامع افراد نیست، یعنی همه مصادیق علم را شامل نمی‌گردد. از نظر ابن عربی، مفهوم معلوم اعم از مفهوم صورت ذهنی است. چون هر امر متصور در ذهن معلوم نیز هست، لیکن هر معلومی لازم نیست که متصور در ذهن باشد. واجب الوجود و عقول عالیه فاقد قوه خیال اند و در عین حال عالم و مدرک‌اند. بدیهی است که علم آنها از طریق صورت حاصل در ذهن نیست، بلکه آنها ذات معلوم را آن‌چنان که هست ادراک می‌کنند. تفاوت دیگری که در تعریف ابن عربی با تعریف حکما وجود دارد این است که تعریف حکما ناظر به علم حصولی است، لیکن تعریف ابن عربی متوجه علم حضوری است و حقیقت علم را همان حضور و شهود معلوم نزد عالم می‌داند.

BabarNezbad

علاوه‌براین، از جهت سومی نیز میان دیدگاه ابن عربی و حکما تفاوت وجود دارد و آن این است که وی مرکز دریافت و گیرنده علم و آگاهی را «قلب» یا همان حقیقت آدمی می‌داند نه «ذهن» یا نفس، چنان‌که فیلسوفان و منطقیان می‌گویند. او می‌نویسد:

علم عبارت است از اینکه قلب (دل) چیزی را براساس آنچه در حد ذات خود است -خواه آن چیز موجود باشد خواه معدوم- به دست آورد. بنابراین، علم همان صفت و خاصیتی است که موجب تحصیل از طریق قلب می‌گردد و عالم همان قلب است و معلوم عبارت از همان شیء حاصل آمده است و [باید دانست که] تصور حقیقت علم به‌طور جدّ امری مشکل است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۷۱)

و می‌افزاید:

اگر از شما پرسند که «علم چیست؟» در پاسخ بگو «عبارت است از درک معلوم آن‌چنان که در واقع و نفس‌الامر است. البته این تعریف مشروط به این است که درک معلوم محال و ممتنع نباشد و چنانچه درک معلوم ممتنع باشد، علم به آن همان عدم درک آن است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۷۲)

در این گفتار ابن عربی دو نکته اساسی وجود دارد: (۱) از نظر وی، مدرک و عالم «قلب» است نه ذهن یا عقل و این سخن مؤید آن است که گفتیم تعریف وی از علم ناظر به علم حضوری است. زیرا علم حضوری همان شهود باطن و ادراک مستقیم بدون واسطه است و معرفت قلبی نیز چنین خاصیتی دارد که شهودی و بدون واسطه است. (۲) ابن عربی تعریف موردنظر خود از علم را مشروط به این شرط و قید نموده است که لازم است متعلق علم امر ممکن باشد نه محال و ممتنع و مقصود وی این است که چون علم ما به ذات خدا محال و ممتنع است، پس نمی‌تواند متعلق علم انسان قرار گیرد. توضیح اینکه ابن عربی معتقد است که ذات خدا نه اسمی دارد نه نعت و صفتی (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹۸). «کنز مخفی»، «غیب مطلق»، «عنقاء مُغرب»، «غیب الغیوب»، «هویت مطلق» و «انکرات النکرات» است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ و ۱۸۸). در نتیجه، هیچ نوع ظهور و تجلی در عالم ندارد تا شناخته شود و از طریق دلیل و برهان یا کشف و شهود نیز نمی‌توان ذات او را شناخت (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۳). بنابراین، ذات خدا برای بشر مجهول و ناشناخته است. ابن عربی درباره عدم دسترسی انسان به ذات حق واژه «محبور» را به کار می‌برد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ۳۷۱). علاوه‌براین، او معتقد است که کتاب و سنت انسان

بهارنژاد

را از تفکر در ذات خدا منع کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۶۱۱ و ۴۲۱).

اهمیت مسئله تابعیت علم از معلوم

ابن عربی در تفسیر آیه شریف «وما ظلمهم الله وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم ظالمون ولكن كانوا هم الظالمين» (النحل، ۳۳). می‌گوید که این آیه دلیل و شاهد بر این است که علم تابع معلوم است نه آنکه معلوم تابع علم باشد. زیرا آیه می‌گوید کسانی که به خود ستم می‌کنند، به جز آن احوالی که از خود در عالم آشکار نموده‌اند، ستم خود را بر ما آشکار نکرده‌اند تا ستم ایشان را بدانیم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

مقصود ابن عربی این است که «ظلم» از صفات فعل و صفات اضافی است و وجودش محتاج دو طرف (مضاف و مضاف‌الیه) است. مادام که عمل ظلم از انسان صادر نشود، خداوند علمی به آن ندارد و پس از آنکه عمل ظلم از انسان صادر می‌گردد، خدا به آن علم دارد و از آن آگاه می‌گردد. باید توجه داشت که حکما و متکلمان نیز در باب صفات فعلی خدا همین نظر و عقیده را دارند و این نقصی برای خداوند نیست، زیرا علم متعلق می‌خواهد و تا متعلق علم تحقق پیدا نکند، علم به آن حاصل نمی‌گردد.

ابن عربی در اهمیت این مسئله می‌گوید که این نکته را بفهم، زیرا مسئله‌ای بزرگ و دقیق است و به خاطر ندارم که کسی بر آن آگاهی یافته باشد. اگر هم کسی بدان آگاه بوده، خیرش به ما نرسیده است و کسی را سراغ ندارم که هرگاه این مسئله برایش ثابت شود، آن را انکار نماید. بعد می‌گوید، چنانچه در این کتاب (فتوحات مکیه) مسئله‌ای به جز بیان این مسئله نبود، در آن صورت، بیان همین مسئله برای هر صاحب‌نظر استوار و برخوردار از عقل سلیم کفایت می‌کرد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

علاوه‌براین می‌گوید، دانستن این مسئله در باب تسلیم‌شدن انسان به قضا و قدر الهی حائز اهمیت است، زیرا اراده انسان را نسبت به آن تقویت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰). قضا و قدر دو مرحله از مراحل علم الهی‌اند و مقصود ابن عربی از تسلیم قضا و قدر الهی بودن این است که همان‌طور که علم خدا به اعیان ثابت‌ه در ازل تعلق گرفته است، لازم است انسان آنها را همان‌طور که بوده و هستند قبول کند و تسلیم اراده ازل و علم خدا به آنها شود.

معنای تابعیت علم از معلوم چیست؟

در آثار ابن عربی اصطلاح «تابعیت علم از معلوم» در دو معنای متفاوت ولی مرتبط با هم به کار رفته است:

(۱) در مواردی این عبارت را در معنای تأخر علم از معلوم و تأثیر معلوم در علم به کار برده است، بدین معنا که علم از طریق معلوم ترتیب پیدا می‌کند و تا معلوم وجود و تحقق پیدا نکند، واقعیتی به نام علم نیز شکل نمی‌گیرد. به بیان دیگر، به نظر وی، این معلوم است که علم را با خود هماهنگ می‌سازد و آن را تابع خود می‌کند و در علم تأثیر می‌گذارد و آن را محقق می‌سازد. هرچند که این عربی تعبیر «علم انفعالی» را به کار نبرده است، لیکن می‌توان این معنای علم در نظر وی را به «علم انفعالی» در نظر حکما همانند ساخت که در آن وجود معلوم بر وجود عالم مقدم است. او درباره این معنا می‌نویسد:

آنچه علم نامیده شده است چیزی جز تعلق خاصی از ذات عالم به معلوم نیست و این تعلق از سوی معلوم نسبتی برای ذات است که حادث می‌شود. بنابراین، علم متأخر از معلوم است زیرا که تابع معلوم است و این حقیقت آن است. پس، در واقع حقیقت علم متعلق به معلومات است و نه به خود علم و نزد شخص عارف به هیچ وجه هیچ نوع اثری از علم در معلوم نیست، زیرا علم متأخر از معلوم است. [شاهدش این است که] تو می‌دانی که محال محال است و می‌دانی که تو به لحاظ علم خود هیچ اثری در محال بودن محال نداری. علم شما [نیز] اثری در آن ندارد، بلکه ذات خود محال این آگاهی را به توداده که محال است. پس از همین جا می‌فهمی که علم هیچ اثری در معلوم ندارد و این مخالف چیزی است که عالمان از اصحاب نظر [متکلمان و حکما] پنداشته‌اند. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ص: ۴۰۵)

و در جای دیگر می‌گوید، علم تابع معلوم است، هر طور که معلوم بچرخد علم نیز همان طور خواهد چرخید و همان طور که معلوم در نفس الامر و واقع است علم نیز به همان صورت به آن تعلق می‌گیرد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ص: ۸۳).

(۲) در مواردی نیز تابعیت علم از معلوم را به معنا و مفهوم مطابقت علم خدا با موجودات و اشیای خارجی با علم و آگاهی او به موجودات در اعیان ثابت به کار می‌برد. یعنی مقصودش از تابعیت علم از معلوم این است که علم خدا به موجودات خارجی مطابق عین ثابت آنها در ازل و اعیان ثابت است و خداوند به اشیا و موجودات خارجی همان طور علم پیدا می‌کند که آنها را قبلاً در اعیان ثابت ظاهر و آشکار ساخته است. به عنوان مثال، هر کس که در اعیان ثابت (یعنی در مرحله وجود علمی) مؤمن بوده است، در حال وجود عینی نیز به صورت مؤمن ظاهر می‌گردد، زیرا علم خدا تابع معلوم است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۳۰؛ قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ص: ۱۱۲). در نظریه تابعیت علم از معلوم این نکته مهم وجود دارد که چگونه اسما و صفات الهی اقتضای موجود شدن عالم را داشته‌اند تا ظهور پیدا کنند.

بهارنژاد

ابن عربی در تفسیر آیه شریفه *فَللّٰهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ* (انعام، ۱۴۹) می نویسد:

از جمله دلیل روشن و رسای خداوند در این مسئله (تابعیت علم از معلوم) این است که وجود هیچ ممکن الوجودی در عالم موجود نمی گردد مگر براساس علم سابق و ازلی خداوند نسبت به آن. پس لازم است که هر ممکن الوجودی مطابق علم ازلی خداوند موجود گردد و خداوند به هیچ معلومی از معلومات علم ندارد، مگر به همان نحو که معلوم در ذات خود وجود دارد [یعنی علم خدا مطابق با معلوم است همان طور که هست] زیرا علم تابع معلوم است نه آنکه تابع وجود حادث باشد. بدین معنا که حدوث وجود تابع علم و علم تابع معلوم باشد و این معلوم ممکن در حال عدم و تقرّر ثبوتش [یعنی ثبوت علمی اش در اعیان ثابت و عدم وجود خارجی اش] براساس همین حکمی است که مطابق آن در عالم خارج موجود گردیده است. بنابراین، چیزی جز معلوم علم را به خدا اعطا نکرده است [یعنی علم خدا به معلوم از ناحیه خود معلوم حاصل گردیده است] و خدا در خطاب به معلوم [وجود انسان] است که فرموده است: این علم و آگاهی از سوی توست و نه از ناحیه من. چنانچه در عین ثابت تو [در اعیان ثابت] نبود که به تو علم داشتیم، به تو آگاه نمی شدم. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۸، ۵۹)

از نظر ابن عربی، اعیان خارجی مظاهر و ظلّ اعیان ثابت و اعیان ثابت نیز ظلّ اسما و صفات الهی و اسما و صفات هم مظاهر ذات حق اند و علم خدا به ذاتش عین علم او به عالم است و این علم همواره وجود داشته است. اعیان ثابت که ماهیات اشیا بدون وجود خارجی آنها ثبوت و تقرّر داشتند (خود قیصری می گوید که آنچه فلاسفه ماهیت می نامند از نظر عرفا «اعیان ثابت» نامیده می شود) (قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۴۵). عالم به صور علمی آنها بود و مطابق همان علمی که به اعیان ثابت داشت موجودات را آفرید و این همان سرالقدر است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۶۹-۲۷۰ و ۴۲۷).

و می گوید: «لا یطلب الحقّ إلاّ بالحقّ وهو العلم الحاصل بعد العین» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۳، ۱۶۷) یعنی حق جز از طریق خود حق طلب نمی شود و این سخن همان علم حاصل بعد از تحقق و ایجاد موجودات و مظاهر است. چنانچه اعیان استحقاق و قابلیت مظهر بودن را نداشتند، حق در آنها ظاهر نمی شد. مقصود ابن عربی از «علم حاصل بعد العین» همان علمی است که خداوند به اشیا و موجودات، پس از ظهور آنها از اعیان ثابت، در عالم خارج پیدا می کند و این علم پس از ایجاد است که از آن به «تابعیت علم از معلوم» تعبیر می کند.

تفکیک قائل شدن میان شیء موجود در خارج و شیء ثابت در اعیان ثابت

در نظریهٔ تابعیت علم از معلوم یا بالعکس ابن عربی میان ماهیات موجود در خارج و ماهیات در حال معدوم^۱ در اعیان ثابتة فرق نهاده است و می‌گوید که

در مورد موجودات خارجی، علم به آنها مقدم بر وجودشان است. بدین معنا که معلوم تابع علم است. لیکن آنچه در اعیان ثابتة است، از آن نظر که هم معنا با علم الهی است، به لحاظ مرتبه بر علم مقدم است. زیرا خداوند به نحو بالذات علم به آن را به آنها اعطا کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰)

مقصود ابن عربی این است که، در موجودات خارجی، خداوند علمی به انسان هبه و اعطا نکرده است و انسان علم به آنها را تحصیل می‌کند و علم او علم اکتسابی است که آن را از طریق علم به موجودات خارجی به دست می‌آورد و، در نتیجه، علم وی تابع معلوم و متأخر از آن است. در واقع، علم انسان به موجودات خارجی به صورت علم انفعالی است و نه به شکل علم فعلی. لیکن اعیان ثابتة تابع علم ما نیستند، زیرا آنها حقایق و صور ازلی هستند که خداوند در ازل خلق کرده است و آنها «طور و رای طور عقل» اند. بدین معنا که عقل بشر توان ادراک آنها را ندارد و علم به آنها علم اکتسابی و تحصیلی نیست، بلکه علم به آنها به صورت «هبه» و بخشش الهی است و به همهٔ افراد داده نشده است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۵۸۰). این علم، مختص انبیا و اولیای الهی است و ایشان، بی‌آنکه بخواهند نظر خود را اعمال نمایند، آنها را همان طور که در علم ازلی حق بوده‌اند تصور می‌کنند. در نتیجه، علم ایشان به اعیان ثابتة تابع معلوم است، بدین معنا که صور علمی اشیا (یا به تعبیر فلاسفه ماهیات اشیا) را که قبل از آنها موجود بوده‌اند ادراک می‌کنند و به همین جهت است که می‌گوید فهمیدن این مسئله (تابعیت علم از معلوم) برای انسان مفید است و او را در باب تسلیم و تفویض قضا و قدر الهی تقویت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

مقصود ابن عربی از عدم تأثیر علم در معلوم چیست؟

تأکید ابن عربی بر این نکته که علم هیچ نوع اثری در معلوم ندارد می‌تواند نقد نظریهٔ حکمای مشایی باشد که می‌گویند خداوند از طریق علم عنایی خود عالم را آفریده است و علم ذات به ذات سبب علم ذات به معلول و ایجاد آن شده است (ابن سینا می‌گوید: «سبب وجود الأشیاء

۱. مقصود ابن عربی از معدوم بودن اعیان ثابتة، عدم مطلق آنها نیست، از آن نظر که این نوع ماهیات تنها صور علمی حق‌اند و چون از حالت علمی به حالت وجود خارجی انتقال پیدا نکرده‌اند، آنها را معدوم می‌نامد.

بهارنژاد

علمه بها وعقلیته لها، فهو يعقل الأشياء على الوجه الحكمة وعلى النظام الواجب». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۹). او در مخالفت با این نظر مشائیان می‌گوید که عالم از طریق قول الهی یعنی همان کلمه «کن وجودی» خلق شده است و نه علم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۴۰۵). از این جهت می‌تواند نقد نظر مشائیان باشد که ایشان علم «ماقبل اکثره» را در قالب علم عنایی به صورت علم فعلی می‌دانند، یعنی علمی که معلول آفرین است. لیکن ابن عربی آن را به نحو «علم انفعالی» می‌داند که در آن علم متأثر از معلول است.

ابن عربی مشیت خداوند را نیز نسبت و رابطه‌ای می‌داند که تابع و متأخر از علم است، لیکن چون علم را تابع و متأخر از معلوم می‌داند، در نتیجه، مشیت الهی را نیز تابع و متأخر از معلوم می‌داند و برای تأیید نظر خود به وجود و ظهور «سر القدر»، یعنی انسان، استشهد می‌کند و می‌نویسد:

پس خداوند دارای یک مشیت [عام و گسترده] است که [تجلی وی] به آن تعلق می‌گیرد و آن مشیت همان نسبتی است که تابع علم است و علم [نیز] نسبتی است که تابع معلوم است و معلوم [شخص] تو و احوال تو است. بنابراین، برای علم اثری در معلوم نیست، بلکه برای معلوم اثری در علم است و معلوم از ذات خود آن چنان که هست به ذات علم اعطا می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۲-۸۳)

ابن عربی و مسئله ارتباط تابعیت علم از معلوم با شناخت خدا

از منظر ابن عربی نظریه «تابعیت علم از معلوم» با روش وی برای شناخت خدا مرتبط است و در واقع این نظریه را مقدمه‌ای برای شناخت و اثبات وجود خدا می‌داند. او می‌نویسد:

از جمله اموری که نظر و عقیده من را درباره شناخت خدا تأیید می‌کند این است که علم به لحاظ معلوم [یعنی متعلق] ترتب پیدا می‌کند و در ذات خود به لحاظ انفصال معلوم از غیر خود ممتاز می‌گردد. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳)

مقصود وی این است که معیار و ضابطه در ترتیب علوم و امتیاز آنها از یکدیگر معلوم است و نه علم. می‌گوید که علوم به لحاظ معلومات یعنی متعلقات خود از چهار جهت از هم تمایز پیدا می‌کنند:

(الف) تمایز ذاتی: این نوع تمایز یا به لحاظ جوهریت و ذات خود معلوم است، مانند تمایز عقل از نفس؛^۱ (ب) یا به لحاظ طبیعت و سرشت معلوم از غیر خود است؛ مانند تمایز حرارت

۱. به لحاظ فلسفی، عقل موجود مجرد تام است که ذاتاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده و محل است و از این نظر است که جوهریت و تجرد آن کامل است. لیکن نفس تنها به لحاظ ذات خود مجرد است و در مقام فعل به تعاون و همکاری بدن محتاج می‌باشد.

BabarNezhad

و سوزاندن برای آتش که متمایز از غیر خود است. و تمایز ذاتی معلوم از معلوم دیگر، چنانچه این تمایز به خاطر آن چیزی باشد که بر آن عارض و بار می‌گردد، دو حالت دارد: (ج) یا تمایز به واسطهٔ عروض حالتی است که بر معلوم عارض می‌گردد، مانند تفاوت میان حالت نشستن کسی که نشسته است با حالت نشستن کسی که نویسنده است؛ (د) یا تمایز به واسطهٔ عروض هیئت و شکلی است که عارض معلوم می‌گردد؛ مانند تمایز سیاهی و سفیدی سفید. ابن عربی می‌گوید که این تقسیم بر اساس حصر عقلی است. یعنی این تقسیم دائر مدار نفی و اثبات است و قابل افزایش نیست. به بیان دیگر، هیچ معلومی از این چهار نوع تمایز بیرون نیست، یعنی معلومات انسان یا به نحو تمایز ذاتی و جوهری اشیا با یکدیگر است یا به جهت تمایز ذاتی طبیعت و سرشت آنهاست یا تمایز به واسطهٔ عروض حالتی است که بر معلول عارض می‌گردد یا به واسطهٔ عروض هیئتی است که بر معلول عارض می‌گردد. از آنجاکه از یک سو این تمایزهای چهارگانه در وجود خدا راه ندارند (صغرا)؛ و از سوی دیگر شناخت انسان نیز محدود به همین چهار نوع تمایز است (کبرا)؛ پس نمی‌توان گفت که تمایز ذات خدا با ماسوی‌الله از قبیل یکی از این تمایزهای چهارگانه است (نتیجه). بنابراین، باید گفت که به هیچ وجه عقل آدمی راهی برای شناخت ذات خدا ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳).

تحریر محل نزاع میان ابن عربی و غزالی و حکما

ابن عربی و غزالی و حکمای مسلمان^۱ همه اتفاق نظر دارند که خدایی وجود دارد و وجود او را نیز از طرق مختلف اثبات نموده‌اند، لیکن در روش اثبات وجود خدا باهم اختلاف نظر دارند. حکیمان مسلمان و غزالی بر این باورند که عقل نظری قادر است وجود یک واجب‌الوجود را که از زمان و مکان تهی است، با قطع نظر از نسب و اضافاتی که با مخلوقات خود پیدا می‌کند، بشناسد و در نتیجه می‌گویند که معلوم، یعنی وجود خدا و کمالات او (نک. قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۱). تابع علم ما به وجود اوست، بدین معنا که علم ما سبب می‌شود که به وجود خدا آگاه شویم و، با صرف نظر از ظهور و تجلی او در عالم، می‌توانیم وجود او را اثبات کنیم و بشناسیم. لیکن ابن عربی معتقد است که عقل نظری چنین توانایی‌ای ندارد. در صورتی می‌توان گفت که عقل نظری قادر است چنین کاری کند که بگوییم میان خدا و مخلوقاتش رابطه و نسبتی برقرار است و چون چنین نسبت و رابطه‌ای میان ذات خدا و عالم برقرار نیست، بنابراین نمی‌توان گفت که عقل نظری توان شناخت خدا را دارد. این اختلاف نظر بر تفاوت جهان‌شناسی ابن عربی با

لذا، مجرد آن تام نیست.

۱. با اینکه ابن عربی از لفظ جمع (حکیمان مسلمان) استفاده می‌کند، لیکن مقصودش شخص ابن سیناست.

بهارنژاد

غزالی و حکیمان مسلمان مبتنی است. جهان‌شناسی فلسفی و غزالی، در این مسئله، براساس قبول اصل علیت است که مطابق آن وجود معلول تابع وجود علت است، لیکن وجود علت تابع وجود معلول نیست. بنابراین، عقل نظری از طریق تحلیل علت براساس روش «برهان لم» می‌تواند وجود علت‌العلل منهای وجود معلول را اثبات کند. اما جهان‌شناسی ابن‌عربی، که بر نظریه «تجلی و ظهور» مبتنی است، منکر قانون علیت است و آن را قبول ندارد و به جای تعبیر علت و معلول از اصطلاح ظاهر و مظهر استفاده می‌کند و، مطابق آن، مادام که مظهر خود را در عالم ظاهر و آشکار نساخته است، عقل نظری نمی‌تواند به نحو انتزاعی و با قطع نظر از نسب و اضافات او را بشناسد. به علاوه، برخلاف جهان‌شناسی فلسفی که قائل به تمایز ذاتی میان علت و معلول است، بر این باور است که معلول تشان و مرتبه‌ای از مراتب علت است و نه امری متمایز و مخالف با علت و از این جهت است که ابن‌عربی معتقد است علم ما به خدا تابع وجود معلوم یعنی ظهور خداوند در عالم است و از آنجاکه ظهور ذات خدا در عالم محال است، پس ما علمی به ذات او نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. خداوند خود را از طریق اسما و صفاتش در عالم ظاهر و آشکار ساخته است که از آن به «مقام الوهیت» تعبیر کرده است. تجلی اسما و صفات الهی به منزله ظهور کثرت در عالم است و با وجود کثرت اسمائی و صفاتی است که می‌توان تابعیت علم از معلوم را مطرح ساخت زیرا در مقام ذات، که مقام بساطت مطلق است، تابعیت و متبوعیت معنا ندارد.

نفی و انکار مناسبت میان خدا و عالم

ابن‌عربی در تکمیل نظر خود می‌گوید، علم ما به چیزی متوقف است بر اینکه، پیش از آن، میان آن شیء (عالم) و شیء دیگر (معلوم) مناسبت و ارتباطی وجود داشته باشد و از آنجاکه هیچ نوع مناسبتی - از قبیل مناسبت جنسی، نوعی و شخصی - میان خدا و مخلوقاتش نیست، پس ما علم پیشینی نداریم که به واسطه آن ذات خدا را بشناسیم.

وی برای اثبات این مدعای خود مثالی ذکر می‌کند و می‌گوید، علم و آگاهی ما به طبیعت افلاک - که طبیعت پنجم است - چنانچه مسبوق به علم ما به عناصر چهارگانه نباشد، به هیچ وجه آن را نخواهیم دانست و از آنجاکه متوجه می‌شویم افلاک بیرون از عناصر چهارگانه‌اند، می‌فهمیم که آنها از عنصر پنجمی ساخته شده‌اند و اگر این علم پیشین را نسبت به رابطه افلاک با عناصر چهارگانه نداشتیم، نمی‌توانستیم آنها را بشناسیم. لیکن از آنجاکه هیچ نوع نسبتی میان ذات خدا و عالم وجود ندارد، پس به هیچ وجه خدا به واسطه علم سابقی که غیر ذات اوست شناخته نمی‌شود. آنگاه می‌افزاید، برخی گمان کرده‌اند که می‌توان خدا را از طریق علم سابق شناخت. آنها

BaharNezhad

می‌خواهند، برای اثبات مدعای خود، وضع و حالی را که صفات علم، اراده و کلام برای موجود شاهد و حاضر دارند تعمیم دهند به موجود غایب از نظر و همان وضع و حال را برایش اثبات کنند. آنگاه پس از مقایسه وضع و حال موجود غایب با وضع و حال موجود شاهد و حاضر تلاش می‌کنند که آن را از قیود و اضافاتی که موجود شاهد و حاضر دارد برهانند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲).

ابن عربی می‌گوید، خطای غزالی و حکما در این است که آنها صفات خدا از قبیل علم، اراده و کلام را به صفات انسان به اشیا و موجودات همانند ساخته‌اند و چون متوجه شده‌اند که این صفات انسانی دارای قیود و محدودیت‌هایی هستند، تلاش کرده‌اند آنها را از وجود خدا حذف کنند. بدین معنا که می‌گویند علم، اراده و کلام خدا مطلق است، لیکن علم، اراده و کلام انسان محدود و مقید است. او معتقد است که این مقایسه و تشبیه از اساس نادرست است زیرا در مورد صفات انسان، علم پیشین داریم و این علم نیز فرع بر مناسبت و ارتباطی است که انسان با اشیا پیرامون خود دارد، اما در مورد شناخت خدا چنین نیست: نه علم پیشینی داریم و نه نسبت و اضافه‌ای.

روش ابن سینا برای اثبات وجود خدا

همان طور که پیش‌ازین اشاره کردیم، ابن عربی روش غزالی و حکمای مسلمان را در شناخت و اثبات وجود خدا نمی‌پذیرد. مخالفت ابن عربی با ابن سینا ناظر به برهانی است که ابن عربی آن را «برهان وجودی» ولی خود ابن سینا آن را «برهان صدیقین» نام نهاده است. ابن سینا در بیان و اثبات این برهان می‌نویسد:

ببیندیش و تأمل کن که چگونه بیان و شرح ما برای اثبات وجود خدا و یکتا بودن او و بری بودن وی از نقص‌ها به چیزی جز به خود وجود نیازمند نبود و در این اثبات نیازی به لحاظ کردن مخلوق و فعل او نبود. هرچند که مخلوق و فعل خداوند نیز دلیلی بر وجود اوست، لیکن این روش اثبات وجود واجب‌الوجود استوارتر و شریف‌تر است. یعنی هرگاه وضع و حال خود وجود را لحاظ کنیم و از آن جهت که وجود دارد گواهی دهد بر اثبات وجود واجب‌الوجود، پس از آن به اثبات دیگر موجودات [نیز] گواهی می‌دهد. (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۶۶)

در این برهان وجود خدا از طریق تأمل نظری در حقیقت وجود، آن‌چنان‌که هست، اثبات گردیده است. به بیان دیگر، ابن سینا می‌گوید که در این برهان بی‌آنکه نظر و توجهی به فعل خدا بیندازیم و آن را وسیله اثبات وجود وی قرار دهیم - چنان‌که در براهین دیگر مانند برهان حرکت، برهان

بهارنژاد

اتقان صنع و برهان حدوث عالم از این روش استفاده شده است- وجود خدا را از طریق تأمل عقلی و نظری و از تحلیل اصل و حقیقت وجود اثبات کرده ایم. غزالی نیز به پیروی از ابن سینا در کتاب مقاصد الفلاسفه و دیگر آثار خود از همین روش استفاده کرده است. او در اثبات وجود خدا می نویسد:

پیش از این بیان کردیم که موجود یا وجودش متعلق و وابسته به غیر [علت] است، به نحوی که از عدم آن غیر عدم آن لازم می آید یا متعلق به غیر نیست. [قسم اول] را موجود ممکن و [نوع دوم] را واجب الوجود بالذات نامیده ایم. (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۰۷)

سپس دوازده ویژگی برای واجب الوجود بالذات بیان کرده است و از همان روش ابن سینا بهره برده است و همانند وی می گوید، موجود به حصر عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ اگر واجب الوجود باشد، فهو المطلوب وگرنه لازم است که منتهی به واجب الوجود شود، زیرا در غیر این صورت یا مستلزم دور یا مستلزم تسلسل محال خواهد شد و چون هردو باطل اند پس ثابت می شود که در عالم واجب الوجود بالذات وجود دارد (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۱۲). واضح و روشن است که غزالی نیز همانند ابن سینا وجود خدا را به طریق انتزاعی و با صرف نظر از مخلوقات و بدون احتساب رابطه آنها با خدا اثبات کرده است.

نتیجه حاصل از این روش این است که معلوم (یعنی اثبات و شناخت خدا) تابع علم ما به اوست. بدین معنا که علم پیشین ما به خدا، قبل از ایجاد و آفرینش فعل توسط خدا، سبب اثبات وجود و شناخت خداوند می باشد و این همان تأثیر علم در معلول است. ابن عربی در مخالفت با این روش اثبات و شناخت خدا می گوید،

برخی از حکیمان و ابوحامد غزالی ادعا کرده اند که، بی آنکه در عالم نگاه و نظری افکنیم، می توانیم خدا را بشناسیم. وی می افزاید که این عقیده نادرست است زیرا با این روش فقط می توانیم یک ذات قدیم ازلی را بشناسیم، لیکن الوهیت آن ذات قدیم ازلی شناخته نمی شود. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۱)

مقصود ابن عربی از برخی حکیمان «ابن سیناست» که در موارد دیگر نیز نامی از وی نبرده است و او را به عنوان کسی که «برهان وجودی» را مطرح کرده معرفی کرده است. ابن عربی می گوید، مادام که خداوند خود را از طریق اسما و صفاتش در عالم ظاهر نساخته، یعنی تا زمانی که فعلی از خدا صادر نشده، انسان توانایی شناخت او را ندارد. او می گوید، از

نظر اهل نظر، بهترین دلیل و درس‌ترین برهان برای اثبات وجود خدا «برهان وجودی» است، لیکن این برهان به هیچ وجه نمی‌تواند هویت و حقیقت خدا را به ما بشناساند و حداکثر کارایی این برهان این است که (۱) ثابت می‌کند که خدا نسبت به ارتباطی که میان او و جود و هستی است عالم و آگاه است؛ (۲) و ثابت می‌کند که حقیقت وجود خدا عین حقیقت من (انسان) است؛ (۳) و ثابت می‌کند که آثار حدوث (و معلولیت) از او منتفی است (ابن عربی، ۱۴۳۰، ج ۷: ۵۶). مقصود ابن عربی این است که برهان وجودی، با اثبات وجود خدا به نحو انتزاعی و بدون لحاظ کردن رابطه متقابل میان خدا و عالم، ثابت می‌کند که خدا عالم به مخلوقات خود است. این خاصیت در برهان صدیقین ابن سیناست و مورد تأیید ابن عربی نیز هست که به آن اشاره کرده است و این خاصیت را زمانی خوب متوجه خواهیم شد که آن را با «محرک نامتحرک» ارسطو مقایسه کنیم. از نظر ارسطو محرک نامتحرک «فکر فکر یا فکر خوداندیش» است (ارسطو، ۱۳۷۶: ۴۰۱) که تنها به ذات خود می‌اندیشد و علمی به ماسوای خود ندارد. معنا و مفهوم خاصیت دوم این است که، از نظر فلاسفه و ابن سینا، وجود یک حقیقت مشترک معنوی میان خدا و انسان است. اینکه می‌گوید حقیقت وجود خدا عین حقیقت وجود من است مقصودش «وحدت وجود فلسفی» است که همان اشتراک معنوی وجود نزد فلاسفه است. و خاصیت سوم ثابت می‌کند که وجود خدا از سنخ وجود عالم نیست. بدین معنا که ثابت می‌کند وجود خدا وجود قدیم ازلی و علت اما وجود عالم وجود حادث و معلول است، لیکن ثابت نمی‌کند که این موجود قدیم ازلی چگونه موجودی است؟

ابن عربی در ادامه نقد برهان صدیقین ابن سینا می‌گوید که کارایی این برهان محدود است و نمی‌تواند ذات و حقیقت خدا را آن‌طور که هست معرفی کند. توانایی آن را ندارد که اثبات کند او معبودی است که باید او را عبادت کنیم و در برابر فرمانش تسلیم شویم. زیرا خدا، به عنوان «رب» و به عنوان «معبود»، از طریق انتزاعی اثبات نمی‌گردد بلکه از راه ظهور و تجلی خداوند در عالم اثبات می‌گردد.

نیاز متقابل انسان و خدا

ابن عربی برای اثبات وجود خدا و شناخت او نظریه‌ای مطرح کرده است که از آن به «نیاز متقابل انسان و خدا» تعبیر شده است. از منظر وی، انسان و همه موجودات برای موجود شدن خود به ایجاد از سوی خداوند محتاج هستند و متقابلاً خدا نیز در مقام افعال خود - و نه در مقام ذات - برای ظهور و تجلی به اعیان موجودات محتاج است، همان موجوداتی که، پیش از وجود خارجی یافتن، در اعیان ثابت و در علم ازلی حق حضور داشته‌اند:

بهارنژاد

هر چند خداوند به لحاظ ذات خود از مخلوقات بی نیاز است و واضح و روشن است که او موصوف به کرم، بخشش و رحمت است، لیکن لازم است شخص مرحوم و تکریم شده‌ای باشد. [تأصفت کرم، جواد و رحمت را از این موجودات انتزاع کنیم و به خدا نسبت دهیم] (ابن عربی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۸۳)

همچنین می نویسد:

پس تو به لحاظ احکام [نسب و اضافات] غذای حقی و حق [نیز] از جهت وجود غذای توست.^۱

استاد حسن زاده آملی در شرح آن می نویسد:

یعنی احکام وجودیه‌ای که لازمه این مرتبه توست در تو به [واسطه] حق مطلق تعالی داده می شود و از آنجاکه آنچه توداری و هستی به [واسطه] فیض وجودی است، پس وجود غذای توست. مثلاً بنفشه و گل گاوزبان دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقت اند، اما هر یک از این دو را احکام و آثار حدی و مرتبه‌ای خاص است که آن دیگری را نیست و تا وجود به اسم بنفشه ظهور نکند به احکام بنفشه متصف نمی شود، به این لحاظ می گوئیم این احکام را بنفشه به او داده است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۸)

ابن عربی در جای دیگر با بیان واضح تری این نیاز متقابل را تبیین کرده است:

همان طور که خداوند سعادت را همان سعادت می که فعل و کار توست - برای تو اثبات کرده است، اسمای الهی را [نیز] جز از راه افعال خود اثبات نکرده است و این اسمای الهی تو هستی! و آن افعال [نیز] همان امور حادث اند. پس خدا به واسطه آثار [افعال] خود و به واسطه آثار تو سعید نامیده شده است. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۶)

قیصری در شرح آن می گوید، همان طور که ابن عربی از قول سهل تستری نقل کرده است که گفته است «إِنَّ لِلرَّبِّوَيْبِهِ سِرًّا وَهُوَ أَنْتَ» مقصودش از خطاب به «أنت» همه موجودات است، در اینجا نیز مقصود از خطاب به «أنت» مختص انسان نیست، بلکه مخاطب آن یا وجود عینی همه موجودات است یا مخاطب آن حقیقت جامع انسانی (و به تعبیر ابن عربی، کون جامع) است (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۴۲). و در هر دو صورت اعیان موجودات مظاهر اسما و صفات الهی اند و آینه‌ای هستند که او را نشان می دهند.

۱. قیصری می گوید، ابن عربی در استفاده از تشبیه به غذا، در نیاز متقابل میان انسان و خدا، مجاز به کار برده است. (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۷۴)

قیصری در ادامه شرح خود به نکته‌ای بسیار اساسی اشاره کرده است و می‌گوید، مبدا کسی از این تعبیر رابطه متقابل گمان ببرد که ابن عربی می‌خواهد بگوید که افعال علت و سبب پیدایش اسما و صفات الهی اند! در صورتی که قضیه برعکس است، یعنی این اسما و صفات اند که علل و مبادی افعال اند. آنگاه به توجیه سخن ابن عربی می‌پردازد و می‌نویسد:

از آنجاکه اسما و صفات الهی حقایق پنهان و پوشیده از جهانیان است [چنانچه بخواهند ظهور پیدا کنند] جز از راه آثار و افعال ظهور نمی‌یابند. همچنان که سعادت و شقاوت جز از طریق افعال و آثار ظهور پیدا نمی‌کنند، زیرا افعال معرف سعادت و شقاوت اند و چنانچه از حق تعالی [در مقام فعل] لطف و رحمتی ظاهر نگردد، بر ما معلوم نمی‌گردد که او لطیف و رحیم است، همچنین مشخص نمی‌گردد که او متصف به چنین صفاتی است. (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۴۲)

دو نوع اعتبار در صفات اضافی

قیصری می‌گوید، علم از صفات اضافی است و صفات اضافی به دو صورت اعتبار و لحاظ می‌شوند:

- (۱) لحاظ عینیت با ذات: صفاتی مانند علم، اراده و قدرت از جمله صفاتی هستند که اضافه عارض آنها می‌گردد. در این نوع لحاظ، علم تابع معلوم نیست، همان طور که اراده و قدرت تابع مراد و مقدر نیستند و علت آن این است که در این نوع اعتبار کثرتی وجود ندارد که تابع و متبوعی وجود داشته باشد. تابع و متبوع بودن فرع بر وجود کثرت است.
- (۲) اعتبار مغایرت صفات با ذات: این اعتبار مستلزم وجود کثرت است و چون کثرت وجود دارد، بنابراین، تابعیت و متبوعیت نیز محقق است. بنابراین، می‌گوییم که علم تابع معلوم است، همچنان که اراده و قدرت تابع مرید و مقدرند (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۲).

ابن عربی برای تکمیل نظر و دیدگاه خود می‌گوید، از آنجاکه وجود من انسان است که سبب معرفت حق می‌شود، لذا خداوند مرا آفرید تا شناخته شود:

لذالک الحق أوجدنی فأَعْلَمُهُ فأَوْجِدُهُ؛ برای همین جهت است که خدا مرا آفرید تا وی را شناسم و با شناخت او وجودش را آشکار نمایم. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۳)

تفاوت مقام ذات با مقام اسما و صفات

ابن عربی میان مقام ذات خدا و مقام الوهیت او (یعنی مقام اسما و صفات خداوند) فرق می‌گذارد و می‌گوید که با علم پیشین و از طریق عقل نظری و به نحو انتزاعی تنها می‌توانیم یک ذات قدیم ازلی را اثبات کنیم، لیکن با این روش نمی‌توان فهمید که چنین ذات ازلی قدیم همان خدایی

بهارنژاد

است که او را می‌پرستیم و از او استعانت و یاری می‌جوییم. زیرا ذات خداوند ذاتی بی‌ارتباط با عالم است. او «کنز مخفی»، «حقیقت مطلق»، «انکرالنکرات» است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۸۸) و هیچ نوع اسم و رسمی ندارد و نمی‌توان به او اشاره کرد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۸). بنابراین، خدا را تنها و تنها می‌توان در شکل الوهیت، یعنی در قالب اسما و صفاتش، شناخت زیرا الوهیت «مألوه» می‌طلبد و ربوبیت نیز طالب «مربوب» است. بدون اینها الوهیت و ربوبیت از هرگونه تحقق بالفعل و حتی بالقوه محروم است و این شناخت هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که او خود را در عالم متجلی ساخته باشد و تا اسما و صفاتش در عالم ظهور و تجلی نکند، نمی‌توان او را شناختن (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۱۱۹؛ ج ۲: ۶۱۲).

مقصود ابن عربی از «الوهیت» مرتبه «عبودیت» است و نه مرتبه «معبود» و این مخالف نظر مفسران است که می‌گویند «إلاه» به معنای «مألوه» یعنی «معبود» است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۴۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۵۸؛ قیصری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۶۲). بدین معنا که مفسران الوهیت را به معنای معبود تفسیر می‌کنند، لیکن ابن عربی آن را به «عبودیت» تفسیر کرده است و آن را از صفات انسان می‌داند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۱) که خداوند در آن تجلی و ظهور کرده است. به بیان دیگر، الاهیت اسم مرتبه اسما و صفات حق تعالی است و صفات نزد ابن عربی عبارت است از نسب متکثره که عارض ذات حق می‌شوند. مرتبه بودن اقتضا می‌کند چیزی را که احکام بر آن چیز جاری شود و از مفاهیم اضافی و نسبی هستند که محتاج به وجود دو طرف اضافه می‌باشند، مانند مفاهیم پادشاهی و قضاوت که به نحو انتزاعی وجود خارجی ندارند و تحققشان به وجود رعیت و شهروند بستگی دارد. همان طور که پادشاهی و قضاوت با نسبتی که با رعیت و شهروند برقرار می‌کنند متحقق می‌گردند، الوهیت خداوند و نیز ربوبیت وی نیز با نسبتی که میان «مألوه» و «مربوب» برقرار می‌گردد تحقق پیدا می‌کند و چنانچه این نسبت‌ها نباشند نمی‌توان به ذات خداوند اشاره نمود و او را توصیف کرد (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

ابن عربی مسئله خلقت و آفرینش انسان و جهان را متعلق مرتبه «الوهیت» خدا می‌داند و نه متعلق «ذات» خدا. از نظر او مسئله خلقت مرتبه‌ای از صفات اضافی است و بدون تصور دو طرف قابل تحقق نیست:

آنچه متوجه خلق و ایجاد مخلوقات است همان الوهیت با احکام، نسبت‌ها و اضافات و امور سلبی آن است و آن الوهیت همان است که اقتضای آثار را دارد، زیرا قاهر بدون مقهور و قادر بدون مقدور هم به لحاظ بایستگی و نیز از جهت وجود و قوه و فعل محال است. (ابن عربی،

و اگر سریان [تجلی و ظهور] حق تعالی در موجودات از طریق صورت نبود، عالم هستی نمی‌یافت. (همان، ج: ۴؛ ۵۵؛ ج: ۱؛ ۴۵۴)

و با صراحت می‌گوید: «ولولا نزولُهُ ما عرفناه» (همان، ج: ۶؛ ۱۷۸). ابن عربی بر این باور است که مسئله صور علمی اشیا در علم ازلی خدا و اختلافی که در آن وجود دارد از مشکل‌ترین مسائل است: «اشکل الامور فی العلم الالهی اختلاف الصور» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۵؛ ۲۵۴).

داوری ملاصدرا میان ابن عربی و غزالی و حکما

ملاصدرا در نزاع میان ابن عربی و ابن سینا و غزالی خواسته است که میانجیگری کند و کوشیده تا هر دو روش را قابل قبول نشان دهد: هم همانند ابن سینا و غزالی معرفت نظری به خدا را ممکن می‌داند هم همانند ابن عربی معرفت به خدا را از طریق مخلوقات -یا به تعبیر ابن عربی معلومات- قابل قبول می‌داند و در دفاع از ابن عربی می‌گوید، کسی که ذات خدا را از جهت الوهیت و قیومیت شناسد، نمی‌تواند چیزی از عالم را بشناسد و چنانچه کسی چیزی از عالم ممکنات را نداند، پس گویا به هیچ وجه خدای قیوم را شناخته است. و در توجیه نظر حکما نیز می‌گوید، در دانش منطقی اثبات شده است که

علم کامل نسبت به معلول جز از راه علم به علت به دست نمی‌آید، همچنین علم به علت نیز جز از راه علم به معلول حاصل نمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج: ۴؛ ۱۱۲)

و در ادامه می‌گوید، به نظر می‌رسد که نزاع میان ابن عربی و غزالی و حکما نزاع لفظی باشد، زیرا هیچ بُعدی ندارد که مقصود همه آنها از خدا همان «ذات قدیم احدی» با صرف نظر از صفت الوهیت باشد و همه قبول دارند که ذات خداوند با صرف نظر از هر نوع صفتی متعلق علم و معرفت واقع نمی‌شود. لیکن اختلاف ایشان در حقیقت وجود خداست که چیست؟ آیا حقیقت وجود خدا عین همان وجودی است که آن وجود قائم به ذات خداست، با این شرط که امور مغایر با ذات و قیود امکانی را از وی سلب کنیم؟ یا حقیقت وجود خدا عبارت است از موجود مطلق مقدس از اطلاق و تقیید؟ اولی عقیده حکما و دومی نظر ابن عربی و پیروانش است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج: ۴؛ ۱۱۲).

توضیح سخن ملاصدرا این است که، از نظر فلاسفه، وجود مفهومی عام و گسترده است که شامل وجود خدا و ماسوی الله می‌شود و خدا و ماسوی الله هر دو مصداق مشترک وجودند، لیکن

بهارنژاد

در اطلاق وجود به خدا آن را از قیود امکانی و اضافی سلب می‌کنیم و او را به صورت وجود مطلق لحاظ می‌کنیم. اما در نظر ابن عربی وجود مفهوم مشترک میان خدا و موجودات نیست بلکه خدا موجود مطلق بری از اطلاق و تقيید است.

به بیان دیگر، حکما خدا را «وجود لابشرط قسمی» اما ابن عربی و عرفا خدا را «وجود لابشرط مقسمی» می‌دانند. در لابشرط مقسمی مطلق بودن برای او قید نیست، بلکه عنوان مُشیر دارد که از طریق آن به ذات احدی اشاره می‌کنیم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۱۹۳، ۲۴۴، و ۲۶۹).

به نظر می‌رسد که توجیه ملاصدرا قابل قبول نیست و مصداق «ما لایرضی به صاحبه» است. زیرا همان طور که پیش از این اشاره کردیم، خود ابن عربی در کتاب فصوص الحکم (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۱) این احتمال را که ملاصدرا می‌گوید،

در دانش منطق اثبات شده است که علم کامل نسبت به معلول جز از راه علم به علت به دست نمی‌آید، همچنین علم به علت نیز جز از راه علم به معلول حاصل نمی‌گردد،

خودش مطرح کرده است:

....، نعم تُعرف ذات قديمةً ازلیَّةً، لا یُعرف أنَّها إله حتی یُعرف المألوه.

اثبات وجود ذات قدیم همان اثبات وجود علت است و ذات قدیم نسبت به معالیل خود عالم و آگاه است. علاوه بر این، گفتیم که اختلاف ابن عربی با حکما و غزالی هم در روش اثبات وجود خداست هم در موضوع معرفت و شناخت. حکما و غزالی میان مقام ذات خدا (الله) و مقام الوهیت (اسما و صفات) وی تفاوتی قائل نشده‌اند. بدین معنا که می‌گویند، انسان هم توانایی شناخت ذات خدا را دارد هم می‌تواند صفات و اسما او را بشناسد، در صورتی که ابن عربی میان معرفت مقام ذات و اسما و صفات خدا فرق می‌گذارد و می‌گوید، به هیچ وجه بشر راهی برای معرفت ذات خدا ندارد و معرفت انسان به خدا منحصر در شناخت اسما و صفات اوست. افزون بر این، ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند، در صورتی که حکما و غزالی معتقدند به تابعیت معلوم از علم. بنابراین، این اختلاف اختلافی اساسی و بنیادی است و نه اختلافی لفظی چنان که ملاصدرا می‌گوید.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، در آغاز تصویری واضح و روشن از تعریف علم از منظر منطقیان و فیلسوفان و برخی

از عرفا و متکلمان ارائه گردید. سپس به محل نزاع مسئله ازسوی ابن عربی از یک سو و فلاسفه و غزالی از سوی دیگر پرداختیم و نمونه‌هایی از ادعاهای هریک را بیان کردیم و، درنهایت، داوری ملاصدرا و حکمیت وی میان ابن عربی و فلاسفه را مطرح ساختیم. لیکن توجیهاات ملاصدرا را نپذیرفتیم و درواقع توجیهاات وی مصداق این سخن است که «ما لایرضی به صاحبه». طرح این مسئله توسط ابن عربی حائز اهمیت فراوان است، از این نظر که تبیین‌کننده رابطه حقیقی و واقعی است - نه ذهنی و آرمانی که در تفسیر فیلسوفان است - میان انسان، جهان و خدا. ابن عربی در این نظریه و تحلیل و تفسیر آن از خدای متشخص و متعین سخن گفته است، یعنی خدایی که انسان می‌تواند با او رابطه عشق و عاشقی، رب و مربوبی، الوهیت و ربوبیت برقرار کند. این نوع تفسیر از خدا به مراتب از تفسیر اهل نظر درباره خدا به خدای پیامبران نزدیک‌تر است.

مهم‌ترین نکته در این نظریه ابن عربی این است که او از خدای معتقد فیلسوفان و متکلمان به خدای پیامبران و عرفا عدول کرده است زیرا، چنانچه در نظرات اهل نظر درباره خدا و تعریف و توصیف او دقت شود، معلوم می‌گردد که خدای موردنظر آنها مفهوم یا صورتی ذهنی بیش نیست. مفهومی از قبیل «محرک نامحرک»، «واجب الوجود»، «علت نخستین» و نظایر آن. لیکن خدای معتقد ابن عربی موجود متعین شخصی^۱ است که انسان می‌تواند با او سخن بگوید و او نیز با انسان سخن می‌گوید. او موجودی است که در عالم دخل و تصرف می‌کند و در آن حکمرانی می‌نماید. از نظر ابن عربی، حتی اثبات یک ذات ازلی قدیم نمی‌تواند دارای چنین صفاتی باشد زیرا، به فرض اثبات چنین خدایی توسط عقل نظری، او غیب مطلق است که در عالم چیزی از او ظهور و تجلی نمی‌کند. این خدا دارای حق حاکمیت و حکمرانی و قدرت دخل و تصرف در جهان است. آن خدایی است که خود را در کسوت «رب» و «الوهیت» یعنی در مظهریت اسما و صفات متجلی کرده است.

1. Personal God.

منابع

- آملی (۱۴۲۶ ق/۲۰۰۵)، نص النصوص فی شرح الفصوص، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، به تحقیق عبدالرحمان بدوی، مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن عربی (۲۰۰۲/۱۴۲۳)، الفتوحات المکیه، به تصحیح دکتر محمود مطرچی، بیروت: دارالفکر
- _____ (۲۰۰۳)، کتاب المعرفه، به تحقیق: محمد امین ابو جوهر، دمشق، دارالتکوین
- _____ (۱۳۸۰)، فصوص الحکم (با تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی)، انتشارات الزهراء
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون
- ارسطو (۱۳۷۶)، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، انتشارات حکمت
- جامی (۱۳۸۱)، نفعات الانس من حضرات القدس، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات روزنامه اطلاعات
- حسن زاده آملی (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات
- خوارزمی (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، به تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی
- غزالی (۱۴۲۴)، مقاصد الفلاسفه، به تحقیق و تعلیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه
- طوسی (۱۴۰۳)، شرح الاشارات والتنبیها، دفتر نشر کتاب
- قیصری، شرف الدین (۱۴۲۳ ق)، شرح فصوص الحکم، انوارالهدی
- کاشانی (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ملاصدرا (۱۴۲۹/۱۳۸۷)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار

اقتراح تبیین چگونگی ارتباط میدان‌های کلاسیک و کوانتومی براساس نظریه حرکت جوهری

محمدجعفر جامه بزرگی^۱، رضا رمضان‌آرانی^۲، مرتضی شاطریان^۳

چکیده: تبیین تغییر و دگرگونی در حکمت متعالیه بر تئوری قوه- فعل مبتنی است. قوه ساحت آن دسته از کمالاتی است که به صورت استعداد در موجودی مادی مندمج هستند. این ساحت سیال و ناپایدار شیء است که همواره رو به سوی تعالی و تکامل دارد. در مقابل، فعلیت حالت ثابت و کاملی است که شیء در استمرار وجودی به نحو نسبی حفظ می‌کند. نظریه حرکت جوهری در حکمت متعالیه منطق دوگانه تغییرات در نظام مشائی را به منطقی واحد و یکپارچه تعالی می‌دهد. فرضیه مقاله این است که نظریه حرکت جوهری توانایی تبیین فلسفی ایده وحدت علم در فیزیک- در ربط میان فیزیک کلاسیک با فیزیک کوانتوم- را دارد. بر همین اساس، در این مقاله سعی شده است که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از چارچوب نظریه حرکت جوهری میان میدان‌های کلاسیک و کوانتومی نوعی ارتباط اتحادساز برقرار شود و مفاهیمی همچون ذره مجازی و حد کلاسیکی نظریه بازتعریف شود. همچنین، با توجه به تقسیم موجودات فیزیکی به دو دسته ذره کلاسیک و ذره کوانتومی، در هستی‌شناسی آنها چالش می‌شود.

کلید واژه: اسپین، برهم‌کنش، ذره مجازی، حرکت جوهری، قوه و فعل، میدان کوانتومی

A Suggestion to Explain How Classical and Quantum Fields Are Related

Mohamad jafar Jamebozorgi, reza ramazani arani, morteza shaterian

Abstract: Based on the theory of intrinsic movement, change and transformation in transcendental wisdom is based on the theory of action-power. Potential is the kind of perfections that are integrated in a material being in the form of talent. This is the fluid and unstable area of the object that is always moving towards excellence and evolution. On the other hand, actuality is a fixed and complete state that the object maintains in a relative way in the continuity of existence. The theory of essential movement elevated the dual logic of changes in the walking system to a unified logic. The hypothesis of the article is that this theory has the ability to philosophically explain the idea of the unity of science in physics - in the connection between classical physics and quantum physics. An attempt has been made to establish a kind of unifying relationship between classical and quantum fields by descriptive-analytical method and using the framework of the theory of substantial motion and to redefine concepts such as virtual particle and classical limit of a theory. Also, according to the division of physical entities into two categories, classical particle and quantum particle, their ontology is challenged.

Keywords: Spin, Interaction, Substantial motion, Potential and action, Quantum field

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸

۱. استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: mj.jamebozorgi@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه کاشان، ایران، ایمیل: ramarani@kashanu.ac.ir

۳. دانشجوی دکترا دانشگاه کاشان، ایران، ایمیل: msh31415@yahoo.com

مقدمه

بررسی ارتباط میان نظریه‌های فلسفی - به‌ویژه آن بخشی که با عنوان طبیعیات شناخته می‌شود - و فیزیک معاصر همواره از جمله فعالیت‌های تحقیقی جذاب و پرانگیزه میان فیلسوفان و فیزیک‌دانان بوده است. مطالعه کتاب فیزیک ارسطو و همین‌طور طبیعت‌گرایان پیش‌سقراطی توسط فیلسوف - فیزیک‌دانانی چون جان فیلوپونوس، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، خواجه طوسی، ابن‌هشیم و... تا گالیله و نیوتن و... نشان می‌دهد که رگه‌هایی از تبیین‌های چنین فیلسوفانی را می‌توان در آرا و نظریات نوین یافت. براساس آنچه از تاریخ فلسفه به دست می‌آید، تفکر یونانی در مواجهه با مؤلفه‌هایی از فرهنگ‌های کهن سومر، مصر و به‌ویژه ایران متوجه عناصری از طبیعت‌جویی و عقلگرایی شد. آنچه بیش از هر چیز در اندیشه نخستین فیلسوفان یونان اهمیت دارد دیدگاه آنان درباره شناخت سرچشمه هستی و اصل نخستین است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۲۷). به نظر ارسطو، این پرسش در واقع تحقیق برای یافتن ماده‌ی مواد طبیعت بود و مسئله چگونگی زایش کثرات از همین پرسش نشئت می‌گرفت. ارسطو معتقد بود این فیلسوفان پرسش از «طبیعت چیست» را به پرسش از «طبیعت از چه چیزی شکل گرفته است» تغییر دادند و به این ترتیب ارسطو نام آنها را فیزیولوژیست‌ها یا همان طبیعیون نامید. زیرا آنها بیشتر به دنبال کشف ماهیت فوسیس (طبیعت) بودند (فرشاد، مهدی، ۱۳۶۳: ۱۲). مهم‌ترین نظریه‌پردازان فهم طبیعت افلاطون و ارسطو هستند.

جهان محسوس از نظر افلاطون عبارت است از موجودات جزئی - در برابر کلیات ثابت - که دائماً در سیلان و دگرگونی هستند. بنابراین، هستی‌شناسی و، به تبع آن، طبیعت‌شناسی افلاطون تلاش در جهت این امر است که واقعیت متغیر محسوس را در سایه امری ثابت تبیین و قابل‌پذیرش کند. به این ترتیب، اگرچه تمام چیزها در نامتغیر نهفته است اما صیوروت اساس نمایان‌شدن و ظهور چیزها از درون نامتغیر است. اما ارسطو وجه ثابت اشیا را در درون شیء طبیعی جست‌وجو می‌کند. به نظر او، مفهوم جوهر (*ousia*)، که شامل ماده، صورت یا ترکیبی از این دو است، تنها چیزی است که در حقیقت‌ترین معنای خود هوپوکیمنون (*hupokeimenon*) یا زیرنهاد (*Substance*) است و جواهر ثانوی و کیفیات و کمیات و چیزهایی از این قبیل، به معنای واقعی، هوپوکیمنون نیستند، بلکه همیشه محمول واقع میشوند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۱). به این ترتیب، ارسطو برخلاف افلاطون، به جای سوق دادن جوهر به مثابه امر ثابت به عالمی ورای عالم محسوسات، جوهر ثابت را در زیرنهاد دگرگونیهای طبیعت قرار میدهد. او برای ایجاد تصویری درست از حرکت، دووجهی پارمندیس از هستی و نیستی را، با افزودن مفهوم قوه،

جامه بزرگی، رمضان‌آرانی، شاطریان

سه‌وجهی کرد (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۷). قوه به موجودیتی اشاره دارد که حد وسط بودن و نبودن و توانایی رسیدن به فعلیت مناسب است. از این رو، قوه استعداد نهفته در شیء است که توانایی بالفعل شدن دارد. ارسطو این رابطه را با مفهوم تغییر و حرکت سامان می‌دهد. او تئوری حرکت را برای اعراضی که به نهاد (جوهر) وابسته هستند تبیین می‌کند اما تغییرات جوهری را تحت تئوری کون و فساد ارائه می‌دهد.

نظریه ارسطو، با ابتنا بر دوگانه تغییر-سکون، حرکت اشیای متحرک را یا ناشی از خود این اشیا می‌داند یا ناشی از امری دیگر. بر همین اساس، حرکت اشیا یا طبیعی است یا قسری. علاوه بر این، هستی به دو بخش عالم تحت‌القمر و عالم فوق‌القمر تقسیم شده است. عالم نخست از چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش شکل گرفته است اما عالم دوم اساساً متشکل از عنصر دیگری با احکام دیگر است. نام عنصر پنجم اثر است. کاملاً روشن است که ایده ارسطویی در تبیین طبیعت و حرکت تا چه حد وحدت‌گریز و درعوض کثرت‌گرا و به‌جای همگرایی ایده‌ها در ذیل هم کاملاً و اگر است.

در گستره اندیشه اسلامی، تبیین طبیعت با ابن‌سینا و در سنت ارسطویی، با وجود اختلاف‌هایی، دنبال شد. با ظهور ملاصدرا، شناخت هستی مادی تحت مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت و تشکیک در حقیقت وجود به ارائه نظریه حرکت جوهری منجر شد. این نظریه مختصات جسم را در ساختاری چهاربعدی ارائه می‌کند که، براساس آن، موجود مادی در ذات خود به تکامل و عبور از حدود ثابت فرض شده گرایش دارد. ملاصدرا، مبتکر این نظریه، اگرچه از دو مفهوم قوه و فعل در طرح این نظریه یاری گرفته است، اما این دو مفهوم در نظریه او - برخلاف دیدگاه مشائی - ارتباطی پیوسته، عینی و وجودی دارند. براساس ربط عینی و انضمامی قوه و فعل، هر شیء مادی ترکیبی است حقیقی - و نه اعتباری - از صورتی که فعلیت آن محسوب می‌شود و شیء به‌خاطر آن همان است که هست - و ماده‌ای که استعداد شدن را در خود حمل می‌کند و شیء به‌وسیله آن می‌تواند چیز دیگری شود غیر از آنی که هم‌اکنون هست. افزوده دیگر صدرا این است که نه تنها اعراض را واجد چنین تحولی می‌انگارد، بلکه اساساً ذات و جوهر شیء مادی را بنیان و اساس حرکت و نفس خروج از قوه تصویر و تفسیر می‌کند. اگرچه ممکن است، در نظر برخی، دیدگاه صداری بازنمود افکار سینوی و سهروردی باشد، اما افزوده صداری در این متوقف نشده و اساساً چیز دیگری است. او، با دیدگاه سلسله‌مراتبی، صورت و فعلیت جدید ماده را، که خود را در ویژگی‌ها و اعراض بازنمود می‌کند، قابل تقلیل یا تحویل به مؤلفه‌های پیشین نمی‌داند، بلکه از نظر او شیء هر لحظه در تعالی به‌سوی تجرید است. این یک نگاه سیستمی،

.....
Jamebozorgi, ramazani arani, sbaterian

سلسله‌مراتبی و پیوسته از فیزیک است که از عناصر بسیط آغاز و در لایه‌ها و مراتب پیچیده به بروز ویژگی‌هایی اساساً نو و بدیع منجر می‌شود. از آنجاکه فاعل شناسا قادر نیست جوهر را بشناسد، تحول جوهری نمود خود را در اعراض بروز و ظهور می‌دهد.

جان‌مایه نظریه حرکت جوهری عبور از تلقی ایستا و ثابت از اشیای مادی و ورود به ساحت وجودشناختی و پویای آنهاست. اساساً نظریه حرکت جوهری آن وجه ثابت معرفت‌شناسانه شیء مادی را که ذات نامیده می‌شود از محور شناخت عینی اشیا کنار می‌گذارد. مهم‌ترین وجه نظری حرکت جوهری ارتقای دیدگاه واگرا و کثرت‌گرای مشائی به دیدگاهی واحد و یکپارچه است. با نظری دقیق به رویکرد وحدت‌گرای ملاصدرا، می‌توان چنین استنتاج کرد که او با ارائه نظریه حرکت جوهری تبیین دوگانه از حرکت و طبیعت را به تبیینی واحد تبدیل کرد، به گونه‌ای که تمایز میان تبیین عالم فوق‌القمر و تحت‌القمر از میان برداشته می‌شود و سراسر عالم مادی تحت نظریه حرکت جوهری تبیین و توصیف می‌شود. از این‌رو، فیزیک برآمده از نظریه حرکت جوهری تبیین یکپارچه‌ای از تمام سطوح - از سطوح بنیادین تا ساختارهای پیچیده فیزیکی - ارائه می‌دهد.

قرن‌ها پس از ارسطو، گالیله توانست نقایص نظری و عینی ناشی از تئوری ارسطو را در دینامیک آن بازنمایاند. اما مجموع نظرات گالیله همچنان تبیین واحدی از هستی ارائه نمی‌داد. این نیوتن بود که احکام دو عالم متفاوت تحت‌القمر و فوق‌القمر را در فرمول‌های واحد و یکپارچه‌ای ارائه و تبیین کرد. دیری نپایید که نظریه نسبیت تبیینی دقیق و موثکافانه از نحوه عملکرد جهان فیزیکی عرضه کرد. با وجود این، نظریه میدان‌های کلاسیک توان تبیین میدان‌های کوانتومی را ندارد. این مسئله همچنان در فیزیک معاصر محل بحث و ایده‌پردازی‌های فراوان است که چگونه می‌توان ارتباط میان میدان‌های کلاسیک و کوانتومی را در چارچوب تئوری واحد و یکپارچه‌ای توضیح داد.

فرضیه این مقاله، مبتنی بر پرسش بالا، این است که می‌توان در چارچوب فلسفی این مسئله - و نه در چارچوب محاسبات ریاضیاتی - ارتباط میان میدان‌های کلاسیک و کوانتومی را در چارچوب ایده قوه - فعل و تحت نظریه حرکت جوهری بازخوانی نمود. در این تحقیق، با در نظر گرفتن فرضیه بالا، به روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا چارچوب نظری نظریه حرکت جوهری تبیین می‌شود و آنگاه، با توضیح مسئله شکاف تبیینی در ارتباط میان میدان‌ها کلاسیک و کوانتومی، این مسئله بررسی می‌شود.

نگارش این مقاله براساس فرض قیاس‌پذیری طبیعیات ارسطویی و فیزیک نیوتنی و همین

جامه‌بزرگی، رمضان‌آرانی، شاطریان

طور حرکت جوهری و فیزیک معاصر صورت گرفته است.^۱ گرچه این دو نوع طبیعت شناسی، در مبانی، روش استدلال و نظریه‌پردازی، و تعریف مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند، ولی از آنجا که در بحث حرکت جسم طبیعی و حداقل در بنیان نظری به موضوع واحدی نظر دارند، قابل‌بازخوانی هستند. چنین رویکردی را می‌توان در مقاله «فیزیک کوانتومی از دیدگاه فلسفی و کلامی» در بخش سوم کتاب فیزیک، فلسفه و الاهیات نوشته ر. جی. راسل دید (نک. همتی، ۱۳۸۴).

چارچوب نظریه حرکت جوهری

نظریه حرکت جوهری مبتنی بر مبانی خاصی است که ملاصدرا در کانون حکمت متعالیه پرورانده است. اصالت وجود، تشکیک در حقیقت عینیه وجود و اتحاد ماده و صورت از مهم‌ترین مبانی اوست. محصول این مبانی تصویری است از هستی مادی که، مطابق با آن، جهان در وحدت و یکپارچگی خود دارای سطوح و لایه‌ها و مراتبی است که از ساختارهای ساده و بسیط آغاز و به سوی سیستم‌ها و سازه‌وارهای بسیار پیچیده و تکاملی به پیش می‌رود. پیش‌ران چنین گستره‌ای از مراتب متکامل استعداد یا قوه نهفته و مندمج در این سلسله است. اساساً وحدت و یکپارچگی این سلسله در گروی نسبت عینی و پیوسته میان قوه و فعل است. هر مرتبه قوه برای مرتبه بعد و فعلیت مرتبه قبل است. در این بخش ابتدا مبانی چنین نظریه‌ای بیان و سپس پیامدهای آن تبیین می‌شود.

۱. اصالت وجود

اصالت وجود و اصل تقدم وجود بر ماهیت، به مثابه روح و اساس فلسفه ملاصدرا، به متن واقعیت و حقیقت وجود معطوف است، نه مفهوم آن. اصالت که در حقیقت صفت مفهوم است مفهومی را شامل می‌شود که اولاً حداقل یک واقعیت خارجی فرد این مفهوم باشد و ثانیاً فرد بودن آن واقعیت مفروض برای این مفهوم بالذات باشد. بر مبنای صدرالحکما، هر دو مفهوم وجود و ماهیت دارای فرد هستند، اما واقعیت خارجی فرد بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت فرد بالعرض آن است که به تبع وجود موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۰؛ ملاصدرا، ۱۴۰۸، ج: ۱؛ ۴۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۴). بنابر اصالت وجود، واقع خارجی و متن واقعیت را وجود شکل داده است و ماهیت امری اعتباری و حاکی از وجود محدود خارجی در ذهن است. (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۵۸).

۱. این نکته روشی اقتباسی است از مقاله «حرکت مکانی از طبیعیات ارسطویی تا فیزیک نیوتنی» نوشته محمد سعیدی‌مهر و محمود مختاری

۲. تشکیک در مراتب وجود

بازگشت مفهوم تشکیک مانند مفهوم اصالت به حقیقت وجود است، نه صرف مفهوم آن. تشکیک در حقیقت وجود اشاره دارد به بهره‌مندی همه موجودات از حقیقتی واحد به انحای مختلفی از شدت و ضعف همان حقیقت. به دیگر سخن، تمایز میان دو موجود شدید و ضعیف به تفاوت میان مراتب بهره‌مندی هر یک از حقیقت وجود بازمی‌گردد. به نظر صدرا، پذیرش وجودات متباین در منظومه فلسفی سینوی برآیند نگاه ماهوی به هستی و غفلت از حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۸۹).

۳. تحول در مفهوم جوهر

ملاصدرا نسبت وجود جوهر به وجود عرض را براساس تشکیک مراتب عینی وجود سامان می‌بخشد و نشان می‌دهد که وجود جوهر با مرتبه وجودی خویش بر وجود عرض مقدم است:

فالوجود الذی لا سبب له أولى بالموجودیه من غیره وهو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع وکذا وجود کل واحد من العقول الفعاله علی وجود تالیه ووجود الجوهر متقدم علی وجود العرض (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶).

او در عبارت دیگری می‌گوید:

اعلم أنك إذا أمعت النظر فی حقائق الأشياء - وجدت بعضها متبوعه مکشفه بالعوارض و بعضها تابعه؛ و المتبوعه هی الجواهر و التابعه هی الأعراض و یجمعهما الوجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۲).

در این عبارت وجود جوهر و وجود عرض در وجودی واحد و یکپارچه تصویر شده است که عوارض کاشف از حقیقت جوهر هستند. ملاصدرا وجود جوهر و عرض را از ظهورات و تجلیات وجودی واحد می‌داند. گویی در این عبارت جوهر به لحاظ ظهور وجود اعراض وجودی اخفی دارد و از سوی دیگر اعراض، به این لحاظ که چیزی جز شئون و مراتب موجودیت جوهر نیستند، صرفاً کاشف از وجود جوهرند. همچنین این عبارت اشاره دارد به این مسئله که وجود جوهر و وجود عرض به یک وجود موجودند و نسبت به یکدیگر شأن ظهور و بطون و، به سخن دیگر، نسبت کاشفیت و مکشوفیت دارند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۳)

جامه بزرگی، رمضان آرانی، شاطریان

۴. اتحاد ماده و صورت

ملاصدرا، برخلاف دستگاه فلسفی اشراقی، به نظام فلسفی صورت و ماده ارسطویی پایبند می‌ماند اما، با عطف توجه به دیدگاه خاص سهروردی و، بعدها، میرصدرالدین دشتکی، ترکیب صورت و ماده را ترکیبی حقیقی و اتحادی می‌داند و، ضمن اثبات آن، منافاتی میان قول حکما در فرق میان بسیط و مرکب از این حیث نمی‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۳).^۱ ملاصدرا در جلد پنجم از حکمت متعالیه چهار دلیل بر اثبات اتحادی بودن نسبت ماده و صورت بیان می‌کند که عبارت‌اند از: صحت حمل بین ماده و صورت، بالفعل نبودن عناصر سازنده اشیا مرکب، عینیت ماهیت و صورت جسم و، در آخر، اتصاف نفس به صفات خاص بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۴-۲۸۷). با تغییر دیدگاه از نگاه دوگانه‌انگارانه (مشائی) به ماده و صورت به نگاه یکپارچه و اتحادی (متعالیه)، ملاصدرا نشان می‌دهد که قوه و فعل دو مرتبه از وجودی واحد و پیوسته است که تنها از طریق حرکت و دگرگونی استعداد تبلور و بالندگی را از خود ظاهر می‌سازد.

تلقی صدرایی از هستی و چیستی حرکت و زمان در پرتو اصالت وجود پنجره‌ای نو و ابتکاری پیش روی ما می‌گشاید که زوایای و لایه‌های ژرف و پنهان هستی را بر ما آشکار می‌سازد. براساس نگاه ملاصدرا، حرکت دارای دو حیثیت است: حیثیت ثبوت و قرار، که به این اعتبار تقسیم‌ناپذیر و بدون اجزاست و حیثیت ملحوظ در این اعتبار صرف توسط بین مبدأ و منتهی است و حدود اجزا به آن منتسب و منطبق نیست؛ و حیثیت دوم حیثیت سیلان و عدم قرار است، که به همین اعتبار تقسیم‌پذیر به اجزای بی‌پایان است و اجزای آن هرگز با هم یافت نمی‌شوند. این حیثیت منتسب و منطبق بر زمان و حدود مسافت است. اساساً، بر مبنای اصالت وجود، ثبوت حرکت برای نوع متجدد سیال، مانند عروض عرض برای موضوع و به نحو محمول بالضمیمه نیست، بلکه از عوارض تحلیلی و عقلی - مانند عروض فصل بر جنس - محسوب می‌شود و، بنابراین، پذیرش اینکه فردی از آن مقوله مصداق فرد قار و فردی از آن مصداق فرد سیال باشد کاملاً درست است. (شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۴۸۹). براساس مبانی ملاصدرا، در حرکت از بطن و ذات جوهر شیء انتزاع می‌شود و آنگاه اعراض را دربرمی‌گیرد.

۱. میرصدرالدین دشتکی اولین کسی است که به اتحاد صورت و ماده معتقد بوده است. ملاصدرا سخن او را با این عبارت پذیرفته است: الحق عندنا موافقاً لما تفتن به بعض المتأخرین من اعلام بلدتنا شیراز أن التركيب بينهما اتحادی. اما دیدگاه او به علت نداشتن مبانی خاص حکمت صدرایی فاقد تبیین فلسفی است و، بنابراین، ملاصدرا اولین کسی است که آن را تبیین فلسفی نموده. برای بحث تفصیلی نک. ملاصدرا (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، ص ۳۵۷؛ الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۸۲؛ آشتیانی. سیدجلال الدین (۱۳۸۷)، شرح حال و آرای

۵. پیامد نظریه حرکت جوهری در هستی‌شناسی

براساس آنچه گفته شد، حدود حرکت اگرچه به لحاظ واقعیت خارجی فاقد ماهیت است - زیرا واقعیت خارجی مادی وجودی سیال است که آن به آن از قوه به فعل و از نقص به سوی کمال در تغییر است - با این حال ذهن از هر حد حرکت ماهیتی را انتزاع می‌نماید و بر آن حد از مسافت حرکت انطباق می‌دهد و، به این صورت، ماهیت اگرچه فاقد تحیت و مصداق خارجی است، اما به لحاظ اتحاد با منشأ انتزاع خود همچنان اعتبار خود را به مثابه گرانیگاه شناخت ذاتیات شیء حفظ می‌کند. به عبارت دیگر، مفهوم ماهوی همان قالب مفهومی برای حدود موجود عینی خواهد بود که با انتزاع از منشأ حقیقی، که متحد با آن است، به دست می‌آید و سپس به وجود محدود خارجی حمل می‌گردد. فرد ماهیت که در سیر تدریجی از قوه به فعل نوبه‌نو ظهور می‌یابد لازمه وجود خارجی است و این لازمه به‌رغم اینکه از حیث مفهومی مغایر با وجود خارجی است، اما با منشأ انتزاع خود به لحاظ مصداق متحد است. بر این پایه، می‌توان به وجود سیال دو نگاه متفاوت داشت: نگاه ایستا و ثابت ماهوی و نگاه پویا و سیال وجودی. این دو نگاه در بنیان بر نظریه قوه و فعل مبتنی است. مرتبه قوه در شیء - بنابر تعریف حرکت - ساحت تغییر و دگرگونی است، به این معنی که شیء مادام که در ساحت قوه است امری ناپایدار است. اما مرتبه فعلیت به جهت تساوق با وجود همواره ساحت ثبات و پایداری شیء است، اگرچه این پایداری امری نسبی باشد. زیرا دگرگونی در شیء می‌تواند به نحو مشابه باشد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج: ۱، ۳۲۷).

لازمه چنین پیامدی این است که حرکت قطعه و حرکت توسطیه دو اعتبار از نحوه وجود خارجی حرکت هستند. در واقع، می‌توان به حرکت هم نگاه نقطه‌ای داشت و هم نگاه امتدادی. متحرک در اعتبار توسطی امری نقطه‌وار است که همواره در میانه راه است و حدود آن امری ثابت، معین و مشخص است. اما در اعتبار قطعی متحرک امری سیال و گذراست که در هیچ حدی ماهیت معینی از آن نمی‌توان یافت.

فارغ از این‌ها پیامد مهم و اساسی دیگر در نظریه حرکت جوهری برچیدن دو نظام دوگانه ارسطویی در فهم و تبیین تغییرات و طرح نظام واحد و یکپارچه برای تبیین سراسر هستی فیزیکی است. صدرا، در گام اول، نظام دوگانه منطق تغییرات - حرکت و کون و فساد - را به نظام یکپارچه حرکت تحویل می‌برد. سپس در گام دوم، نظام دوگانه در تبیین حرکت در عالم تحت القمر و فوق القمر را یکپارچه می‌کند و تحت حرکت سراسری جوهر عالم فیزیکی و مادی ارائه می‌دهد. اکنون، پس از تبیین نظریه حرکت جوهری، تبیینی از چارچوب مفهومی ارتباط میان میدان‌های کلاسیک و کوانتومی ارائه می‌شود تا از رهگذر آن مسئله اصلی مقاله روشن‌تر شود.

جامه‌بزرگی، رمضان‌آرانی، شاطریان

به‌طور خلاصه، ذرات کوانتومی برخلاف ذرات کلاسیکی اساساً قابل تشخیص نیستند و نمی‌توان با برچسب‌زدن مسیر آنها را تشخیص داد و، لذا، دانش ما در گذر از فیزیک کلاسیک به فیزیک کوانتومی، از قطعیت و یقین به احتمالات و گمان تغییر می‌کند. آنچه در فیزیک اهمیت دارد یافتن پیوستگی و ارتباط میان فیزیک کوانتوم و فیزیک کلاسیک و طرح نظریه وحدت علم در فیزیک است. فرضیه نگارندگان این است که نظریه حرکت جوهری بستر فلسفی ارتباط میان این دو فیزیک است. به عبارت دیگر و به لحاظ نظری، حرکت جوهری این توانایی را دارد که نظریه نهایی فیزیک را از رابطه پیوسته قوه و فعل تبیین نماید.

چارچوب مفهومی ارتباط میان میدان‌های کلاسیک و کوانتومی

از آنجا که میدان‌ها در دو نظریه کلاسیک و کوانتومی تفاوت‌هایی با هم دارند، بنابراین، لازم است در ابتدا به بیان ویژگی‌هایی که جسم فیزیکی دارد پردازیم تا در ادامه تفاوت این دو نظریه آشکار گردد. بنابراین فیزیک، و ویژگی‌های ذره یا جسم فیزیکی عبارت‌اند از:

۱. پذیرش تغییر در تمام خواص (یا اعراض) خود.
۲. مقاومت در برابر حرکت انتقالی (تغییر در مکان) یا، به عبارتی، داشتن جرم (جرم لختی) (ریندلر، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۳) به جز نور (فوتون). نور در فیزیک تنها موجودی است که فاقد جرم است. البته ذرات بنیادی گلبون و احتمالاً گراویتون به شرطی که آنها را ذره واقعی بدانیم نیز بی جرم‌اند. این احتمال نه براساس احتمال عرفی، که بر مبنای احتمال ریاضی است و بر پایه آن احتمال قضیه P به شرط D به میزان N است یا قضیه P به شرط D احتمالاً صادق است (سروش، ۱۳۹۳: ۳۷۵).
۳. توانایی برای انجام دادن کار یا، به عبارتی، داشتن انرژی، چه به صورت جنبشی (انرژی جسم متحرک در مکان) و چه به صورت پتانسیل (انرژی جسم ساکن)، و وجود انرژی در ساختار فضا-زمان الزاماً وجود جسم را نتیجه نمی‌دهد. زیرا جسم برای موجود شدن به حداقل انرژی نیازمند است و این حداقل عددی معین و مثبت است (Feynman, 2011, V.1: 1).
۴. توانایی جابه‌جایی، با آهنگ‌های متفاوت، در مسیرهای مختلف یا، به عبارتی، داشتن تکانه خطی و زاویه‌ای (Feynman, 2011, V1: 8).

۵. اثرگذاری و اثرپذیری یا، به عبارتی، داشتن کنش و واکنش با سایر ذرات. مانند دو جسم جرم‌دار که یکدیگر را از خود می‌رانند یا دو جسم دارای بار الکتریکی که یکدیگر را به خود جذب می‌کنند یا از هم می‌رانند. این کنش و واکنش توسط تولید خاصیتی شکل می‌گیرد که هر ذره در اطراف خود ایجاد می‌کند و در اصطلاح فیزیک‌دانان میدان گفته می‌شود و همواره به صورت جذب و دافعه ظاهر می‌شود. آنچه در اینجا قابل توجه است این است که برخی ذرات در پیرامون خود میدانی ایجاد

Jamebozorgi, ramazani arani, sbaterian

می‌کنند که به صورت جذب و دفع ظهور نمی‌کند، بلکه این گونه است که به تغییر صورت ذره اطراف خود منجر می‌شود، یعنی ذره a به ذره b تحت اثر این میدان تبدیل می‌شود (Halzen, 1991: 1-32).
 ۶. ساخته شدن از الگوهای تکراری تا منتهی شدن به الگویی بنیادی. اما تغییر این الگوها یا ذرات بنیادی به ظهور آثاری متفاوت در خواص ذره منجر می‌شود که شامل موارد زیر است (وایدنر، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۲۴۷):

الف) ظهور خاصیت جدید در ذره که ذره را دارای تکانه ذاتی می‌کند و به آن اسپین (از خواص ذرات بنیادی که باعث می‌شود تا ذرات دارای این خاصیت در میدان مغناطیسی منحرف شوند) گفته می‌شود (Feynman, 2011, V3: 1-4).

ب) تمایل ذره برای پذیرش اعراضش به صورت پیوستار تغییر می‌کند و آنها را در قطعاتی گسسته (کوانتا) می‌پذیرد یا، به عبارت صحیح‌تر، در هر مقدار کمی تثبیت نمی‌شود؛
 ج) فردیت در ذره به ناپایداری می‌رسد، بدین معنی که ذره در هیچ یک از خواص خود بقا ندارد و مانند بسته موج (یک رشته متمرکز از امواج با طول موج‌ها یا تکانه‌های مختلف است که در ناحیه کوچکی از فضا محدود می‌شود) عمل می‌کند که این امر موجب شده که تحولات زمانی-مکانی ذره در شاخه‌ای جدید به نام فیزیک کوانتومی تدوین شود و علت این تفاوت، همان طور که در قبل گفته شد، تعریف متفاوت از ذره می‌باشد. ذره در فیزیک کلاسیک جسمی نقطه‌مانند است که با خواصی تعریف می‌شود که نحوه برهم‌کنش آن را مشخص می‌کند و دارای جای‌گزینی (localization) و نتایج قطعی است، اما در فیزیک کوانتومی این اعتبار از بین می‌رود.

اکنون مفهوم میدان برای توضیح دگرگونی در فیزیک که حول مفهوم انتقال است توضیح بیشتری داده می‌شود. میدان انرژی متمرکز شده در ناحیه‌ای از فضا-زمان است که وقتی حرکت انتقالی را به میدان‌ها نسبت دهیم، نظریه ما جامع‌تر می‌شود و قادر خواهد بود که برهم‌کنش بین ذرات و خلق و فناى ذرات را نیز توضیح دهد. در ابتدا بهتر است نگاهی کنیم به مفهوم میدان کلاسیک. در این دیدگاه، منشأ میدان‌ها، ذرات هستند و نوعی خاص از تغییر این میدان‌ها به ظهور پدیده‌ای به نام امواج کلاسیک منجر می‌شود. اما در دیدگاه میدان کوانتومی، این میدان‌ها هستند که منشأ این ذرات‌اند. زیرا تعبیر ما از ذره متفاوت است. در اینجا ذرات بسته موج یا کوانتاهای میدان معرفی می‌شوند. به عبارت بهتر، نظریه میدان کلاسیک در مورد میدان‌ها و نحوه رفتار آنها در فضا-زمان است، اما نظریه میدان کوانتومی، در عمل، معمولاً به نظر می‌رسد که در مورد ذرات نحوه پراکندگی آنها باشد (مندل، ۱۳۹۳: ۱-۱۷).

جابه‌بزرگی، رمضان‌آرانی، شاطریان

اصول اکستریم ساز در فیزیک

۱) اصل کمترین کنش: در دیدگاه کلاسیک که ذرات همانند نقطه‌های ریاضی مدل‌سازی می‌شوند، مسیر جابه‌جایی در مکان آنها از اصلی موسوم به اصل کمینه کنش (principle of least action) به دست می‌آید. این اصل می‌گوید که ذره از میان همه مسیرهای ممکن در بازه زمانی معین مسیری را انتخاب می‌کند که انتگرال تفاضل انرژی جنبشی و پتانسیل ذره در آن بازه زمانی اکستریم (بیشترین یا کمترین) شود (مورین، ۱۳۹۲).

۲) اصل کمینه زمان: اصل دیگر که از آن معادله مسیر موج کلاسیک به دست می‌آید موسوم به اصل کمینه زمان (principle of least time) است. این اصل می‌گوید که موج الکترومغناطیس همواره مسیری را انتخاب می‌کند که زمان در آن اکستریم شود (Feynman, 2011, V1: 4). این اصل نیز در بسیاری آزمایش‌ها، از جمله آزمایش دو شکاف، خدشه‌دار می‌شود (Feynman, 2011, V3: 5).

۳) اصل عدم قطعیت: این اصل می‌گوید که برخی اطلاعات در مورد ذره به‌طور هم‌زمان قابل دریافت نیستند و هر تلاش برای افزایش اطلاعات داده به کاهش دانش درباره داده دیگر منجر می‌شود. جفت مکان و تکانه یا جفت زمان و انرژی یا جفت تعداد و فاز شامل این موارد می‌باشند (Feynman, 2011, V3: 8). این اصل در واقع به این معناست که ذره تلاش می‌کند دانش ناظر را نسبت به برخی خواص خود همواره به حداقل برساند. لذا، این اصل نیز به نوعی اصلی اکستریم ساز است.

با توجه به مطالب گفته‌شده و آزمایش‌های تجربی و ذهنی صورت گرفته در گذر زمان، دو دیدگاه فلسفی در توضیح جابه‌جایی اجسام در مکان (حرکت انتقالی) غالب شده است: اول: براساس این دیدگاه، این نقص دانش ماست که نمی‌توانیم برای حرکت انتقالی ذرات زیر اتمی توجیه مناسبی ارائه دهیم. بدین معنی که امکان رسیدن به معادلات تحولات زمانی برای هر ذره وجود دارد که با دسترسی به آنها، توضیح حرکت انتقالی ذرات بنیادی مانند اجسام بزرگ میسر می‌شود. به بیان دیگر، اگر زمان حال را کاملاً بدانیم، به رفتار ذره در آینده دسترسی کامل خواهیم داشت.

دوم: بر آن است که ذره بنیادی حالت برانگیخته یک آشفتگی در فضا-زمان است. بدین معنی که اطلاعاتی که آزمایشگر یا ناظر توسط ابزار خود در اندازه‌گیری به دست می‌آورد دانشی لحظه‌ای است که اصرار وی به اندازه‌گیری در آن زمان به گزارش داده‌هایی منجر شده است و تکرار اندازه‌گیری توسط آزمایشگر در یک فاصله زمانی غیرآنی، به گزارش داده‌هایی متفاوت منجر

می‌شود.

روشن است که این دو دیدگاه در تضاد با یکدیگر هستند، زیرا در فیزیک کلاسیک، با فرض آگاهی کامل از سیستم، از قبل می‌توان نتایج اندازه‌گیری‌ها را کاملاً پیش‌بینی کرد اما در فیزیک کوانتومی، حتی اگر دانش کاملی از یک سیستم داشته باشیم، پیش‌بینی نتایج اندازه‌گیری‌های خاص غیرممکن خواهد بود (گریفیث، ۱۳۸۸: ۵۷۸-۵۹۸). مطابق فرضیه مقاله، تلاش این است که گامی در جهت جمع این دو دیدگاه متضاد برداشته شود.

بر اساس دیدگاه مختار در این مقاله و بر بنیاد نظریه قوه-فعل و همچنین پیامدهایی که برای نظریه حرکت جوهری بیان شد، چنین به نظر می‌رسد که فرمالیسم کوانتومی به هویتی یکتا برای ذرات بنیادی قائل نیست و به آنها به چشم استعداد یا قوه‌ای نگاه می‌کند که هنوز به فعلیت نرسیده‌اند و زمانی به فعلیت می‌رسند که به ثبات در خواص خود برسند. منظور از به ثبات رسیدن در خواص خود داشتن مقداری ثابت و پایدار برای هر یک از اعراض خود مانند جرم، بار و امثال آن می‌باشد. همان طور که گفته شد، اختلاف اصلی دیدگاه اول و دوم در همین زمان رسیدن به ثبات است. دیدگاه اول برای ذره ثباتی دائم را در نظر می‌گیرد که با تکمیل دانش ما تأیید می‌شود، اما دیدگاه دوم برای ذره ثباتی لحظه‌ای در نظر می‌گیرد که با هر بار اندازه‌گیری متغیر می‌شود. در واقع، می‌توان گفت که ذره مادام که هویت خود را حفظ کرده است دارای خواص منحصر به فرد می‌باشد و معادله حرکت انتقالی اش (جابه‌جایی در مکان) از اصل کمترین کنش (principle of least action) پیروی می‌کند، توانایی تولید امواج کلاسیک را دارد و معادله حرکت انتقالی این امواج نیز از اصل کمینه زمان به دست می‌آید. از سوی دیگر، مادام که بی‌هویت باشد، در یک برهم‌نهی از تمام حالات دسترس پذیر خود می‌باشد و محیط تعیین می‌کند که در چه وضعیتی مستقر شود. منظور از محیط در اینجا اثرات سایر موجودات در محیط از جمله ناظر و آزمایشگر می‌باشد.

اکنون در تناظر با دیدگاه حکمت متعالیه که جوهر جسم را ترکیب اتحادی از ماده و صورت می‌داند، می‌توان موجود کوانتومی محض (به معنی بسته موج یا میدان کوانتومی خالص از خواص) را جوهر ماده و ذره کلاسیکی را جوهر جسم در نظر گرفت. بر این اساس، جوهر سوم یعنی صورت جسمیه با خواص جسم نظیر جرم، بار، اسپین و ... مرتبط است و جسم با ازدست‌دادن صورت به ماده و ماده نیز با اتحاد با صورت به جسم تبدیل می‌شود. اکنون درباره این دو دیدگاه متضاد می‌توان گفت که اگر بر مبنای حرکت جوهری، که فرایند تکاملی جهان مادی را از سیستم‌های ساده به سوی سیستم‌های با آرایش‌های پیچیده و بروز خواص و ویژگی‌های

جامه بزرگی، رمضان آرانی، شاطریان

جدید در نظر می‌گیرد، موجود کوانتومی محض را همان موجودات مادی اولیه در نظر بگیریم، تغییر این موجودات به تشکیل ذرات منتج می‌شود و امواج کلاسیک محصول نوعی تغییر در این ذرات است. به عبارت دیگر، موجودات کوانتومی دو نوع تغییر دارند. یک نوع تغییر ظاهری که از معادلات مربوطه پیروی می‌کند و یک نوع تغییر درونی که آنها را به صورت ذراتی با فردیت پایدار تثبیت می‌کند. درحقیقت، پیدا کردن معادلات تغییر بسته امواج (یا میدان‌ها) و معادلات تغییر ذرات کلاسیک، همان یافتن معادلات نحوه اتحاد ماده و صورت و معادلات تجرید جسم از صورت است.

اما این معادلات چه فرمی دارند؟ برای فیزیک‌دانان روشن است که معادلات تغییر میدان‌های کوانتومی از اصل کمینه چگالی لاگرانژی (معادل کوانتومی اصل کمترین کنش در فیزیک کلاسیک. این اصل هنگامی که طبق قواعد نظریه میدان کوانتومی به کنش یک سیستم مکانیکی اعمال شود، معادلات حرکت را تولید می‌کند) پیروی می‌کنند و در روابط جابه‌جایی و پادجابه‌جایی خاصی صدق می‌کنند و بسته به نوع کوانتس (روش انتقال سیستماتیک از درک کلاسیک پدیده‌های فیزیکی به درک جدیدتر که همان مکانیک کوانتومی است. به بیان دیگر، روش ساخت مکانیک کوانتومی از مکانیک کلاسیک است) توانایی‌های خاصی دارند (مندل، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۱۷) و به طرز مشابه برای بسته‌های امواج به دست می‌آید. همچنین روشن است که معادلات تغییر فعلیت‌یافته‌ها یا ذرات کلاسیک نیز از چه قواعدی پیروی می‌کنند (مورین، دیوید، ۱۳۹۲: فصل ۵، بخش ۲) پس در واقع آنچه مجهول است یافتن معادلات تغییری است که متصل‌کننده یا مرتبط‌کننده این دو نوع تغییر هستند. یعنی مسئله اصلی به دست آوردن معادلات خروج ذره از قوه به فعل یا، به عبارت بهتر، معادلات چگونگی تبدیل استعداد به فعل می‌باشد. بنابراین، به دست آوردن معادلات این نوع تغییر می‌تواند مبنایی برای اتحاد دو دیدگاه تلقی شود. البته این تغییر در جهت عکس نیز معنا دار است. یعنی تغییر ذره فعلیت‌یافته به استعداد به این معنی که خود فعلیت جدید می‌تواند قوه برای فعلیت بعدی باشد.

حال، با تکمیل این تئوری، می‌توان کاملاً پیش‌بینی کرد که در چه زمانی با استعداد روبه‌رو هستیم و در چه زمانی با موجود به فعلیت رسیده. در اینجا چهار نکته قابل توجه است. اول آنکه، یقیناً همواره نظریه کوانتومی‌ای داریم تا معادلات تغییر این استعدادها را توصیف کنیم. دوم آنکه، این استعدادها تا زمانی که تمام صور (خواص) خود را از دست ندهند به استعداد محض تبدیل نخواهند شد. سوم آنکه، وقتی می‌خواهیم نظریه‌ای بسازیم که مشخص کند با

Jamebozorgi, ramazani arani, sbaterian

چه موجودی روبه‌رو هستیم (ذره کلاسیکی یا کوانتومی)، لازم است به موجود مورد نظر شدتی نسبت داده شود، بدین معنی که در چه حد و درجه‌ای از رسیدن به فعلیت قرار دارد. و چهارم آنکه، نظریه باید طوری تدوین شود که اشکالات موجود در نظریات قدیم را نداشته باشد یا آنها را به حداقل برساند. مهمترین اشکالات ساختاری نظریه میدان کوانتومی عبارت‌اند از (Friebe, 2018: 221-260):

۱) منشأ نظریه میدان کوانتومی: با اینکه معادله شرودینگر (معادله موجی برحسب تابع موج است که، به صورت تحلیلی و دقیق، احتمال رویدادها و پیامدها را پیش‌بینی می‌کند و در واقع نقش قوانین نیوتن و بقای انرژی در مکانیک کلاسیک را بازی می‌کند) حد سرعت پایین معادله کلاین گوردون (معادله توصیف‌کننده رفتار ذرات بدون اسپین) است، اما به دلیل آنکه چگالی احتمالات آن منفی می‌شود، در تعبیر آماری دچار مشکل می‌شود (گریفیث، ۱۳۸۵ ف ۷ ب ۷۰۱) و هنگامی که نظریه میدان ساخته می‌شود، معادله شرودینگر فاقد کاربرد می‌شود. در واقع، معادله شرودینگر تعبیر ذره‌ای دارد و معادله کلاین گوردون تعبیر میدانی و این تضاد قابل جمع نیست.

۲) روش کوانتش: روشی که برای ساخت نظریه به کار گرفته شده و موسوم به کوانتش دوم است مکان را به صورت پارامتر تنزل می‌دهد، در صورتی که در تئوری مکانیک کوانتومی با مکان به‌عنوان اپراتور رفتار می‌شود. لذا، این تنزل، با توجه به اینکه میدان در شأن بالاتری نسبت به تابع موج قرار دارد، پذیرفته نیست. پس باید گفت یا نظریه مکانیک کوانتومی با اصلاح قادر خواهد بود نقش میدان را کاملاً ایفا کند یا نظریه میدان، تئوری کاملاً ریاضی و فاقد محتوا و حقیقت است.

۳) مفهوم ذره حامل نیرو: تمام ذرات مدل استاندارد (بهترین نظریه کنونی برای توصیف اساسی‌ترین اجزای سازنده جهان که توضیح می‌دهد چگونه ذرات بنیادی همه مواد شناخته‌شده را می‌سازند) به دو دسته فرمیون و بوزون تقسیم می‌شوند. ذراتی که از آمار فرمی-دیراک پیروی می‌کنند فرمیون و ذراتی که از آمار بوز-اینشتین پیروی می‌کنند بوزون نام دارند. ذرات واسطه حامل‌های نیرو همگی بوزون (boson) هستند؛ اما با توجه به نمودارهای فاینمن در مواردی خاص، حامل نیرو، فرمیون (fermion) است که در تعارض با مبانی تئوری می‌باشد. پس به‌نوعی فرمیون‌ها نیز با نیرو در ارتباط هستند.

۴) مفهوم تولد و مرگ موجود: برهم‌کنش یک ذره با یک ذره یا یک مشاهده‌گر منشأ تولد و مرگ ذرات در نظریه‌های فیزیکی می‌باشد. در واقع، اثر یک میدان روی خلأ به خلق یک یا تعدادی ذره

جامه بزرگی، رمضان آرائی، شاطریان

منجر می‌شود و برهم‌کنش این ذرات با یکدیگر نیز به خلق ذرات دیگر منجر می‌شود. اما این نوع تعبیر مفهوم خلق یا مفهوم فنا، با توجه به در نظر گرفتن ذره به عنوان میدان، قابل قبول نیست. زیرا مشاهده‌پذیرها در نظریه میدان به صورت چگالی کمیت‌هایی مانند انرژی، بار و غیره تعریف می‌شوند و مواردی همچون مؤلفه‌های تبدیلات فوریه (Fourier transform) و عملگرهای خلق و فنا مشاهده‌پذیر نیستند و تنها ابزار ریاضی می‌باشند (مندل، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۱۷).

بنابراین، ما با چهار موجود در این نظریه روبه‌رو هستیم: اول، استعداد مادی محض؛ دوم، میدان کوانتومی یا بسته موج؛ سوم، ذره کلاسیک؛ چهارم، جسم کامل. موارد اول و چهارم حدها و مرزهایی هستند که تئوری در چارچوب آن تعریف می‌شود. مورد دوم به صورت یک تابع دومتغیره در فضای مجرد ریاضی هیلبرت و مورد سوم به صورت یک نقطه در فضای ریاضی پیکربندی مدل‌سازی و فرمول‌بندی می‌شود.

به عبارت دیگر، هر ذره بنیادی در یکی از دو فرم زیر ظاهر می‌شود:

(الف) فرم شدیداً ناپایدار که رفتاری بسته‌موج‌وار یا میدان گونه دارد و اثر هر برهم‌کنش یا مشاهده‌گر، امکان تغییر آن را به حالتی جدید فراهم می‌کند.

(ب) فرم شدیداً پایدار که رفتاری نقطه‌گونه دارد و معادلات حرکت آن از روابط مربوطه (شانکار، رامامورتی، ۱۳۸۷: ۹۳-۱۰۰) به دست می‌آیند.

بر مبنای مدل استاندارد، سه نوع میدان کوانتومی داریم: میدان اسکالر برای ذرات با اسپین صفر، میدان اسپینور برای ذرات با اسپین نیمه صحیح و میدان برداری برای ذرات با اسپین یک. منشأ ظهور (مقصود، منشأ ایجاد نیست) جرم تمام ذرات بنیادی برهم‌کنش با یک میدان اسکالر خاص (میدان هیگز) است و منشأ ظهور سایر خواص ذرات به جز اسپین از نسبت دادن یک ویژگی تبدیلات خاص به لاگرانژی (تابعی بر حسب میدان‌های موجود و مشتقات آنها که وضعیت یک سیستم دینامیکی را پیش‌بینی می‌کند) آنها می‌باشد. پس می‌توان این گونه تلقی کرد که نوعی ویژگی خاص موجود در ساختار فضا-زمان، منشأ ظهور تمام ویژگی‌های ذرات به جز اسپین می‌باشد. منشأ ظهور اسپین نامشخص است. با توجه به این مدل، شاید بتوان گفت اولین صورتی که یک موجود کوانتومی محض یا یک استعداد خالص به خود می‌گیرد اسپین است. به عبارت بهتر، اسپین مهم‌ترین ویژگی یک ذره بنیادی است که تعیین‌کننده مجموعه صور مرتبط در یک ذره است. البته این نکته قابل توجه است که طبیعت برای اینکه ذرات را جرم‌دار کند جهتی خاص را برای حرکت خود انتخاب می‌کند و آن این است که تقارن خود را می‌شکند (Halzen, 1991: 311-354).

Jamebozorgi, ramazani arani, sbaterian

بر همین مبنا، در یک برهم‌کنش، هر ذره واجد تغییراتی در صور خود می‌شود و به‌صورتِ جدیدی مبدل می‌شود. این تغییرات را در نظریهٔ میدان کوانتومی منتسب به ذره‌ای موسوم به ذرهٔ مجازی می‌کنند.

اما اکنون بهتر است گفته شود که آنچه در سازوکار داخلی یک برهم‌کنش به‌صورتِ یک ذرهٔ مجازی نمود پیدا کرده است تغییر فضا-زمان برای دادن معنایی واحد یا تعینی مشخص به بقایای صورت‌هایی است که در یک برهم‌کنش تولید شده‌اند. اما چون جرم به‌صورتِ پیوستار تغییر می‌کند، طبیعت شکست تقارنش را به طریقی دیگر انتخاب می‌کند.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت، این مقاله اقتراحی دربارهٔ بازخوانی چگونگی ارتباط میان میدان‌های کلاسیک و میدان‌های کوانتومی در چارچوب پیامدهای ویژهٔ تئوری حرکت جوهری بود. تئوری حرکت جوهری تبیین‌های دوگانه از متن تغییرات فیزیکی را به وحدت و یکپارچگی ارتقا داده و با ترسیم رابطهٔ عینی قوه و فعل نشان داده است. قوه ساحت ناپایداری و سیلان شیء مادی است، به این معنا که وجود قوه و استعداد مستلزم درمیانه‌بودن و حرکت است. اما در دیگر سو فعلیت ساحت پایداری نسبی همان شیء در پیوستاری واحد و انضمامی است. نسبییت در این پایداری به‌معنای سیلان در بعد چهارم زمانی است که سیورورت شیء را از حالت مشابه به حالت مشابه بعدی تبیین می‌کند. بر مبنای دیدگاه اتخاذشده در این مقاله، اشیای فیزیکی، از ذره کوانتومی تا ذرهٔ کلاسیک، جملگی نموده‌های گوناگونی از موجودی واحد تحت تئوری حرکت جوهری و تبدلات قوه به فعل هستند. همچنین اسپین احتمالاً (بر مبنای منطق ریاضیاتی) اولین صورتی است که میدان کوانتومی دریافت می‌کند. ذرهٔ مجازی را نیز در همین چارچوب می‌توان به تغییر فضا-زمان در جهتی معین تعبیر کرد.

منابع

- آشتیانی. سیدجلال الدین، ۱۳۸۷، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب
- ارسطو (۱۳۸۵)، فیزیک، ترجمه حسن لطفی، طرح نو
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، سرچشمه اندیشه، انتشارات اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، رحیق مختوم، جلد اول، انتشارات اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، جلد ششم، انتشارات اسرا
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲)، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات علمی فرهنگی
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳)، علم‌شناسی فلسفی، موسسه صراط
- شیرازی، سید رضی‌الدین (۱۳۸۴)، شرح منظومه، بوستان کتاب
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، المرکز الجامعی للنشر
- ملاصدرا (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، دانشگاه تهران
- گریفیث، دیوید (۱۳۹۰)، آشنایی با مکانیک کوانتومی، ترجمه میثم زینلی تهرانی، کتاب پدیده
- شانکار، رامامورتی (۱۳۸۷)، اصول مکانیک کوانتومی، ترجمه حسین صالحی، دانش نگار
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۳)، طبیعیات ارسطو، دانشگاه اصفهان
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، انتشارات حکمت
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت
- مورین، دیوید (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر مکانیک کلاسیک، ترجمه محمد بهتاج، نیاز دانش
- مندل، فرانتس، و گراهام شاو (۱۳۹۳)، نظریه میدان‌های کوانتومی، ترجمه محمد قناعتیان، آوند اندیشه
- گریفیث، دیوید (۱۳۸۵)، آشنایی با ذرات بنیادی، ترجمه حمیدرضا مشفق، مرکز نشر دانشگاهی
- وایدنر، ریچارد (۱۳۸۸)، مبانی فیزیک نوین، ترجمه علی اکبر بابایی، مرکز نشر دانشگاهی
- ریندلر، ولفگانگ (۱۳۷۵)، نسبیت خاص و عام، ترجمه رضا منصوری، مرکز نشر دانشگاهی
- هالیدی، دیوید، و دیگران (۱۳۹۴)، مبانی فیزیک، ترجمه نعمت‌الله گلستانیان و محمود بهار، مبتکران
- همتی، همایون (۱۳۸۴)، فیزیک، فلسفه و الاهیات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

.....
Jamebozorgi, ramazani arani ,shaterian

Feynman, Richard (2011), *The Feynman Lectures on Physics, Basic Book*, New Millennium Edition

Halzen, francis (1991), *Quarks and Leptons: An Introductory*, wiley, 1st edition

«کاربردشناسی صوری» فراتر از نظریه معنا

امیدرضا جانباز

چکیده: هابرماس، در اندیشه متأخر خویش، در تلاش برای رفع نقصان نظریه انتقادی و تدارک بنیادی برای نظریه اجتماعی با الهام از الگوی کارکردهای زبان کارل بوهلر و نظریه افعال گفتاری، نظریه «کاربردشناسی صوری» را ارائه می‌دهد. کاربردشناسی صوری، با اصل اولیه قراردادن زبان به‌مثابه رسانه خاص حصول فهم، ضمن رفع محدودیت‌های نظریه‌های رایج معناشناسی و استفاده از نقاط قوت آن‌ها، نقشی فراتر از صرف یک نظریه معنا ایفا می‌کند؛ به این طریق که هم در مباحث جاری فلسفی در خصوص صدق، عقلانیت و معنا نقش آفرینی می‌کند و هم شالوده نظریه جامعه‌شناختی کنش ارتباطی را فراهم می‌آورد. این نظریه بر پایه درهم‌تنیده بودن معنا و دعاوی عام اعتبار، یعنی، صدق، درستی هنجاری و صداقت عمل می‌کند. سه دعوی عام اعتبار مذکور برای هر دو آموزه فلسفه زبان و اجتماعی هابرماس استلزاماتی به همراه دارد. از سویی، اساس متقاعدکننده‌تری برای طبقه‌بندی افعال گفتاری نسبت به پیشنهادها آستین یا سنخ‌شناسی نظری سرل فراهم می‌آورد و، از سوی دیگر، با طرح آموزه ارتباط درونی زبان با دعاوی عام اعتبار، امکان بازتولید مفهوم خاصی از نظم اجتماعی از طریق کنش ارتباطی را پیش می‌کشد. به این ترتیب، کاربردشناسی نه صرفاً نظریه معنا و منحصر به فلسفه زبان، بلکه به‌مثابه بنیاد نظری حوزه‌های متفاوت شناخت رخ می‌نماید. این مقاله با روایتی از فرایند شکل‌گیری این نظریه، چیستی، اهمیت و فراروی کاربردشناسی صوری از صرف نظریه معنا را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هابرماس، کاربردشناسی صوری، نظریه‌های معنا، افعال گفتاری، اظهار، اعتبار

Formal Pragmatics, Beyond the Theory of Meaning

Omid Reza Janbaz

Abstract: In the late period of his thought, Habermas presents his theory of formal pragmatics, inspired by the model of language functions of Karl Bühler and the theory of speech acts, in an effort to solve the deficiency of critical theory and provide a foundation for his social theory. By placing language in primacy as a special medium for gaining understanding, while removing the limitations of common theories of semantics, and using their strengths, formal pragmatics offers a theory beyond the theory of meaning in the way that it can play a role in current philosophical debates about truth, rationality and meaning, and it creates the foundation of the sociological theory of communicative action. This theory operates on the basis of the intertwining of meaning and universal validity claims, which have implications for both Habermas's social and language philosophy. On the one hand, it provides a more convincing basis for the classification of speech acts than Austin's proposals or Searle's theoretical taxonomy. On the other hand, by proposing the doctrine of the internal connection of language with universal validity claims, it offers the possibility of reproducing a specific concept of social order through communicative action. In this way, pragmatics is not just a theory of meaning and unique to the philosophy of language, but is a normative foundation in all fields of knowledge. By narrating the process of forming, the article shows what it is, why it is important and how it goes beyond just a theory of meaning.

Keywords: Habermas, Formal pragmatics, Theories of meaning, Speech acts, Utterance, Validity

مقدمه

«کاربردشناسی» آن‌گونه که در فلسفه زبان آنگلوساکسون بسط یافت ظاهراً جایی برای این رویکرد نداشت که به‌واسطه آن، در کنار برجسته ساختن بعدی از زبان و بیان نظریه معنا، بتوان نظریه فلسفی عامی برای دریافت هنجارهای بنیادی شناخت، خاصه علوم اجتماعی، ارائه داد؛ چه آنکه طرح آن در وهله نخست توسط کارناب به جهت نحوه تخصیص آن، موجب شد بررسی این بعد زبان منحصرأً به تحلیل تجربی و علمی نظیر زبان‌شناسی روان و زبان‌شناسی اجتماع واگذار شود. همچنین، اگرچه پژوهش‌های ویتگنشتاین در سطح تحلیل منطقی یا مفهومی و نه به‌نحو تجربی جهت یافته بود، لیکن رویکرد درمانگری تحلیل زبانی او صرفاً با قواعد کاربرد جملات در زمینه‌های متن سروکار داشت و به نظریه بازسازی‌ای نرسید که نظام قواعد زمینه‌ها را ایجاد می‌کنند. از همین روست که دنبال‌کنندگان مباحث بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بیش از گرامر از تعدد آن‌ها سخن می‌گویند. نظریه افعال گفتاری سرل نیز که به‌تبع آستین بسط یافت خود را مشغول طبقه‌بندی افعال گفتاری کرد و با رویکردی شناخت‌گرایانه، محدود به صدق گزاره‌ای باقی ماند.

درمقابل، هابرماس شکل ارتباطی زندگی را مبتنی بر گرامر و نظام قواعد عام زبان می‌بیند. او بر آن است تحقیق درباره بازی‌های زبانی ممکن این ابتن را آشکار می‌کند. زیرا در آن صورت در صد بازسازی نظام قواعدی هستیم که با استفاده از آن زمینه‌هایی را ایجاد می‌کنیم که درک متقابل اشیا و اوضاع‌امور را ممکن می‌سازد. هابرماس تلاش پدیدارشناختی برای روشن ساختن ساختارهای عام زیست‌جهان را در شکل تلاشی درون فلسفه زبان می‌داند و بر آن است کشف و بازسازی ساختارهای عام شکل ارتباطی زندگی به کاربردشناسی عام بازی‌های زبانی باز می‌گردد (Habermas, 2001: 68-69).

طرح و بحث از تمام دقایق این نظریه در یک مقاله ممکن نیست چه آن که هابرماس خود در آثار حجیم متعددی به وجه متفاوت نظریه کاربردشناسی صوری خود پرداخته است. این مقاله می‌کوشد نشان دهد چگونه کاربردشناسی صوری ضمن طرح نظریه معنا به‌مراتب فراتر از صرف نظریه معنا جایگاه اولیه در طرح مباحث فلسفی و شناخت هابرماس را می‌یابد. از این رو، آنچه در پی خواهد آمد ضمن بیان چستی کاربردشناسی صوری در فرایند شکل‌گیری‌اش، نشان می‌دهد چگونه این نظریه بنیاد هنجاری تمامی مباحث نظری هابرماس را فراهم می‌آورد. برای این منظور، نخست، سیر اندیشه‌ای روایت می‌شود که ضرورت وجود این نظریه را آشکار می‌سازد. دوم، به چستی و مقصد کلی آن اشاره می‌شود. سوم، در مواجهه با سایر نظریه‌های معنا، ضمن بهره‌مندی

جلانز

از نقاط قوت و پرهیز از نقاط ضعف آن‌ها، چپستی آن بیان می‌شود. چهارم، درباره مؤلفه اصلی این نظریه، یعنی «بسط معنا از جمله به اظهار» سخن می‌گوید. پنجم، ضمن بیان طبقه‌بندی جدید افعال گفتاری، ارجاع‌داری به جهان‌های متفاوت و از آن‌رو دعاوی نقدپذیر اعتبار آن‌ها را بحث می‌کند. به این ترتیب آنچه در صورت‌بندی نهایی کاربردشناسی صوری نمایان می‌شود استلزام‌های معرفت‌شناختی و شیوه هماهنگ‌سازی خاصی از کنش است که بنیاد هنجاری مباحث نظری را فراهم می‌آورد.

یک: تقدم زبان و ضرورت یک بنیاد هنجاری

دل‌مشغولی هابرماس به مسائل فلسفه زبان تا به دوران دانشجویی او امتداد دارد، با این حال، طرح نظریه‌ای درباره معنا، به دوره بلوغ فکری او و ضرورت تدارک بنیاد هنجاری برای نقد و علوم اجتماعی، یعنی دهه هشتاد و سخنرانی‌های گاوس^۱ در ۱۹۷۱ به بعد، باز می‌گردد (Habermas, 2018: 81). تا اواخر دهه ۱۹۶۰ پژوهش‌های فلسفی-جامعه‌شناختی هابرماس کم‌وبیش در قالب اندیشه انتقادی مکتب فرانکفورت پیش می‌رود. هابرماس که از همان آثار اولیه امکان جست‌وجوی هنجار و نقد بنیادین شناخت را در شکل نظریه اجتماعی میسر می‌بیند تنها به مرور می‌تواند نظریه اجتماعی رضایت‌بخشی را ساخته و پرداخته کند؛ با این که طرح دانش و علایق بشری برای یافتن هنجار بنیادین شناخت و نیروی تحلیلی خود-تأملی برحسب سوژه یادگیرنده می‌کوشد، لیکن اندیشیدن در پارادایم تاریخی هگل و مارکس اجازه فراروی از قالب فلسفه آگاهی و رهایی از بنیان‌های مفهومی کل‌نگرانه و سوژه‌محور فلسفه ایدئالیستی را به آن نمی‌دهد. توجه به فقدان مبنای نقد در رویکرد انتقادی مکتب فرانکفورت و جوهره هنجاری زمان حال فارق از پارادایم کل‌نگر هگلی-مارکسی دو موضوعی است که هابرماس را روزافزون به خود مشغول داشته است. مطالعه تجربی جوامع معاصر به او نشان می‌داد اندیشه تاریخی نمی‌تواند پیچیدگی‌های به‌مراتب افزون‌تر جوامع معاصر را توضیح دهد و کل‌نگری آن مانعی برای تشخیص جوهره هنجاری زمان حال است که صرفاً در سایه‌سار تعین پیشین کل فهم‌پذیر نیست و نقشی علی‌حده و از آن خود دارد. هگل با انضمامی‌کردن سوژه استعلایی کانت آن را درون بسط تاریخی روح عینی یا فرهنگ قرار داد و مارکس زندگی اخلاقی فرهنگ را به درون بازتولید مادی جامعه برد. به این طریق، هر دو بار فرایند یادگیری تاریخ جهان را به دوش سوژگان بزرگ (مردم و طبقه اجتماعی) نهادند و، با باقی‌ماندن در درون دستگاه مفهومی فلسفه آگاهی‌محور

۱. مجموعه سخنرانی‌های هابرماس در دانشگاه پرینستون در ۱۹۷۱ که در مجموعه سخنرانی‌های کریستیان گاوس بر گزار شده است.

Janbaz

سوژه، کنش سوژه‌های اجتماعی را در پرتو کلیت تفسیر کردند. به این ترتیب، هابرماس باید به دو دلیل از قالب اندیشه پیشینیان و همگنان خود فراتر می‌رفت و نظریه اجتماعی خودبسنده‌ای را طرح می‌کرد. نخست، تدارک مبنایی اثباتی برای نقد که مکتب انتقادی فرانکفورت فاقد آن بود و، دوم، در نظر گرفتن خصیصه نامتمرکز جوامع که به نحو کارکردی تفکیک شده‌اند، در مقابل تلقی تقلیل‌گرایانه هگلی مارکسیستی از جامعه در سایه تقدیر کل.

در مسیر آشتی اندیشه تاریخی با هنجاریت و جوهریت زمان حال، هابرماس نخست ایده تاریخ طبیعی «انواع انسانی» را طرح کرد و بنیاد «دستاوردهای سوژه استعلایی را در تاریخ طبیعی انواع انسان» دانست (Habermas, 1968: 312) که بر اساس آن انواع انسانی نه صرفاً در اشکال کار اجتماعی نظم‌یافته، بلکه هم‌زمان در فرایند ارتباطی شکل‌گیری فرهنگی آشکار می‌شوند (Habermas, 1968: 313). اما این ایده نیز هنوز در چارچوب الگوی فلسفه سوژه اسپر بود و هابرماس لازم داشت، برای در انداختن بنیان‌های شناخت و جامعه‌شناسی، بر مبنای یک نظریه اجتماعی ساخته و پرداخته، از دستگاه مفهومی فلسفه سوژه فراتر رود. همین الزام وی را متوجه امکانات بیشتر فلسفه زبان کرد.^۱ در واقع، مفهوم «کنش ارتباطی» و تمایز تعیین‌کننده آن از کنش راهبردی-رسیدن به فهم متقابل در مقابل کنش معطوف به موفقیت از طریق تأثیر علی-که در بنیاد اندیشه هابرماس جای گرفت تنها با استفاده از دستاوردهای فلسفه زبان می‌توانست تبیین یابد.

ریشه‌های مفهوم «کنش ارتباطی» را می‌توان در اندیشه متفکران پیشین، از جمله سنت هگل-مارکسی، بازشناسی کرد که در آن تلاش سوژه برای به رسمیت شناخته شدن و به وجود آمدن نهادهای اجتماعی در تضمین آزادی، ذیل دیالکتیک کار و زبان محقق می‌شود.^۲ با این حال، هابرماس آن را بی‌واسطه از انگاره کنش تحت نظارت هنجار و بر، با وساطت مفهوم برهم‌کنش از طریق نماد مید، می‌سازد. کنشگران ارتباطی با اخذ نقش‌های اول و دوم شخص، در مقابل پس‌زمینه بیناسوبژکتیو مشترک، با یکدیگر مواجه می‌شوند و، با نگرش اجرایی تجربیات ارتباطی خود را به اشتراک می‌گذارند (Habermas, 2003: 97-98). به این طریق «کنش ارتباطی» تنها زمانی می‌تواند به روشنی دانسته شود که سطوح کنش‌های اجتماعی در ملازمت با سطوح افعال

۱. هابرماس در صدق و توجیه دلیل عدم بسط مباحث زبان‌شناختی و بنیادهای معرفت‌شناختی پس از دانش و علایق بشری را چنین عنوان می‌دارد که «خواست توجیه معرفتی نظریه نقد اجتماعی با تلاش بر صورت‌بندی یک توجیه مستقیم کاربردشناختی-زبانی زاید محسوب شد» (Habermas, 2003: 6).

۲. برای توضیح دیالکتیک کار و زبان در سنت هگل-مارکسی (نک. Honneth, 1995: 27 و Habermas, 1973: 142). اگرچه زبان در هگل نقش وساطت مهمی در شکل‌گیری روح ایفا می‌کند اما این به‌طور خاص در مارکس است که زبان به قدمت آگاهی و آگاهی عملی معرفی می‌شود (Marx, 1998: 49). همچنین روایت هابرماس از نگرش فروید در خصوص نحوه ارتقای انسان از سایر حیوانات ریشه دیگری از مفهوم کنش ارتباطی را در دسترس قرار می‌دهد. (نک. 282 Habermas, 1998:)

جانباز
گفتاری و نیروی الزام آور و مقیدکننده آن‌ها توضیح داده شود. در کنش ارتباطی گوینده به تفاهم متقابلی با شنونده درباره چیزی در جهان می‌رسد. یعنی آن دو بر سر چیزی به نحو عقلانی انگیخته شده است و غیراجباری است توافق می‌کنند (Habermas, 1998: 294). نحوه انجام این کار در سخنرانی‌های گاوس با جایگزین کردن رویه‌های عمل ارتباطی هرروزین به جای آگاهی استعلایی نشان داده می‌شود.

هابرماس بر آن است که رویه‌های عمل ارتباطی هرروزین «ارجاع درون‌ماندگار به صدق» را حفظ می‌کنند. اما چگونه این کار ممکن است وقتی عقل متعال پس از استعلازدایی مرجع و زمینه‌اش را از دست داده است و «نظریه ارتباطی جامعه» برای اجرای وظیفه مستمرش درخصوص ارزیابی منتقدانه آسیب‌های اجتماعی، بدون ارجاع به عقل در مفاهیم بنیادینش، معیار متعال و غیردل‌بخواهی ندارد. آن معیار غیرمتعال و دل‌خواهانه‌ای که می‌تواند به مثابه مستمرسکی برای ارزیابی منتقدانه عمل کند چگونه معیاری است و چگونه به دست می‌آید:

البته عقل باید در فضای اجتماعی و زمان تاریخی جای گیرد اما، به‌منظور پرهیز از استعلازدایی ذهن به بهای معرفی سوژه‌های جمعی سطح بالاتر، چالشی که اکنون وجود دارد تأسیس جامعه‌شناسی در نظریه زبان به شیوه‌ای است که نیروی تمرکززدای ارتباط را در نظر بگیرد، درحالی‌که همچنین هویت جمعی جوامع و فرهنگ‌ها به مثابه سطح بالاتر و اشکال مترکم بیناسوبژکتیورا لحاظ کند و خصیصه کثرت‌گرایانه زندگی اجتماعی را به حساب آورد. (Habermas, 2018: 83)

برای این منظور، هابرماس افعال گفتاری سوژه‌های کنشگر را جایگزین افعال شناخت سوژه‌های شناسا می‌کند و تولید معنا را نه به تقویم جهان تجربی توسط مونداهای آگاه بلکه به ارتباط در جوامع کاربران زبان محول می‌کند. این مسیر به ایجاد نسبت میان عقل ارتباطی و شرایط بازتولید اجتماعی از طریق نیروی الزام آور دعاوی اعتبار به رسمیت شناخته شده می‌انجامد. منطق بنیادین این نگرش بر این اساس استوار است که کنش اصیل انسانی ارتباطی است و «غایت ذاتی گفتار انسان» رسیدن به تفاهم است و به کاربرد زبان اولاً برقراری ارتباط و در جهت حصول تفاهم متقابل است و کاربرد راهبردی طفیل آن محسوب می‌شود (Habermas, 1984: 286-88). در تمامی اقسام کنش، لاجرم سویه‌ای از جنبه‌های مختلف زبان به کار برده می‌شود و تنها الگوی ارتباطی است که زبان را به عنوان رسانه ارتباطی نامحدودی فرض می‌کند که بر سر تعاریف مشترک بحث

می‌کند.^۱ چند و چون این معنا ذیل نام کاربردشناسی صوری بررسی می‌شود.

دو: کاربردشناسی عام یا صوری

هابرماس نخستین بار در، کاربردشناسی عام چیست؟، پروژه زبان‌شناختی اش -ارائه نظریه‌ای برای معناداری و دریافت بنیادهای عقلانیت و کنش- را با صفت «عام» معرفی کرد تا ممیزه نظریه او از سایر تحلیل‌های کاربردشناسی زبان به حساب آید. درحالی‌که سایر رویکردهای کاربردشناسی، از جمله کاربردشناسی تجربی (نظریه‌ای در زبان‌شناسی اجتماعی)، به موقعیت‌های خاص کاربرد می‌پردازند، کاربردشناسی عام، بازسازی ویژگی‌های عام کاربرد زبان را برعهده می‌گیرد. هابرماس کاربردشناسی عام را به‌عنوان نسخه ایجابی و بسط کار ویتگنشتاین دوم معرفی می‌کند:

پژوهش‌های ویتگنشتاین در نتیجه تأمل او بر فعالیت تحلیل زبان به‌صدد درمانگری هستند. اگر او می‌خواست در عوض نظریه بازی‌های زبانی را بسط دهد، این نظریه می‌بایست شکل کاربردشناسی عام را به خود می‌گرفت. زیرا ویتگنشتاین نه با گرامر جملات که در اظهارات به کار می‌روند، بلکه در عوض با گرامر خود این اظهارات سروکار دارد: یعنی با قواعد کاربرد جملات در زمینه‌های متن (Habermas, 2001: 67).

کاربردشناسی عام، ضمن ادعای شناسایی عناصر عام اظهار، در پی صورت‌بندی قواعد قوام‌بخشی است که زمینه‌ها را ایجاد می‌کنند. بازسازی این نظام قواعد است که درک متقابل اشیا و اوضاع امور را ممکن می‌سازد. این کار زمانی رخ می‌نماید که درباره مسئله بازی‌های زبانی و نه صرفاً قواعد کاربرد زمینه‌ای تحقیق کنیم. ازاین‌رو، این نظریه صرفاً به دنبال قواعد عملکردی^۲، در مفهوم ویتگنشتاینی تبعیت از قاعده، نیست، زیرا «عملکردها دغدغه جهان را ندارند» (Habermas, 1984: 98) و، اگرچه از طریق آن‌ها می‌توان ساختار عملکردی ایجادشده را شناسایی کرد، اما نمی‌توان پیدایش آن را فهمید. زیرا عملکردها جزئی، ملازم و وابسته‌اند. ازاین‌رو، قواعد عملکرد ارزش محدود دارند و توان توضیحی چرایی را ندارند و تبعیت از آن‌ها به‌معنای تبعیت از

۱. کنش ارتباطی در متن پیش‌تفسیری زیست‌جهان برای رسیدن به توافقی رخ می‌دهد که تنها از رهگذر گفت‌وگو و تفسیر ممکن می‌شود. ازاین‌رو، هابرماس عنوان می‌دارد: «این برداشت تفسیری از زبان پشت تلاش‌های متفاوت برای بسط کاربردشناسی صوری نهفته است.» (Habermas 1984: 94-5)

۲. در منظومه فکری هابرماس عملکردها (Operations) مانند سخن‌گفتن یا عمل جمع‌بستن در ریاضی بخشی از کنش است که باید در ملازمت با سایر کنش‌ها دیده شود. ازاین‌رو، قواعد عملکردی (operational rules)، که ویتگنشتاین آن را در ارجاع به بازی شطرنج توضیح می‌دهد، در نظر هابرماس ارزش محدود دارند. (Habermas, 1984: 97. نک.)

جلانز

قواعد کنشی نیست که کُنشگر را با چیزی در جهان و، از آن رو، دعاوی اعتبار، امکان بخش نقد، مرتبط می‌سازد.^۱

هابرماس بعدها عدم رضایت خودش نسبت به صفت عام را در پاورقی ترجمه انگلیسی ۱۹۷۹ اظهار کرد و برای اصطلاح «کاربردشناسی صوتی» اولویت قابل شد. به زعم هابرماس، یکی از مزایای استفاده از اصطلاح صوتی این است که این ارتباط نظریه کاربردشناسی صوتی معنا با معناشناسی صوتی را یادآوری می‌کند. ماهیت این ارتباط به طور خاص، در شرح هابرماس در خصوص معنا و صدق مهم است. کاربردشناسی صوتی، به طور خاص، نشان می‌دهد که چگونه بدون التزام به نظریه‌های معناگرایانه و مصداق‌گرایانه معنا، که هر یک گرفتار خطایی هستند، زمینه شناخت و عقلانیت به دست می‌آید. در نظر هابرماس، سایر نظریه‌های کاربردشناختی معنا اگرچه سودمندند اما کافی نیستند، زیرا فلسفه زبان، به ویژه معناشناسی، که شرحی درباره معنای اظهارات زبانی برحسب شرایط فهم گویندگان و شنوندگان به دست می‌دهد، جایی که در آن کاربردشناسی صوتی کانتی با رویکردهای تحلیلی تماس برقرار می‌کند (Habermas, 2003: 110)، عهده‌دار کار به مراتب اساسی‌تری است.

کاربردشناسی صوتی، با تحلیل قواعد زیرسطح به کارگیری زبان توسط کاربران، «به نحو نظام‌مند، دانش شهودی سوژه‌های ذی‌صلاح را بازسازی می‌کنند» (Habermas, 1998: 29). قواعد زیرسطح به کارگیری زبان همان دانش-چگونگی است که کاربران زبان پیش از هرگونه دانش نظری به نحو نظری دارا هستند. در گام نخست، هابرماس سعی داشت دانش-چگونگی سوژه‌های توانا را برحسب قواعد ایجاد جملاتی درست ساخت بازسازی کند که نظریه گرامر پیدایشی ژرف چامسکی مدعی بود توانایی زبانی گویندگان مستعد را براساس آن بازسازی می‌کند. به موازات نظریه چامسکی، توانایی ارتباطی، دانش چگونگی ضمنی و پیشاتأملی است و به مثابه نظام قواعدی تصور می‌شود که سوژه‌های قادر به گفتار و کنش باید، به منظور ایجاد و فهم اظهارها، بدانند. اما آنچه در نظر هابرماس اهمیت یافت ساختار دوگانه و خود ارجاعی خاص ارتباط هرروزین نظریه افعال گفتاری سرل بود:

موقعیت ممکن برای رسیدن به فهم متقابل مستلزم حداقل دو گوینده-شنونده است که هم‌زمان ارتباط را در دو سطح ایجاد کنند: در سطح بیناسوژکتیوی که سوژه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند، و در سطح ابژه‌ها (یا اوضاع‌امور) که در خصوص آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند. (Habermas, 2001: 74)

۱. اگرچه ممکن است که عملکردها کم‌وبیش در انطباق با قاعده‌ای درست، صحیح یا درست‌ساخت باشند، اما به جهت عدم استقلالشان و اینکه شالوده سایر کنش‌ها هستند از منظر صدق، کارآمدی، درستی، یا صداقت در برابر نقد گشوده نیستند. توضیح آن‌ها اگرچه سازوکار را نشان می‌دهد اما چرایی آن را نشان نمی‌دهد. (Habermas, 1984: 97-98)

Janbaz

با این حال نظریهٔ افعال گفتاری سرل، مانند سایر نظریه‌های معنا، برای نظریه بنیادی هابرماس نارسایی‌هایی دارد که می‌باید برطرف شوند.

سه: مغالطه‌های انتزاعی نظریه‌های معنا

به گزارش هابرماس، آپل در چندین اثر خود به مغالطهٔ انتزاعی اشاره می‌کند که ذیل رویکرد منطقی علم موردعلاقهٔ فلسفهٔ تحلیلی نهفته است (Habermas, 1998: 25). تحلیل منطقی زبان که با کارناپ آغاز می‌شود عمدتاً بر خواص نحوی و معنایی صورت‌بندی‌های زبانی تمرکز می‌کند. البته نخستین وجوه کاربردشناسی نیز از بررسی نحوشناختی و معناشناختی هم‌بافتهٔ نمادی کارناپ آشکار می‌شود. کارناپ با معرفی جمله‌ها به جای نمادهای منفرد و تعیین صورت جمله‌ها با قواعد نحوی و محتوای معنایی آن‌ها در رابطه با **اِیْته‌ها** و اوضاع امور، راه را برای تجزیه و تحلیل صوری و مفهومی کارویژه بازنمایی زبان می‌گشاید. اما، درمقابل، با تخصیص وجوه کاربردشناختی به کارویژه‌های نام‌گذارانه^۱ و بیانی^۲، زبان بررسی آن‌ها را به تحلیل تجربی می‌سپارد. بر اساس این دیدگاه، تعیین نظام کلی قواعد به طریقی نیست که بتوان کاربردشناسی زبان را مانند نحوشناسی و معناشناسی در معرض تحلیل مفهومی قرار داد (Habermas, 1984: 276). با این وصف، این رشته نیز، مانند زبان‌شناسی ساختارگرا، دامنهٔ موضوع خودش را، ابتدا، با انتزاع از خواص کاربردشناختی زبان و، متعاقباً، معرفی بُعد کاربردشناختی، به طریقی محدود می‌سازد که اتصال تقویمی میان دستاوردهای مولد سوژه‌های مستعد گفتار و کنش، از طرفی، و ساختارهای کلی کلام، از طرف دیگر، نمی‌تواند به چشم آید و، به واسطهٔ انحصار در تحلیل، مرتکب مغالطهٔ انتزاعی می‌شود.

هابرماس بر تمایز انتزاعی میان زبان^۳ به‌عنوان ساختار و گفتار^۴ به‌عنوان فرایند صحه می‌گذارد. براساس این تمایز، یک زبان به‌مثابهٔ سیستم قواعد ایجاد اظهارات فهمیده می‌شود، به نحوی که تمام اظهارات درست ساخت عناصر این زبان به حساب می‌آیند. از سوی دیگر، سوژه‌های مستعد گفتار می‌توانند چنان اظهاراتی را به‌عنوان شرکت‌کنندگان در فرایند ارتباط به کار گیرند؛ مثلاً، آن‌ها می‌توانند جملات را به زبان آورده، بفهمند و به آن‌ها پاسخ دهند. این تجرید زبان از کاربرد زبان که هم در تحلیل منطقی و هم در تحلیل ساختارگرایانه زبان انجام می‌گیرد، در نظر هابرماس معنادار است. اما

1. appellative
2. expressive
3. langue
4. parole

جانباز

این مرحله روش شناختی دلیل کافی برای این دیدگاه نیست که بعد کاربردشناختی زبان که از آن منتزع می‌شود ورای حوزه تحلیل صوری (یا زبان شناختی) قرار گیرد. مغالطه انتزاعی از آنجا ناشی می‌شود که بازسازی موفقیت‌آمیز یا دست‌کم امیدوارکننده سیستم قواعد زبان به‌عنوان توجیه محدود ساختن تحلیل صوری به این دامنه موضوع دیده شود. (Habermas, 1998: 26)

به‌زعم هابرماس، جداسازی این دو سطح تحلیلی (زبان و گفتار) نباید به طریقی انجام شود که بعد کاربردشناختی زبان منحصرأً به تحلیل تجربی واگذار شود - به‌عبارتی، در انحصار علوم تجربی نظیر زبان‌شناسی روان و زبان‌شناسی اجتماع قرار گیرد.

معناشناسی قصدگرا تنها آن چیزی را اساسی تلقی می‌کند که گوینده در وضعیتی مفروض با به‌کارگرفتن عبارتی قصد می‌کند.^۱ فرض معناشناسی قصدگرا این است که معنای محتوای اظهار X برای شنونده تنها زمانی روشن می‌شود که قصد گوینده در طرح آن اظهار در زمینه‌ای خاص تبیین می‌شود. در این راهبرد، کاربرد زبان تنها جلوه‌ای خاص از تفوق عام سوژه‌هایی به‌نحو قصدی‌گشگرند - بر این اساس که ما می‌توانیم بر ابژه‌ها نام دلخواه و به نشانه‌ها معانی دلخواه اختیار کنیم (Habermas, 1998: 107). در این زمینه، هوسرل، مطابق مقدمات فلسفه آگاهی از کنش‌های معطی معنا سخن می‌گوید. اما معنا غیر از قصد و منظور است و اگر زبان معنای خودش را منحصرأً از مقاصد کاربرد قصدی زبان می‌گیرد، در نتیجه، زبان استقلال ساختار درونی خودش را از دست می‌دهد.

در مقابل، معناشناسی صوری معنا را نه به نیات و مقاصد سوژکتیو اظهارکننده جملات بلکه به حوزه عمومی ابژه‌هایی نسبت می‌دهد که تصور می‌شود به‌درستی ارائه شده‌اند. هابرماس رویکردهای معناشناسی صوری را مرتکب سه نوع مغالطه انتزاعی می‌داند: انتزاع معناشناسانه، انتزاع شناخت‌گرایانه، و انتزاع عینی‌گرایانه. معناشناسی صوری با تمرکز بر جملات یا گزاره‌ها، مستقل از کاربرد آن‌ها، مرتکب انتزاع معناشناسانه می‌شود و توانایی خودش را در توضیح بیناسوژکتیو برقراری ارتباط محدود می‌کند. با ابتدای معنا به شرایط صدق به تقلیل معنا به محتوای گزاره‌ای منجر می‌شود و، در نتیجه، مرتکب انتزاع شناخت‌گرایانه می‌شود و افعال گفتاری اخبار را بر سایر انواع آن برتری می‌دهد. با محدودکردن انگاره اعتبار به صدق مرتکب انتزاع عینی‌گرایانه می‌شود، به این نحو که، با تعریف معنا برحسب شرایط صدق عینی، معنا را از گویندگان و توان دانستن این شرایط - و از این‌رو توان دانستن معنای گزاره موردنظر - مستقل می‌کند (Habermas, 1998: 193ff). البته این بدان معنا نیست که هابرماس نظریه معنای مبتنی بر

Janbaz

صدق را یکسره رد می‌کند. بلکه او بیشتر منکر این است که این نظریه، اولاً، بتواند شرحی عام از معنا، و در ثانی، نوع اساسی معنا را ارائه دهد (Finlayson, 2005: 34).

نظریهٔ تحقیق‌پذیری معنا مثل اعلای رویکرد معناشناسی صوری است که براساس آن معنای یک جمله معادل شرایطی است که تحت آن درستی این جمله امکان تحقیق دارد. براساس این بینش، ابژهٔ نظریهٔ معنا را خود اظهاراتِ زبانی ایجاد می‌کنند. کاربرد صحیح یا فهم صحیح نه از مقاصد گوینده، بلکه از گزاره‌های صوری اظهارات و قواعد ایجاد‌ی‌شان نتیجه می‌شود (Dummett, 1996: 69ff). دامت استدلال می‌کند که صدق نمی‌تواند به‌مثابهٔ انگارهٔ بنیادی معنا عمل کند. زیرا، شاید شرایط صدق برخی جملات (مثلاً جملات متعلق به قلمروهای بی‌نهایت یا غیرقابل‌پژوهش یا جملات حاوی شرطی‌های التزامی) را نتوانیم بدانیم. یعنی شاید ما شیوه‌ای برای تعیین صدق آن‌ها نداشته باشیم. اگر دانستن معنا عبارت از دانستن شرایط صدق باشد، در نتیجه، ما نمی‌توانیم بدانیم معنای چنین جملاتی چیست. با این حال

درست است که نه هیچ علامت عام واحد و خطاناپذیری برای تصدیق جملهٔ مفروض وجود دارد و نه ابزار مطلقاً معیار استنباط چنین علامتی: اما به‌قدر کافی معقول است فرض بگیریم در ارتباط با گویندگان هر زبانی می‌توانیم برای تشخیص گوینده نسبت به تحقق شرایطی معیاری طرح‌ریزی کنیم که صدق جملهٔ مفروض را ایجاد می‌کند. (Dummett, 1996: 45)

در نتیجه، دانستن معنای جملهٔ دانستن شرایطی است که تحت آن زمینه‌هایی برای این اندیشه وجود دارد که جمله صادق است، یعنی موقعی که قابل ادعا است. دانستن یک اخبار عبارت از این است که بدانی چه موقع یک گوینده زمینه‌های خوبی برای این تضمین دارد که شرایط صدق جملات بیان شده ادا شده باشند. این نظریه معنای یک جمله را تنها به‌واسطه از طریق دانستن شرایط اعتبار آن و بی‌واسطه از طریق دانستن زمینه‌هایی توضیح می‌دهد که به‌نحو عینی برای ادای دعوی اعتبار در دسترس گوینده است. اما گوینده هنوز ممکن است چنین زمینه‌هایی را مطابق رویه‌ای ایجاد کند که به‌نحو تک منطقی اعمال شده باشد (Habermas, 1984: 317). با این حال، هابرماس از بینش‌های دامت برای شکل‌دادن به نظریه خودش استفاده می‌کند و تحقیق‌پذیری معنا را اگر چه به‌نحو بیناسو بژکتیو، به اظهار بسط می‌دهد. به تعبیر میو کوک، نظریهٔ کاربردشناسی هابرماس را می‌توان حاصل وصلت فرخندهٔ آستین و سرل با فرگه و دامت دانست (Habermas 1998: 7).

وجوه کاربردشناسی‌ای که در کار کارناپ آشکار شد تنها زمانی به‌صورت یک دانش صوری

جانباز

درآمد که از معناشناسی ارجاع به معناشناسی صدق گام برداشت. معناشناسی ای که فرگه بنیان نهاد و از طریق کارهای ویتگنشتاین متقدم به دیویدسون و دامت رسید. این نظریه نقش اصلی را به رابطه میان جمله و امور واقع، میان زبان و جهان، می دهد. براساس این چرخش هستی شناختی، کارکرد بازنمایی دیگر براساس الگوی نام‌های اشیا توضیح داده نمی شود. معنای جمله از رابطه درونی زبان با اعتبار عبارات جداشدنی نیست. معنای جمله از شرایط صدق آن و معنای واژه از مشارکتش در صدق جمله دانسته می شود. نخست ارتباط درونی میان معنای یک عبارت زبان شناختی و اعتبار جمله‌ای که به کمک آن ساخته شده است و سپس بعد بازنمایی امور واقع دانسته می شود. هابرماس عمده‌ترین نقص این نظریه را انحصار تحلیل جملات بر مبنای صرف الگوی جمله‌های اخباری¹ معرفی می کند.

به محض آنکه شیوه‌های مختلف به کاربردن جمله به لحاظ صوری مورد دقت قرار گیرد محدودیت این رویکرد آشکار می شود. (Habermas, 1984: 276-277)

نظریه معناشناسی مبتنی بر صدق توضیح می دهد که از مجموع واژگان و علایم محدود زبانی و عبارات معنادار و قواعد گرامری لازم برای ترکیب آن‌ها می توان بی نهایت جملات معنادار جدید و پیچیده تر ساخت. به این ترتیب، این نظریه توضیح می دهد که چرا ما می توانیم معنی جملاتی را بفهمیم که پیش تر هرگز نشنیده بودیم. با وجود این، یکی از مشکلات الگوی نظریه معنای مبتنی بر صدق این است که این الگو تنها برای بخش کوچکی از زبان پذیرفتنی است و آن بخش گزاره‌ای یا توصیفی است. این الگو برای اظهاراتی مانند «برف سفید است» به خوبی کارآمد است، لیکن چندان به کار معنای عباراتی مانند «حال شما چگونه است؟» نمی آید. بی معناست بگوییم دانستن معنای عبارت «حال شما چگونه است؟» موکول به دانستن شرایطی است که تحت آن عبارت مذکور درست یا غلط است. به همین دلیل، معناشناسی مبتنی بر صدق مرتکب یک «مغالطه توصیفی» می شود و آن عبارت از خطای بسط نظریه معنایی است که برای برخی بخش‌های زبان - یعنی، گزاره‌های دارای کارکرد توصیفی و یا بازنمایی - به خوبی کار می کند.

با این حال، نخستین بار فرگه نقش خبری و استفهامی ساختار جمله‌های گزاره‌ای را متمایز کرد و معناشناسی صوری جمله‌ها، در امتداد این مسیر، از ویتگنشتاین متأخر، از طریق آستین و سرل، به افعال گفتاری بسط یافت. این نظریه دیگر به کار ویژه بازنمایی زبان یعنی جمله‌های

1. assertoric

Janbaz

اخباری محدود نیست، بلکه نسبت به تحلیل بی طرفانه شمار بسیاری از نیروهای ضمن‌بیانی^۱ گشوده است. نظریه افعال گفتاری در نظر هابرماس نخستین گام به سوی یک کاربردشناسی صوری است که به حالات غیرشناختی به‌کارگیری زبان بسط می‌یابد. هابرماس از بسیاری از بینش‌هایی استقبال می‌کند که سرل با تأثیرپذیری از آستین در نظریه افعال گفتاری خودش به کار می‌گیرد. لیکن، در عین حال، او معتقد است که تلاش‌ها برای نظام‌مندکردن افعال گفتاری تا به سرل نشان می‌دهد که این نظریه به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی محدود معناشناسی مبتنی بر صدق متکی باقی می‌ماند (Habermas 1984: 277).

هابرماس اگرچه رویکردهای توسعه‌یافته معاصر^۲ را در راستای هدف مشترک توضیح فرایندهای کاربرد زبان از منظر تحلیل صوری می‌بیند، با این حال، در ارزیابی سهم مشارکشان در کاربردشناسی صوری، آن‌ها را دچار ضعف آشکار می‌داند. او در بسیاری از موارد خطر فروگاهی تحلیل شرایط امکان فهم متقابل را می‌بیند. هابرماس دلیل شکست روش شناختی نظریه‌های ارائه‌شده در این زمینه را چنین بر می‌شمرد:

[یا] الف. زیرا این رویکردها به قدر کافی به‌طور ریشه‌ای تعمیم داده نشده‌اند و سطح زمینه‌اتفاقی را به پیش‌فرض عام و اجتناب‌ناپذیر نگشوده‌اند - آن‌گونه که، مثلاً، در اکثر پژوهش‌های زبانی پیش‌فرض‌های معناشناختی و کاربردشناختی چنین است؛ یا
ب. زیرا آن‌ها خود را به ابزارهای توسعه‌یافته در منطق و گرامر محدود می‌سازند، حتی زمانی که این ابزار برای به‌دست‌آوردن روابط کاربردشناختی ناکافی هستند - آن‌گونه که، مثلاً، در توضیحات نحوشناختی خصیصه اجرایی افعال گفتاری چنین است؛ یا
ج. زیرا آن‌ها موجب گمراهی به‌سمت صوری‌سازی مفاهیمی اصلی می‌شوند که به‌نحو رضایت‌بخش تحلیل نشده‌اند - آن‌گونه که می‌توان، به نظر من، در مورد منطق‌های هنجارهایی نشان داد که هنجارهای کنش را تا به سرحد دستورها دنبال می‌کنند؛ یا در نهایت
د. زیرا آن‌ها از الگوی کُنشگر مجزا، با عقلانیت غایت‌نگر، آغاز می‌کنند و به این طریق - آن‌گونه که، مثلاً، گرایس و لویس انجام می‌دهند - نسبت به بازسازی مناسب لحظه خاص تقابل در فهم معانی یکسان و یا تشخیص دعاوی اعتبار بیناسو بژکتیو شکست می‌خورند.
(Habermas, 1998: 28)

1. illocutionary

۲. علاوه بر رویکردهای تجربه‌گرا که به‌طریقی از نشانه‌شناسی موريس ناشی می‌شوند، هابرماس به رویکردهای متعدد دیگری نسبت به تحلیل منطقی ساختارهای عام گفتار و کنش اشاره می‌کند. با این حال، او در درجه اول از نظریه افعال گفتاری، که آستین (سرل، وندرلیچ) آغاز کرد، سود می‌جوید که آن را امیدوارکننده‌ترین نقطه عزیمت برای کاربردشناسی عام می‌داند. (نک. Habermas, 1998: 27)

جلانیز

براساس دیدگاه هابرماس، رویکردهای کاربردشناختی موجود در مورد معنا دچار همان ضعف رویکردهای معناشناسی صوری هستند. استحکام معناشناسی‌های صوری در تلاش آن‌ها به حفظ ارتباط میان معنای اظهارات زبانی و برخی انگاره‌های اعتبار متعال از بافت متن بوده است. در رویکردهای اصلی کاربردشناختی، این ارتباط یا یکسره از قلم می‌افتد یا بسیار محدود در مسیر شناخت‌گرایانه تفسیر می‌شود. مثلاً، نظریه‌های کاربرد معنا، که از کار ویتگنشتاین متأخر منتج شدند، مفهوم اعتبار متعال از بافت متن را با تقلیل به اعتبار متداول بازی‌های موضعی زبان و اشکال جزئی زندگی کنار گذاشتند. از طرف دیگر، رویکردهای کاربردشناختی که در پرهیز از چنان تقلیلی تلاش کرده‌اند، مانند نظریه افعال گفتاری سرل، نوعاً با تسلیم به انتزاع شناخت‌گرایانه، اعتبار را بسیار محدود به مثابه صدق گزاره‌ای تفسیر کرده‌اند.

کاربردشناسی صوری هابرماس می‌کوشد از بینش‌های معناشناسی صوری و رویکردهای کاربردشناختی به معنا بهره‌برد. در این مسیر، نظریه افعال گفتاری به سان نقطه آغاز ثمربخشی عمل می‌کند. با این حال، نقص آن این است که بر صدق به مثابه یگانه دعوی اعتبار موردارجاع افعال گفتاری تأکید می‌کند. از آنجاکه نظریه معنای مبتنی بر صدق منحصرأ بر کارکرد شناختی تمرکز دارد، از دو کارکرد دیگر ارتباط میان گوینده و شنونده غفلت می‌کند. از این رو، نظریه مذکور نمی‌تواند به شایستگی توضیح دهد که چگونه ما زبان را در انواع مختلف راه‌های برقراری ارتباط با یکدیگر و هماهنگ کردن کنش‌های خود به کار می‌بریم. معناشناسی صوری به منظور انجام دو کارویژه مهم بسط می‌یابد. نخست، معناشناسی را از انحصار به کارویژه بازنمایی زبان در آورد و انواع مختلف توانش‌های ارتباطی را در نظر می‌گیرد. دوم، گام‌هایی به سوی شیوه‌های غیر معرفتی به کارگیری زبان برمی‌دارد. به باور هابرماس، اگر نظریه معنا بتواند، مانند معناشناسی مبتنی بر شرایط صدق برای کارکرد بازنمایی، زمینه‌ای نظام‌مند برای کارکردهای نام‌گذارانه و بیانی زبان (و شاید همچنین کارکرد شاعرانه) فراهم کند، می‌تواند به سطح همبستگی با نظریه ارتباطی برسد (Habermas, 1998: 110).

چهار: بسط اعتبار از جمله تا به اظهار

تز هابرماس این است که نه تنها زبان بلکه گفتار به کارگرفتن جملات در اظهارات- نیز در دسترس تحلیل صوری هستند. مانند واحدهای ابتدایی زبان (جملات)، واحدهای ابتدایی گفتار (اظهارات) نیز می‌توانند از موضع روش‌شناختی علم بازسازی‌کننده تحلیل شوند (Habermas, 1998: 26). نظریه کاربردشناختی معنا نه بر جملات بلکه بر اظهارات متمرکز می‌شود. عطف توجه از گزاره به اظهار با تمایز مفهومی میان معنای [Bedeutung] یک جمله و منظور

Janbaz

[Meinung] گوینده صورت می‌گیرد.

وقتی گوینده جمله‌ای را در یک گفتاری به کار می‌برد، می‌تواند غیر از آن چیزی را بگوید که آن جمله به لحاظ لفظی معنا می‌دهد. اما نباید این تمایز را در یک جدایی روش‌شناختی بین تحلیل صوری معانی جمله و تحلیل تجربی معانی مورد نظر گویندگان در اظهارات فهمید، زیرا به هیچ وجه نمی‌توان معنی ادبی یک جمله را مستقل از شروط استاندارد کاربرد ارتباطی آن توضیح داد. در واقع، کاربردشناسی صوری هابرماس همین جا به کار می‌آید که عدم انحراف منظور گوینده از معنای لفظی را برحسب مقیاس‌های آن بسنجد (Habermas 1984: 77).

هابرماس از تأکید نظریهٔ افعال گفتاری بر نیروی مضمون در بیان (در بیانی) اظهارات سود می‌جوید (سه جزء ساختاری افعال گفتاری عبارت‌اند از: گزاره‌ای، در بیانی و بیانی)^۱ که، مبتنی بر آن، یک گوینده به هنگام گفتن چیزی کاری انجام می‌دهد. مطابق نظریهٔ افعال گفتاری، زبان «ساختار دوگانه» دارد. مخاطبان هم‌زمان محتوای گزاره‌ای اظهارهایشان را تبادل می‌کنند و با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند یا آن را حفظ می‌کنند. افعال گفتاری براساس «ساختار دوگانهٔ ضمن بیانی-گزاره‌ای» (Habermas 1998: 290) خود این کارکرد دوگانهٔ شناختی (بازنمایی) و ارتباطی را برحسب محتوای گزاره‌ای و نیروی ضمن بیان توضیح می‌دهند. نظریهٔ فعل گفتاری با تصدیق تعدد نیروها و افعال ضمن بیان تأیید می‌کند که زبان در زمینه‌های متداول برهم‌کنش

۱. propositional, illocutionary, expressive: می‌توانیم بگوییم که مؤلفه گزاره‌ای (propositional) با جمله وابسته دارای محتوای گزاره‌ای ارائه می‌شود (که P). هر جمله این چینی می‌تواند به جملهٔ اخباری دارای محتوای توصیفی تبدیل شود. ساختار جملهٔ توصیفی را می‌توان برحسب تحلیل جمله‌های حملی ساده توضیح داد (برای مثال «توب قرمز است»). مؤلفهٔ دریانی (illocutionary) را می‌توان در شکل هنجاری با جملهٔ اجرایی بالادستی (superordinated performative sentence) ارائه داد که با ضمیر اول شخص (به‌عنوان بیان سوژه)، فعل اجرایی (با کارکرد حملی)، و ضمیر دوم شخص (به‌عنوان مفعول [بی‌واسطه]) ساخته می‌شود. ساختار چنین جمله‌هایی را می‌توان برحسب تحلیل مورد خاص افعال گفتاری تکلیف‌کننده از جانب نهاد توضیح داد که با آن کُنشگری هنجاری یگانه و کاملاً مشخصی (مثل شرط بستن، تبریک گفتن، عقد ازدواج بستن) را انجام می‌دهد. مؤلفهٔ بیانی (expressive) در شکل هنجاری تلویحی باقی می‌ماند، اما همواره می‌تواند به جمله‌ای بیانی بسط یابد. جملهٔ بیانی با ضمیر اول شخص (به‌عنوان بیان سوژه) و فعل قصدی [در معنای هوسرلی] (با کارکرد حملی) ساخته می‌شود، درحالی‌که جای ایژهٔ منطقی را یک ایژه (مثل «من T را دوست دارم») یا نامی از وضع امور (مثل «من می‌ترسم که P») گرفته است. (Habermas, 1987: 62) تفاوت میان افعال گزاره‌ای و دریانی می‌تواند در موقعیت‌های یادگیری ممکن دیده شود. معنای افعال دریانی در نگرش اجرایی مشارکت‌کنندگان در افعال گفتاری و محتوای گزاره‌ای در نگرش غیراجرایی-عینی‌ساز-مشاهده‌گر دانسته می‌شود. معانی دریانی در ارتباط با تجارب ارتباطی در وارد شدن به سطح بیناسو پزکتیویته و ایجاد نسبت بیناشخصی و معانی گزاره‌ای از طریق گزارش تجارب با اشیا و رخدادهای در جهان دانسته می‌شود. (Habermas, 1998: 71). همچنین باید به تمایز دو مؤلفهٔ دریانی و تأثیری اشاره کرد. درحالی‌که مؤلفهٔ دریانی (Illocutionary) خودشناساست، به این معنا که کنش مورد نظر به‌خودی‌خود از معنای آنچه گفته شده آشکار است، معنای مؤلفهٔ تأثیری (perlocutionary) باید استنتاج شود. (Habermas, 1998: 123-4) مؤلفهٔ تأثیری قراردادی نیست و، از این رو، در کنش ارتباطی به حساب نمی‌آید.

جانباز

به کار می‌رود نه صرفاً، و یا حتی به نحو اولی، برای بازنمایی امور واقع یا برهم‌کنش‌ها، بلکه همچنین برای میزبانی سایر امور از قبیل دستوردادن، پوزش‌خواستن، مزاح‌کردن، بدرودگفتن و از این دست.

باین حال، برداشت هابرماس از نیروی ضمن‌بیانی، در وجه عمده‌ای، متمایز از آن چیزی است که در فعل گفتاری بسط یافته است. آستین مفهوم فعل در بیانی را برای ارجاع به فعل اظهار جملات دارای محتوای گزاره‌ای به کار می‌برد. او نیروی یک اظهار را از آن فعل در بیانی در تلاش برای رسیدن به فهم-می‌داند؛ او نیروی یک اظهار را، متمایز از معنا، دارای جمله اظهارشده تصور می‌کند. اعتراض هابرماس به این مسئله سه‌وجهی است: نخست اینکه آستین در تمایزی که میان نیرو و معنا می‌گذارد از این واقعیت چشم‌پوشی می‌کند که اظهارات، متمایز از معنای جملاتی که آن‌ها را به کار می‌گیرند، دارای معنا هستند. در ثانی، این مسئله با طبقه‌بندی مشکل‌ساز افعال گفتاری به توصیفی‌ها و اجرایی‌ها مرتبط است، که به موجب آن برای آستین در ابتدا، تنها اخباری‌ها با ادعاهای اعتبار مرتبط هستند. سوم، آن از بنیاد عقلانی نیروی ضمن‌بیانی غفلت می‌کند. در مقابل، هابرماس شرحی از معنای اظهار را پیشنهاد می‌کند که مقولات معنا و نیرو را با هم جمع می‌کند؛ او انگاره تأثیر بیانی را به همه اظهاراتی بسط می‌دهد که به نحو ارتباطی به کار می‌روند؛ و بر بنیاد عقلانی نیروی مضمون در بیان تأکید می‌کند (Habermas, 1998: 71ff).

در نظر به رویکرد سرل، هابرماس او را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که بعد اعتبار را به صدق منحصر می‌داند و حال آنکه «نسبت زبان با جهان عینی، برای طبقه‌بندی افعال گفتاری اساسی بسیار محدود فراهم می‌آورد» (Habermas, 1998: 292) و اینکه چرخشی قصدگرایانه اتخاذ می‌کند (Habermas, 1998: 257-75). در عین حال، هابرماس با تأکید بر «بنیاد اعتبار گفتار» (Habermas, 1998: 88) و سه‌موضوعی دانستن اظهارها-گوینده‌ای که سعی در برقراری ارتباط با شنونده‌ای درباره چیزی در جهان دارد- در مقابل نظر سرل، که آن‌ها را دو موضوعی-میان‌سوره‌ها و جهان- می‌داند (Habermas, 1984: 323-4)، از نظریه افعال گفتاری سرل فراتر می‌رود.

در ادامه خواهیم دید که نظریه کاربردشناسی هابرماس، با ارائه شرحی از معنای اظهارها که از فعل اظهار جداناپذیرند، آن‌ها را به مثابه افعالی تعریف می‌کند که طرح‌کننده ادعاهای اعتبارند. نیروی مضمون در بیان، براساس ظرفیت فعل گفتاری، بر تحریک شنونده براساس این فرض

Janbaz

مقدماتی عمل می‌کند که تعهدی گوینده ارسال کرده به جد قصد شده است. بنابر این تصور، نیروی مضمون در بیان با فرض تضمینی از جانب گوینده، در صورت به چالش کشیده شدن، مقید به پشتیبانی از اعتبار ادعاهای اقامه شده توسط دلایل تدارک شده است. نیروی مضمون در بیان از آنجا نیرویی عقلانی به حساب می‌آید که در اجرای یک فعل گفتاری، گوینده در صورت لزوم با ارائه ادله از آنچه گفته است حمایت می‌کند.

کاربردشناسی صوری ضعف اصلی نظریه فعل گفتاری را در برقرار نکردن پیوند میان تمامی اظهارها با دعاوی متفاوت عام اعتبار می‌داند. هابرماس سعی می‌کند این نقص را، با کمک گرفتن از شرح دامت درباره فهم معنا برحسب دانستن شرایط اثبات پذیری، بر طرف کند. مشابه صورت بندی دامت راجع به چیستی فهم معنای یک اخبار، ما وقتی یک اظهار را می‌فهمیم که بدانیم چه چیز آن را قابل قبول می‌کند. معناشناسی مقید به صدق وقتی دچار مشکلات می‌شود که معنای جملات را برحسب شرایط صدق بدون میانجیگری دانش محتمل گوینده یا شنونده از چنان شرایطی توضیح دهد (Habermas, 1998: 232). به جای تأکید بر شرایط صدق، لازم است آن چیزی را در نظر بگیریم که گوینده هنگام برآورده شدن شرایط صدق باید بداند.

ما وقتی یک فعل گفتاری را می‌فهمیم که انواع ادله‌ای را بدانیم که گوینده می‌تواند به منظور متقاعد کردن شنونده فراهم آورد، مبنی بر این که در اوضاع و شرایط مفروض نسبت به ادعای اعتبار، اظهارش به حق است. (Habermas, 1998: 297)

نقد انتزاع‌های معناشناختی هابرماس را متوجه طبقه بندی کارکردهای زبانی کارل بوهرلر می‌کند. به باور هابرماس، اتصال نظریه کارکردهای زبان بوهرلر با روش‌ها و بینش‌های نظریه تحلیلی معنا می‌تواند بخش عمده نظریه کنش ارتباطی معطوف به رسیدن فهم و تفاهم را شکل دهد، مشروط به اینکه بتوانیم مفهوم اعتبار را فراتر از صدق گزاره‌ها تعمیم دهیم و شرایط اعتبار را نه صرفاً در سطح معناشناختی جملات، بلکه در سطح کاربردشناختی اظهارات شناسایی کنیم. برای این مقصود تغییر پارادایمی که آستین در فلسفه زبان انجام داد باید به طریقی تاریشه‌های بنیادی آن پی گرفته شود تا گسست از کارکرد بازنمایی زبان برای انتخاب پیش فرض‌های هستی‌شناختی نتایجی در نظریه زبان داشته باشد. بحث صرفاً بر سر پذیرش سایر حالات کاربرد زبان هم‌تراز با حالت اخباری نیست، بلکه همچنین باید برای آن‌ها، به مانند حالت اخباری، دعاوی اعتبار و نسبت‌های متفاوت با جهان برقرار کنیم (Habermas, 1984: 278). به همین جهت هابرماس نقش ضمن‌بیانی را نه یک نیروی غیرعقلانی و در مقابل محتوای گزاره‌ای، بلکه به عنوان مؤلفه‌ای در نظر می‌گیرد که تعیین

جلانباز

می‌کند با اظهار خودش کدام دعوی اعتبار را، چرا و چگونه اقامه می‌کند.

پنج: درهم‌تیدگی معنا و دعوی اعتبار

گوینده با نیروی مضمون در بیان یک اظهار می‌تواند شنونده را به پذیرش محتوای سخن پیشنهادی فعل گفتاری خود ترغیب کند و به این طریق به نیروی الزام‌آور^۱ یا مقیدکننده^۲ عقلانی انگینخته‌شده نایل آید (Habermas, 1998: 110). براساس این برداشت، سوژه‌های کُشگر و سخن‌گو با بیش از تنها یک جهان ارتباط و نسبت دارند و وقتی به تفاهمی با یکدیگر درباره چیزی در یک جهان می‌رسند، ارتباط خودشان را بر نظام مشترکاً فرض شده از جهان‌ها قرار می‌دهند. جهان بیرونی به جهان عینی و جهان اجتماعی تقسیم و جهان درونی مفهوم مکمل جهان بیرونی معرفی می‌شود (Habermas, 1984: 278). متناظر با هر یک از این جهان‌ها دعوی اعتباری وجود دارد - یعنی، صدق، درستی و صداقت^۳ - که می‌توانند به مثابه راهنمایی باشند که در انتخاب چشم‌اندازهای نظری برای توجیه حالات بنیادی کاربرد زبان، یا کارکردهای زبان، و طبقه‌بندی افعال گفتاری به کار آیند. براین اساس، می‌توان درجهت تسهیل دسته‌بندی اقسام و کارکردهای افعال گفتاری، با توجه به نیروی ضمن بیان افعال گفتاری، که یا از طریق شناسایی بیناسوژکتیو دعوی قدرت شکل می‌گیرد و یا دعوی اعتبار صدق، صداقت و درستی هنجاری، به قرار ذیل عمل کرد:

- گوینده با امری‌ها به وضعیتی مطلوب در جهان عینی ارجاع می‌دهد و البته به شکلی که میل دارد شنونده را به پدیدآوردن آن وضعیت وامی‌دارد. امری‌ها را تنها از این دیدگاه می‌توان نقد کرد که آیا کنش خواسته‌شده را می‌توان انجام داد، یعنی در ارتباط با شرایط برآورده‌شدن آن. به هر حال، رد امری‌ها معمولاً به معنی رد دعوی قدرت است. این امتناع متکی بر نقد نیست بلکه خود ابراز اراده است.
- گوینده با افعال گفتاری توصیفی به چیزی در جهان عینی ارجاع می‌دهد به وجهی که مایل است اوضاعی از امور را نشان دهد. انکار چنین اظهاری به معنی آن است که شنونده مخالف دعوی اعتباری است که گوینده طرح کرده است.
- گوینده با افعال گفتاری تنظیمی به چیزی در دنیای اجتماعی مشترک ارجاع می‌دهد، به نحوی که مایل است یک رابطه بیناشخصی مشروع ایجاد کند. نفی چنین گفتاری به معنی آن است که شنونده با درستی مورد دعای گوینده برای کنش خود (یا برای هنجار زیرین) مخالف است.

1. binding
2. bonding (Bindung)
3. Wahrhaftigkeit

Janbaz

– گوینده با افعال گفتاری اظهاری به چیزی در جهان سوپوزکتیو خود ارجاع می‌دهد و به شیوه‌ای که مایل است تجاربی را برای جمع آشکار کند که او به آن‌ها اولویت دسترسی دارد. انکار چنین اظهاری به این معنی است که شنونده نسبت به دعوی صداقت خود-باز نمودی گوینده شک دارد (Habermas, 1984: 325-6).

به این ترتیب، در میان اقسام متعدد افعال گفتاری که فلسفه تحلیلی را به خود مشغول داشته است، هابرماس سه فعل گفتاری توصیفی، اظهاری و تنظیمی را به عنوان موارد خالص افعال گفتاری بر می‌شمرد که مطابق سه نگرش بنیادی و سه مفهوم متناظر «جهان» عینی خارجی، ضمیر سوپوزکتیو و هنجار اجتماعی هستند. پس از معرفی افعال گفتاری و جهان‌های متناظری که اعتبار آن‌ها را تضمین می‌کنند، باید دید هابرماس چگونه نظریه معنای خود را شرح می‌دهد. نظریه معنای مناسب کنش ارتباطی به جای تیات سخن‌گویان، از ساختار اظهارات زبانی آغاز می‌کند. چنین نظریه‌ای باید این مسئله را در نظر داشته باشد که چگونه کنش‌های چندین‌گوشگر می‌تواند با یکدیگر، با کمک مکانیسم رسیدن به تفاهم، مرتبط شود. یعنی چگونه آن‌ها می‌توانند در فضاهای اجتماعی و زمان‌های تاریخی درآمیزند. مدل ارغنون بوهرلر راجع به کارکردهای زبان می‌تواند نقطه شروع مناسبی برای این تحقیق باشد:

بوهرلر از آن نشانه زبانی آغاز می‌کند که توسط یک گوینده (فرستنده پیام) به قصد رسیدن به تفاهمی با یک شنونده (گیرنده پیام) درباره اعیان و اوضاع امور به کار می‌رود. او سه کارکرد استفاده از نشانه‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند: کارکرد شناختی ارائه وضعی از امور، کارکرد باز نمودی شناساندن تجارب^۱ سوپوزکتیو فرستنده پیام، و کارکرد تسمیه‌ای عطف خواسته‌ها به سمت مخاطب. از این منظر، کارکردهای نشانه زبانی هم‌زمان به عنوان نماد، نشانه، علامت ایفای نقش می‌کند. (Habermas, 1998: 107-108 & 1984: 275)

به این ترتیب بوهرلر با در نظر گرفتن زبان به مثابه ابزار، که توسط آن شخصی چیزی را به شخصی درباره جهان انتقال می‌دهد، بر حسب چشم‌انداز اول شخص، دوم شخص و سوم شخص سه کارکرد متفاوت به زبان اختصاص می‌دهد (Habermas 1998: 278). بوهرلر مدعی است هر نمونه‌ای از کاربرد زبان سه‌گانه‌ای شامل گوینده، شنونده و جهان را در بر می‌گیرد و نظریه زبان

1. Erlebnisse

۲. «نماد است از این حیث که با اعیان و اوضاع امور مرتبط است، نشانه (دلالت، نمایه) است از این حیث که متکی به فرستنده‌ای است که درونیات خود را اظهار می‌دارد و علامت است از حیث رجوع آن به شنونده‌ای که رفتار بیرونی یا درونی او را مانند سایر علائم راهنمایی برمی‌انگیزد».

جانباز

باید حق هر یک از آن‌ها را به جا آورد.^۱ هابرماس به تبع بوهلر کاربرد یک اظهار زبانی را برای رسیدن به تفاهم با کسی در مورد چیزی می‌داند. در صورتی که این کاربرد دانسته نشود، فهم معنای آن نیز به سادگی دانسته نخواهد شد. در نتیجه، معنا و فهم به بهترین وجه از طریق تجزیه و تحلیل کارکرد کاربردشناختی گفتار به دست می‌آیند.

رسیدن به تفاهم به طور معمول بار سنگینی فراتر از صرف فهم عبارت گرامری دارد. گوینده با دیگری درباره موضوعی به تفاهم می‌رسد. هر دو طرف تنها در صورتی می‌توانند به چنین توافقی^۲ دست یابند که اظهارات، در ضمن، به مثابه درست^۳ پذیرفته شود. توافق درباره موضوعی بر حسب به رسمیت شناختن اعتبار^۴ یک اظهار سنجیده می‌شود که در اصل امکان نقد دارد. (Habermas, 1998: 227)

با این حال، هابرماس نظریه بوهلر را مانند قصدگرایی، هنوز با این تلقی فلسفه آگاهی شریک می‌داند که زبان ویژگی یک ابزار بازنمایی را دارد. گوینده سلسله نشانگانی که خودش ایجاد کرده به کار می‌برد تا مشارکت‌کننده دیگر را از باورها یا نیت خویش مطلع سازد. او حاکمیت خودش در جهان را به عنوان سوژه به نحو قصدی گنشگر اظهار می‌کند و از همان منظر با سایر سوژه‌هایی مواجه می‌شود که به نوبه خود خودشان را اظهار می‌دارند. به این ترتیب، آن‌ها کم‌اینکه به نحو علی در فرایندهای درون جهانی مداخله می‌کنند، یکدیگر را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. در نتیجه، برهم کنش آن‌ها به وساطت زبان در مقایسه با فعالیت بازنمایی و قصدی سوژه‌های فردی ثانوی به نظر می‌آید. بازنمایی‌ها با سطح زیرین نشانه‌های قراردادی زبان به همان شیوه‌ای مرتبط هستند که سوژکتیویته شخص می‌تواند از درون او پدیدار شود و شکل بیرونی به خود بگیرد. این نشانه‌ها به نوبه خود به عنوان ابزار تأثیرگذاری بر سوژه بیگانه جایی درون شبکه کنش غایتمند می‌یابند (Habermas, 1992: 59).

به این ترتیب، ما یک فعل گفتاری را وقتی می‌فهمیم که بدانیم چه چیز آن را مقبول می‌سازد (Habermas 1984: 297) یعنی ما آن را وقتی می‌دانیم که شرایطی را بدانیم که ذیل آن دعاوی گوینده استحقاق داشته باشد که شنونده آن را بپذیرد. نیروی الزام‌کننده و مقیدکننده گفتار و کارکرد هماهنگ‌ساز کنش آن در این واقعیت نهفته است که گوینده به نحو ضمنی یا آشکارا با هر فعل

۱. بوهلر در طرح‌واره کارکرد سه‌گانه خود سه پدیده اساسی، این‌همانی معنا، مستقل بودن از زمینه ارجاع و استعداد ایجاد دلبخواهی اظهارات زبانی متعدد، که رفتارگرایی زبانی توانست توضیح دهد، جمع می‌کند. (Habermas, 1992: 58)

2. Einverständnis

3. sachgemäß

4. Gültigkeit

Janbaz

گفتاری سه نوع دعوی اعتبار متقابلاً تقلیل‌ناپذیر -صدق، درستی هنجاری و صداقت- طرح می‌کند. این سه دعوی به ترتیب به جهان عینی امور واقع، جهان اجتماعی مشترک هنجارها و ارزش‌ها و جهان سوژکتیو اوضاع درونی ارجاع دارند. نیروی ضمن‌بیانی فعل گفتار نشان می‌دهد که گوینده کدام نوع ادعا را مدنظر دارد (Habermas 1998: 296). کُنشگران در فهم‌پذیرکردن منظور خود افعال گفتاری را در یکی از سه نوع رابطه با جهان جای می‌دهند و، تحت یکی از این سه نوع، برای آن دعوی اعتبار می‌کنند. کسی که یک فعل گفتاری قابل فهم را نقد می‌کند دست‌کم به یکی از این دعاوی اعتبار ایراد وارد می‌کند. او با رد یک فعل گفتاری، با «نه» خود، به عنوانِ نادرست (هنجاری)، یا غیرصادق و یا بدون صداقت در واقع به بیان این واقعیت می‌پردازد که گفتار مذکور کارویژه خود را در تأمین رابطه بیناشخصی، یا ارائه اوضاع امور، یا بازنمایی تجارب ذهنی انجام نداده است. به همین ترتیب، این سخن با جهان روابط قانونی نظم‌یافته بیناشخصی ما، یا با جهان اوضاع امور، یا با جهان تجارب سوژکتیو خود گوینده در توافق نیست (Habermas, 1984: 308). زیرا طرف‌های سخن در اجرا و در پذیرش فعل گفتاری التزامها، تعهدات و استحقاق‌های خاصی را برعهده می‌گیرند.^۱

افعال گفتاری توصیفی دعوی صدق را مورد نظر قرار می‌دهند. مثلاً با خبر

(الف) روسیه به اوکراین حمله کرده است؛

گوینده مدعی است محتوای گزاره‌ای آنچه می‌گوید صادق است. مدعی است اوضاع خاصی از امور، یعنی حمله روسیه به اوکراین، در جهان عینی برقرار است. افعال گفتاری تنظیمی از قبیل درخواست‌ها یا مطالبات دعوی درستی هنجاری را در نظر دارند. با درخواست

(ب) لطفاً گزارش فعالیت‌های پژوهشی خود را ارائه دهید؛

گوینده از شنونده می‌خواهد هنجار نهادی رایجی را تبعیت کند که مطابق آن هیئت‌علمی باید گزارش فعالیت‌های پژوهشی خودشان را ارسال کنند. افزون بر این، گوینده توأمان این ادعا را می‌کند که جایگاه چنین درخواستی را دارد. دعوی درستی نشان می‌دهند که امور باید چگونه باشند، درست، شایسته، یا قانونی در زمینه هنجاری مفروضی، با ارجاع به جهان هنجارها و ارزش‌های اجتماعی مشترک، چیست. افعال گفتاری بیانی دعوی صداقت و یکدل‌وزبانی را

. . کاری که برنردم در آشکارسازی با معناشناختی استنتاج‌گرایانه خود انجام می‌دهد می‌تواند در امتداد این مسیر دیده شود. نک.

Robert B. Brandom, "Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment", (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1994).

جلاناز

مدنظر دارد. با اظهار محبت

(پ) من تو را دوست دارم؛

گوینده احساس درونی و سوژکتیو خودش را بیان می‌کند که منحصرأ در دسترس اوست. دعاوی صداقت و افعال گفتاری بیانی در نظریه معنای هابرماس کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند «شاید به جهت اینکه آن‌ها به نظر دعاوی اعتبار عام را طرح نمی‌کنند» (Fultner, 2019: 138).

تمام انواع دعاوی اعتبار اساساً نقدپذیرند. شنونده می‌تواند پیشنهاد فعل گفتاری گوینده را با اتخاذ نگرش آری/خیر عقلانی انگيخته شده نسبت به دعاوی اعتبار اقامه شده بپذیرد یا رد کند. فرض کنید گفته شود

(ت) نظام آموزشی دانشگاه به منظور ارتقای سطح علمی و اخلاقی جامعه است؛

مقصود ضمن بیانی این گزاره می‌تواند چنین آشکار شود که

(ج) مسئولان و دست‌اندرکاران باید برای محقق شدن این معنا ضوابط آموزشی-پژوهشی-اخلاقی خاصی را اتخاذ کنند.

بدین نحو، این فعل گفتاری کارکرد الزام‌آور و هماهنگ‌ساز کنشی را در پی دارد. اگر فعل ضمن بیانی مورد نظر موفق شود و شنونده/شنوندگان فعل گفتاری مورد نظر را (برقراری ضوابطی خاص) بپذیرند، در جریان آن، مخاطبان به جریان خاصی از برهم‌کنش متعهد می‌شوند. فعل گفتاری مورد نظر توأمان دعاوی صدق و صداقت را اقامه می‌کند. اینکه دانشگاه، کارکنان و اعضای هیئت علمی و دانشجویان وجود دارند (دعوی صدق) و عوامل انسانی به منظور اعتلای مقام انسان -علم و اخلاق- در آنجا حضور دارند (درستی هنجاری) و اینکه حاضرشنوندگان باید در جان و روان خود ملتزم به تحقق این هنجار باشند (صداقت). هر یک از دعاوی اعتبار فعل گفتاری مذکور می‌تواند از منظری شکسته شود. اینکه اجتماع افراد جامعه در مکانی به نام دانشگاه سرگرمی متفاوتی از رفتن به پارک و بازار و ... است. دانشگاه مکانی برای اخذ مدارجی است که به واسطه آن افراد دارای رتبه اجتماعی متفاوتی می‌شوند. دانشگاه بمانند هر اداره دولتی دیگری صرفاً برای آموشد افراد و محل کسب و درآمد است. به این طریق، هر یک از دعاوی اعتبار ملحوظ در این فعل گفتاری (صدق، درستی هنجاری و صداقت) رد می‌شود. پذیرش و رد دعاوی اعتبار ذاتاً به ادله مرتبط است. گوینده با طرح دعاوی در صورت نقد و به چالش کشیده شدن توجیه یا جبران آن‌ها را با ادله تضمین می‌کند. این ارتباط درونی میان اعتبار، دعوی اعتبار و توجیه دعوی اعتبار (Habermas 1984: 302) توضیح می‌دهد چرا پذیرش افعال گفتاری از جانب مخاطبان می‌تواند به نحو عقلانی انگيخته شده باشد.

نتیجه‌گیری

در جست‌وجوی بنیاد هنجاری برای نظریه انتقادی و اجتماعی، هابرماس با توجه به تقدم زبان، منطق ذاتی زبان را بررسی می‌کند. در میان اقسام متفاوت کنش تنها کنش ارتباطی است که زبان را در تمام وجوهش به کار می‌گیرد. کاربردشناسی صوری، به‌عنوان نظریه معنا، نحوه معناداری و دانش چگونگی کاربران زبان را تا رسیدن به دانش شهودی و قواعد عام در به‌کاربردن زبان دنبال می‌کند. شناسایی این دانش شهودی، از میان نظریه‌های معنا و به‌واسطه نظریه افعال گفتاری آستین و سرل، هابرماس را به نیروی ضمن بیان فعل گفتاری رهنمون می‌کند. نیروی ضمن بیان ملازم با فعل اظهار استلزام‌های زیرسطح معنای گزاره را در توافق با آن یادآور می‌شود. گوینده فعل اظهار را به‌منظور رسیدن به تفاهم با دیگری در ارجاع به چیزی در جهان ادا می‌کند. به حصر عقلی نیروی ضمن بیان با سه دعوی نقدپذیر عام اعتبار یعنی، صدق، درستی هنجاری و صداقت متناظر با سه جهان عینی، اجتماعی و سوژکتیو عمل می‌کند. فهم یک فعل گفتاری دانستن انواع ادله‌ای است که گوینده می‌تواند به‌منظور متقاعدکردن شنونده فراهم آورد. در سخن جدی، دعاوی عام اعتبار، خاصه از جانب یک فرد و جایی که از پشتیبانی زیست‌جهان مشترک برخوردار نیست یا مقبولیتش را از دست داده است، با نقدپذیری همراه است. گوینده اظهار با طرح دعوی عام به حمایت و ارائه ادله مناسب متعهد است. قواعد و پیش‌فرض‌های عام زبان با چنین کارکرد هماهنگ‌سازی، با دعاوی نقدپذیر عام اعتبار که مستدعی دلیل است و دارای ارجاع به جهان‌های سه‌گانه، مستمسک دریافت هنجارهای متعلق به هر یک از جهان‌های متفاوت است.

بنیادهای نظری-معرفت‌شناختی و استلزام‌های هستی‌شناختی نظریه هابرماس همواره نقد و بررسی شده است. درخصوص نظریه کاربردشناسی او اعتراض‌های متعددی به تحلیل او از افعال گفتاری شده است: اینکه اشکال ادبی و تأثیرهای گفتاری^۱ طفیلی تلقی می‌شوند (Bohman 1988, Culler 1985)؛ اینکه طیف محدودی از افعال گفتاری تحلیل می‌شوند (Thomp-son, 1982)؛ اینکه خود رویکرد هابرماس در تمرکز بر نیروی ضمن گفتار در معرفی اهمیت محتوای گزاره‌ای قصدگرایانه است (Skjei, 1985)؛ و انحرافات متعددی که خوانش او از خوانش ارتدوکسی افعال گفتاری دارد (Cooren 2000). همچنین می‌توان با کم‌وزیادکردن‌هایی به نقد او نشست. نقد ضروری است و میدان آن وسیع. اما توجه به جنبه‌های متفاوت نظریه او نیز لازم است. در میان اندیشمندانی که همراه با چرخش زبانی تنها منبع رفع و رجوع را زیست‌جهان

1. perlocutions

جانباز

قومی و فرهنگی قرار داده‌اند هابرماس از محدود افرادی است که معنای دیگر از این چرخش دریافت کرده است. اگر نگوییم پارادایم اندیشه هابرماس از اساس غلط است و هستی خودش را در سکوت و یا از طریق اندیشه در ذخایر زبانی بازمانده از نسل‌های طلایی به طالب حقیقی می‌گشاید، و یا اینکه زبان ارتباطی تنها مرحله‌ای است که ما را مستعد (و یا غافل از) مرحله بعد می‌کند، به نظر می‌رسد که به‌رغم تمام گفت‌وشنودها، جنبه‌های مهمی از اندیشه او مغفول مانده است.

کاربردشناسی صوری اگرچه بر منطق تک‌وجهی عقلانی امکان‌گفت‌وگو تأکید دارد و مجدّانه سعی بر شناسایی شرایط خلاف واقع تحقق آن می‌کند و، از این‌رو، در نهایت به‌نظر صورت ایدئالیستی خاصی است و کمتر زمینه واقع را در نظر دارد، در عین حال بی‌شک امکان نحوه بودنی را ترسیم می‌کند که در جای خود ارزش مذاقه و تحقیق دارد. کاربردشناسی، فراتر از صرف نظریه معنا، می‌تواند به‌سان محک هنجار و هر الگوی عقلانی دیده شود که البته ایدئال است و سعی می‌شود عرصه واقعیت را به قواره آن در آورد.

- Cooren, François (2000) Toward another ideal speech situation: A critique of habermas' reinterpretation of speech act theory, *Quarterly Journal of Speech*, 86:3, 295–317, DOI: 10.1080/00335630009384298
- Dummett, Michael (1996), *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford.
- Finlayson, J. G. (2005), *Habermas a Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York.
- Fultner, Barbara, (2019), Formal/Universal Pragmatics, in *The Cambridge Habermas Lexicon*, Edited by Amy Allen and Eduardo Mendieta, University Printing House, Cambridge, United Kingdom, 136–141.
- Habermas, J, (1968), *Knowledge and Human Interests*, Translated by Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston.
- Habermas, J, (1973), *Theory and Practice*, Translated by John Viertel, Beacon Press, Boston.
- Habermas, J, (1984), *The Theory of Communicative Action*, Vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon. [German, 1981, vol. 1]
- Habermas, J, (1987), *The Theory of Communicative Action*, Vol. II: *Life-world and System*, T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon. [German, 1981, vol. 2]
- Habermas, J, (1992), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, William Mark Hohengarten (trans.) Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J, (1998), *On the Pragmatics of Communication*, M. Cooke (trans.) Cambridge, MA: MIT Press. [Collected from various German sources]
- Habermas, J, (2001), *On the Pragmatics of Social Interaction*, B. Fultner

جانباژ

(trans.)Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (2003), “*Truth and Justification*”, B. Fultner (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. [German, 1999]

Habermas, J. (2018), “*Philosophical Introductions, Five Approaches to Communicative Reason*”, Introduction by Jean-Marc Durand-Gasselin, Translated by Ciaran Cronin, Polity Press.

Honneth, Axel, (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson, Cambridge, Mass: Polity Press.

Marx, Karl, With Friedrich Engels, (1998) “*The German Ideology*”, including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy, Prometheus Books

تحقیقی در سازمان نوافلاطونی اندیشه ابن سینا در اخلاق

محمد هانی جعفریان^۱، محمد سعیدی مهر^۲

چکیده: در این مقاله سعی بر این است که به سازمان فکری ابن سینا در اخلاق پرداخته و نشان داده شود که نظام اخلاق ابن سینا در قالبی کاملاً نوافلاطونی بروز پیدا می‌کند. علاوه بر این، به استفاده او از بسیاری از مفاهیم نوافلاطونی نیز در درون این سازمان فکری پرداخته خواهد شد. برای نشان دادن سازمان نوافلاطونی فکر ابن سینا در اخلاق، در مهم‌ترین قدم تلاش بر این است نشان داده شود که اخلاق ابن سینا در تمام ابعاد آن، از جایی که ابن سینا بحث اخلاق را آغاز می‌کند تا آنجا که صحبت از غایت نهایی انسان از عمل اخلاقی می‌کند، دارای مراتب است که مهم‌ترین خصیصه متافیزیکی سازمان فکر نوافلاطونی است. در قدم بعد، به مفاهیمی می‌پردازیم که او از اندیشه نوافلاطونیان استفاده کرده و در سازمان فکری خود پذیرفته و به کار گرفته است. مفاهیمی چون لحاظ مراتبی سه‌گانه برای اخلاق شامل اخلاق عامیانه، عالمانه و عاقلانه یا در نظر گرفتن عمل اخلاقی انسان به عنوان تکمیل‌کننده خلقت خداوند یا در نظر گرفتن مفهوم تشبه به مبادی عالی یا خداوند به عنوان غایت اخلاق از جمله این مفاهیم اند. علاوه بر لحاظ مراتب، وجود بسیاری از این دست مفاهیم نوافلاطونی در شکل‌دهی به این سازمان فکری نقش داشته است.

کلیدواژه: ابن سینا، اخلاق، سازمان فکری، نوافلاطونی، مراتب

Research on the Neoplatonic System of Avicenna's Thought on Ethics

Mohammadhani Jafarian, Mohammad Saeedimehr

Abstract: This paper deals with Avicenna's intellectual system in ethics and shows that his ethical system emerges in a totally Neoplatonic structure. Moreover, I show that he uses many Neoplatonic concepts inside this intellectual system. In the most important stage, to disclose the Neoplatonic system of Avicenna's thought in ethics, I show that his ethics have levels as the most important property of a Neoplatonic system of thought in all its dimensions, from the point where he starts the discussion of ethics to where he discusses the ultimate aim of the ethical act. The presence of levels in Avicenna's work is so important that one cannot have a correct understanding of his ethics without attention to them. In his thought, levels are examined in three stages according to Neoplatonic patterns: sensible, imaginable, and intelligible level. That means, all the aspects of Avicenna's ethics like linguistics, metaphysics, epistemology, anthropology, theories, and moral duties, should be examined on three levels: the sensible, imaginable and, intelligible. In the next step, I attend to the concepts he uses from Neoplatonic thought and has employed them in his intellectual system. Besides the levels, many of these kinds of Neoplatonic concepts have been involved in forming this intellectual system.

Keywords: Avicenna, ethics, intellectual system, Neoplatonism, levels

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۶
۱. این مقاله مستخرج از طرح پسا دکتری به شماره ۹۹۰۱۹۷۱۰ می باشد که هم اکنون تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور و همچنین، دانشگاه تربیت مدرس در دست انجام است.

پژوهشگر پسا دکتری دانشگاه تربیت مدرس، ایران، نویسنده مسئول، ایمیل: hani.jafarian@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، ایران، ایمیل: saeedi@modares.ac.ir

مقدمه

طرح اخلاق در اندیشه ابن‌سینا در قالبی شکل می‌گیرد که او پیش‌تر اندیشه خود در دیگر شاخه‌های فلسفه (هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) را ذیل آن سازمان فکری ارائه کرده است. هستی در اندیشه ابن‌سینا سیری واحد در مراتبی سه‌گانه است. در واقع، وجود امری واحد است که در قوس نزول دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم نفس و عالم ماده لحاظ می‌شود. متناسب با مراتب وجود، شناخت هستی نیز در سه مرتبه ادراک محسوس، مخیل و ادراک عقلانی اتفاق می‌افتد. در تناسب با مراتب معرفت، انسان (که عامل متمایزکننده او از سایر اجزای هستی برخوردار از نفسی تلقی می‌شود که ادراک‌کننده کلیات است) نیز در سه مرتبه انسان عامی، عالم و عاقل طبقه‌بندی می‌شود. طرح ابن‌سینا در تمام این مواضع متناسب با الگوهای نوافلاطونی شکل گرفته است که او در آثاری چون *اثولوجیا*، *کتاب‌العلل* (خیر محض) و *ایساغوجی* با آنها آشنا شده است. در این بین طرح او در اخلاق نیز در قالبی نوافلاطونی بروز می‌یابد.

فلسفه نوافلاطونی، مطابق توضیحات کلاپ، رویکردی فلسفی و کل‌نگر است که در آن ساحت‌های گوناگون فلسفه با یکدیگر در ارتباط‌اند. در نتیجه، مهم‌ترین اصول مطرح در متافیزیک دارای پیامدهای اخلاقی خواهند بود (chlup, 2012: 234). در نظر گرفتن واقعیت به‌مثابه مجموعه‌ای از سطوح و مراتب^۱ از نوآوری‌های افلوپین به حساب می‌آید که البته از مهم‌ترین خصوصیات متافیزیک نوافلاطونی نیز شناخته می‌شود (Dillon, 1999: 604; 605; Remes, 2014: 42). با این حساب، ضمن اینکه متافیزیک جزء ضروری اخلاق به شمار می‌آید، سلسله‌مراتب نیز به‌مثابه یکی از مهم‌ترین خصوصیات متافیزیکی این روش فلسفی به اخلاق تسری پیدا می‌کند (Baltzly, 2017: 258; Remes, 2014: 178). بنابراین، از مهم‌ترین خصوصیات که انتخاب این سازمان فکری به اخلاق ابن‌سینا تحمیل می‌کند وجود مراتب خواهد بود. وجود مراتب در اخلاق را اول بار افلوپین در حل معضلات اخلاق افلاطون به کار برد و بعد از او سایر نوافلاطونیان از آن استفاده کردند و آن را توسعه دادند (Remes, 2014: 183-185). در این بین، ابن‌سینا نیز به‌مثابه فیلسوفی که سازمان فکر او در اخلاق نوافلاطونی است به آن متعهد است. بنابراین، وجود مراتب در اخلاق اساساً خصوصیتی نوافلاطونی است، مراتبی از اخلاق که در کنار دیگر مراتب اجزای اندیشه ابن‌سینا در هستی، معرفت و انسان به جامعیت فکر فلسفی او شکل می‌دهند.

جعفریان، سعیدی مهر

وجود مراتب در اخلاق ابن سینا باعث شکل‌گیری مواضع گوناگون یا ظاهراً متضادی در اخلاق او می‌شود. به‌عنوان مثال، موردی چون بحث مشهورات و بدیهیات، که اگر خواننده به وجود مراتب در اندیشه اخلاقی او آگاه نباشد از وجود مواضع گوناگون در اخلاق ابن سینا متعجب خواهد بود. به همین نحو، وجود مراتب باعث شکل‌گیری نظریات گوناگون اخلاقی در مواجهه با مراتب گوناگونی می‌شود که ابن سینا در مواجهه با آنها قرار می‌گیرد. در واقع، چنان‌که ریمز و کلاپ توضیح می‌دهند، خیر در سطوح گوناگون سلسله مراتب نوافلاطونی به انحاء گوناگون بروز یافته و به نوع زندگی انسان‌ها باز می‌گردد (Remes, 2014: 175; chlup, 2012: 235). بنابراین، اگر از ابن سینا پرسیده شود که نظریه شما در اخلاق چیست؟ او نیز چون دیگر نوافلاطونیان ابتدا از شما خواهد پرسید که در مواجهه با کدام مرتبه از مخاطبان و کدام نوع زندگی؟ مراتب هستی، معرفت و انسان برای ابن سینا سه‌گانه‌اند. بنابراین، اخلاق نیز در سه مرتبه برای ابن سینا طرح می‌شود. اگر اخلاق در جامعیت آن در مراتب سه‌گانه طرح می‌شود، پس باید از ابن سینا انتظار ارائه سه نوع نظریه در مواجهه با سه نوع زندگی مخاطبان او در اخلاق را داشت. طرح مراتب در اخلاق، پیش از ابن سینا، در آثار رازی و ابن مسکویه دارای سابقه است. رازی صراحتاً می‌گوید:

نمی‌توان همه مردم را به تکلیفی واحد مکلف ساخت، بلکه به حسب اختلاف احوال آنها تکالیف ایشان نیز مختلف است. (الرازی، ۱۹۳۹: ۱۰۶)

بنابراین، دو اثر در اخلاق طرح می‌کند و در آنها به دو نوع از اخلاق می‌پردازد. وی اصول اخلاق را در طب روحانی طرح می‌کند و به اخلاق عملی در سیرت فلسفی ورود می‌کند (الرازی، ۱۹۳۹: ۱۰۱). بنابراین، طب روحانی کتابی است که مخاطب خود را در بین اهل علم پیدا می‌کند. افرادی که به مباحث فلسفی علاقه‌مند هستند و پیگیر اصول و مبادی قواعد اخلاقی‌اند. اما سیرت فلسفی تنها در برابر برخی خواص طرح می‌شود که قصد دارند عملاً به قواعد اخلاق عمل کنند. این دسته اخیر پیش‌تر، به مباحثی علمی ورود کردند که به دست‌یافتن به قواعد اخلاقی منجر می‌شود و حال، در پی عمل به قوانینی هستند که قبلاً در مورد آنها به کار علمی پرداخته‌اند. ابن مسکویه هم به همین ترتیب دارای دو اثر در اخلاق است. طهاره العراق به مثابه اثری فلسفی در علم اخلاق و حکمت خالده در اخلاق عملی (مسکویه، ۱۳۷۷: ۲۵).

اما در ابن سینا برای اولین بار سه مرتبه در اخلاق، آن هم در قالبی کاملاً نوافلاطونی، بروز پیدا می‌کند. طرح مقدماتی این قاعده نوافلاطونی در آثار ابن سینا، به دلیل پراکندگی نوشته‌های او

Jafarian, Saeeedimehr

در اخلاق و همچنین حجم اندک مباحثش در این مورد، چندان آشکار نیست اما در کار متفکر متأخرتری چون نصیرالدین طوسی، که برجسته‌ترین شارح فکر فلسفی ابن‌سینا نیز هست، طرح این قاعده صریح و بی‌پرده است. طوسی سه کتاب در اخلاق پرداخته است: اخلاق محتشمی، که به گواهی محمدتقی دانش‌پژوه، سادگی آن بیانگر آن است که برای آحاد جامعه نوشته شده است (دانش‌پژوه، ۱۳۷۷: بیست‌وسه)؛ اخلاق ناصری، که اثر او در اخلاق فلسفی است؛ و اوصاف الأشراف در اخلاق عملی یا باطنی. با این آثار، در کار ابن‌سینا شاهد طرحواره‌سه‌گانه‌ای هستیم در تمام حوزه‌های فلسفی مربوط به اخلاق.

اخلاق بوعلی با بحث در زبان‌شناسی اخلاق آحاد جامعه آغاز می‌شود و با سیر در مراتب هستی، معرفت و انسان به ایجاد انواعی از نظریات می‌انجامد و در ارتباط با مراتب گوناگون دین‌داری، به شکل‌گیری انواعی از وظایف در مواجهه با مراتب گوناگون مخاطبان ابن‌سینا منجر می‌شود. در فلسفه ابن‌سینا، در مواجهه با مراتب سه‌گانه اخلاق، با سه نوع نظریه اخلاقی مواجهیم که فضیلت‌گرایی، که در عموم آثار ابن‌سینا طرح می‌شود، تنها نوعی از انواع این نظریات به حساب می‌آید. پیش‌تر، او در مواجهه با آحاد جامعه صحبت از اخلاق مبتنی بر مصالح کرده و بعداً در مواجهه با عارفان نظریه اصلی خود در اخلاق را طرح می‌کند. اخلاق در اندیشه ابن‌سینا به موازین شرع سنجیده می‌شود. بنابراین، طرح نظریات مختلف اخلاقی، در تطابق با انواعی از دین‌داری، به طرح انواعی از وظایف، از عمل به وظایف شرعی تا محبت و عشق پاک در برابر مخاطبان هریک از انواع این نظریات، منتهی می‌شود. عمل به وظایف نیز در برابر مخاطبان گوناگون بسته به نوع رابطه‌ای خواهد بود که بین مخاطبان و واضع قوانین اخلاقی وجود دارد. غایت تمام این مسیر را نیز همچنان، در تطابق با سازمان نوافلاطونی فکر ابن‌سینا، باید در توجه به مبدأ هستی جست‌وجو نمود. بوعلی برای شکل‌دادن به این سازمان در اندیشه، علاوه بر مفهوم مراتب، از بسیاری دیگر از مفاهیم نوافلاطونی نیز استفاده می‌کند.

زبان اخلاق

عقل‌گرایان، برای دست‌یافتن به دانش، تفکر فلسفی خود را از نقطه‌ای قطعی و یقینی به نحوی آغاز می‌کنند که این قطعیت و یقین بهره‌مند از بداهت نیز باشد (Curley, 2010: 659). تمثیل انسان معلق بیانگر تلاش ابن‌سینا برای دست‌یافتن به چنین نقطه آغازی است. روش بوعلی در گذر از یقین اولیه و تحصیل شناخت به نحوی درست و غیرقابل‌خداشه تحلیل منطقی بنیادی‌ترین سطح شناخت یا همان تصورات است زیرا، در نظر او، «التصور هو العلم الاول» (ابن‌سینا،

جعفریان، سعیدی مهر

۱۳۸۷ الف: ۷). تصورات در حوزه اخلاق در ابتدایی ترین سطح معرفت، که عبارت است از معرفت محسوسات، مبتنی بر مشهورات رایج در جامعه صورت بندی می شوند. تصورات مفرد کلی و جزئی و تصورات مرکب بر ساخته از مشهورات رایج در جامعه در کنار هم به ساخت قضایایی منجر می شوند غیر برهانی، غیر یقینی و، در نتیجه، غیر عقلانی. به دلیل ابتدای قضایای اخلاقی بر مشهورات، احکام اخلاقی نیز بر مشهورات رایج در جامعه مبتنی اند و نسبت به صدق و کذب آنها موضع خاصی اتخاذ نمی شود، بلکه آنچه مهم است عدم تقابل آرای اخلاقی با مشهورات رایج در جامعه و البته پیشبرد مصالح زیست اجتماعی با عمل به آرای مبتنی بر مشهورات است.^۱ با این حال، در اندیشه ابن سینا اخلاق به نحو مطلق مبتنی بر مشهورات نیست و او از این نوع تحلیل عبور می کند و در متنی منفرد^۲ حساب عالمان را در سنخ زبان اخلاق از آحاد جامعه جدا می کند:

و اما آنچه در مورد ظلم و عدل گفته می شود، نظیر اینکه بعضی افعال ظلم است و برخی در مقابل آن لازم بودن ترک ظلم و اختیار عدل... بیشتر آنها از مقدمات مشهور است که پذیرش آنها جهت پیشبرد مصالح است و نیز برخی از آنها ممکن است برای بعضی از فاعلین برهانی باشد. (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۸)

او «بعضی از فاعلین» را که از آحاد جامعه متمایزند و احکام اخلاقی را با رجوع به واجبات حاصل می کنند اهل علم معرفی می کند. این جماعت علم منطق را خوب فرا گرفته و انواع مقدمات قیاس را در جای خود شناخته اند. مشخص است که سنخ گزاره های اخلاقی برای آحاد جامعه متمایز از نوع آن برای اهل علم است. اگر سنخ زبان اخلاق برای آحاد جامعه گزارشگر درستی از عالم واقع نیست و شناخت صادقی از جهان، بدان نحو که در واقع وجود دارد، در اختیار آنها قرار نمی دهد، زبان اخلاق برای عالمان با ابتدای بر واجبات، برهانی است و احکام حاصل از این برهان، صادق، یقینی و گزارشگر درستی از وضع عالم واقع است.^۳ با این حال، ابن سینا در این مرحله نیز توقف نمی کند و در نمط نهم اشارات نوع دیگری از اخلاق را برای عارفان مطرح می کند.

عقلان نزد بوعلی عارفان به این دلیل شناخته می شوند که، نزد او، تنها این مرتبه از مخاطبان

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد جایگاه مشهورات در اخلاق ابن سینا نک. جوادی، ۱۳۹۱: ۱۵۹-۱۷۰.

۲. نگارنده نمونه این متن را در جای دیگری از آثار ابن سینا نیافته است.

۳. برای آگاهی بیشتر در مورد تفاوت زبان اخلاق آحاد جامعه و عالمان نک. جعفریان، محمد هانی و میرسعید موسوی

کریمی، ۱۳۹۵: ۲۹-۴۵ و جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری، ۱۳۹۹: ۱۵۶-۱۳۷.

Jafarian, Saeeedimehr

او برخوردار از معارف پایدار و دائمی نسبت به ماهیت راستین عالم و مبدأ واقعی هستی می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۶۱). بنابراین، او در این مرتبه به تبیین اخلاق عارفان می‌پردازد. منتها بیان ابن‌سینا در مورد مفاهیم مطرح در تصوف بسیار جامع و کوتاه است. در واقع، هرچند بیان او از سنخ زبان اخلاق اهل علم اشاره‌ای کوتاه از فصل آخر نمط هفتم اشارات را در بر گرفت، اما همین اشاره مختصر در مورد سنخ زبان اخلاق اهل صوفیه نیز صورت نگرفته است. توضیح اینکه، در نمط نهم، ابن‌سینا مطابق سازمان فکر نوافلاطونی خود، از اخلاق مطرح در رسائل مشائی عبور می‌کند و، در مرتبه‌ای بالاتر، به طرح اخلاقی تازه می‌پردازد. طرح این اخلاق تازه نظریه خاص خودش را نیز در بحث از زبان اخلاق طلب می‌کند که به دلیل مختصر بودن دعاوی او در این نمط، با رجوع به آن یا دیگر آثار ابن‌سینا، نمی‌توان به تبیینی از آن دست یافت. منتها به دلیل بنیاد این اخلاق تازه بر اساس مفاهیم صوفیانه، می‌توان برای تحلیل زبان اخلاق ابن‌سینا در نمط نهم علاوه بر متن خود او از دیگر متون صوفیه، خاصه متون مطرح در قرون چهارم و پنجم، نیز استفاده کرد.

زبان نزد اهل تصوف مبتنی بر مفاهیم و، به نحو منطقی، قابل تحلیل نیست. در واقع، زبان از تصویری تشکیل نشده است که در صورت صدق در تطابق با حقایقی کلی باشند و به آن مفاهیم کلی دلالت داشته باشند. در اینجا، حقیقت در خود زبان بروز پیدا می‌کند. نقل روایت در متون صوفیه برای عرضه داشتن حقیقت است: «حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت» (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۶۷). بنابراین، حقیقت مفهومی کلی و جدا از زبان نیست که زبان، در قالب تصورات مفرد و مرکب، به آن دلالت داشته باشد، بلکه امری جزئی است که خود زبان بیانگر آن است یا، به عبارت دیگر، خود حقیقت مفرد جزئی در زبان بروز می‌کند. اگر صورت‌بندی تصورات بر مشهورات در قیاسی جدلی به صورت‌بندی جهانی با ماهیتی غیرواقعی برای آحاد جامعه منجر می‌شود و صورت‌بندی تصورات مبتنی بر واجبات در قیاس برهانی به شناخت درستی از جهان منجر می‌شود. زبان اخلاق اهل تصوف از این سنخ قواعد مطرح در اخلاق علمی تبعیت نمی‌کند و در تطابق با چیزی نیست، بلکه حقیقت در خود زبان بروز می‌یابد.

هستی‌شناسی اخلاقی

در مرتبه اول از اخلاق، که اخلاق مردمی به حساب می‌آید، شناخت عموم مردم از عالم در حد شناخت محسوسات باقی می‌ماند و ایشان قادر نیستند موجوداتی را تصور کنند که عالی‌تر از آن چیزی باشند که در مواجهه با محسوسات از آنها شناخت حاصل می‌کنند. اگر عالم تنها به

جعفریان، سعیدی مهر

جهان محسوسات محدود باشد، رفتار آدم نیز معطوف به پیشبرد مصالح زیستن در همین عالم می‌شود، در حالی که ابن‌سینا در پی ایجاد جهانی اخلاقی است. بنابراین، در مرتبه دوم از اخلاق خود، به تعلیم روی می‌آورد و در پی ارتقای توانایی‌های معرفتی برخی از مستعدان ورود به مباحث حکمی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۰). در این مرتبه، جهان تماماً تشکیل یافته از صورت و ماده صادر شده از عقل فعال است که به واسطه دخالت افلاک از عوارض برخوردار می‌شود و به صورتی جزئی در جهان محسوس بروز می‌یابد. انسان در مرتبه معرفتی ادراک عقلانی به گنه عالم یا امر مطلق موجود در هر چیز دست می‌یابد و درمی‌یابد که این عالم ماهیتاً از سنخ عقل است و به نحو معقول نیز قابل شناسایی است. بنابراین، برای برخورداری از ادراکی درست نسبت به عالم، باید تصورات صادقی از آن داشت و این تصورات صادق را به نحوی برهانی صورت‌بندی کرد تا در نهایت به تصدیقاتی صادق نیز دست یافت.^۱ مطابق الگوهای نوافلاطونی، شناخت عاقلانه از عالم به ایجاد رفتاری منجر می‌شود که، ضمن آن، صورت معقول عالم به نحوی عقلانی تغییر می‌یابد و خلقت جهان از طریق عاملیت عامل اخلاقی تکمیل می‌شود^۲ (Remes, 2014: 185). یا، به عبارت دیگر، رفتار انسان به عالمی که ماهیتاً از سنخ عقل است صورتی عاقلانه می‌بخشد. در واقع، رفتار مبتنی بر ادراک معقولات باعث می‌شود که نظم معقول عالم به نحوی عاقلانه تغییر یابد و عالمی تازه که از تصرفات اخلاقی انسان به وجود می‌آید، خود، از نظمی معقول برخوردار باشد. جهان ماهیتاً از سنخ عقل عالمی که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند این گونه است و تصرفات عالمان در آن بدین نحو به ساخت جهان اخلاقی منجر می‌شود. اما در مرتبه‌ای بالاتر و در مواجهه با عارفان، شناخت از ماهیت جهان اخلاقی متفاوت می‌شود.

ابن‌سینا در دو داستان رساله الطیر و حی بن یقظان روایتی مفصل از عالم دارد بدان نحو که مورد شناخت عارفان است. مراتب هستی نزد عارفان همچنان متناسب با مراتب نوافلاطونی شناخت از هستی است، با این تفاوت که عارفان سیاحت‌کنندگان عالم نفس‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۲۸۲). آشنایی ایشان با مرتبه بالاتری از هستی، چنان‌که در مسئله زبان اخلاق دیدیم، برای آنها شناخت تازه‌ای از عالم را به همراه دارد. زبان اخلاق عالمان، که مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات صادق در تطابق با مفاهیم کلی است، نزد عارفان می‌شود بیانگر امر جزئی به مثابه حقیقت. عالم نفس، به‌گواهی تمثیل انسان معلق، عالم جزئیات است. نفس فارغ از ادراک محسوسات

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد مراتب اولیه متافیزیک اخلاق سینیوی نک. جعفریان، محمدحانی و مرتضی شجاری، ۱۳۹۸: ۱۹۳-۲۰۶.

۲. برای آگاهی بیشتر در مورد تکمیل خلقت جهان نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ الف.

Jafarian, Saeeedimehr

قادر است خود منفرد و جزئی خویش را بشناسد. بنابراین، نفس فارغ از بدن، از قابلیت زیستن به نحو جزئی و منفرد برخوردار است. یعنی، عالم نفس عالم جزئیات است. به همین دلیل هم، ابن سینا به مثابه سیاح این عالم تازه، همچون دیگر صوفیان، به روایت مشاهدات خود از جزئیات مراتب گوناگون عالم نفس می‌پردازد. این عالم تازه قوانین و از جمله قوانین اخلاقی خاص خود را دارد. بنابراین، شناخت هستی همچنان نوافلاطونی است منتها حضور در مراتب گوناگون هستی شناخت متفاوتی را از اخلاق به همراه می‌آورد. به عنوان مثال، اصل در اخلاق مسئله معاد است و شناخت از مسئله معاد به شناخت از سنخ ارتباط بین انسان و خداوند بستگی دارد. از خداوند به مثابه واجب الوجود جز وجود افاضه نمی‌شود. بنابراین، هستی و ارتباط اجزای تشکیل دهنده آن تماماً براساس مفاهیم مستخرج از وجود قابل تبیین است. شوق و عشق و محبت موجود در عالم نیز ماهیتاً از سنخ وجود است اما ابن سینا در رساله العشق، جهت ایجاد تمایز میان وجود واجب و سایر مراتب وجود، از مفهوم تازه‌ای تحت عنوان «عشق» استفاده می‌کند. در رساله العشق، او وجود خداوند را عین عشق تعریف می‌کند و وجود ممکنات را تنها از عشق بهره‌مند می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ۳۷۸). در واقع، در متون صوفیانه ما با نوعی دیگر از تبیین مواجهیم. عشق همچنان عبارت است از وجود، منتها در متون صوفیانه بیانگر شدت وجود است و، بنابر اعتراف بوعلی در اشارات، در تبیین نوع ارتباط بین موجودات با خداوند عشق چیز دیگری است و کارکرد بهتری دارد (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۱). به تعبیر احمد غزالی، عشق رابطه پیوند است و به هر دو جانب تعلق دارد (غزالی، ۱۳۹۴: ۱۲۴). به عبارت دیگر، از نگاه صوفیه، در تبیین نوع ارتباط بین موجودات و خداوند باید از تعبیر شدت وجود استفاده کرد. نتیجه این بحث هستی‌شناختی خود را در اخلاق نشان می‌دهد. در متون مشائی نوع ارتباط بین موجودات با یکدیگر و موجودات با خداوند از سنخ وجود است. بنابراین، عدالت مهم‌ترین فضیلت اخلاقی مطرح در این متون است. اما اگر نوع ارتباط از سنخ عشق یا شدت وجود باشد، رحمت و بخشش تمام آحاد آدمی مهم‌ترین دستاورد اخلاقی می‌شود.

معرفت‌شناسی اخلاقی

ابن سینا، مطابق الگوهای نوافلاطونی خود، معتقد است که هستی در قوس نزول از مرتبه عقل و نفس می‌گذرد و در مرتبه محسوسات کثرات عالم را به وجود می‌آورد و معرفت در قوس صعود از معرفت نسبت به محسوسات آغاز می‌شود و به سمت معقولات بالا می‌رود (Harris, 2005: 649). بنابراین، مراتب معرفت در تطابق با مراتب هستی اما در جهتی خلاف جهت شکل‌گیری مراتب هستی است. با این حساب، معرفت برای بوعلی در سه مرتبه محسوس، مخیل و معقول،

جعفریان، سعیدی مهر

در تطابق با مراتب هستی، قابل شناسایی است:

الف) در سطح ادراک محسوسات، معرفت اخلاقی از شناخت مفاهیم کلی و تحلیلات عقلانی تهی است و متعلقات آن عبارت‌اند از آنچه ناپایدار و گذراست (Siorvanes, 1998: 800). در واقع، بین اخلاق و معرفت در این سطح از مخاطبان ابن سینا هیچ ارتباطی وجود ندارد. ب) در مرتبه‌ای بالاتر و در سطح ادراک مخیل، «فکر» زمینه دست‌یافتن به حدوسط‌ها و معقولات ثانی را فراهم می‌کند:

أما الفکره فهی حرکه مآل للنفس فی المعانی مستعینة بالتخیل فی أكثر الأمر، تطلب بها الحد الأوسط (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۴۳).

استفاده از قیاس و برهان و سایر ابزارآلات منطقی، جهت دست‌یافتن به امر کلی، در این مرتبه اتفاق می‌افتد (Siorvanes, 1998: 800). ابن‌سینا در اخلاق علمی به ارسطو روی می‌آورد و، منطبق با الگوی ارسطویی این سنخ از اخلاق، برای رسیدن به حکم اخلاقی از قیاس استفاده می‌کند. این قیاس قیاسی است که از دو نوع مقدمه کلی و جزئی برخوردار است و با قراردادن آنها در کنار هم به حکمی می‌رسد که، ضمن برخورداری از امر کلی، در تطابق با واقعیت‌های عالم خارج نیز هست. به عبارت دیگر، در اخلاق علمی معرفت عقلانی تنها جزئی از قیاسی را تشکیل می‌دهد که نتیجه آن عبارت است از حکم اخلاقی. در این مرتبه، اخلاق، علاوه بر معرفت، به امر جزئی نیز وابسته است یا، به تقریری دیگر، بین فعل اخلاقی و معرفت فاصله‌ای به اندازه شناخت امر واقع وجود دارد.

ج) ادراک عقلانی که ضمن برخورداری از توانایی معرفتی «حدس» اتفاق می‌افتد و شناختی پایدار و دائمی نسبت را به هستی، بی‌نیاز از فکر و تعلیم، در اختیار دارنده خود قرار می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۴۳-۲۴۴). به عبارت دیگر، در مرتبه سوم، معرفت نتیجه تعمقی است که به درک بدون واسطه حقایق منجر می‌شود (Siorvanes, 1998: 800). در این مرتبه، اخلاق تنها وابسته است به معرفت عقلانی نسبت به امر مطلق که در پس کثرات یا ماهیت معقول هر چیز نهفته است و در شناخت حکم اخلاقی هیچ‌گونه مقدمه‌ای بر ساخته از شناخت امر جزئی وجود ندارد. یعنی در اخلاق باطنی بین معرفت و فعل اخلاقی فاصله‌ای نیست.

کارکرد خاص معرفت در تمام مراتب آن شبیه‌کردن نفس به جهان خارج است. نفس، در فرایند شناخت، صورت آنچه را مورد شناسایی قرار می‌گیرد برای خود ایجاد می‌کند و شبیه چیزی

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد قیاس اخلاقی و استفاده ابن‌سینا از آن نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ الف.

Jafarian, Saeedimehr

می‌شود که مورد شناخت واقع شده. منتها، مطابق با الگوهای نوافلاطونی، نفس هم از قابلیت صورتگری خود مطابق با تصویر عالم بالا بهره‌مند است و هم می‌تواند، ذیل توجه به عالم مادون، خود را به رنگ محسوسات تصویر کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ الف: 332؛ Runes, 1955: 240). با این حساب، اگر متعلق شناخت عالم محسوسات باشد، نفس به شکلی مصور می‌شود و اگر عالم معقولات باشد به صورتی دیگر. مسئله مهم در اینجا شکل‌گیری مراتبی از کمال در تطابق با مراتب معرفت است. «کمال» گذشتن از عالم محسوس و مصور شدن نفس از شناخت مراتب بالاتر هستی است. نگاه خرد رو به بالاست و معرفت مسیری از محسوسات به سمت معقولات دارد. بنابراین، باید امتداد خطی اخلاق، از اخلاق مردمی تا اخلاق باطنی، را امتدادی از عالم پایین به سمت عالم بالا لحاظ کرد و غایت آن را نیز همچنان، در تطابق با سازمان فکر نوافلاطونی ابن‌سینا، در تشبیه‌یافتن به مبادی عالییه و از جمله تشبیه به خداوند دانست که علت‌العلل جمیع مبادی عالییه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: 391-392؛ chlup, 2012: 235). بنابراین، همچون الگوهای نوافلاطونی، اولاً مراتب دانش مراتبی از کمال را طی می‌کند و، درثانی، دانش فقط وسیله‌ای تلقی می‌شود که برای دستیابی به رستگاری (Siorvanes, 1998: 798).

کمال دایرمدار معرفت است و تماماً به تأملات درونی شخص در ماهیت هستی وابسته است. مطابق الگوهای نوافلاطونی (Runes, 1955: 240; Siorvanes, 1998: 800; Remes, 2014: 180)، هرچه واقعیت بیشتر درک شود، معنوی‌تر و الهی‌تر می‌شود. بنابراین، تمرکز بر ماهیت چیزها به جدایی خاصی از اتفاقات و رویدادهای زمانی و فیزیکی منجر خواهد شد. نفس باید تحت تأثیر عوامل خارجی قرار نگیرد. بنابراین، ابن‌سینا نیز، همچون اسلاف نوافلاطونی خود، تمرکز را بر جهان درونی انسان عاقل قرار می‌دهد:

عارف نام کسی است که فکر خود را متوجه قدس جبروت کرده و پیوسته از اشراق نور حق در سرّ خود بهره‌مند است... و از وجود نشانه‌های حق در خود به خود شادمان است. (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۵-۳۵۶، ۳۶۳)

چنان‌که ریمز توضیح می‌دهد، عاقلان به دور از خطرات جهان در حال تغییر و وسوسه‌های آن، از اهداف و ایدئال‌های شخصی برخوردارند و سعادت را در درون زندگی معنوی خود شکل می‌دهند و آن را مستقل از اوضاع و احوال دنیوی حاصل می‌کنند (Remes, 2014: 181, 186).

۱. و المنصرف بفکره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه، يخصّ باسم العارف... و فرح بنفسه لما بها من أثر الحق.

انسان‌شناسی اخلاقی

هستی و معرفت در اندیشه ابن‌سینا دارای مراتبی سه‌گانه است و این مراتب، متناسب با سنتی که در سرتاسر فلسفه یونان از جمله فلسفه نوافلاطونی قابل مشاهده است، در راستای یکدیگر قرار دارند (Bowe, 2003: 5). ابن‌سینا، متناسب با این مراتب معرفتی، به وجود مراتبی از انسان‌ها از این جهت قائل است که نفس ناطقه، به مثابه عامل تمایز انسان از سایر موجودات، جوهر ادراک‌کننده کلیات است. با این تعریف، اولاً انسان‌ها، به موازات مراتب هستی و معرفت، دارای مراتب‌اند و، در ثانی، تنها رتبه‌ای از انسان‌ها به جوهر واقعی خود یا مرتبه نفس ناطقه دست می‌یابند که از توانایی ادراک کلیات بهره‌مند باشند. مراتب مدنظر ابن‌سینا از انسان‌ها نیز چون دیگر مراتب مطرح در اندیشه او، مطابق با الگوهای نوافلاطونی، شامل عامه مردم، عالمان و عاقلانی می‌شود که نزد او عبارت‌اند از عارفان.

الف) آحاد جامعه: ابن‌سینا معتقد است که این دسته از افراد به مرتبه ادراک کلیات نمی‌رسند و توانایی ادراکی آنها در سطح بالقوه باقی است. این جماعت شوقی نیز برای رسیدن به مراتب بالاتر از توانایی‌های ادراکی و کسب کمال خود ندارند و در پی ارتقای کمالات نفسانی خود تا مرتبه نفس ناطقه نیستند. بنابراین، ادراک این دسته از انسان‌ها تنها به محسوسات معطوف است و از آن فراتر نرفته‌اند. با این حساب، این جماعت، فارغ از خصوصیات انسانی نفس خود در توانایی ادراک کلیات که عامل متمایزکننده نفس انسان از حیوان است و تنها با توانایی‌های بالقوه خود در زیست انسانی زندگی می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۶۹).

ب) عالمان: این دسته از مخاطبان ابن‌سینا نیز همچون آحاد جامعه به فعلیت قوای نفس خود در ادراک کلیات نرسیده‌اند اما، به واسطه کارکرد قوه خیال و متأثر بودن ادراک مخیل آنها از سطح موهومات و دریافتی که از معقولات جزئی دارند، متوجه کمال نفس خود شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۶۹، ۴۶۸). عالمان با دست‌آویز قراردادن فکر خود در سطح ادراک مخیل گاه به ادراک کلیات نائل می‌شوند و گاه نیز قادر نیستند به حد وسط‌ها برسند. با این حساب، زیست آنها نیز گاه‌گاه ذیل توانمندی‌های بالفعل قوای نفسانی ایشان رقم می‌خورد. در واقع، عالمان هرگاه که قوای خیالی آنها از طریق فکر امکان رسیدن به کلیات را داشته باشد، ذیل خصوصیت بالفعل نفس انسانی خود به سر می‌برند و، در غیر این اوقات، برخوردار از توانمندی‌های بالقوه نفس ناطقه، تنها با برخورداری از معقولات جزئی زندگی می‌کنند.

ج) بالاترین مرتبه اخلاق در سازمان فکر نوافلاطونی اخلاق برای عاقلان است (Remes, 2014: 184). تنها گروه مخاطبان بوعلی که، به دلیل حضور دستگاه معرفتی آنها در سطح عقل

Jafarian, Saeedimehr

بالفعل، به کمال قوای نفسانی خود نائل آمده‌اند عارفان‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۸۰، ۴۷۵). بنابراین، از بین تمام مخاطبان ابن‌سینا نیز تنها این دسته هستند که می‌توان به‌طور قطع آنها را برخوردار از توانمندی‌های بالفعل قوای نفس خود و، در نتیجه به نحوی پایدار، برخوردار از ادراک کلیات و شناخت ماهیت واقعی هرچیز دانست. نفس، به‌واسطه صورت‌گری امر معقول، به متعلق شناخت تشبه حاصل می‌کند و در عالی‌ترین مراتب خود، به جهان معقولی تبدیل می‌شود به موازات جهان حاضر (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۶۶).

ابن‌سینا نیز، همچون دیگر نوافلاطونیان، معتقد است که حضور در مرتبه بالقوه و بالفعل نفس (درواقع، زیستن انسانی با تشبه‌یافتن به خصوصیات حیوانی در فراغت جستن از توانایی‌های بالفعل نفس یا زیست انسانی با تشبه‌یافتن به خداوند در دستاویزی به توانایی‌های بالفعل آن) به معنای تغییر نوع انسان به حیوان یا خدا نیست، بلکه صرفاً نوع انسان را در دو انتهای بالقوه و بالفعل توانایی‌های نفسانی‌اش نشان می‌دهد (Remes, 2014: 186). نزد ابن‌سینا تنها تعداد اندکی از انسان‌ها از توانایی دست‌یافتن به فعلیت نفس خود به این دلیل برخوردارند که تشبه‌یافتن به خداوند به معنای غالب‌شدن بر شرایط متعارف زیست انسانی با اقدام به اعمالی متکلفانه است که نزد همگان عمومیت ندارند (Chlup, 2012: 236؛ ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۶؛ ۱۴۱۸: ۴۹۳). اما باقی بدون تلاش حاکم حکیم در انجام وظایف تقنینی یا تربیتی خود در قبال آحاد جامعه و عالمان، تنها برخوردار از قابلیت نفس انسانی و فعلیت نفس حیوانی، و البته، در مورد عالمان، در رفت‌وآمد بین این دو قابلیت به سر می‌برند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۲). به‌عبارت‌دیگر، برخورداری از شرایط متعارف زیست انسانی به معنای برخورداری از توانایی‌های بالفعل نفس انسانی نیست. برای داشتن چنین امکانی، باید آن‌چنان زیستنی را انتخاب کرد که نزد همگان عمومیت ندارد.

نظریات اخلاقی

ابن‌سینا در برخی موارد که صحبت از مشهورات می‌کند صحبت از وابسته‌بودن این سنخ از گزاره‌ها به نوعی از اخلاق می‌کند که غایت آن پیشبرد مصالح دنیوی است (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۳۸). گاه نیز صراحتاً از وابسته‌بودن اخلاق عامه مردم به مصالح دنیوی صحبت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۷). بنابراین، اساساً اخلاق مصلحت‌اندیشانه‌ای وجود دارد که مخاطبان آن آحاد جامعه‌اند، گزاره‌های زبانی آن از سنخ مشهورات‌اند و، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، معرفت آن مبتنی بر ادراک محسوسات و متافیزیک آن مبتنی بر شناخت صرف عالم ماده است. اما ابن‌سینا نیز، همچون دیگر نوافلاطونیان (Chlup, 2012: 235)، به هیچ‌عنوان بر اخلاق مصلحت‌اندیشانه آحاد جامعه تکیه نمی‌کند و سعی می‌کند، ضمن توجه به اخلاق عالمان، در معدود آثاری که در آنها

جعفریان، سعیدی مهر

بحثی در اخلاق دارد، فضیلت‌گرایی را به عنوان نظریه غالب طرح کند.

هرچند ابن سینا اثر مستقلی در اخلاق ندارد (یا اگر نمونه‌ای چون البر و الإثم را داشته به ما نرسیده است)، اما تقریباً در تمام آثار خود (به غیر از معدودی که به آنها خواهیم پرداخت) هر جا از اخلاق صحبت می‌کند، از عمل فضیلت‌مندان‌ای صحبت است که ملاک تشخیص آن رعایت قاعده حد وسط است و سعادت در آن دست‌یافتن به خیری است که در مواجهه با مرگ و امر معاد خود را نشان می‌دهد. نفس جوهر ادراک‌کننده است و فضیلت، به مثابه کیف نفسانی، عرضی است که بعد از مرگ همراه با جوهر باقی می‌ماند و تعیین‌کننده جایگاه نفس در مواجهه با امر معاد به مثابه خیر یا شری است که از عمل براساس قاعده حد وسط یا عکس آن حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۴۷-۳۴۸). این قالب طرح اخلاق در اندیشه ابن سینا در بسیاری از متون او است که، چنان‌که مشخص است، ارسطویی است و، آن‌گونه که خود در اقسام الحکمه به آن اشاره دارد، عمیقاً متأثر از الاخلاق ارسطوطاليس است. اما این پایان کار اخلاق در اندیشه ابن سینا نیست. ابن سینا در مقدمه منطق المشرقیین اشاره می‌کند که متون مشائی را برای تعلیم فلسفه به مستعدان نوشته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف: ۴). در واقع، متون فلسفی در خطاب به عالمان نوشته شده است. از این جهت می‌توان انتظار داشت که فضیلت‌گرایی اخلاقی، که تئوری طرح‌شده توسط ابن سینا در این سنخ از متون است، نیز جنبه تعلیم و آموزش یافته و نظر مختار بوعلی در اخلاق چیز دیگری باشد. نوع دیگر اندیشه که در آثار بوعلی سراغ داریم در نمط‌های آخر اشارات طرح می‌شود^۱.

ابن سینا در نمط نهم تقریباً از تمام مفاهیم بنیادی مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه یا خود به‌صراحت عبور می‌کند یا می‌توان، ذیل آشنایی با اخلاق مطرح در متون صوفیانه، از او انتظار عبور از اخلاق مبتنی بر این سنخ از عرضیات را داشت. مهم‌ترین مفهوم اخلاق فضیلت‌گرایانه که ابن سینا در نمط نهم از آن عدول می‌کند مفهوم فضیلت است. فضیلت کیف نفسانی است و چنان‌که گفته شد، پس از مرگ با نفس باقی مانده و به کار تعیین جایگاه نفس در مواجهه با امر معاد می‌آید (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۴۷)؛ اما برای عارفی که تعلق به جایگاه نفس نداشته و در صرف توجه به حق اول، بهشت و دوزخی برای او طرح نمی‌شود، فضیلت جایگاه ندارد (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷-۳۵۸). با این تعریف، مفهوم سعادت هم در اخلاق تازه تغییر می‌کند. اگر سعادت در اخلاق فضیلت‌گرایانه دست‌یافتن به مراتب بالاتری برای نفس در مواجهه با امر معاد است، در اخلاق تازه، طلب و اراده به‌خاطر بیم و امید نیست و سعادت در توجه تام به

۱. برای آگاهی بیشتر در مورد گذر ابن سینا از فضیلت‌گرایی اخلاقی و طرح اخلاقی تازه در نمط نهم نک. جعفریان، ۱۷-۲۰ بهمن ۱۴۰۰ ب

Jafarian, Saeedimehr

خداوند تعریف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۶۳). عدالت در صفحات انتهایی الهیات شفا به مثابه جمع تمام فضائل مطرح شده و از مهم‌ترین مفاهیم مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه است که ابن‌سینا در نمط نهم از آن نیز عدول کرده و همگان را از اهل رحمت می‌داند که باید به آنها ترحم نمود (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۹، ۳۶۴). در اخلاق فضیلت‌گرایانه، غایت دست‌یافتن به عمل مبتنی بر فضیلت است که انسان اخلاقی را به خیر خود می‌رساند. ابن‌سینا نیز در متون مشایی خود به این تعریف استناد می‌کند و غایت فلسفه عملی را معرفت یا خیری معرفی می‌کند که به واسطه عمل قابل اکتساب است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۰۷؛ ۱۴۰۵: ۱۲). اما در نمط نهم چون سعادت با پایداری در شناخت حق نسبت برقرار می‌کند، مفهوم «عمل» از نظریه اخلاق ابن‌سینا حذف می‌شود. عادت که یکی دیگر از مفاهیم اساسی مطرح در اخلاق فضیلت‌گرایانه است تضمین‌کننده عمل بر اساس قواعد اخلاقی در وقت ناآگاهی است که به واسطه هوشیاری دائم عاقلان در نظریه تازه کنار گذاشته می‌شود. ابن‌سینا به این هردو مفهوم در فصل ششم از نمط سوم اشارات پرداخته است. او نشان می‌دهد که گاه عمل اخلاقی محصول عادت است و گاه محصول شناخت پایدار (ابن‌سینا، ۱۴۳۴: ۲۳۶-۲۳۷). با این همه، ابن‌سینا در نمط نهم نظریه سومی را در اخلاق طرح می‌کند که، در مراتب نوافلاطونی اخلاق، عالی‌ترین جایگاه را به خود اختصاص داده و با مصلحت‌گرایی و فضیلت‌گرایی متفاوت است و برای عاقلان یا عارفانی طرح می‌شود که در اوج توانایی‌های معرفتی خود قرار دارند. همچنین، این ادعا با قول خود بوعلی در مقدمه منطق المشرفین نیز هماهنگ خواهد بود که نظریه مختار او در متون غیرتعلیمی یا غیرمشایی بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۲-۴).

وظایف اخلاقی

ابن‌سینا معتقد است که کمالات و حدود علم اخلاق، هرچه باشد، درنهایت توسط شریعت الهی تبیین و تفصیل می‌شود. او در عیون الحکمه به صراحت بیان می‌کند که

مبدأ این سه [اقسام حکمت عملی] مستفاد از شریعت الهی است و کمالات حدود آن نیز توسط شریعت الهی تبیین می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۶)

بنابراین، اولاً بین اخلاق و دین نوعی از ارتباط وجود دارد و، درثانی، به‌طور خاص در اندیشه ابن‌سینا، فهم ما از نوع ارتباط بین اخلاق و دین نقش مهمی در فهم ما از احکام و وظایف اخلاقی دارد.

مهم‌ترین اصل در فهم نوع ارتباط بین اخلاق و دین در اندیشه بوعلی آن است که نزد او شریعت

جعفریان، سعیدی مهر

تابع عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق ب: ۳۰۵). در واقع، شریعت نمی‌تواند از قوانین حاکم بر هستی که توسط عالم عقل به وجود آمده تبعیت نکند. بنابراین، اساساً نباید بین دست‌یافته‌های علم اخلاق و اوامر شرعی، به دلیل وجود منبعی واحد برای هر دو، اختلافی وجود داشته باشد. به همین دلیل هم در بحث تقسیم علوم در مدخل منطق شفا برهان نظری و شهادت شرعی را در کنار هم می‌گذارد و می‌گوید:

صحت تمامی آنها (اقسام حکمت عملی) با برهان نظری و شهادت شرعی محقق می‌شود.

(ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق ب: ۱۴)

بنابراین، این دو در کنار یکدیگر مطرح‌اند و وابستگی وجودی به یکدیگر ندارند، منتها چون شریعت از جانب خداوند است و در بسیاری از مواضع عقل از رسیدن به نتیجه درست عاجز است، در نهایت باید برای تفصیل و تقدیر اقسام حکمت عملی از شریعت الهی سراغ گرفت. یا اگر هم بتوان ضمن برهان به تعیین حدود و کمالات علم اخلاق و تفصیل آن رسید، باید آن را به میزان شریعت سنجید و، به قول بوعلی در دانشنامه‌علائی، شریعت را در این مورد اصل دانست و برهان را شاخ و خلیفه (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق ب: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ق ب: ۲). به عبارت دیگر، هر چند بین اخلاق و دین ارتباط وجودی نیست، اما اوامر و نواهی دینی در شناخت امر اخلاقی اصل است، منتها اصالتی که در مواجهه با مراتب گوناگون معرفتی مخاطبان ابن‌سینا مراتب پیدا می‌کند.

ابن‌سینا در مواجهه با سه سطح از توانایی معرفتی مخاطبان خود از سه سنخ دینداری و، به تبع، از سه نوع وظیفه اخلاقی صحبت می‌کند: دین‌داری رسمی در برابر آحاد جامعه، دین‌داری علمی در برابر اهل علم و دینداری باطنی در مواجهه با توانایی خاص معرفتی عارفان. دین‌داری برای ابن‌سینا، به نحو اعم، حول مسئله معاد شکل می‌گیرد. در واقع، آن مفهوم اساسی که به انواع دین‌داری در اندیشه او شکل می‌دهد مسئله معاد است. اصل مسئله معاد به شناخت از ماهیت واقعی انسان بازمی‌گردد. اینکه هستی انسان افاضه‌یافته از علتی است و به منبعی بازمی‌گردد که هستی خود را از آن دارد. بنابراین، در واقع، شناخت درست انسان از ماهیت واقعی خود به شناخت او از وظایف اخلاقی‌اش شکل می‌دهد. شناخت انسان‌ها از ماهیت واقعی خودشان نیز متفاوت است. با این حساب، ابن‌سینا در مواجهه با سه مرتبه از مخاطبان خود در اخلاق به این دلیل از سه نوع وظیفه اخلاقی صحبت می‌کند که برای هر مرتبه قائل به شناخت متفاوتی از امر دین است.

ابن‌سینا در مواجهه با آحاد جامعه به تدوین قوانین اخلاقی اقدام و سعی می‌کند که با بسط

Jafarian, Saeedimehr

این سنخ از قوانین، به واسطه ورود به بحث سیاست، قوانین اخلاقی را به جامعه تسری دهد. نزد ابن سینا حاکمیت جامعه در اختیار حکیمان است و ایشان با استفاده از شریعت به بسط و توسعه مفاهیم اخلاقی در جامعه اقدام میکنند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۷). عمل به شریعت نیز برای آحاد جامعه به اجبار است. به عبارت دیگر، مردم در عمل به شریعت ملزم هستند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۴۸۸). بنابراین، الگوی رفتاری برای مردم عادی به دلیل نقصان در دستگاه معرفتی آنها شریعتی است که به عمل برطبق آن ملزم هستند یا نحوه وصول به میانه روی نزد مردم به تکرار اعمالی توسط آنها بازمی گردد که معقولیت انجام آنها را پیش تر حکیمانی که در مقام حاکمیت قرار دارند تقنین کرده اند. به این طریق مردم میانه روی را به صورت عادت و خوی در نفس ناطقه خود جایگزین می کنند و قوانین حاکم بر جامعه این جماعت را به سوی پیشبرد مصالح دنیا و آخرت به نحوی هدایت می کند که برای ایشان نیز در نهایت عدالت به مثابه غایت خرد عملی قابل دستیابی است. (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷). مواجهه مردم با قانونگذار نیز، به تعبیر فارابی، براساس اصل محبت است (فارابی، ۱۳۵۳: ۵۶). در واقع، آن چیزی که سبب پذیرش و بسط دین داری رسمی یا قوانین حاکم بر جامعه می شود محبت بین آحاد جامعه و قانونگذار است. ابن سینا در مواجهه با مردم از ورود به مباحث حکمی اجتناب می کند و تنها به بیان کلیاتی از مفاهیم دینی می پردازد.

اما دین داری عالمان ارتباطی مستقیم با مباحث علمی دارد. ابن سینا بیان می کند که حاکم حکیم باید به سعادت و شقاوت حقیقی ضمن رموز و اشاراتی بپردازد تا جمعی که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند متوجه حکمت الهی به مثابه نحو عالی تری از دین داری شوند. در دین داری خواص، نفس جوهر ادراک کننده است و از مدرکات خود منفعل می شود. این انفعالات پس از مرگ با آن باقی می ماند و تعیین کننده اصلی جایگاه نفس در عالم معاد است. در واقع، معرفت و علم یا، به عبارت دیگر، فلسفه تعیین کننده بهشت و دوزخ عالمان است. بنابراین، دین در مواجهه با عالمان فلسفی است. به همین دلیل هم ابن سینا، در فصل هشتم از مقاله نهم الهیات شفا، به مسئله معاد ورود کرده و سعادت حقیقی و شقاوت ابدی را فیلسوفانه تبیین کرده است. چنان که پیداست، در این مرتبه، شناخت اوصاف اخلاقی اعمال مستقل از اوامر شرع تابع استفاده از تمام مقدمات لازم برای رسیدن به علم درست است. به قول ابن سینا، صحت تمام آنها با برهان نظری محقق می شود. به عبارت دیگر، رسیدن به اوصاف اخلاقی اعمال و دریافت حکم صحیح اخلاقی ذیل اتصال عقل عاقل به عقل فعال اتفاق می افتد. عالمان چون

جعفریان، سعیدی مهر

از قابلیت لازم برای درک مضامین حکمی برخوردارند از طرف ابن‌سینا مورد تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند. در واقع، نوع ارتباط بین آنها از نوع ارتباط بین تعلیم‌پذیر و تعلیم‌دهنده یا معلم و متعلم است تا آحاد جامعه‌ای که ملزم به اجرای قوانین حاکم بر جامعه‌اند. ابن‌سینا مهم‌ترین وظایف حاکم حکیم را تعلیم و تربیت تعریف می‌کند و از شرایط حاکمیت این شرط را لحاظ می‌کند که حاکم باید دارای عقلی اصیل باشد و در میان اهل زمان شریعت‌شناس‌ترین باشد، به نحوی که کسی از او آگاه‌تر به قواعد و قوانین شریعت نباشد و تنها او شایسته اطاعت باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۵۰۲؛ ۱۴۳۴: ۳۵۷). بنابراین، در تعلیم آحاد جامعه قانونگذار شایسته‌ترین فرد است و مهم‌ترین وظیفه او تعلیم مستعدانی است که از توانایی ورود به مباحث حکمی برخوردارند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۰-۴۸۹). نحوه ارتباط اهل علم با قانونگذار نیز متفاوت از دیگران است و، مبتنی است بر اعتماد اهل علم به میزان دانش و معرفت واضع قوانین. عالمان با اعتماد به اقوال حکیمان، به مثابه معلمان خود، خوب و بد اخلاقی خود را تشخیص می‌دهند و، ضمن عمل به الزامات قانونی حاکم بر جامعه، به مبانی اندیشه‌ورزانه قوانین علم پیدا می‌کنند.

رویکرد بوعلی در تدوین قوانین برای ساخت جامعه‌ای اخلاقی یا تعلیم و تربیت مستعدان به این دلیل در تقابل با اصل معاد به‌عنوان عامل اصلی عمل اخلاقی قرار می‌گیرد که در مواجهه با امر معاد، نفس انسان، چه ذیل توجه به جایگاه خود پس از مرگ چه در فراقیت از این نوع التفات و نگاه صرف به‌جانب خداوند، تنها چیزی است که موضوعیت می‌یابد. یعنی، با اصل بودن امر معاد در اخلاق، اخلاق جنبه خودمحموری^۱ پیدا می‌کند. در صورتی که در موارد سابق، جامعه مستعدان یا، به عبارتی امروزین، «دیگری» نیز در کنار نفس به‌عنوان اصل مطرح می‌شود. ابن‌سینا در اینجا نیز از قالب نوافلاطونی خود تبعیت می‌کند و چون دیگر نوافلاطونیان توجه به دیگری را مرتبه‌ای از تهذیب نفس قلمداد می‌کند و این‌گونه تعارض پیش‌آمده را برطرف می‌کند^۲. بنابراین، هرچند توجه به دیگری بخشی مهم از وظایف اخلاقی در قالب نوافلاطونی اندیشه ابن‌سینا را دربرمی‌گیرد، اما همچنان اخلاق او در توجه به نفس است و تنها برخوردار از پروای درون است (Remes, 2014: 178):

... اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم بدان پادشاه تقرب همی کنم به
بیدارکردن تو و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم. (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۲۹۰)

1. Egoism

۲. برای آگاهی بیشتر در مورد وجود این سنخ از تعارض در کار نوافلاطونیان نک. Stern-Gillet, 2014: 396-399.

Jafarian, Saeedimehr

اما برای عارفان وضع به نحو دیگری است. برای عارف معاد همچنان مسئله اصلی تعیین کننده سعادت و شقاوت است، هر چند در فهم او از معاد، بهشت و دوزخ مطرح نیست که به واسطه آن معرفت، به مثابه کیف نفسانی، مشخص کننده مرتبه نفس در مراتب عالم معاد باشد (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۵۷). چنان که پیش تر گفته شد، ویژگی خاص عارف که او را از دیگران خاصه از طبقه عالمان متمایز می سازد برخورداری او از شناختی پایدار نسبت به حق نخستین است. بنابراین، در مواجهه با عارفان، برخورداری از علم امری مفروض است. آنچه برای ایشان مسئله است و مشخص کننده نوع دین داری آنهاست تداوم و پایداری معرفت یا، در معنای صوفیانه آن، «حضور» است. قشیری حضور را این گونه تعریف می کند:

... تا به دل با خدای حاضر باشد... و غافل نیست. دائم یاد او بر دلش بود. (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۱)

شرط حضور نیز به تهذیب نفس باز می گردد و آن نیز به اخلاق و ریاضاتی منوط است که عارف به مثابه عبادت متوجه نفس خود می کند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۴۹۳؛ ۱۴۳۴: ۳۵۶). به عبارت دیگر، چنان که پیش تر بیان شد، میانه روی محصول جایگزین شدن صفتی عقلی در جوهر نفس، ذیل اتصال مستقیم به عقل فعال و کسب معقولات از آنجا، است که تأثیرات خود را به قوای بدنی منتقل می کند (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۲۳۷-۲۳۶). نتیجه این فرایند نیز مفهوم نوافلاطونی تشبه به مبادی عالیه است. با تشبه یا اتحاد با این مبادی عالیه نیز تغایر و دوگانگی بین حکم اخلاقی و امر و نهی شرعی باقی نمی ماند که بتوان از ارتباط بین آنها سخن گفت.

نوع ارتباط انسان عارف با قانونگذار نیز به تعبیر هجویری به اقتدای اهل تصوف به مستقیمی باز می گردد که از دور احوال رسته باشد (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۷۸-۲۷۹). اقتدا نیز، بنابر تعبیر احمد غزالی، پس از علم مطرح می شود یا اقتدای مرید به عارف پس از اعتماد عالمان به معلم طرح می شود:

پس کسی را که چندین علوم حاصل آید، برای مدار این راه را، مقتدایی را شایسته باشد و اقتدا کردن به وی بایسته باشد. (غزالی، ۱۳۹۴: ۵۶)

درواقع، اگر در اندیشه ابن سینا رابطه بین علوم خطی است، رابطه بین سه ساحت اخلاق نیز باید خطی لحاظ شود. یعنی ابتدا اخلاق مردمی باید در تمام ضوابط آن طرح شود و سپس اخلاق علمی و در نهایت اخلاق باطنی. بنابراین، اقتدای مرید به عارفان نیز پس از اعتماد ایشان به علم کسی طرح می شود که در پی تعلیم آنهاست. باین همه، بین مردم، عالمان و عارفان، هم در

جعفریان، سعیدی مهر

شکل وظایفی که برای داشتن عملی اخلاقی باید در پیش گیرند و هم در نحوه تخلق به این صور رفتاری، تفاوت از این جهت ایجاد می شود که توانایی های معرفتی هریک در کسب امر معقول متفاوت است.

نتیجه گیری

قالب فکری ابن سینا در پرداختن به مسئله اخلاق نوافلاطونی است. مهم ترین ویژگی این قالب فکری برخورداری از مراتب است. بنابراین، اخلاق ابن سینا دارای مراتب است. همچنین تعداد این مراتب نیز متناسب با قالب نوافلاطونی اخلاق ابن سینا سه گانه است. باز متناسب با همین قالب نوافلاطونی، این مراتب سه گانه عبارت اند از اخلاق مردمی، اخلاق علمی و اخلاق عاقلان که نزد بوعلی عبارت از عارفان می باشند. ابن سینا چون دیگر نوافلاطونیان چندان به اخلاق مردمی توجه نمی کند و تمرکز خود را بر اخلاق علمی به عنوان ابزاری قرار می دهد که امکان تعلیم و تربیت اخلاقی را برای او فراهم می کند. الگوی او در اخلاق علمی ارسطو است. بنابراین، در طرح اخلاق علمی، ابن سینا بسیاری از مفاهیم اخلاق ارسطویی را به کار می گیرد. در نهایت نیز به طرح اخلاق عاقلان ذیل توجه به جماعتی می پردازد که از شناختی پایدار نسبت به حق نخستین برخوردارند. غایت تمام این سیر نیز غایت نوافلاطونی تشبه به مبادی عالیه و خداوند است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق. الف) "العشق" رسائل، قم، بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق. ب) "الکشف عن ماهیه الصلاة" رسائل، قم، بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن سینا (۱۴۰۵ق. الف) منطق المشرفین، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن سینا (۱۴۰۵ق. ب) الشفاء (المنطق، ج ۱)، المدخل، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعه الدكتور ابراهیم مذکور، تحقیق الأب قنوتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق.) الإهیات من کتاب الشفاء، المحقق آیه الله حسن حسن زاده الأملی قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۴ق.) الإشارات والتنبیہات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) الهیات دانشنامه علایی، مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ الف) النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، باویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷ ب) "رساله أقسام الحکمه" جاودان خرد، تحلیل، تحقیق و تصحیح محسن کدیور، سال پنجم، شماره اول: ۳۵-۱۳۷
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹) "حی ابن یقظان" ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری هانری کرین، تهران، سوفیا
- ارسطو طاليس (۱۹۷۹م) الاخلاق، ترجمه اسحق بن حنین، حقیقه و شرحه و مقدمه له الدكتور عبدالرحمن بدوی، الكويت، وكالة المطبوعات
- جعفریان، محمد هانی و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۵) "پژوهشی درباره ماهیت گزاره‌های زبان اخلاق سینوی: بدیهی یا مشهور؟" اخلاق و حیاتی، سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۰: ۲۹-۴۵
- جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری (۱۳۹۸) "تحقیقی در ماهیت جهان اخلاقی نزد ابن سینا" حکمت سینوی، سال بیست و سوم، شماره ۶۱: ۱۹۳-۲۰۶
- جعفریان، محمد هانی و مرتضی شجاری (۱۳۹۹) "تحقیقی در نقش تصور و تصدیق در شکل‌گیری دو گونه جهان اخلاقی نزد ابن سینا" حکمت سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۳: ۱۳۷-۱۵۶
- جعفریان، محمد هانی (۱۷-۲۰ بهمین ۱۴۰۰ الف) تحقیقی در صورت‌گری جهان اخلاقی در اندیشه ابن سینا [ارائه کنفرانس]. همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جعفریان، محمد هانی (۱۷-۲۰ بهمین ۱۴۰۰ ب) گذر از کارکرد مفهوم خلق در اندیشه ابن سینا و طرح اخلاق مبتنی بر خالق [ارائه کنفرانس]. همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی، محسن (۱۳۸۶) "وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا" اخلاق، دوره سوم، شماره نهم و دهم: ۱۹-۳۲

.....
 جعفریان، سعیدی مهر

جوادی، محسن (۱۳۹۱)، «واقعگرایی اخلاقی ابن سینا» حکمت عملی شیخ الرئیس، چاپ اول، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی

ابن سینا

غزالی، احمد (۱۳۹۴) «بحر الحقیقه» مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، موسسه چاپ و انتشارات

دانشگاه تهران

مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۷۷) الحکمه الخالده، حقه و قدمه له عبدالرحمن بدوی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات

دانشگاه تهران

الرازی، ابی بکر محمد بن زکریاء (۱۹۳۹ م.) رسائل فلسفیه، جمعها و صححها پ. کراوس، مصر

دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۷۷) «دیباچه بر اخلاق محتشمی» اخلاق محتشمی، بادبیاچه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران،

موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

فارابی (۱۳۵۳) «تلخیص نوامیس افلاطون» افلاطون فی الاسلام، حقهها و علق علیها الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران، مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸) رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران، علمی و فرهنگی

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۴۰۰) کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران، سروش

Baltzly, Dirk (2017) "The Human Life" *All from One a Guide to Proclus*, Edited by Pieter d'Hoine and Marije Martijn, Oxford and New York, Oxford University Press

Bowe, G.s. (2003) *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, Global Scholarly Publications

Chlup, radek (2012) *Proclus an Introduction*, New York, Cambridge University Press

Curley, Edwin (2010), "Rationalism", *A Companion to Epistemology* (2nd ed.), edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford, Blackwell Publishing

Dillon, John M. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, edited by Robert Audi, Cambridge, Cambridge university press

Harris, R. Baine (2005) "Neoplatonism" *The Oxford companion to philosophy*, Second Edition, edited by Ted Honderich, New York, Oxford University Press

.....
Jafarian, Saeedimehr

- Runes, Dagobert D. (1955) *the dictionary of philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, New York, philosophical library
- Remes, Pauliina (2014) *Neoplatonism*, New York, Routledge
- Siorvanes, Lucas (1998) "Neoplatonism" *Routledge Encyclopedia of Philosophy Volume 6*, General Editor Edvard Craig, London and New York, Routledge
- Stern-Gillet, Suzanne (2014) "Plotinus on metaphysics and morality" *The Routledge Handbook of neoplatonism*, Edited by Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, London and New York, Routledge

تکثرگرایی و مدارا در اندیشه ابن عربی با تأکید بر فتوحات مکیه

حمیدزینلی^۱، نصراله حکمت^۲

چکیده: از نتایج ضروری تکثرگرایی دینی مسئله مداراست و شخص تکثرگرا در اجرای احکام اجتماعی دین به سمت تساهل و تسامح می‌رود. ابن عربی در عین باور به تکثرگرایی به اجرای شریعت در تمام شئون ملتزم است. وی قائل است که اندیشه تکثرگرایی لوازمی دارد که مؤمنان و سالکان بایستی آن را بپذیرند تا در نهایت به حقیقت راه یابند. اما تکثرگرایی حقیقی شایسته انسان کامل است و هرکس از این تکثرگرایی بهره‌ای متناسب با خود دارد. ابن عربی برای رسیدن به مدارا و رواداری سازگار با اسلام دوره راه را طی می‌کند. یکی از این راه‌ها طرح گونه‌ای جهان‌بینی عرفانی است که نشان می‌دهد هر عقیده‌ای به نحوی با حقیقت مرتبط است و، پس از اجرای حدود الهی در آخرت، اسم الرحمن همه را در بر می‌گیرد و راه دیگر ترسیم نوعی سلوک عملی است که با پذیرش عقاید گوناگون منطبق است. بنابراین، ابن عربی در عین حفظ احکام شریعت تلاش دارد جامعه را به سمت مدارا و رواداری سوق دهد.

کلیدواژه: مدارا، تکثرگرایی، ابن عربی، شریعت، فتوحات مکیه

Pluralism and Tolerance in Ibn Arabi's Thought with Emphasis on *Al-Futuh al-Makkiyya*

Hamid Zeynali, Nasrollah Hekmat

Abstract: One of the necessary results of religious pluralism is the issue of tolerance, and a pluralistic person goes towards tolerance in the implementation of the social rules of religion. While believing in pluralism, Ibn Arabi is committed to the implementation of Sharia in all matters. He believes that the thought of pluralism has elements that believers and wayfarers must accept in order to ultimately reach the truth, but true pluralism is worthy of a perfect Man and everyone has their own share of this pluralism. Ibn Arabi takes two ways to achieve tolerance compatible with Islam. One is the design of a type of mystical worldview that shows that every belief is somehow related to the truth and after the implementation of divine *budud* in the hereafter, the name of the Most Merciful includes everyone. The other is to draw a kind of practical behavior that is consistent with the acceptance of various beliefs. Therefore, Ibn Arabi tries to lead the society towards tolerance while maintaining the rules of Sharia.

Keywords: Tolerance, Pluralism, Ibn Arabi, Sharia, *Al-Futuh al-Makkiyya*

مقدمه

مدارا و تسامح مفاهیمی هستند که مسلمانان از ابتدای بعثت رسول خدا (ص) با آن آشنا شدند و در ادبیات عرفان اسلامی نیز مورد تأکید بسیار بوده است ولی مدارا و رواداری به معنای Tolerance از مفاهیمی هستند که از غرب مدرن وارد سرزمین‌های اسلامی شدند. صورت‌بندی این مفاهیم با توجه به سیر تاریخی آنها در غرب و مسیحیت به نحوی بود که الزاماتی را با خود به همراه داشت و بسیاری بر این گمان هستند که تکثرگرایی با مدارا و رواداری ملازمه دارد و نمی‌توان صورت‌بندی متفاوتی برای رابطه آنها ترسیم نمود. ابن عربی که از عارفان بنام اسلامی است چهره‌ای متفاوت از تکثرگرایی و رابطه آن با مدارا ترسیم می‌کند و نظریه او در پیچیدگی و در توجه به جزئیات قابل‌اعتناست. موضوع تکثرگرایی در فلسفه دین دو چهره معرفت دینی و اخلاق اجتماعی دارد که ابن عربی به هر دوی این موارد می‌پردازد. وی در هر دوی این معانی اهل مداراست اما مدارای او مختصات ویژه خود را دارد. لازم است ذکر شود که وی در سنتی زیست کرده که پیامبر آن با ادیان و اندیشه‌های گوناگون تعاملی جدی داشته است و او به تمام آورده‌های اسلام معتقد است و همین سبب شده که وی، با پذیرش تمام سنت پیامبر خاتم (ص) و کتاب آسمانی او، نسخه خود را از تکثرگرایی عرضه دارد. ابن عربی با باور به تکثرگرایی تلاش کرده است رابطه این تکثرگرایی را با رستگاری و رحمت شامله الهی تبیین کند.

در خصوص پیشینه تحقیق می‌توان مدعی شد که تا به حال کسی به این موضوع به‌طور خاص نپرداخته است. ویلیام چیتیک در کتاب عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان و همچنین دکتر سیدحسن حسینی در کتاب دین یکتا به‌نحو عام به موضوع تکثرگرایی ابن عربی پرداخته‌اند اما در این مقاله به‌طور خاص رابطه تکثرگرایی و مدارا از آثار ابن عربی مخصوصاً کتاب فتوحات مکیه استخراج شده است.

اصطلاح مدارا

مدارا در اصل لغتی عربی است که به معنای رعایت‌کردن، صلح و آشتی نمودن، رفتار با مهربانی، نرمی، رفق، مماشات، تسامح، بردباری و امثالهم به کار رفته است (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۸۵). مدارا در زبان عربی در حالت همزه‌دار به صورت «المُدَارَاة» به معنای مخالفت و دفاع آمده (لسان العرب، بی‌تا) اما در حالت بدون همزه‌اش که مدنظر این نوشته است یعنی «مُدَارَاه» معنای حُسن خُلق و نرمی برای آن ذکر شده است (الأجناس من کلام العرب و ما أشتبه فی اللفظ و اختلف فی المعنی: ۱۴۰۳ق). در برخی موارد، این نرمی و ملاطفت در کنار ترس از شر طرف مقابل آمده است (لسان العرب، بی‌تا؛ الإفصاح فی فقه اللغه، ۱۴۱۰). لغت‌نامه المنجد ذیل لغت «دَارَاة»،

زینلی، حکمت

علاوه بر معانی فوق، معنای فریب را نیز ذکر کرده است (المنجد فی اللغة، ۱۳۷۱). آنچه لسان اللسان در تفکیک این دو معنا می‌گوید این است که «مداراه» در حالت همزه‌دار حسن خلق و معاشرتی را نشان می‌دهد که از ترس شرّ دیگری است و بدون همزه از «دَرَيْتَ الطَّبِي» می‌آید. یعنی فرد حیله و نیرنگی به کار می‌برد تا حیوان را شکار کند و البته ذکر می‌کند که «مداراه الناس» به معنای پنهان کردن مخالفت و نرمی با ایشان است (لسان اللسان، ۱۴۱۳ق). ظاهراً در معنای لغوی این کلمه شخص از اصول و عقیده خود عبور نمی‌کند و در باطن عقیده شخص مقابل را نمی‌پذیرد، بلکه او را با ظاهر خود مشغول می‌کند و در باطن عقیده‌ای دیگر دارد یا تلاش می‌کند با نرمی طرف مقابل را به سمت خود بکشد.

مدارا در معنای اصطلاحی آن، که ترجمه «تولرانس» است، به معنای تسامح، احترام گذاشتن یا تحمل کردن است که به‌طور کلی به پذیرش مشروط یا عدم دخالت در اعتقادات، اعمال یا افعالی اشاره دارد که شخص آنها را غلط تشخیص می‌دهد اما بازهم تحمل می‌کند. مثل اینکه آنها را ممنوع یا محدود نمی‌سازد (Forst, 2017). این اصطلاح بین دو معنا مشترک لفظی است: یکی تحمل و دیگری پذیرش. زبان‌شناسان و مترجمان، به‌منظور جلوگیری از آسیب‌های اشتراک لفظی برای معنای دوم، معادل فارسی «رواداری» را پیشنهاد کرده‌اند و این ابتکار به‌جهت طیف معنایی‌ای است که مدارا (معادل تولرانس) در خود جای داده است. لذا، رواداری دیگر به معنای مدارا (تحمل دیگری) نیست، بلکه «پذیرش دیگری» جزئی از معنای آن است. از این جهت، باید گفت که، در معنای اصطلاحی، مدارا مفهومی عام و کلی است که رواداری، تساهل، تسامح و بردباری مفاهیم منبعث از آن هستند. تحمل، شکل زیرین مدارا و رواداری، که احترام به دگرباشی است، شکل زیرین آن است (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۵-۵۵۶). در مقاله حاضر اثبات می‌شود که ابن عربی در استنباط دیدگاه خود، بنابر ملاحظات صغروی و در مصادیق احکام شریعت، اهل مداراست اما در احکام شریعت، به‌جهت کبروی، مدارا را کاملاً رد می‌کند. وی رواداری و پذیرش عقاید گوناگون برای عارف را، آن هم در سطح شهود و علم، ضروری می‌داند اما در مرحله عمل به اجرای حدود و دستور الهی قائل است. ابن عربی برای مدارا با خلق خدا دست به تغییر احکام شریعت نمی‌زند ولی برای تحقق آن به ترویج نگاه عرفانی در میان انسان‌ها و منشأ عقاید می‌پردازد و اینکه مسلمانان پذیرای حقایق متنوع باشند و از روحیه انکار و ردّ اندیشه‌ها خود را دور کنند.

دیدگاه اسلام و پیشینه تاریخی

قرآن مجید و سنت اسلامی در عهد پیامبر دو منبع بزرگ و قابل اتکا برای نشان دادن نحوه مواجهه

Zeynali, Hekmat

دین خاتم با مسئله تکثر و تنوع ادیان است. در حالی که قرآن مجید، در آیات مختلف، تکثر دین الهی را تکثر واحد و فلسفه بعثت انبیا را یکتا معرفی می‌کند، سنت اجتماعی و دینی پیامبر اسلام نیز گواه بر مدارا و احترام به ادیان و مؤمنان دیگر ادیان بوده است (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴).

در واقع، رسول اکرم (ص)، در دوره‌ای که حکومت اسلامی تشکیل شد، به صورت عملی مواضع خود را در قبال دیگر ادیان و فرقه‌ها اعلام کرده است و، در سیره نبوی، بیشترین مدارا و رواداری در نسبت با ادیان ابراهیمی دیده می‌شود. مناسب است که در اینجا به برخی از آیات و روایاتی که در آنها بر مدارا تأکید شده است اشاره‌ای شود:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (اعراف، ۱۹۹)

[ای پیامبر،] عفو و گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان روی گردان.

فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ (آل عمران، ۱۵۹)

[ای پیامبر،] بس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم خوی شدی و اگر درشت خوی و سخت دل بودی، از پیرامونت پراکنده می‌شدند. بنابراین، از آنان گذشت کن و برای آنان آمرزش بخواه.

در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که «ما گروه پیغمبران مأموریم به مدارا با مردم چنانی که مأموریم به انجام واجبات» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۲: ۵۳). یا اینکه فرموده‌اند «هرکه با خُلقِ مدارا بمیرد شهید مرده است» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۲: ۵۵). از حضرت امیرالمؤمنین نقل شده است که مدارا به مثابه رأس عقل است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۶۴). از این دست روایات از پیامبر اسلام و اهل بیت علیهم السلام بسیار نقل شده است و صرفاً چند نمونه برای نشان دادن اهمیت آن در قرآن و نزد اولیای دین ذکر شد.

در مقابل این پیشینه، مسیحیان، بعد از به قدرت رسیدن و پیش از مطرح شدن مفاهیم مدارا و رواداری، مسیر تعصب بر عقاید و باطل دانستن دیگران را در پیش گرفتند و پیامد چنین اندیشه‌ای خشونت علیه دیگر ادیان و اندیشه‌ها بود. کلیسا در دوره افول خود و با ابتکار برخی اندیشمندان مسیحی به سمت طرح مفاهیمی همچون مدارا و رواداری گرایش پیدا کرد (حدادی، ۱۴۰۰: ۱۲۵-۱۲۶).

این تاریخچه مختصر لازم بود تا گفته شود «الهیات ناظر به ادیان»، که اکنون در فلسفه دین رایج است، در بستر الهیات مسیحی تکون یافته است (مقری، صادق‌نیا، صالحی، ۱۳۹۴: ۹۱)

زینلی، حکمت

و چند سده بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد. اگرچه در سنت فلسفی-کلامی و اعتقادی اسلام نیز مباحثی مرتبط مطرح شده اما در قالب فلسفه دین رایج مورد بحث قرار نگرفته است. از این جهت، استفاده از مفاهیم مرتبط با تکثرگرایی دینی بدون در نظر گرفتن تطبیقی دقیق مسیر تحقیق را به بیراهه می‌برد. با این حال، تلاش شده است که، به جهت بهره‌گیری از زبان مشترک، برخی قالب‌های مفهومی به صورت انتزاعی مورد استفاده قرار گیرد و پرسش‌هایی که فلسفه دین مرسوم در این زمینه به پاسخ آن می‌پردازد در اندیشه ابن عربی کاوش شود.

تکثرگرایی ابن عربی

پیش از ورود به دیدگاه خاص ابن عربی لازم است بدانیم که تکثرگرایی او چه ویژگی‌هایی دارد تا از این طریق بتوانیم رابطه آن را با مدارا بهتر بفهمیم. تکثرگرایی و مدارا در ادبیات فلسفه دین روابطی تعریف شده دارند ولی ابن عربی به رابطه‌ای خاص و متفاوت بین این دو قائل است. برخی طرح کرده‌اند که تساهل و تسامح به مقدمات پرچالشی همچون قبول نظریه پلورالیزم نیاز ندارد (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۹) و اینکه می‌توان انحصارگرا بود ولی در عمل اهل مدارا بود (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۲) یا اینکه می‌توان بدون تغییر در عقاید افراد و نسبی کردن آنها تأثیرات عملی آنها را محدود نمود (دورینگر، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹). پس برخی قائل هستند که می‌توان هم انحصارگرا بود و هم اهل مدارا. یعنی برای رسیدن به این مدارا ضرورتاً لازم نیست قائل به تکثرگرایی بود. همچنین این امکان وجود دارد که فردی انحصارگرا باشد اما اثر عملی عقاید خود را کاهش دهد و در عین حفظ عقاید، در عمل، خود را به قوانین دموکراتیک مقید کند. شاید بتوان این نتیجه را از گفتمان غالب بر فلسفه دین استخراج کرد که تکثرگرایی لزوماً به مدارا و رواداری می‌انجامد. ابن عربی در عین باور به تکثرگرایی، به طور کامل به اجرای شریعت ملتزم است ولی نظریه تکثرگرایی او، علاوه بر اینکه برای هر عقیده‌ای ریشه‌ای در حقیقت قائل است، تمام عقاید را در رستگاری نیز سهیم می‌داند. در مسئله رستگاری اگر نجات از عذاب ابدی و ورود به بهشت را دو سطح از رستگاری در نظر بگیریم، ابن عربی مورد اول را برای همه قائل است. به این معنا که کسانی که از عذاب ابدی نجات پیدا می‌کنند ضرورتاً وارد بهشت نمی‌شوند، بلکه در همان جهنم و در همان آتش، ذیل رحمت الهی متنعم می‌گردند و آتش برای ایشان تبدیل به نعمت می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۶۳). وی تکثرگرایی را هم بر اساس سطوح مختلف افراد از حیث سعه وجودی دسته‌بندی می‌کند و بین مؤمن عادی، اهل سلوک و عارف تفاوت قائل است. به این صورت که، از نظر وی، تکثرگرای واقعی شخص عارف است و مراتب پایین‌تر بایستی الزامات این نوع تکثرگرایی را در عین تقید کامل به اسلام رعایت کنند تا، در نهایت، به درک تکثرگرایی

حقیقی نائل گردند. در این دیدگاه، بساط بهشت و جهنم پابرجاست اما رحمت الهی در جهنم نیز ظهور می‌کند و نجات را برای همه معتقدان ممکن می‌سازد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۲۰). بنابراین، در این دیدگاه نه تنها ترتیبات و حکمت‌های نهفته بهشت و جهنم حفظ می‌گردد، رحمت و اسعه نیز، که اقتضای حقانیت نسبی تمام عقاید است، شامل همه معتقدان می‌گردد. ابن عربی در جای جای فتوحات مکیه به تحلیل آثار اسما و عقاید گوناگون می‌پردازد و نقش آنها را در رستگاری بررسی می‌کند و این اهتمام بر اهمیت موضوع رستگاری و ورود به بهشت دلالت دارد. ابن عربی همچون انحصارگرایان دین اسلام و پیامبر خاتم را حق می‌شمارد و تمام حقیقت را به آن منحصر می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۱۰۷) اما قائل است به اینکه دیگر انبیا نیز از مشکات خاتم مدد گرفته‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج: ۱: ۶۲) و اسلام چون خورشیدی است که وقتی طلوع می‌کند دیگر ادیان مانند ستاره‌ها پنهان می‌گردند و این به معنای رد دیگر ادیان نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۳) زیرا این ادیان نیز به فراخور استعداد هر قوم و استعداد پیامبرشان از اسلام و نبی خاتم بهره برده‌اند اما پیام ایشان مقید است و وقتی پیام کامل و مطلق عرضه گردد، حکم مقید و زمانمند برداشته می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۳). از این جهت، دیگر پیامبران نسبت به نبی خاتم به مثابه نمایندگان وی هستند که پیش از ظهور وی حصه‌ای از اسلام را به بشر عرضه کرده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۱۳۴). ابن عربی همچون انحصارگرایان ایمان را در رستگاری امری تعیین‌کننده می‌داند اما این ایمان را صرفاً مشروط به اسلام نمی‌کند، بلکه هر آن‌کس که ذره‌ای با نیت تبعیت از یکی از شرایع الهی عملی انجام داده باشد رستگار است. وی حتی پا را فراتر می‌گذارد و قائل است که براساس روایتی که از پیامبر اسلام رسیده است هرکس که علم به توحید داشته باشد و به هیچ یک از ادیان ایمان نداشته باشد در نهایت از جهنم نجات پیدا می‌کند و وارد بهشت می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۱۴).

اگر شمول‌گرایان را کسانی بدانیم که بین «حقانیت» و «نجات و رستگاری» تفکیک قائل شده‌اند (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۱۸) یا انحصارگرایی را بر دو نوع انحصار در حقیقت و انحصار در رستگاری تقسیم کنیم (زاگربسکی، ۱۳۹۳: ۳۶۳)، به این صورت که شمول‌گرایان صرفاً در دسته دوم جای بگیرند، ابن عربی موضعی مشابه شمول‌گرایان دارد. وی بهشت را جایی برای موحدان می‌داند و بنابراین، دیگر ادیان الهی و حتی الهیون طبیعی را هم در آن جای می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۱۴) و غیر موحدان را اهل آتش می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۴۳۹). تفاوت ابن عربی در این موضع نیز با شمول‌گرایان قابل ملاحظه است زیرا وی حتی کسانی را که در جهنم جای دارند، مثل مشرکان (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۲۶۰؛ ج: ۳: ۱۱۷؛ ج: ۲: ۶۶۱)، دهریون

زینلی، حکمت

(ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۹۹؛ ج ۴: ۲۶۵)، قوم نوح (ع) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۰۱)، مانویان (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۳۲؛ ج ۲: ۴۳۹) و امثالهم، در حقانیت سهیم می‌کند و ریشه عقاید همه را اسما‌ی الهی می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۰۹). با توجه به اینکه تمام صور عقاید در اسم الرحمن جمع‌اند و صورت هر اسم الهی اگرچه «ضال» و «بعید» باشد، در نهایت، به الرحمن ختم می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۷۱؛ ج ۳: ۲۰۷)، در تجلی نهایی ارحم الراحمین همه از عذاب نجات پیدا می‌کنند اما آتش از بین نمی‌رود، بلکه سرد می‌گردد و جهنمیان به حکم اهلیت در جهنم متعم می‌گردند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۲۰). منظور از حکم اهلیت این است که هرکس به موطن خود انس دارد و اگر به موطنی منتقل گردد که اهل آن نیست دچار رنج می‌گردد. خلاصه اینکه از نظر وی گوناگونی عقاید نیز به خداوند بازمی‌گردد و رحمت خداوند در پایان همه را دربر می‌گیرد اما حکم بهشت و جهنم از بین نمی‌رود و این بهشت است که منتهای آمال افراد را برآورده می‌سازد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵۸) ولی همه، از جمله جهنمیان، خداوند قریب را درک خواهند کرد و حجاب کنار می‌رود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۱۴). از این زاویه هر عقیده و سخنی که از حداقل عقلا نیت برخوردار باشد ریشه در اسما‌ی الهی دارد و در موطنی که عارف بالله از آن مطلع است صحیح است و هرکس در قیامت خداوند را با صورت عقیده‌ای که داشته است ملاقات می‌کند (نابلسی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۴۳۵).

تا اینجا تلاش شد نگاه تکثرگرایانه ابن عربی، به اختصار، عرضه شود. عموماً تکثرگرایی به اباحه در شریعت ختم می‌شود اما تکثرگرایی ابن عربی این ویژگی را ندارد. در ادامه سعی می‌گردد التزام ابن عربی به شریعت تبیین شود. سپس به مدارای مدنظر وی پرداخته خواهد شد.

فقه مدنظر ابن عربی

یکی از بحث‌های مرتبط با تکثرگرایی مداراست زیرا تکثرگرایی می‌تواند به مدارای بیشتر بینجامد و مدارا به جهت کارکرد اجتماعی‌اش مورد توجه است. شخصی که دیگری را به طور کامل یا از جهتی برحق می‌داند، قاعدتاً حس تنفر و ضدیت کمتری نسبت به او خواهد داشت و، در عمل، تقابل کمتری بین اندیشه‌های گوناگون صورت می‌گیرد. برای فهم مختصات مدارا در اندیشه ابن عربی، نیاز است نگاهی به فقه مورد تأیید وی داشته باشیم، زیرا عمل اجتماعی و نوع برخورد با دیگر ملل و نحل موضوعی است که از نظر وی در فقه بررسی شده است.

ظاهر امر این است که ابن عربی، در جای جای آثار خود، مخاطبان‌اش را به تبعیت از احکام شرعی و حلال و حرام دین دعوت می‌کند اما نشانه‌هایی وجود دارد که وی تفسیر متفاوتی از فقه به معنای مرسوم آن دارد. از نظر ابن عربی، آنچه فقه شناخته می‌شود فقه نیست، زیرا این علم به

Zeynali, Hekmat

انواع استدلال‌های نظری مشوب گشته است، در حالی که وی رویکردی حداقلی به فقه دارد. الهیات ممکن است در جایی شرع را نقض کند و این نقض بر خود شرع وارد نمی‌شود، بلکه نقض دلیلی عقلی است که این حکم شرعی را ثابت کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۷۵). ابن عربی در رد قیاس مورد نظر فقیهان می‌گوید:

ما به این جهت از قیاس خودداری می‌کنیم که افزایش در احکام است و درک ما از شارع این است که به دنبال سبک کردن کار این امت است و فرموده است که «اترکونی ما ترکتم» و شارع از سؤالات پیرامون آن [احکام عملی] اکراه داشته است زیرا می‌ترسید به موجب سؤال حکمی نازل شود که [مردم] آن را اجرا نکنند؛ مثل شب‌زنده‌داری ماه رمضان، حج هر ساله و امثالهم. این نگاه به شارع ما را از قیاس در دین منع می‌کند زیرا نبی (ص) به آن امر نکرده و خداوند هم بر آن امر نکرده، پس ترک آن برای ما لازم است... اصل [فقهی] بر این حکم می‌کند که تکلیفی نیست و خداوند همه آنچه در زمین وجود دارد را برای ما خلق کرده است و هر کس قصد محدود کردن [این نعمت‌ها] را دارد، باید از کتاب، سنت یا اجماع دلیل بیاورد، اما ما قائل به قیاس نیستیم و از هیچ حکمی که از آن به دست آمده باشد پیروی نمی‌کنیم (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۶۵).

حضرت مهدی نیز وقتی ظهور کند از اینکه احکام شرعی توسعه پیدا کنند ابا می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۳۷). از نظر ابن عربی، در زمان پیامبر احکام شرعی بر حسب مقتضیات زمان و همچنین سؤال مسلمانان نازل می‌شد. لذا، اگر مسلمانان از پیامبر خدا (ص) سؤالات شرعی کمتری می‌پرسیدند، احکام عملی اسلام کمتر بود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵). از اساس هم رأی و نظر افراد در شرعی بودن حکمی اعتبار ندارد. خداوند حضرت رسول را به جهت ماجرابی که با عایشه و حفصه رخ داده بود مورد عتاب قرار داد:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (تحریم، ۱)

ای پیامبر، چرا برای خشنودی همسرانت آنچه خدا برای تو حلال گردانیده حرام می‌کنی؟ خدا [است که] آمرزنده مهربان است.

این عتاب که متوجه پیامبر شده به این جهت است که وی اختیار طلاق همسرانش را با سوگند بر خود حرام کرده بود. بدین گونه، باید گفت که رأی شخصی، حتی اگر رأی پیامبر باشد که برترین رأی است، در تعیین حکم خداوند معتبر نیست.

اجتهادی که حضرت رسول ذکر کرده است طلب دلیل برای تعیین حکم در مسائل جدیدی است که پدید می‌آید و نه تشریح در حکمی که نازل شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۶۹). منظور

زینلی، حکمت

تعیین حکم در مصادیق است (حکم صغروی) و نه اصل دستورهای تشریحی (حکم کبروی). به نظر ابن عربی، اینکه می‌بینیم خداوند به پیامبرش امر کرده است که «قل رب زدنی علماً» منظور علم حقیقت بوده است و نه علم شریعت (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۱). پس افزودن به احکام شرعی مدنظر پیامبر نبوده است و در این باب امر کرده به همان مقدار که در زمان او سؤال شده و پاسخ آن آمده کفایت شود و امت او به دنبال کشف احکام عملی جدید نباشند.

آن‌چنان‌که توضیح آن آمد، ابن عربی اجازه ورود قیاسات نظری به فقه را نمی‌دهد و آن را تقبیح می‌کند. این اندیشه که علیه قیاسات نظری در فقه مطرح شد ظاهراً رویکردی حدیثی است و نشان می‌دهد که از نظر وی محدوده فقه و احکام اجتماعی دین تا کجاست. در مقابل قیاسات نظری، ابن عربی قائل است که الهیات عرفانی اجازه دارند به صورت کبروی و صغروی در فقه حضور پیدا کنند و او در این موضع از فقه حد اقلی و نگاه اهل حدیث فاصله می‌گیرد.

ابن عربی در بخشی از فتوحات مکیه از نگاه عرفانی به بررسی برخی از موضوعات فقهی می‌پردازد. وی گاهی اوقات از تأثیر دیدگاه‌های عرفانی افراد در آرای فقهی‌شان می‌گوید (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۸۵ و ۳۷۴) و گاهی از دیدگاه‌های عرفانی برای تعیین حکم برخی موضوعات بهره می‌برد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۵۸ و ۳۷۵) یا احکامی مناسب اهل عرفان مطرح می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۱۱). اما با وجود این، به نظر می‌رسد که ورود وی در مسلمات فقهی نیست. مسلمات فقهی از نظر ایشان روایات منصوص از پیامبر خدا (ص) است اما، در عمل، اجماع علمای اسلام بر حکمی نیز در نظر ایشان مسلم فرض می‌شود. از نظر وی، می‌توان با الهیات فقه را متأثر ساخت، چنان‌که استدلال‌های نظری آن را متأثر ساخته‌اند. ولی آن مواردی که روایاتی مسلم در خصوص آنها آورده شده است جایی برای ورود نمی‌گذارد. با این توضیحات می‌توان در تعریف فقه گفت که فقه مجموعه مسائلی است که، مبتنی بر روایات موجود، به آنها پاسخ داده شود. بنابراین، باینکه ایشان به الهیات عرفانی اجازه دخل و تصرف در فقه را می‌دهد، اما در مواردی که روایتی صریح یا اجماع فقها حضور دارد ورود نمی‌کند و عملاً تأثیر الهیات را محدود به نقاط تاریک و مبهم می‌کند.

روشن شد که ابن عربی به فقه نگاهی همچون اهل حدیث دارد و قیاسات نظری را به‌عنوان منبعی برای بسط فقه نمی‌پذیرد. در مقابل، او به الهیات عرفانی اجازه ورود صغروی و کبروی در فقه را می‌دهد اما این ورود نیز شامل مسلمات فقهی، روایات صریح و اجماعات فقهی نمی‌گردد و البته بار عملی بیشتری بر مکلف بار نمی‌کند و توسعه فقه در لایه معرفتی و عرفانی است. در این قسمت تلاش شد تا محدوده فقه از نظر ابن عربی روشن شود و در ادامه به بررسی مدارا در

احکام چنين فقهی خواهیم پرداخت.

مدارا در حلال و حرام

با این توضیحات که ابن عربی قائل به فقهی روایت محور است، اکنون می‌توانیم به رابطه آن با مدارا بپردازیم. آنچه ابن عربی به‌عنوان فقه می‌پذیرد بسیار معتبر است و هیچ کشف و شهودی آن چنان اعتباری ندارد که آن را نقض کند. البته همان طور که توضیح آن آمد، منظور از شریعت حلال و حرام‌هایی است که در عمل مکلفان جاری است اما دایره معرفت و عقاید متنوع باز است. این فقه آن چنان معتبر است که اگر از سالک عملی سر زد که مستحق حد شرعی بود، باید حد بر او جاری شود. چه بسا این عمل در نامه اعمال او گناه به حساب نیاید اما حکم شرعی قطعاً باید جاری گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۰). اگر ولی الهی با وجود عقل تکلیف از میزان شرع خارج شد، باید حدود شرعی در دنیا بر وی اقامه شود، اگرچه شاید خداوند او را در دار آخرت بیامزد و کسی که حکم را بر وی جاری ساخته مآجور است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۳). پس شهود و علم به حقیقت نباید در عمل آدمی به نحوی بروز داشته باشد که با حلال و حرام شرعی تقابل یابد. این در حالی است که حضور این شهود و علم در باطن شخص می‌تواند فضیلت به حساب آید. لذا، شخص بایستی با خط‌کش شرع مراقب رفتارهای خود باشد.

ابن عربی نه تنها شریعت را امری در مقابل سلوک عرفانی قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به نحوی در مراقبه افراد دخیل می‌کند. به این صورت که کسی که به جزئیات شریعت عمل کند از مرتبه‌ای عالی برخوردار است و کسانی که تحت غلبه احوال و از متوسطان هستند نمی‌توانند چنین تجربه‌ای داشته باشند. وی با تشریح دو نگاه به اسباب ظاهری قائل می‌شود که برخی افراد علت هر اتفاقی را الله می‌دانند و برخی خداوند را سرسلسله علل می‌دانند و برای اسباب (علل ثانوی) نیز اثری مستقل قائل هستند. از نظر ابن عربی، ادب اقتضا می‌کند که انسان اثر علل ثانوی را منکر نشود، زیرا علل ثانوی را نیز خداوند وضع کرده است و می‌توان آنها را اسمای الهی دانست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰۸). به این معنی که هرکدام از اسباب و علل ثانوی یکی از اسمای الهی به شمار می‌روند. از نظر وی، شریعت نیز از علل ثانوی است که خداوند وضع کرده است. لذا، عارف تلاش دارد که مطابق شریعت عمل کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۴۹). از این جهت، حال اهل ادب که افراد کامل هستند با سالکان تحت غلبه احوال متفاوت است، زیرا برای چنین سالکانی تحول از حالی به حالی دیگر متناسب با خطاب شریعت ممکن نیست اما عارف توان چنین انتقالی را دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۰). بنابراین، ابن عربی رعایت شرعیات را به نوعی با مراقبه حقیقت پیوند زده است به این صورت که رعایت شرع و تطبیق خود با قرآن را ادب

زینلی، حکمت

عارف می‌داند که برای سالک تحت غلبه احوال شاید ممکن نباشد اما سالک هم باید بداند که نبایستی از خطوط قرمز عبور کند. ابن عربی در خصوص غضب می‌گوید که اگر انسان برای نفسش غضب کند، این غضب شامل رحمتی نمی‌شود اما اگر برای خدا غضب کند، غضبش غضب خدا خواهد بود و غضب خدا از رحمت خالی نیست چه این غضب در دنیا باشد، مثل اجرای حدود و تعزیرات، و چه در آخرت باشد که اجرای حدود بر اهل آتش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۳۳).

ابن عربی در نامه‌ای به کیکاووس در خصوص امور مربوط به نصاری توصیه می‌کند که در خصوص اهل کتاب سیاست جدی‌تری در پیش گیرد و آنان را به شرایط ذمه ملزم سازد تا در دارالاسلام تظاهر به کفر نمایند و علیه مسلمانان به عمل جاسوسی نپردازند و می‌فروشی نکنند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۰-۳۱۱؛ جهانگیری، ۱۳۹۰: ۹۵). وی همچنین در خصوص اجرای حدود می‌گوید کسی که رأفت به خرج دهد مؤمن نیست و شایسته سرزنش است زیرا از میزان، که شرع است، عدول کرده است.

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (نور، ۲)

در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید.

این در حالی است که خداوند رئوف است. وقتی می‌بینیم که او رئوف است و از طرفی حدودی تعیین کرده و به اجرای آنها دستور داده و اقوامی را به انواع عذاب کوچک و بزرگ گرفتار کرده است، روشن می‌شود که رأفت نیز موطنی دارد که نباید از آن عدول کرد. پس باینکه رأفت از صفاتی است که آدمی غالباً به خاطر اتصاف بدان مؤاخذه نمی‌گردد، اما باید مراقب بود که در مواردی که در شرع ذکر شده است این صفت را، که حقیقتاً از آن خداست، مانند لباسی غصبی به تن نکنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۳۴). اقتضای ادب این است که آدمی در مواردی که دستور شرع رسیده است حتی به صفاتی همچون غضب، که در غالب موارد از آن نهی شده است، متصف گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۰).

از نظر ابن عربی عمل به شریعت با شهود حقیقت تناقض ندارد، بلکه ادب مراقبه‌ای علاوه بر شهود است که انسان کامل می‌تواند آنها را با هم جمع کند. عالم دلیلی بر الله است. از این جهت، معانی محمود و مذمومی که در آن نهفته است مورد شگفتی ما می‌شود. مافرعون و متکبران امثال او را دلیل بر وجود صانع می‌گیریم ولی این موجب احترام به او نمی‌شود، بلکه لازم است که نسبت به او بغض داشته باشیم و بی‌احترامی کنیم و در مورد موسی (ع) عکس این صادق است.

Zeynali, Hekmat

ما مصحف را بزرگ می‌داریم زیرا شارع به ما احترام و تعظیم آن را امر کرده است، نه به جهت دلیل بودنش (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۵۷).

نتیجه آنکه، ابن عربی به خود اجازه می‌دهد که با استفاده از معارف و شهود خود توسعی در فقه قائل شود و آن را فقه حقیقی معرفی کند اما این امر در حوزه‌هایی که روایات در آن صراحت دارند و دستوری عملی در آن آمده است یا وفاقی بین فقها ایجاد شده است صادق نیست. در مورد مدارا نیز این امکان وجود داشت که تکثرگرایی عرفانی وی در مدارا، که امری فقهی است، ظهور پیدا کند. اما از آن جهت که اسلام صحنه تعامل با ملل و نحل دیگر بوده است و سیره‌ای روشن از پیامبر در این خصوص وجود دارد و قرآن نیز تعامل با دیگران را معین ساخته است، چنین اتفاقی رخ نداده و عارف که پذیرای هر حقیقتی است شرع را نیز به عنوان علتی ثانوی در خود می‌پذیرد و بدان عمل می‌کند، بلکه تلاش دارد با تک تک گزاره‌های قرآن خود را تطبیق دهد، به نحوی که اگر تندی در آن است بترسد، اگر بشارتی است خوشحال شود، اگر تبری است با آن خشمگین شود و امثالهم. لازم است ذکر شود که، از نظر وی، آورده انبیا چیزی ورای ذوق اولیای الهی است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱). از این رو، تعبّد به آنها و تطبیق خود بر آن دستورها بر ولی تابع ضروری است اما ولی غیرتابع کسی جز نبی نیست. حضرت محمد (ص) نیز پیش از نبوت به شریعت ابراهیم (ع) متعبد بود (شعرانی، ۱۳۸۸: ۶۴). بنابراین، این قاعده‌ای کلی است. ولی الهی نیز با پذیرش دستوره‌های شرع می‌تواند به معارف آنها پی ببرد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۶۹) اما به صورت ابتدایی نمی‌تواند چیزی بر آنها بیفزاید. دراصل، آنچه از کرامات و معارف نصیب اولیای الهی می‌گردد به جهت متابعت از نبی است و شرافت این موارد به او بازمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۸۳). پس ولی الهی شهود خود را به شرع نبی قید می‌زند و در صورتی که شریعت در موضوعی ورود داشته باشد، عارف آن را می‌پذیرد و علم خود را در عمل نمی‌آورد.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که ظهورات تکثرگرایی مدنظر ابن عربی بیشتر در لایه خودسازی و فردی است و شخص نباید با انکار دیگران و تقویت روحیه انکار مانعی برای رشد خود ایجاد کند و در سطوح بالاتر به دنبال حقیقت پشت پرده هر عقیده بگردد. چنین مدارایی را می‌توانیم مدارای معرفتی بنامیم زیرا مابازای آن در لایه علمی افراد یافت می‌شود و هدفی سلوکی را دنبال می‌کند تا افراد را از احتجاجات کلامی برحذر دارد، اما جنبه‌ای اجتماعی ندارد. تا اینجا روشن شد که ابن عربی در حلال و حرام دین جایی برای مدارا باز نگذاشته است. اما در ادامه به نحو صغروی و مصداقی به مدارا در اندیشه وی می‌پردازیم. در بخش بعدی روشن می‌شود که تکثرگرایی از طریق اباحه بر شریعت تأثیر نمی‌گذارد، بلکه تحول جهان بینی و سلوک مسلمانان

زینلی، حکمت

به مدارایی اصولی تر می انجامد.

مدارا در مصادیق

سنت عرفان اسلامی پر است از مصادیق مدارا با دیگر عقاید و گناهکاران. برای نمونه، درباره سهل بن عبدالله تستری این گونه آمده است که:

گفتند: «از جمله خلق با کدام قوم صحبت داریم؟» گفت: «با عارفان، از جهت آنکه ایشان هیچ چیز [را] بسیار نشمرند و هر فعلی که رود، آن را به نزدیک ایشان تأویلی بود. لاجرم تورا در همه احوال معذور دارند» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج: ۱، ۲۶۷).

یا حمدون قصار این گونه توصیه کرده است که:

صحبت با صوفیان کنید که زشت را نزد ایشان عذرها بود و نیکی را بس خطری نباشد تا تورا بدان بزرگ دارند و تو بدان در غلط افتی (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج: ۱، ۳۳۳).

این سنت نه تنها در بزرگان صوفیه بسیار دیده شده، بلکه به توصیه ای طریقتی تبدیل شده است که بایستی انکار را بالکل از میان برداشت و همه را معذور داشت و حتی اگر کسی با توبدی کرد نبایستی از او ناراحت شوی و دل بد کنی (خواجه حوراء، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

ابن عربی در جایی پس از توصیه در مورد حسن ظن می گوید شخصی که به دیانت وی مطمئن بوده است به او از فقیه متکلمی خیر می دهد که شراب می نوشد ولی پس از آن توبه می کند و به مغفرت الهی و توفیق ترک گناه امیدوار است. ابن عربی از امید وی به رحمت خداوند تجلیل می کند (ابن عربی، بی تا، ج: ۱، ۷۰۷). ابن عربی همچنین به توصیه استادان خود اشاره می کند که او را از سوء ظن به عبادالله و مشغول شدن به خطای ایشان برحذر می داشته اند. چه اگر شخص چنین باشد از خدا دور و درونش تاریک می شود و همنشین ابلیس می گردد (ابن عربی، بی تا، ج: ۲، ۱۷۷).

از نظر ابن عربی، شخص عاصی، به معنای عام آن، تحت تأثیر اسم بعید الهی قرار گرفته است (ابن عربی، بی تا، ج: ۲، ۷۷) و، علاوه بر این، اسمای الهی که عین ثابت شخص را تشکیل داده اند عمل و مسیر شخص را متأثر می سازند. ابن عربی قائل است کسی که گناه می کند در واقع به حقیقت خود وفا کرده و اگر طاعت کند به طریقت وفا نموده است (ابن عربی، بی تا، ج: ۳، ۷۳).

Zeynali, Hekmat

لازم است ذکر شود که ابن عربی افراد را در پیروی نکردن از دستور الهی موجه نمی‌داند اما حرکت بر مسیری غیر از مسیر سعادت را نیز متأثر از اسمای الهی می‌داند و شاید همین امر سبب می‌شود شخص عارف راهی میانه را دنبال کند و خطای مطلق و شر مطلق در عالم نبیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۹) و رحمت شامل را از کسی دریغ ندارد.

ابن عربی در عین اینکه قائل است نیاستی احکام اسلام تعطیل شود و عمل به آن را برای تمام مسلمانان، از جمله اهل سلوک و عارفان، ضروری می‌داند اما نسبت به ترویج روحیه انکار در بین مسلمانان و اهل سلوک هشدار می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۱). وی مؤمنان و اهل سلوک را از مطالعه کتب ملل و نحل برحذر می‌دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱). همچنین هشدار می‌دهد که افراد نیاستی با کتب کلامی عقاید خود را کسب کنند زیرا این کتب برای دفع شبهات است و روحیه انکار را در افراد تقویت می‌کند و این روحیه سبب می‌شود که شخص از تجلیات الهی در صور گوناگون، به جهت دیوار انکار درونی، محروم گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴-۳۵) و اثبات یک عقیده، به طوری که مقابل آن انکار شود، سبب انکار بسیاری از نسبت‌های الهی می‌گردد (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۸۸).

به طور کلی، تفکر عقلانی توانایی به هم آوردن [میان خالق و مخلوق] ندارد، زیرا خود همین تصور کاملاً تجزّی‌آفرین است که موجب تقابل و فاصله می‌شود (کوربن، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۸۳).

با اینکه توصیه‌های تکثرگرایانه ابن عربی بیشتر خداشناسی و سلوک فردی را نشانه می‌رود اما همین خداشناسی با تجلیات خداوند در عقاید گوناگون بی‌ارتباط نیست و عارف می‌تواند خداوند را در آینه عقاید افراد بشناسد و مؤمنان و متوسطان اهل سلوک نیز بایستی به الزامات این تکثرگرایی پایبند باشند، به رد و انکار دیگر عقاید نپردازند و نسبت به اندیشه‌های متنوع پذیرا باشند. بنابراین، خداشناسی ابن عربی، به طور غیرمستقیم، شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و تنوع عقاید و گوناگونی اندیشه‌ها در آن موضوعیت پیدا می‌کند. عارف به طور مستقیم به دنبال دگراندیشان می‌گردد تا ببیند ریشه عقیده ایشان در کجا قرار دارد و چه اسمی سبب شده که به چنین عقیده‌ای معتقد گردند و آیا چنین عقیده‌ای به رستگاری منجر می‌شود یا شقاوت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۴). در واقع، تجلی خداوند در مظاهر و انسان‌ها همچون آبی است که در ظرف‌های گوناگون (استعدادهای مختلف) رنگ‌های مختلفی می‌گیرد و شخص کامل باید آب را به هر رنگی بشناسد و تأیید کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۲) و هر یک از اجزای انسان با حقیقت اسمی الهی مرتبط است و، در نتیجه، همه اسمای الهی با وجود آدمی ارتباط می‌یابد و، از این رو، می‌توان

زینلی، حکمت

گفت که «آدم» به صورت اسم «الله» ظهور کرده است، زیرا این اسم متضمن همه اسمای الهی است، همان گونه که «انسان» با این جثه کوچکش همه معانی را دربردارد (حکمت، ۱۳۹۳: ۳۲۲). درحقیقت، خداوند انسان را به صفات خود خلق کرده است و هر صفتی که در انسان یافت می‌شود صفتی الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۴۱). لذا، شناخت هر انسانی، با هر تعین و تقیدی، در عرفان ابن عربی موضوعیت دارد و اگر انسان صفات خدا را در خود نداشت ممکن نبود که آن صفات برایش منکشف گردد (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۵۴).

علاوه بر آن، مؤمنان و اهل سلوک بایستی عقیده خود را از قرآن و روایات بگیرند و از کتبی که به انکار دیگران می‌پردازند و از جنس عقل نظری هستند دوری کنند. قرآن جامع حقایق است و فرد حتی در تشبیه و تنزیه هم می‌تواند بدون رجوع به قوای درونی اش به قرآن مراجعه داشته باشد (شمس، ۱۳۸۹: ۴۹۶). اهمیت این موضوع به این است که، از نظر ابن عربی، قرآن براساس فهم‌های مختلف تأویلات گوناگونی می‌پذیرد و شخص هم با هر بار خواندن قرآن بایستی معنی جدیدی از آن فهم کند وگرنه متضرر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۹) و اصلاً هر بار که شخص قرآن را می‌خواند با تنزیلی جدید مواجه خواهد شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۷)، یعنی چیزی فراتر از فهم‌های مختلف. اگر به اصل بحث تکثرگرایی نظر داشته باشیم، می‌توانیم به بررسی نتیجه چنین آموزه‌ای بپردازیم. شاید یکی از خروجی‌های آشکار چنین آموزه‌ای (تأویلات و فهم‌های گوناگون از قرآن) این باشد که افرادی پرورش می‌یابند که قوه پذیرش اندیشه‌های متنوع را دارا هستند.

تا اینجا روشن شد که ابن عربی بر تنوع عقاید و اندیشه‌ها صحه می‌گذارد و آن را نتیجه تجلیات الهی می‌داند. اما او نسبت به برخی از دیدگاه‌های نظری و به‌طور کلی فکر نظری بدبین است. برای نمونه، از نظر وی، کسانی که عقیده‌شان را از عقل نظری گرفته‌اند چه‌بسا در روز قیامت حقیقت به نحوی ظهور کند که چنین عقیده‌ای زائل گردد (جامی، ۱۴۲۵: ۲۹۱). علت این موضع منفی نسبت به فکر نظری را بایستی در انسدادی جست‌وجو کنیم که در مقابل تنوع عقاید و اندیشه‌ها قرار می‌گیرد و خود را منبع صحت و اعتبار عقاید به حساب می‌آورد. در مقابل، قابلیت و پذیرش درونی انسان حقایق را از خداوند دریافت می‌کند و هر چیزی را در نسبت با خدا معتبر می‌داند. اصولاً ابن عربی عقل را با دو شأن قابل و فاعلی معرفی می‌کند که شأن قابل آن بی‌نهایت گنجایش دارد اما برای شأن فاعلی کاربردهای محدودی می‌توان در نظر گرفت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱) و اگر شأن فاعلی بر انسان غالب گردد او را از بسیاری معارف و مواهب محروم می‌سازد. انحراف خرد در این است که فکر (حالت فاعلی عقل) را معیاری برای رد و قبول حقایق

Zeynali, Hekmat

قرار دهد (الصادقی، ۱۳۹۲: ۲۹۳). انسان کامل مصداق کسی است که عقل او قابل است و از مزایا و معایب عقل نظری آگاه است اما شخص متکلم و اصحاب نظر کسانی هستند که تحت غلبه عقل نظری قرار گرفته‌اند و به رد و انکار دیگران می‌پردازند. ابن عربی قصد دارد جامعه را به سمت قابل بودن سوق دهد و از وضعیت فاعلی، که موجب انکار دیگران می‌شود، دور بدارد. او در چنین مسیری به امکان انحراف جامعه از معارف اسلامی توجه دارد. لذا، مؤمنان و اهل سلوک را از مطالعه کتب ملل و نحل برحذر می‌دارد (حکمت، ۱۳۹۳: ۳۶۶) و، در مقابل، به ایشان توصیه می‌کند که تمام عقاید خود را از متن شرع مقدس دریافت کنند زیرا در آن هم تشبیه هست و هم تنزیه، هم عقل از آن بهره می‌برد و هم خیال. شرع از نظر ابن عربی و رای قوای انسانی است. لذا، کسی که با آن به تعامل می‌نشیند تحت غلبه یکی از قوای خود قرار نمی‌گیرد و چنین شخصی حقیقت را در همه جا و همه کس می‌جوید (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۹۴). از نظر وی شخصی هم که به کمال فکر به‌عنوان یکی از قوا می‌رسد به سمت مقلدی و قبول می‌رود (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۸۷-۱۸۸). از نظر ابن عربی، مرید کسی است که هر چه بخواهد در قرآن بیابد و آغاز و انجامش به قرآن باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۶۲). لذا، وی در منظومه عرفانی خود از شرع پاسداری می‌کند و حتی ذوق انبیا را فوق ذوق اولیا معرفی می‌کند و معتقد است که هیچ‌گاه اولیای الهی نمی‌توانند به ارزیابی آورده انبیا بپردازند. لذا، هر ولی الهی باید تابع یک نبی باشد و در قالب او حرکت کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱). ابن عربی تلاش دارد که روحیه پذیرش را در جامعه اسلامی ترویج کند اما در کنار آن تدابیری را اندیشیده تا جامعه از مسیر شریعت محمدی خارج نشوند.

نتیجه اینکه، با وجود التزام کامل ابن عربی به شریعت اسلام، وی قائل است انجام واجبات و ترک محرمات اسلامی چه در عرصه شخصی و چه اجتماعی با عرفان منافات ندارد، بلکه عین عرفان است. اما در سطح مصداقی و صغروی چهره‌ای از حقیقت و انسان‌شناسی معرفی می‌کند که نتیجه آن جامعه‌ای پذیرا نسبت به اندیشه‌های گوناگون است. شاید بتوان گفت که چنین جامعه‌ای اگر بر کسی حد می‌زند به جهت رعایت اصول شریعت است و هیچ انگیزه شخصی در آن دخیل نیست و اگر با دینی دیگر مخالفت می‌ورزد درون آن دین را خالی از حقیقت نمی‌بیند و ایشان را نیز مشمول رحمت الهی می‌داند.

نتیجه‌گیری

ابن عربی که در اسلام عارفی شناخته شده است، در بستر اسلام و جامعه اسلامی، نسخه‌ای از تکثرگرایی ارائه می‌دهد که با اسلام سازگار و از حیث پیچیدگی و جزئیات درخور توجه است.

زینلی، حکمت

ابن عربی قائل است هر عقیده‌ای ریشه در اسمای الهی دارد. لذا، هر عقیده را می‌توان به نحوی بر حق دانست اما بایستی توجه داشت که ارتباط با هر اسمی به رستگاری موعود منجر نمی‌گردد. وی علاوه بر اینکه برای هر عقیده‌ای سهمی از حقیقت قائل است، در امر نجات و رستگاری نیز همه را مشمول رحمت الهی می‌داند اما بهشت و جهنم را منکر نمی‌شود. از نظر ابن عربی، رستگاری به معنای بهشت، که منتهای آرزوی افراد در آن برآورده می‌شود، مختص کسانی است که تابع یکی از شرایع بوده‌اند یا اگر تابع نبوده‌اند حداقل علم به توحید داشته‌اند. مدارای مدنظر این نسخه از تکثرگرایی به کوتاهی و اباحه در اجرای احکام شریعت منجر نمی‌شود، بلکه اجرای جزئیات احکام شرعی کمال انسان را در بردارد و با شهود حقیقت سازگار است. جهان‌بینی این تکثرگرایی موجب می‌شود تا مؤمنان و سالکانی که آن را پذیرفته‌اند اهل پذیرش تنوع اندیشه‌ها باشند و خود را با انکار عقاید دیگران پر نکنند. جامعه مطلوب از نظر ابن عربی رحمت الهی را از دیگران دریغ نمی‌کند و در عین حال در اجرای احکام شریعت منفعل نیست.

منابع

- ابن ترکیه، صانن‌الدین علی (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم (ج ۱)، محقق/مصحح: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۴ق)، کتاب الحجب، محقق/مصحح: سعید عبد الفتاح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵)، رسائل ابن عربی: ده رساله فارسی شده، رساله الی الامام الرازی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات: نجیب مایل هروی، مولی
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۶ق)، عقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی
- الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم (ج ۱)، قاهره: دار احياء الکتب العربیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۲ق)، محاضره الأبرار و مسامره الأخیار (ج ۲)، محقق/مصحح: محمد عبد الکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۱)، ترجمه مواقع النجوم، به انضمام دو شرح از کتاب مواقع النجوم (کردی، واعظ)، ترجمه محمد خواجوی، مولی
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا) لسان العرب (۱۵ جلدی). بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع
- ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۴۰۳ق)، الأجناس من کلام العرب و ما أشبهه فی اللفظ و اختلف فی المعنی، مصحح: امتیاز علیخان عرشی، بیروت: دار الرائد العربی
- حدادی، بهروز (۱۴۰۰)، «شکل‌گیری مدارای دینی در مسیحیت در مقایسه با اسلام»، پژوهش‌های ادیانی، شماره ۱۱۷(۱)، ص ۱۲۴-۱۴۷
- حسینی، سیدحسن (۱۳۹۳)، دین یکتا (با مقدمه سیدحسین نصر)، مهرنیوشا
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۳)، مفتاح فتوحات (گلشن راز شبستری)، نشر علم
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۳)، نظریه تقلید از خدا، الهام
- خواجه حوراء، عبدالله (۱۳۹۷)، رساله نور وحدت (به ضمیمه تعلیقات سید محمدحسین طباطبایی، علی پهلوانی، سیدعبدالله جعفری تهرانی)، تقریر و تصحیح و تدبیل ص.ج، انتشارات تراث
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)، شرح فصوص الحکم، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی
- الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰)، محی‌الدین ابن عربی چهرة برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران
- دورینگر، هرمان (۱۳۸۶)، «نقدی بر کارکرد واژه مدارا در گفتگوهای بین فرهنگی و بین مذاهب»، نشریه مصباح، مترجم: عبادالله حیدری، ۱۶(۷۲)، ۸۱-۹۶

زینلی، حکمت

رجبی، محمد رضا؛ نصیری، محمد (۱۳۹۴)، «معضل مفهومی مدارا»، فلسفه دین، ۱۲(۳)، ۵۴۵-۵۶۶

زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۳)، فلسفه دین درآمدی تاریخی، ترجمه شهاب الدین عباسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه
شعرانی، عبد الوهاب (۱۳۸۸)، طلای سرخ: گزارشی از اندیشه‌های عارف نامدار ابن عربی در فتوحات مکیه، ترجمه احمد
خالدی، سروش

شمس، محمد جواد (۱۳۸۹)، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، نشر ادیان
شهیدی، جعفر؛ دهخدا، علی اکبر؛ ایرج، ستوده؛ سلطانی، اکرم (۱۳۸۵)، لغت‌نامه (۲ جلدی)، انتشارات دانشگاه تهران
الصادقی، احمد (۱۳۹۲)، عقل و هستی در اندیشه ابن عربی، ترجمه محمدرضا وصفی و مسعود انصاری، جامی
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵)، تذکره الاولیاء، محقق/مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه لیدن
قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، محقق/مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی
کوربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، انتشارات جامی.
لیثی واسطی، علی بن محمد؛ حسنی بیرجندی، حسین (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، سازمان چاپ و نشر مؤسسه
علمی فرهنگی دار الحدیث

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ مسترحمی، هدایت‌الله؛ غفاری، علی اکبر؛ بهبودی، محمدباقر؛ مصباح یزدی، محمد
تقی؛ محمودی، محمدباقر؛ خراسان، محمد مهدی؛ و دیگران (۱۳۶۸-۱۴۰۳)، بحار الأنوار (۱۱۱ جلدی)، بیروت:
دار احیاء التراث العربی

معلوف، لوئیس (۱۳۷۱)، المنجد فی اللغة (۲ جلدی)، اسماعیلیان
مقری، احمد، صادق‌نیا، محراب، صالحی، مهدی (۱۳۹۴)، «گفت‌وگوی ادیان و مساله «دیگری دینی» در الهیات ناظر
به ادیان»، الهیات تطبیقی، ۶(۱۳)، ۸۹-۱۰۴

موسی، حسین یوسف؛ صعیدی، عبد الفتاح (۱۴۱۰ق)، الإفصاح فی فقه اللغة (۲ جلدی). مکتب الإعلام الإسلامی
مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق)، لسان اللسان: تهذیب لسان العرب (۲ جلدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه
نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۹ق)، جواهر النصوص فی شرح الفصوص (جلد ۱)، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی
الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه

Forst, Rainer, "Toleration", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017
Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>

«استقرای جدید» استنفورد: آیا در مقایسه با «استقرای بدبینانه مشهور» استدلالی قوی تر است؟^۱

محمد شفیی^۲، جواد اکبری تختمشلو^۳

چکیده: استقرای بدبینانه را معمولاً مهم‌ترین استدلال علیه رئالیسم علمی به شمار می‌آورند. طبق این استدلال، تاریخ علم نشان داده است که نظریه‌های گذشته به‌رغم موفقیت، در نهایت کاذب از آب آمده‌اند و لذا (باتوجه به اینکه تنها معیار مورد ادعای واقع‌گرایان، یعنی موفقیت، نشانه صدق نیست)، نظریه‌های موفق امروزی نیز کاذب‌اند. کایل استنفورد معتقد است که استقرای بدبینانه یادشده این ایراد را دارد که واقع‌گرایان می‌توانند با تأکید بر تفاوت موفقیت‌هایی که نظریه‌های گذشته و امروزی داشته‌اند آن را به چالش بکشند. از این رو، او استقرای (بدبینانه) جدیدی را طراحی می‌نماید که، ضمن غلبه بر چنین ایرادی، از قوت و استحکام بیشتری برخوردار باشد. تفاوتی که او در استقرای خود نسبت به استقرای بدبینانه معروف ایجاد می‌کند این است که موضوع و محور استقرا را از نظریه‌ها به نظریه‌پردازان منتقل می‌نماید: نظریه‌پردازان پیشین مکرراً عاجز از تصور بدیل‌های جدی نظریه‌های خود بوده‌اند، بالاین حال، تحولات علمی بعدی همواره از وجود چنین بدیل‌هایی پرده برداشته‌اند. از آنجاکه نظریه‌پردازان امروزی نیز در سایه همین عجز به انتخاب نظریه خود اقدام می‌کنند، پس صدق (تقریبی) نظریه‌های امروزی نیز قابل باور نیست. ما در این مقاله قصد داریم ضمن ارائه استقراء جدید استنفورد، ادعای برتری این استقراء را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم. نتایج این مطالعه حاکی از آن است که استقراء جدید علی‌رغم کسب شکل و شمایل جدید نسبت به استقراء قبلی، چندان به پیشرفت مهم و مطمئنی که بیانگر قوت و استحکام بیشتر آن بوده باشد دست نیافته است.

کلیدواژه: استقرای بدبینانه، کایل استنفورد، استقرای جدید، بدیل‌های تصور نشده، واقع‌گرایی علمی

Stanford's 'New Induction': Is It More Powerful Than 'Standard Pessimistic Induction'?

Mohammad Shafiee, Javad Akbari Takhtameshlou

Abstract: Pessimistic induction is often seen as the main argument against scientific realism. According to this argument, the history of science has revealed that past theories, despite being successful, subsequently turned out to be false, and therefore (given that the only criterion provided by realists, i.e., success, is not indicative of truth), current successful theories are also false. Kyle Stanford believes that the defect in the (standard) pessimistic induction is that realists can challenge it by pointing out how the success of current theories is different from the success of past theories. Therefore, he designs a new (pessimistic) induction in order to overcome such a defect and have a more powerful argument. His induction differs from standard pessimistic induction in that he bases it on theorists instead of theories: Past theorists have repeatedly failed to conceive serious alternatives to their theories, but subsequent scientific inquiries would routinely reveal that there were such alternatives; since current theorists choose their theories based on this failure, then the (approximate) truth of current theories is also not believable.

In this paper, we discuss Stanford's new induction and assess his claim that it is more powerful. The findings of this study show that, although having a different form than the old induction, the new induction is not a stronger argument.

Keywords: Pessimistic Induction, Kyle Stanford, New Induction, Unconceived Alternatives, Scientific Realism

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

۱. شکل اولیه این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد انجام شده در دانشگاه صنعتی شریف (دانشجو: محمد شفیی، استاد راهنما: جواد اکبری تختمشلو) بوده که در اینجا با تغییرات و ابعاد جدید ارائه می‌گردد.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی شریف، ایمیل: mohammadshafiee13@gmail.com

۳. استادیار فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، نویسنده مسؤل، ایمیل: jakbarit@sharif.edu

مقدمه

می‌دانیم که، طبق نظر واقع‌گرایان علمی، نظریه‌های علمی موفق، به‌خصوص نظریه‌های جاافتاده امروزی، (تقریباً) صادق هستند. بااین‌حال، شاید امروزه تردیدی در این نباشد که علم همواره در معرض تغییر و تحول قرار دارد و اینکه این تغییرها می‌توانند بسیار اساسی و بنیادی نیز باشند. از این رو، این سؤال قابل طرح است که آیا به رسمیت شناختن پدیده «تغییر در علم» ما را بر آن نمی‌دارد که در اعتقادمان به صدق نظریه‌های کنونی علم نیز تجدیدنظر کنیم؟ مسئله آن قدر جدی است که این نگرانی حتی در علم دوره مدرن هم منتفی نشده است. در اوایل قرن بیستم تولستوی، پس از اشاره به آمدورفت نظریه‌ها در گذشته، می‌گوید:

...جسارت زیادی نمی‌خواهد که از راه تمثیل نتیجه بگیریم که در میان انواع دانش‌هایی که توجه عالمان ما را به خود مشغول کرده و علم نامیده می‌شوند ضرورتاً باید مواردی باشند که نسل‌های بعدی همان نگاه را به آنها خواهند داشت که ما اکنون به لفاظی مردم دوران باستان و مدرسی‌گرایی قرون وسطی داریم.^۱ (Tolstoy, 1904:105)

یا هیلاری پاتنم این نگرانی را جدی می‌داند که:

درست از آنجاکه هیچ واژه استفاده‌شده در علم بیش از پنجاه (یا هر مقدار) سال گذشته ارجاع‌دهنده نبوده است، پس به همین منوال معلوم خواهد شد که هیچ واژه استفاده‌شده در علم کنونی نیز (به‌جز احتمالاً واژگان مشاهدتی، اگر چنین واژگانی وجود داشته باشند) ارجاع‌دهنده نبوده است. (Putnam, 1978: 25)

اظهارات فوق همگی القا می‌کنند که، با توجه به منسوخ شدن نظریه‌های قبلی علم، چه بسا می‌توان به شکل استقرایی نتیجه گرفت که نظریه‌های کنونی علم نیز در آینده منسوخ خواهند شد. این نوع نگرانی و طرز تلقی برای فیلسوف شهیری چون لری لآودن چنان جدی بود که طی مقاله‌ای با عنوان «ردیه‌ای بر واقع‌گرایی همگرا» (۱۹۸۱) استدلالی مهم و تأثیرگذار علیه نگاه واقع‌گرایانه به علم اقامه کرد که در ادبیات فلسفی به «استقرای بدبینانه» مشهور شده است. استقرای بدبینانه در صدد است که، با تکیه بر تاریخ علم و ارائه فهرستی از نظریه‌های موفق ولی کاذب، نشان دهد واقع‌گرایان در اعتقاد خویش به صدق نظریه‌های علمی موفق بیش از حد خوش‌بین و در واقع بر خطا هستند.

۱. توجه ما به این عبارت تولستوی به واسطه ملاحظه سیلوس (Psillos, 2018) جلب شد.

شفیعی، اکبری تختمشلو

ما در این مقاله قصد داریم، پس از معرفی اجمالی استقرای بدبینانه (لاودن)، استدلالی را از کایل استنفورد تحت عنوان «استقرای جدید» معرفی کنیم که، به اعتقاد وی، نسبت به استقرای بدبینانه مشهور^۱ حائز برتری است و قادر است در برابر برخی پاسخ‌های واقع‌گرایانه که می‌توانند اعتبار نسخه قبلی را به چالش بکشند مقاومت نماید. هدف اصلی ما این خواهد بود که استقرای استنفورد را با استقرای بدبینانه مشهور مقایسه کنیم و این ادعا را ارزیابی نماییم که آیا نسخه جدید (در ارائه استدلال علیه واقع‌گرایی علمی) از نسخه قبلی قوی‌تر و مستحکم‌تر است یا نه. به این منظور، ارزیابی خود را، عمدتاً، با در نظر داشتن این دو حیث کلی پی خواهیم گرفت که، اولاً، آیا استقرای جدید قادر است در مقابل پاسخ‌های احتمالی استقرای قبلی مقاومت بیشتری از خود نشان دهد و، ثانیاً، آیا مستقل از این موضوع وجه متمایز و ابعاد جدید استقرای جدید چنان ریشه‌های محکمی دارند که، به سهم خود و از ابعاد ویژه‌ای، قوت و برتری قابل‌توجهی را به ارمغان آورند.

استقرای بدبینانه

لاودن، در مقاله یادشده (۱۹۸۱)، در استدلال موسوم به استقرای بدبینانه، درصدد برمی‌آید که «واقع‌گرایی همگرا»^۲ را، که بازتاب‌دهنده مهم‌ترین ابعاد واقع‌گرایی علمی است، به چالش بکشد. مدعای اصلی این موضع فلسفی این است که

نظریه‌های علمی (حداقل در علوم «بالغ») نوعاً تقریباً صادق هستند و نظریه‌های متأخرتر یک حوزه، در مقایسه با نظریه‌های قبلی‌تر در همان حوزه، به حقیقت نزدیک‌ترند. (Laudan, 1981: 20)

براین اساس، نظریه‌های پیشین نیز از آن رو تقریباً صادق به‌شمار می‌آیند که در واقع حالات حدی نظریه‌های بعد از خود هستند (Laudan, 1981: 20-22). استدلال واقع‌گرایان علمی، بنابر بیان و صورت‌بندی لاودن (البته با قدری فشرده‌سازی)، به‌نحو زیر است (Laudan, 1981: 21):

۱. اگر نظریه‌های علمی تقریباً صادق باشند، نوعاً به‌لحاظ تجربی موفق خواهند بود؛

۲. نظریه‌های علمی به‌لحاظ تجربی موفق هستند؛

۱. استقرای استنفورد نیز در اصل نوعی استقرای بدبینانه است، با این حال در این مقاله اگر اصطلاح «استقرای بدبینانه» را بدون اوصاف اضافی از قبیل رایج، معروف، استاندارد، کلاسیک و... به کار می‌بریم مراد ما صرفاً همان استقرای بدبینانه مشهور یا استاندارد خواهد بود.

۳. پس، (احتمالاً) این نظریه‌ها تقریباً صادق هستند.

ملاحظه می‌کنید که مدعای اصلی واقع‌گرایان در این استدلال این است که «موفقیت نظریه‌های علمی نشانهٔ صدق تقریبی آنهاست». اما لاودن معتقد است که بررسی تجربی و تاریخ علمی می‌تواند بطلان این مدعا و استدلال مربوط به آن را به خوبی عیان سازد. از آنجا که جزئیات استدلال لاودن برای اهداف اصلی این مقاله چندان موردنیاز نیست، در اینجا صرفاً به برخی کلیات دربارهٔ این استدلال اکتفا می‌کنیم. لاودن در بخش اصلی استدلال (چندبخشی) خویش، ضمن ارائهٔ مثال نقض‌هایی از تاریخ علم، این ادعا را که موفقیت مستلزم صدق است به چالش می‌کشد. در این راستا، او به سراغ نظریه‌هایی در تاریخ علم می‌رود که اگرچه در عصر خود موفق بوده‌اند، اما اکنون بایستی آنها را، به استناد نظریه‌های جاری علم (که واژگان محوری نظریه‌های گذشته را غیرارجاع‌دهنده اعلام می‌کنند، یعنی هویت مرتبط با آنها را ناموجود می‌دانند)، کاذب در نظر بگیریم. در این مرحله، شواهد لاودن را فهرست مشهور او، شامل نظریه‌هایی همچون این موارد، شکل می‌دهد: کرات بلورین در نجوم، اخلاط اربعه در پزشکی، نظریهٔ فلورژیستون در شیمی، نظریه‌های نیروی حیاتی^۱ در فیزیولوژی، زمین‌شناسی فاجعه‌ای^۲، اتر نوری، اترهای گرانشی، نظریهٔ ارتعاشی گرما، اتر الکترومغناطیسی، زایش خودبه‌خودی^۳ (Laudan, 1981: 33). لاودن متذکر می‌شود که نظریه‌های مندرج در این فهرست، همگی، با آنکه زمانی دارای موفقیت بودند، اما امروزه کاذب به شمار می‌آیند و این تضمین را می‌دهد که این فهرست می‌تواند هراندازه بخواهیم و نیاز باشد بلندتر گردد. لاودن در نهایت نتیجه می‌گیرد که، بنابراین، مبنای واقع‌گرایان برای دفاع از واقعی‌گرایی علمی مبنایی نامعتبر است.

جالب است که استدلال لاودن، با آنکه معمولاً با عنوان «استقرای بدبینانه» مورد اشاره قرار می‌گیرد اما، همان‌طور که برخی نویسندگان نیز بیان کرده‌اند، (see, e.g., Psillos, 1999; Lewis, 2001: 102) وقتی در قالب و ساختار منطقی‌اش بریزیم، در واقع نه استدلالی صراحتاً استقرایی، بلکه به‌شکل استدلالی قیاسی (از نوع برهان خلف) خواهد بود^۴:

1. vital force theories
2. catastrophist geology
3. spontaneous generation

۴. البته گفتنی است که این نکته بیشتر با نظر به نحوهٔ استدلال لاودن در مقالهٔ ذی‌ربط اصلی‌اش، یعنی مقالهٔ ردیه (۱۹۸۱)، اظهار می‌شود و آلا در آثار دیگر وی شاید اشاراتی یافت شود که بیشتر به استدلالی استقرایی می‌مانند. برای مثال، او در کتاب پیشرفت و مسائل آن می‌گوید: «اکنون اغلب نظریه‌های علمی گذشته مشکوک به کاذب بودن اند. [و لذا] به نظر می‌رسد ما همه‌جور دلیلی داریم که از پیش حکم کنیم که نظریه‌های علمی کنونی هم به چنین سرنوشتی دچار خواهند شد» (Laudan, 1978: 126)

شفیعی، اکبری تختمشلو

۱. بنابر ادعای واقع‌گرایان، موفقیت نظریه‌های علمی نشانه صدق (تقریبی) آنهاست؛
 ۲. طبق نظریه‌های کنونی علم، نظریه‌های گذشته صادق نبوده‌اند؛
 ۳. اما نظریه‌های گذشته در عصر خود موفق بودند.
 ۴. پس، موفقیت، برخلاف ادعای واقع‌گرایان، نشانه صدق نیست.
- البته استدلالی که با نام استقرای بدبینانه شهرت دارد معمولاً در قالب (ساده‌تر) استقرایی نیز بیان می‌شود. این نسخه، که امروزه طرفداران زیادی هم دارد، گذشته از نوع استدلال، در نتیجه‌اش هم تفاوت ظریفی با نسخه قیاسی دارد:

۱. اغلب نظریه‌های (موفق) گذشته علم کاذب از آب درآمده‌اند؛
 ۲. پس، نظریه‌های (موفق) امروزی علم نیز (معلوم خواهد شد که) کاذب هستند.
- لازم است تأکید شود که نسخه جدید استنفورد نیز در واقع بر همین برداشت از استقرای بدبینانه بنا شده و به دنبال اصلاح و توسعه همین قرائت استقرایی از استقرای بدبینانه است.

«استقرای جدید» استنفورد

اخیراً، کایل استنفورد در آثار مختلف خود استدلالی معرفی کرده است که آن را «استقرای جدید» می‌خواند. او این استدلال را، برای اقامه دلایلی علیه واقع‌گرایی علمی، محکم‌تر و مؤثرتر از استقرای بدبینانه رایج می‌داند. از آنجاکه در ادبیات فلسفی، در حدی چشمگیر به این استدلال توجه شده است، در ذیل، به معرفی و ارزیابی آن می‌پردازیم.

استقرای جدید با این مدعای تاریخی آغاز می‌کند که دانشمندان گذشته در کار علمی خود -به‌خصوص در حوزه نظریه‌های بنیادی- همواره بدیل‌های مهمی را از نظر دور داشته‌اند:

... ما در سراسر تاریخ کاوش‌های علمی و تقریباً در همه شاخه‌های علمی به‌کرات در چنان موقعیت معرفتی‌ای بوده‌ایم که می‌توانستیم صرفاً یک یا معدودی نظریه را که شواهد موجود به‌خوبی آنها را تأیید می‌کردند تصور کنیم. این در حالی است که بررسی‌های بعدی معمولاً (اگر نگوئیم همیشه) پرده از بدیل‌های اساساً متمایز دیگری برداشته‌اند که شواهد در دسترس قبلی آنها را به‌اندازه همان‌هایی که ما، بنابر نیروی این شواهد، ترجیح داده‌ایم و پذیرفته‌ایم تأیید می‌کرده‌اند. (Stanford, 2006a: 19)

بنابر دیدگاه استنفورد، دانشمندان کنونی (و آتی) نیز مستثنی نیستند از اینکه در چنین وضعی

قرار داشته باشند زیرا

...انسان‌ها اساساً در مقام نظریه‌پردازی در حوزه علوم بنیادی نمی‌توانند فضای بدیل‌های ممکنِ جدی را، به لحاظ مفهومی، به‌طور کامل در نظر بگیرند.^۱ (Stanford, 2006a: 134)

(135)

او این عبارت را بلافاصله، به‌منظور نتیجه‌گیری، چنین ادامه می‌دهد که

پس آنها مجاز نیستند که نتایج استنتاج‌های حذفی خود را در این زمینه باور نمایند (Stanford, 2006a: 135).

بدین ترتیب، از نگاه استنفورد، نظریه‌های علمی‌ای که حاصل چنین روشی هستند در واقع چیزی بیش از «ابزارهای قدرتمند برای میانجی‌گری در تعامل ما با طبیعت» (Stanford, 2006a) نیستند: اعتقادی که او را اساساً در شمار ابزارانگاران وارد می‌سازد.

گفتنی است که محوری‌ترین بخش استدلال استنفورد چیزی است که او آن را «مسئله بدیل‌های تصورنشده»^۲ می‌خواند. مسئله مزبور، طبق بیان او، این نگرانی است که برای بهترین نظریه‌های ما راجع به طبیعت بدیل‌هایی وجود دارد که اگر ما آنها را می‌شناختیم، آنها را به‌عنوان رقیب این نظریه‌ها جدی می‌گرفتیم. اما «آنها صرفاً به این دلیل از رقابت بیرون گذاشته شده‌اند که ما آنها را اصلاً تصور نکرده‌ایم یا در نظر نگرفته‌ایم» (Stanford, 2006a: 23). گره‌خوردن استدلال استنفورد به موضوع بدیل‌ها موجب شده است که این استدلال به مسئله مشهور «تعیین ناقص»^۳ نیز پیوند بخورد. در واقع، استنفورد معتقد است که استقرای جدید او تلفیقی است از «استقرای بدبینانه» سنتی و «مسئله تعین ناقص» (که، چنان‌که می‌دانیم، هردو از مهم‌ترین موارد به‌کارگرفته‌شده علیه واقع‌گرایی علمی هستند). او می‌گوید در این تلفیق به دنبال این بوده است که، ضمن بهره‌مندی از مزایای هر دو (در به‌چالش کشیدن واقع‌گرایی)، معایب و ضعف‌های آنها را نیز دور سازد (Stanford, 2006a: 1). طبق نظر استنفورد، مزیت استقرای جدید نسبت به مسئله تعین ناقص در این است که، برخلاف استدلال تعین ناقص، صحنه واقعی تاریخ علم را منبع بالفعل تولید این گونه بدیل‌ها معرفی می‌نماید در استدلال تعین ناقص برای نشان دادن امکان وجود بدیل‌های هم‌ارز برای هر نظریه علمی ناگزیر دست‌به‌دامن سناریوهای تصنعی و/یا شکاکانه می‌شوند (Stanford, 2001, 2021). اما استنفورد مزیت اصلی و مهم استقرای جدید را در برتری آن نسبت به استقرای بدبینانه سنتی می‌داند. به نظر او، استقرای بدبینانه سنتی این

1. exhaust

2. the problem of unconceived alternatives

3. underdetermination problem

شفیعی، اکبری تختمشلو

ایراد را دارد که «تفاوت‌های مهم موجود میان میزان یا نوع موفقیت نظریه‌های گذشته و نظریه‌های امروزی را نادیده می‌گیرد» (Stanford, 2006b: 122) و لذا واقع‌گرایان می‌توانند، با اشاره به چنین تفاوت‌هایی، «به‌نحوی قابل قبول، مانع از تسری استقرایی از موارد گذشته به موارد کنونی شو[ند]»^۱ (Stanford, 2006b: 122):

...واقع‌گرایان علمی بلافاصله به تفاوت‌های موجود در وسعت، دقت، بدیع‌بودگی و دیگر ابعاد مهم پیش‌بینی‌ها و تبیین‌گری‌های نظریه‌های گذشته و کنونی اشاره می‌نمایند و مدعی می‌شوند که این تفاوت‌ها تلاش استقرای بدبینانه را، در تسری موارد گذشته به موارد کنونی، نامعتبر می‌سازند. ... می‌دانیم که ... در این پیشنهاد واقع‌گرایان، دست‌کم تاحدی حقانیت وجود دارد. (Stanford, 2006a: 43-44)

استنفورد معتقد است که استقرای جدید به این دلیل که موضوع استقرا را از «نظریه‌ها» به «نظریه‌پردازان» منتقل می‌نماید قادر است بر این ایراد استقرای بدبینانه غلبه نماید. براین اساس، چون برشمردن تفاوت‌های ذی‌ربط میان نظریه‌پردازان کنونی و گذشته سخت‌تر است، دیگر به‌راحتی نمی‌توان، با توسل به چنین تفاوت‌هایی، جلوی تسری حکم استقرا (از موارد گذشته) به موارد کنونی را گرفت. به‌عبارت‌دیگر، تأکید بر تفاوت‌های مزبور میان نظریه‌های کنونی و گذشته دلالتی از این دست نخواهد داشت که دانشمندان امروزی، در غلبه بر عجز و ناتوانی موردنظر استقرای جدید، متفاوت (یعنی بهتر) از قبل شده‌اند:

وسعت، قدرت در پیش‌بینی، دقت، یا سایر محاسن مهم معرفتی بی‌سابقه برخی از نظریه‌های کنونی به‌هیچ‌وجه نشان نمی‌دهند که ما به‌نحوی توانایی در نظرگرفتن کامل فضای بدیل‌های به‌لحاظ علمی جدی را به دست آورده‌ایم (Stanford, 2006a: 44).

بعد از آگاهی از اصل مدعای استنفورد، سؤال مهمی که باید پاسخ داده شود این است که او برای پشتیبانی از مدعای خود دقیقاً به کدام شواهد متوسل می‌شود؟ در این خصوص، باید بدانیم که استنفورد، در مرحله ارائه شواهد برای استدلال (استقرایی) خویش، تلاش می‌کند که همچون لاودن شواهدی از تاریخ علم استخراج کند. تلاش او را در این زمینه می‌توان به

۱. باید دانست که یکی از پاسخ‌های مهم واقع‌گرایان به استقرای بدبینانه تأکید بر تفاوت نظریه‌های کنونی و نظریه‌های گذشته، به‌خصوص از جهت میزان و نوع موفقیت آنها، بوده است. برای مثال، آلن ماسگریو با روی آوردن به موفقیت بدیع و اینکه واقع‌گرا می‌بایست تعهد خود را به این نوع موفقیت محدود سازد می‌گوید: «تعداد کمی، شاید هیچ‌یک، از نظریه‌هایی که لادن به آنها استناد می‌کند، موفقیت از نوع پیش‌بینی بدیع نداشته‌اند» (Musgrave, 1985: 211).

Shafiee, Akbari Takhtamesblou

دو بخش تقسیم نمود. بخش اول اینکه، کار استنفورد مربوط می‌گردد به اجرای مطالعه‌ای موردی و نسبتاً مفصل در خصوص نظریه‌پردازی دانشمندان در اواخر قرن نوزدهم راجع به موضوع «زادوولد و وراثت» (Stanford, 2006a: 51-140). در بخش دیگر، او فهرستی جامع‌تر ارائه می‌دهد تا نشان دهد که الگوی مورد استناد وی عیناً در سایر حوزه‌های علمی نیز جاری است (Stanford, 2006a: 20).

استنفورد در مطالعه موردی خود به دنبال نشان دادن این است که نظریه‌پردازان نیمه دوم قرن نوزدهم، بآنکه همانند امروزی‌ها برداشت «مادی و ذره‌ای» از وراثت داشتند و در چارچوب تقریباً همان قیود، پدیده‌ها و اصول کلی متافیزیکی که اساس علم ژنتیک و جنین‌شناسی امروزی را شکل می‌دهند فعالیت می‌کردند، باین حال،

آنها به‌کرات عاجز بودند از اینکه گزینه‌هایی را تصور نمایند که بدیل گزینه‌های پیشنهادی

خودشان بودند و به لحاظ علمی جدی و به‌خوبی تأیید شده بودند. (Stanford, 2006a: 60)

استنفورد برای این منظور به سراغ متفکران مهمی چون چارلز داروین، فرانسیس گالتون و آگوست وایزمن و بررسی عملکرد آنها در این خصوص می‌رود. نکته مهمی که او تلاش می‌کند به‌عنوان نتیجه مطالعه خویش استخراج و ابراز نماید این است که این دانشمندان در واقع چنین نبوده که تبیین‌های بدیل را تصور اما سپس رد کرده باشند، بلکه آنها این تبیین‌های بدیل را اصلاً تصور نکرده‌اند: دانشمندان مذکور بآنکه گاهی اذعان می‌داشتند که تبیین منتخب آنها برای شواهد صرفاً یک فرضیه است، باین حال در مکاتبات و نوشته‌هایشان فرضیه خود را برای توضیح شواهد، اغلب تنها تبیین ممکن (در خصوص داروین) و/یا حتی ضروری (در خصوص گالتون و وایزمن) اعلام می‌نمودند (Stanford, 2006a: 65).

به‌منظور اشاره به برخی جزئیات مطالعه موردی استنفورد، مثلاً می‌توان اشاره نمود که، طبق بررسی او، وقتی در اقدام داروین در ارائه نظریه خود تحت عنوان نظریه تمام‌زایی^۱ مذاقه می‌کنیم، می‌بینیم که هیچ شاهدهی وجود ندارد که نشان دهد او این ایده را نیز در نظر گرفته (و سپس رد نموده) که شباهت وراثتی میان والدین و فرزندان می‌تواند، بدان گونه که نظریه‌های بعدی بیان نمودند، حاصل علت مشترک بوده باشد. به بیان روشن‌تر، داروین نتوانست تصور کند که مواد

۱. *pangenesis theory*: طبق این نظریه، سازوکار وراثت به این نحو است که هر یک از واحدها یا اعضای موجود زنده یک ذره اختصاصی به نام ژمول (gemmule) تولید می‌کند و در سلول جنسی جای می‌دهد. ژمول‌های تجمع‌یافته در سلول جنسی وقتی در شرایط مساعد برای تولید جاندار جدید قرار گیرند، در مراحل رشد و نمو خود به واحدهایی مانند همان واحدهایی که از آنها مشتق شده بودند تبدیل می‌شوند. (Stanford, 2006a: 63-64)

شفیعی، اکبری، تختمشلو

وراثتی به جای اینکه فراهم آمده از بافت‌ها و ذرات فیزیکی اعضای بدن والدین باشد، همان مواد وراثتی منتقل شده از نیاکان بالاتر بوده باشد که نه فقط بدن والدین، بلکه بدن فرزندان را نیز همان ایجاد می‌نماید (Stanford, 2006a: 75). گالتون نیز، طبق مطالعه استنفورد، در طرح نظریه استرپ^۱ خود نتوانست برداشت هدایت‌گرایانه^۲ از اثرگذاری وراثتی را تصور نماید. یعنی نتوانست تصور کند که مواد وراثتی می‌توانند اثرگذاری خود بر خصوصیات موجود زنده را نه به واسطه تبدیل شدن خود آن مواد به فرزند، بلکه اساساً به نحو علی و از طریق کنترل و هدایت فرآیند رشد و نمو آن موجود زنده اعمال نمایند (Stanford, 2006a: 89). گالتون همچنین نتوانست برداشت زمینه‌ای^۳ از وراثت را نیز، که طبق آن مواد وراثتی یکسان می‌توانند، بسته به زمینه‌ای که در آن قرار می‌گیرند، تأثیرات متفاوتی داشته باشند، تصور نماید (Stanford, 2006a: 89). در نهایت، وایزمن نیز در نظریه ژرم-پلاسم^۴ خود نتوانست تصور کند که سلول‌هایی که از ژرم-پلاسم کاملاً یکسانی برخوردارند می‌توانند (به دلیل اینکه، در محیط‌های بیولوژیکی مختلف، ابعاد یا اجزای متفاوتی از همان ژرم-پلاسم یکسان فعال می‌شود) به نحو کاملاً متفاوتی رشد و نمو یابند (Stanford, 2006a: 119). او همچنین نتوانست تصور کند که وقتی، برای کنترل عملکرد و رشد سلول در محیط‌های مختلف، به انتقال برخی ذرات مادی از هسته به سیتوپلاسم اطراف نیاز می‌باشد، ژرم-پلاسم، نه به عنوان انبار، بلکه به عنوان کارخانه تولید چنین ذراتی عمل نماید (Stanford, 2006a: 126-27).

همچنان‌که گفتیم، بخش دوم از شواهد استنفورد شامل فهرستی جامع‌تر است. فهرست استنفورد (Stanford, 2006a: 19-20)، که دراصل بیانگر برخی گذرهای نظری پی‌درپی در تاریخ علم است، به شرح زیر است:

— از شیمی عنصری به شیمی ذره‌ای متقدم، به نظریه فلورژیستون اِشتال، به شیمی اکسیژنی لاوازیه، به شیمی اتمی دالتونی و شیمی معاصر؛

۱. Stanford, 2006a: طبق این نظریه، تخمک بارور شده حاوی تعداد زیادی عناصر وراثتی، مجموعاً به نام «استرپ»، می‌باشد، به نحوی که صرفاً معدودی از این عناصر فعال یا نمایان‌شونده (patent) هستند، به این معنی که به فرد جدید بالغ تبدیل می‌شوند. البته به همین دلیل، دیگر آنها قابلیت انتقال به نسل بعد را نخواهند داشت. اما بیشتر عناصر یا مواد مزبور به شکل نهفته (latent) باقی می‌مانند تا بعداً ضمن انتقال به نسل بعدی عهده‌دار تولید و ایجاد این نسل‌ها باشند. (Stanford, 2006a: 86-87)

2. directive

3. contextual

۴. *germ-plasm theory*: بر اساس این نظریه، بخش ضروری و اصلی سلول‌های نطفه‌ای (تخمک و اسپرم) را چیزی به نام «ژرم-پلاسم» تشکیل می‌دهد. مواد وراثتی و حامل اطلاعات ارثی در واقع چیزی جز همین ژرم-پلاسم نیست که از تمام سلول‌های بدن مستقل است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردد.

.....
Shafiee, Akbari Takhtamesblou

- از نسخه‌های مختلف پیش‌تشکیل‌انگاری^۱ در جنین‌شناسی به نظریه‌های پس‌تشکیل‌انگار^۲؛
- از نظریه کالریک گرما به نظریه‌های ترمودینامیک متأخر و درنهایت معاصر؛
- از نظریه‌های برون‌ریزی الکتریسیته و مغناطیس به نظریه‌های اثر الکترومغناطیسی و الکترومغناطیس معاصر؛
- از نظریه‌های عدم تعادل اخلاط درباب بیماری به نظریه میاسما^۳، به نظریه واگیری و درنهایت نظریه میکروبی؛
- از نظریه‌های ذره‌ای قرن هجدهمی نور به نظریه‌های موجی قرن نوزدهمی، به تلقی مکانیک کوانتومی معاصر؛
- از نظریه وراثت تمام‌زایی داروین به نظریه ژرم-پلاسم و ایزمن، به ژنتیک مندلی و سپس ژنتیک مولکولی معاصر؛
- از نظریه گونه‌های زیستی متحدالعمل^۴ و ضرورتاً ایستای جورج کوویه و از نظریه خودزایی^۵ لامارک به نظریه تکاملی داروین.

استنفورد می‌گوید که نمونه‌های برجسته فوق این الگوی بارز و قوی را به نمایش می‌گذارند که شواهدِ در دسترسی که در حمایت از هر نظریه پیشین به آنها استناد شده است، درنهایت، معلوم شده که به همان خوبی از یک یا چند رقیب دیگر نیز، که در آن زمان تصور نشده بودند، حمایت می‌کرده‌اند. بنابراین، از نظر او، این فهرست، به‌رغم کوتاهی‌اش، برای نشان دادن این امر کفایت می‌کند که الگوی استقرای جدید درحقیقت «از اوصاف علم نظری در حوزه‌های گوناگون و تحت شرایط تاریخی متنوع است» (Stanford, 2006a:20).

ارزیابی استقرای جدید

فیلسوفان علم واکنش‌های متعدد و متفاوتی نسبت به استدلال استنفورد داشته‌اند. مایکل دویت آن را «قدرتمندترین چالش» علیه واقع‌گرایی علمی به شمار آورده است (Devitt, 2011: 285). آنجان چاکراواریتی گرچه آن را نسبت به استقرای بدبینانه استدلالی بدیع قلمداد می‌کند اما چون معتقد است که با همان پاسخی که به استقرای بدبینانه قبلی داده شده می‌توان به آن پاسخ داد، این استدلال را «یک امر سرکاری بدیع»^۶ به شمار می‌آورد (Chakravartty, 2008: 153). پ. د.

-
1. preformationism
 2. epigenetic
 3. miasmatic theory
 4. functionally integrated
 5. autogenesis
 6. a novel red herring

شفیعی، اکبری تختمشلو

مگنوس معتقد است که استقرای جدید «چیز عمیق و مهمی» را در خصوص علم آشکار می‌سازد (Magnus, 2010: 803) و تیموتی لاینز استنادهای تاریخی استنفورد را «تعدادی حکایت»^۱ می‌خواند که آنها را، با در نظر گرفتن «مدت طولانی و وسعت» تاریخ علم، نمی‌توان پشتوانه قابل توجهی برای استقرای جدید به شمار آورد (Lyons, 2013: 377).^۲

در ادامه به مهم‌ترین و شاخص‌ترین نقدهای وارد شده بر استقرای جدید استنفورد می‌پردازیم. با مباحثی که در خلال و ذیل این نقدها ارائه خواهیم نمود، زمینه شکل‌گیری ارزیابی‌هایی فراهم خواهد شد که این مقاله در خصوص کار استنفورد مورد نظر دارد. در این مباحث خصوصاً در پی نقد، بررسی و ارزیابی این مدعای استنفورد خواهیم بود که استقرای او، به موجب ابعاد جدید و نوآورانه‌ای که نسبت به استقرای بدبینانه مشهور دارد، استدلالی متفاوت، برتر و محکم‌تر است.

۱. عدم اقامه ادله برای اساسی بودن تغییر نظریه‌ها

طبق این نقد، صرف تغییر نظریه تهدیدی برای واقع‌گرایی به شمار نمی‌آید: استقرای جدید تا زمانی که نشان ندهد تغییر نظریه (ناشی از جانشینی بدیل‌ها) از نوع بنیادی^۳ یا اساسی^۴ است، با واقع‌گرایی قابل جمع خواهد بود. به عبارت دیگر، تا زمانی که واقع‌گرا بتواند اصرار ورزد که، به‌هنگام تغییر نظریه، بدیل قبلی یا بخشی قابل تشخیص از آن در پرتو بدیل بعدی تقریباً صادق می‌ماند، می‌تواند به‌سادگی قبول کند که نظریه‌ها، یعنی بدیل‌های کنونی، منسوخ خواهند شد. چاکراواریتی در همین راستا معتقد است که واقع‌گرا می‌تواند استقرای جدید را به‌سادگی بپذیرد و در همان حال اصرار ورزد که در تغییر نظریه‌ها یک «پیوستگی اصولی»^۵ در جریان است و سپس تعهد خود را صرفاً به این بخش از نظریه محدود سازد. (Chakravartty, 2008: 153). پاسخ استنفورد به چنین نقدی شامل دو نکته می‌شود. نکته اول این است که او معمولاً اصرار کرده که بدیل‌هایی که در گذشته تصور نشده‌اند «اساساً متمایز»^۶ از نظریه‌های حاکم بوده‌اند (see, e.g., Stanford, 2006a: 19). جواب متقابل منتقدان به این نکته معمولاً این است که استنفورد برای این ادعای خویش، که بدیل‌های مورد بحث اساساً متمایز بوده‌اند، تحلیل و استدلال ایجابی خاصی ارائه نکرده، بلکه صرفاً مدعی آن شده است. نکته دوم، و مهم‌تر، این

1. a set of anecdotes

۲. البته باید دانست که لاینز در اصل مخالف استقرای بدبینانه (لاودن) نیست (see, e.g., Lyons, 2002; Lyons and Vickers, 2021; Lyons, 2006)؛ بلکه صرفاً تمایل دارد ادعاها حول نسخه جدید استنفورد را به نقد بکشد.

3. fundamental

4. radical

5. principled continuity

6. radically distinct

است که او می‌گوید نگاه تفکیکی این‌چنینی، که محتوای نظریه را در فرایند تغییر به دو بخش زایل‌شونده و ابقاشونده تقسیم می‌کند، نمی‌تواند پیروز میدان باشد مگر اینکه واقع‌گرا بتواند برای تشخیص بخشی از نظریه که قرار است در تغییرات آتی ابقا گردد (یعنی بخش مصون از تغییرات و لذا قابل‌باور نظریه) معیاری از پیش قابل‌استفاده و به‌لحاظ تاریخی قابل‌اعتماد معرفی نماید. استنفورد می‌گوید که این معیار همان امر لازمی است که طرفداران کنونی این نگاه «ارائه نمی‌کنند (یا نمی‌توانند ارائه کنند)» (Stanford, 2006a:169). از این‌رو، به اعتقاد او، با توجه به دشواری ارائه چنین معیاری، واقع‌گرایان چه‌بسا در نهایت مجبورند خود را به ادعای ناچیز این‌چنینی راضی کنند که

...از نظریه‌های کنونی به‌حد کافی موفق، یک چیزی به یک نحوی در یک جایی در جانشینان آن نظریه‌ها باقی خواهد ماند (Saatsi et al., 2009: 387).

چاکراواریتی در پاسخ به استنفورد می‌گوید که اتفاقاً واقع‌گرا برای شناسایی به‌موقع بخش‌هایی از نظریه‌ها که احتمال دارد در آینده ابقا گردند دست‌کم معیاری امیدوارکننده در اختیار دارد: «شناخت علیّ مشروح»^۱. این نوع شناخت، که از مداخله و دست‌کاری نظام‌مند^۲ در امور (مشاهده‌ناپذیر) و ملاحظه تبعات و اثرات این دست‌کاری حاصل می‌آید، در واقع از دستاوردهای واقع‌گرایان هویت‌باور^۳ به شمار می‌آید که آن را مستقیماً دالّ بر وجود هویات نظری در نظر می‌گرفتند. چاکراواریتی نیز، که به اعتبار این نوع شناخت قائل است، می‌گوید که اگر ما از این نوع از شناخت به‌حد کافی لَه چیزی داشته باشیم، شناخت مستحکمی را در اختیار خواهیم داشت. البته او، برخلاف واقع‌گرایان اشاره‌شده، معتقد است که این نوع شناخت، قبل از هر چیز، بر «ویژگی‌ها» دلالت می‌نماید. او می‌گوید وقتی تاریخ علم را، مثلاً با عطف توجه به نظریه‌پردازان مختلف الکترون بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که (بیش از آنکه بتوانیم باور به هویتی واحد را بدون مشکل به همگی آنها نسبت دهیم) صرفاً در مورد برخی ویژگی‌های الکترون است که می‌توان باور مشترکی را به همگی نسبت داد: مثلاً می‌دانیم که همه در این باور اشتراک داشتند (و دارند) که «بار منفی داشتن» ویژگی الکترون است. تکیه‌گاه این باور نبود مگر توانایی تجربی این دانشمندان در مداخله علیّ نظام‌مند در چیزهای دارای این ویژگی (Chakravartty, 2008: 155). بدین ترتیب، به اعتقاد چاکراواریتی، (دست‌کم) دانش و باوری که از طریق معیار فوق و در خصوص چنین ویژگی‌هایی به دست می‌آید (ضمن تأمین شرایط مورد نظر استنفورد) مصون

1. detailed causal knowledge
2. systematic manipulation
3. entity realists

شفیعی، اکبری تخته‌مشلو

از خطر مورد استناد استقرای بدینانه و استقرای جدید خواهد بود. همچنان که گفتیم، از آنجا که چاکراواری استقرای جدید را در نسبت با استقرای بدینانه نیازمند پاسخ جدیدی نمی‌بیند، «یک امر سرکاری بدیع» خوانده است (Chakravartty, 2008: 153).

نقد حاضر را دویت (Devitt, 2011) به نحو جالبی (که می‌توان آن را بیشتر نوعی واکنش به نکته اول استنفورد در نظر گرفت) پیش می‌برد. دویت می‌گوید حتی اگر بپذیریم که در گذشته تغییر نظریه به نحو کاملاً گسسته و اساسی بوده است، این را به خودی خود نمی‌توان به معنی استمرار تغییر اساسی در زمان حال و آینده در نظر گرفت. پشتوانه این مدعای دویت را ایده مشهور وی تشکیل می‌دهد که طبق آن روش‌شناسی علم در گذر زمان، به دلیل توسعه تکنولوژی‌های جدید، که ابزار جدیدی را برای بررسی (ابعاد مشاهده‌ناپذیر) جهان در اختیار دانشمندان می‌گذارد، در حال بهبود است:

ما اکنون برای فهمیدن مشاهده‌ناپذیرها در وضع بسیار بهتری قرار داریم... علم در دو یا سه قرن گذشته، از این جهت، در حال بهتر و بهتر شدن بوده است. پیشرفت علمی، تاحدزیادی، حاصل بهبود روش‌شناسی‌های علمی است که خود اغلب بر تکنولوژی‌های جدیدی مبتنی هستند که برای کاویدن جهان ابزارهای جدیدی فراهم می‌سازند. (Devitt, 2011:290).

حال، وقتی روش‌شناسی امروزی بهتر از روش‌شناسی گذشته شده باشد، همین بهبود در روش‌شناسی به کسب شناخت بیشتر از جهان مشاهده‌ناپذیرها و لذا رسیدن به نظریه‌های موفق‌تر و صادق‌تر منجر می‌شود و، در نتیجه، به گسستگی اساسی میان بدیل‌ها خاتمه داده می‌شود و، بدین ترتیب، استقرای جدید از کار می‌افتد:

[استنفورد] نشان نمی‌دهد که گسستگی گذشته متضمن گسستگی در زمان کنونی است. [و لذا] واقع‌گرایی جان سالم به در می‌برد. (Devitt, 2011:285)

در واقع باید دانست که دویت این نکته استنفورد را می‌پذیرد که توانایی دانشمندان امروزی در لحاظ نمودن کامل بدیل‌ها احتمالاً بهتر از قبل نشده است و، لذا، همچنان پای بدیل‌های تصور نشده و جانشین آنها در میان خواهد بود. با این حال نکته وی این است که، به موجب بهبود روش‌شناسی علم، بدیل‌های جانشین تصور نشده دیگر تمایز اساسی با اخلاف خود نخواهند داشت، و همین برای ازکار انداختن استقرای جدید کافی است (Devitt, 2011:291).

اگر در ماهیت نکات فوق (ذیل این نقد) دقت نماییم، به سهولت درمی‌یابیم که آنها در صورتی که

بتوانند در برابر استقرای جدید پاسخ مؤثر و کارآمد به شمار آیند، این کارکرد را عیناً در مقابل استقرای بدبینانه نیز خواهند داشت. زیرا نکات فوق نه ابعاد اختصاصی و انحصاری استقرای جدید، بلکه ابعاد مشترک میان دو استقرا را هدف قرار داده‌اند. اما اگر آنها هم‌زمان می‌توانند برای هر دو استقرا نقش پاسخ را ایفا کنند، پس استقرای جدید می‌تواند در برابر همان چیزی آسیب‌پذیر باشد که ممکن است به استقرای قبلی آسیب برساند. این نکته، در ارزیابی مزیتی که برای استقرای جدید مطرح شده، این معنای مهم را دارد که، برخلاف ادعای استنفورد، چنین نیست که این استدلال در برابر پاسخ‌های واقع‌گرایانه‌ای که می‌تواند استقرای بدبینانه را از کار اندازد مقاوم و مستحکم‌تر شده باشد. البته برای قضاوت عمیق‌تر و دقیق‌تر هنوز به بررسی‌های جامع‌تری نیاز داریم که باید در ادامه پی بگیریم.

۲. فقدان شرایط واقع‌گرایانه در نمونه‌های مورد استناد استنفورد

گفتیم که مطالعه موردی استنفورد در مورد نظریه‌های داروین، گالتون و وایزمن از مهم‌ترین شواهد مورد استناد او می‌باشد. اما در این خصوص نقدی شکل گرفته است بر این منوال که نظریه‌های مذکور نظریه‌هایی نبوده‌اند که می‌توانسته‌اند تعهد یک واقع‌گرای علمی معاصر را به دنبال داشته باشند. لاینز می‌گوید که در تصور صحیح موارد مشمول تعهد واقع‌گرای معاصر باید لااقل دو قید را مدنظر قرار داد: بدیع بودن موفقیت و تقریبی بودن صدق (Lyons, 2013: 374). با در نظر گرفتن این قیود، استنفورد باید نشان می‌داد که نظریه‌های مورد مطالعه او نه صرفاً موفقیت، بلکه موفقیت از نوع پیش‌بینی بدیع داشته‌اند و همچنین در پرتو علم امروز حتی تقریباً صادق هم به شمار نمی‌آیند. این در حالی است که، طبق گفته لاینز، استنفورد نه تنها اینها را نشان نمی‌دهد، بلکه حتی تا این حد هم روشن نمی‌سازد که این نظریه‌ها می‌توانند داده‌ها را پوشش دهند (Lyons, 2013: 347375). پتر گادفری-اسمیت نیز معتقد است که مطالعه موردی استنفورد در مورد نظریه‌های نامناسبی انجام گرفته است. از نظر او، این نظریه‌ها از یک حوزه مطالعاتی (یعنی وراثت) انتخاب شده‌اند که در آن موقع «توان پیش‌بینی» بسیار پایینی داشت و هنوز «هیچ شباهتی به یک حوزه علمی بالغ نداشت» (Godfrey-Smith, 2008: 142). همچنین چاکراواری در خصوص این نظریه‌ها می‌گوید که «هیچ واقع‌گرای کارکشته‌ای تعهد چندانی به آنها نخواهد داشت» (Chakravartty, 2008: 156).

مطلب مهمی که، همچون نقد قبل، باید در اینجا نیز به آن توجه کرد این است که نکته فوق، یعنی عدم حضور قیود واقع‌گرایانه (همچون بدیع بودن موفقیت) در شواهد استقرایی استنفورد،

شفیعی، اکبری تخته‌مشلو

نکته‌ای است که عیناً در پاسخ استقرای بدبینانه طرح شده است و اگر در اینجا نیز علیه استقرای جدید استنفورد قابل طرح است به این دلیل است که استقرای جدید در واقع وابستگی عمیقی به استقرای بدبینانه دارد، به نحوی که طرق سدکردنِ اولی معمولاً طرق سدکردنِ دومی نیز محسوب می‌شود و برعکس. با این حال، استنفورد همواره (از جمله در اینجا که عدم برخورداری از قیود واقع‌گرایانه، همچون پیش‌بینی بدیع، زایل‌کننده صلاحیت نمونه‌ها (شواهد) معرفی می‌شود) بر تفاوت استقرای خود با استقرای بدبینانه قبلی پای می‌فشارد (Saatsi et al., 2009: 382-83). استنفورد می‌گوید که چنگ‌زدن به پیش‌بینی بدیع گرچه بتواند با ایجاد تفاوت در نوع نظریه‌ها در پاسخ به استقرای بدبینانه حرفی برای گفتن داشته باشد، ولی نمی‌تواند به استقرای وی ضربه بزند. زیرا در اینجا تعمیم و تسری استقرایی نه به نظریه‌ها، بلکه به ناکامی مکرر نظریه‌پردازان (در تصور بدیل‌های نظری به‌خوبی تأییدشده) مربوط می‌گردد:

این واقعیت که برخی از نظریه‌هایی که ما در مسیر کشف کرده‌ایم توانسته‌اند پدیده‌های بدیع را به‌نحو موفقیت‌آمیز پیش‌بینی کنند چیزی ندارد که نشان دهد تلاش‌های نظریه‌پردازان گذشته در لحاظ‌نمودن کامل فضای بدیل‌های نظری که شواهد به‌خوبی تأیید می‌کنند به‌نحو مؤثری متفاوت از تلاش‌های نظریه‌پردازان کنونی در انجام این کار بوده است، یا اینکه نشان دهد که برای نظریه‌ای که برخوردار از این نوع موفقیت می‌شود [دیگر] نمی‌تواند بدیل‌های تصورنشده‌ای وجود داشته باشد که به‌خوبی تأیید شوند (Saatsi et al., 2009: 382).

اما به اعتقاد ما، استنفورد در اصرار خود بر تفاوت استقرای بدبینانه و استقرای خویش در آسیب‌پذیری از پیش‌بینی بدیع برخطاست. اگر پیش‌بینی بدیع مطابق ادعای واقع‌گرا حقیقتاً بر صدق (تقریبی) دلالت کند، توسل به آن نه تنها استقرای بدبینانه، بلکه هم‌زمان استقرای جدید را نیز سد خواهد نمود: وقتی پیش‌بینی بدیع حاکی از صدق باشد و واقع‌گرا تعهد خود را صرفاً به این نوع موفقیت محدود و مشروط سازد، درست است که در این صورت جانشینی به‌جای نظریه‌ای که قبلاً از این نوع موفقیت برخوردار بوده برای هرگونه بدیلی منتفی نمی‌گردد ولی چنین اتفاقی برای بدیل‌های اساساً متفاوتی که به‌خوبی تأیید می‌شوند منتفی خواهد شد. این امر از آن روست که وقتی نظریه، بنابر فرض، (تقریباً) صادق از قبل به چنگ ما افتاده است، چگونه ممکن است برای آن همچنان بدیل‌های اساساً متفاوت و درعین‌حال به‌خوبی تأییدپذیر (تحت همین معنا از «تأیید»): انجام موفقیت‌آمیز پیش‌بینی‌های بدیع وجود داشته باشد؟ استنفورد که ظاهراً متوجه این نکته مهم و مخرب برای استقرای خویش هست، ضمن اعتراف

به اینکه اگر این ادعا (دلالت پیش‌بینی بدیع بر صدق) صحیح باشد می‌تواند چنین تبعاتی هم داشته باشد، سعی می‌کند اساساً صحت ادعای مزبور را انکار نماید: نشان دهد که برخورداری نظریه از پیش‌بینی بدیع واقعاً بر صدق (تقریبی) آن دلالت نمی‌کند. البته برای این منظور او تلاشی مستقل و جدید نمی‌کند، بلکه صرفاً به معدود نمونه‌های معروف، از قبیل نمونه مورد اشاره لادون مبنی بر پیش‌بینی نقطه نورانی در وسط سایه یک دیسک مُدَوَّر توسط نظریه فرنل (Laudan, 1981: 27)، استناد می‌کند. او می‌گوید مجموعه نظریه‌های دارای پیش‌بینی بدیع که بعداً سرنگون شده‌اند آن قدر بزرگ هست که

این دیدگاه را تضعیف نماید که موفقیت از نوع پیش‌بینی بدیع نشانه روشنی برای صدق (تقریبی) است، [یعنی همان دیدگاه را] که به ما اجازه می‌دهد نگرانی‌های مستقل خویش نسبت به امکان و اهمیت بدیل‌های تصورنشده را کنار بگذاریم (Saatsi et al., 2009: 383).

بی‌آنکه در اینجا به صحت و سقم ادعای دلالت پیش‌بینی بدیع بر صدق بپردازیم، دو نکته را علیه پاسخ استنفورد ذکر می‌کنیم. اول اینکه در اینجا (که هدف مقایسه دو استقراست) نکته اصلی و مهم این نیست که آیا پیش‌بینی بدیع حقیقتاً حکایت از صدق می‌کند یا نه، بلکه بحث بر سر این است که اگر این موضوع به هر نحوی پاسخی مؤثر برای استقرای قدیم به شمار آید (که دیدیم به اعتراف خود استنفورد چنین است)، آیا پاسخی مؤثر برای استقرای جدید نیز خواهد بود یا نه، که پاسخ باتوجه به تحلیلی که در خطوط بالا اشاره کردیم مثبت است. به عبارت روشن‌تر، ملاحظه می‌کنیم که همان چیزی که بنابر فرض می‌تواند استقرای بدینانه را از کار اندازد، عیناً از همان زاویه می‌تواند استقرای جدید را نیز از کار بیندازد و این یعنی استقرای جدید، برخلاف ادعای استنفورد، متفاوت و محکم‌تر از استقرای بدینانه نیست.

دوم اینکه اگر استنفورد در پافشاری بر تمایز و تفاوت استقرای خود (نسبت به استقرای بدینانه) به نحوی محق بوده باشد، این تفاوت در اینجا صرفاً می‌تواند در این باشد که توسل به پیش‌بینی بدیع (که می‌توانست استقرای قبلی را از کار بیندازد) قادر نیست برای استقرای جدید مشکل یا مانعی ایجاد نماید، یعنی از این جهت که همچنان بتواند عجز نظریه پردازان گذشته را، در تصور بدیل‌هایی که غیر از بدیل‌های اساساً متفاوت‌اند، به امروزی‌ها نیز تعمیم دهد. باآنکه این حد از تفاوت قابل تأیید است، ولی در این خصوص نیز نکته این است که چنین چیزی، همچنان که از تحلیل دویت نیز قابل نتیجه‌گیری بود، تهدیدی برای واقع‌گرایی به شمار نمی‌آید، تا او بتواند

۱. ملاحظه شد که واقع‌گرایی فقط با فرض وجود بدیل‌های تصورنشده بنیاداً متفاوت به‌خوبی قابل تأیید و لذا قابل جایگزینی با نظریه حاکم است که دچار مشکل می‌شود.

شفیعی، اکبری تخته‌مشلو

باتکیه بر این تمایز از برتری استدلال خویش سخن به میان آورد.

۳. شواهد استقرایی ناکافی

استنفورد استدلال خود را استقرای (جدید) می‌نامد. روشن است که استدلال استقرایی برای داشتن قوت لازم می‌بایست در مقدمات خود از میزان کافی از شواهد بهره برده باشد. با در نظر گرفتن این نکته، این نقد بر استنفورد وارد شده است که اگر ما حتی مدعای استقرای جدید را در خصوص نظریه‌پردازه‌های مورد بررسی‌اش بپذیریم، با توجه به کافی نبودن نسبی این موارد، نمی‌توان نتیجه‌ای عام در مورد همه نظریه‌پردازان اخذ نمود. لاینز دقیقاً در همین راستا می‌گوید

با توجه به مدت طولانی و وسعت تاریخ علم، ارائه تعدادی حکایت که ادعا می‌کنند معدودی دانشمند خاص (همچون داروین، گالتون، وایزمن)، از میان دانشمندان فراوان، در معدودی از مراحل تاریخ یکی از شاخه‌های علم قادر نبوده‌اند برخی بدیل‌های نظریه خاصی که به شدت محبوب آنها بوده است تصور کنند پشتیبانی چندانی برای «استقرای جدید» استنفورد فراهم نمی‌آورد. (Lyons, 2013: 377)

استنفورد در برابر چنین نقدی (یعنی کمبود شواهد وی در برابر مدعای بزرگی که مطرح می‌کند)، این‌گونه از رویکرد خود دفاع می‌کند:

چون مدعیات فراگیر من به کل تاریخ پژوهش علمی مربوط‌اند، تلاش من در اینجا برای دفاع کامل از آنها ثمری نخواهد داشت... کاری که می‌توانم بکنم... این است که حداقل مجموعه قابل توجهی از تحولات نظری تاریخ علم را برگیرم و به کمک آن بکوشم الگوی فراگیرتری را نشان دهم که مدعی‌ام ویژگی عمومی تاریخ پژوهش علمی است... مادام که دلیلی له این تفکر نیابیم که این الگو به ویژگی‌های فردی شخصیت‌ها یا دوره مربوط به این مورد بخصوص از نظریه‌پردازی بنیادی علمی وابسته است، همین تکسری از رویدادهای تاریخی هم می‌تواند ما را به اندازه قابل توجهی در نشان دادن اینکه واقع‌گرایی علمی بر سر نظریه‌های بنیادی طبیعت با چالشی کاملاً عام مواجه است پیش ببرد. (Stanford, 2006a: 47, *empha*)

(sis added)

لازم نیست توضیح داده شود که استنفورد در اینجا توپ را به نوعی به زمین طرف مقابل انداخته است: اگر طرف مقابل عمومیت الگوی استقرایی وی در سراسر تاریخ علم را قبول ندارد، بر او (طرف مقابل) است که نشان دهد این الگو صرفاً الگویی خصوصی و نه عمومی است. در غیر

این صورت، می‌بایست تسلیم مدعای وی شود.

در خصوص این نقد و استفاده از آن در راستای ارزیابی توانمندی استقرای جدید در برابر استقرای قبلی باید اشاره کنیم که، به اعتقاد ما، تکیه‌گاه نهایی استنفورد در دفاع از قضیهٔ عجز دانشمندان (در تصور بدیل‌ها) چیزی جز همان مدعای استقرای بدبینانه نیست، یعنی این مدعا که نظریه‌های گذشته در طول تاریخ علم همواره جای خود را به گزینه‌های دیگری داده‌اند. با دقت در عبارات او (see, e.g., Stanford, 2006a:19) می‌بینیم که دلیلی که وی بر وجود بدیل‌ها ارائه و بر آن تأکید می‌کند چیزی جز همان جایگزینی بالفعل نظریه‌های قبلی با گزینه‌های جدید نیست. در مورد عجز دانشمندان نیز ما در واقع در کار استنفورد به دلیل مشخصی جز همین وقوع جانشینی بدیل‌های جدید به جای نظریه‌های مورد حمایت دانشمندان قبلی بر نمی‌خوریم. اگر فرض کنیم چنین دلیلی برای نتیجه‌گیری عجز مورد بحث دانشمندان معتبر باشد، که البته در ادامه خواهیم گفت که معتبر نیست، در این صورت، با توجه به تغذیهٔ این چنینی استقرای جدید از استقرای بدبینانه، شواهد و، لذا، قدرت استقرایی استقرای جدید (از جهت مورد بحث در این نقد) نسبت به استقرای قبلی کمتر نخواهد بود. با این حال، با در نظر گرفتن تفکیکی که در نقد قبل به دست آمد (تفکیک بدیل‌هایی که «اساساً متفاوت‌اند» از بدیل‌هایی که «اساساً متفاوت نیستند») و اینکه اگر طبق نقدهای مطرح شده رعایت قیود واقع‌گرایانه از قبیل موفقیت بدیع می‌تواند جانشینی بدیل‌های نوع اول را در تغییرات بعدی نظریه منتهی سازد، استقرای جدید فقط در مورد بدیل‌هایی همچنان خواهد توانست از شواهد استقرای قدیمی بهره‌مند گردد که اساساً متفاوت نیستند. اما همچنان که در نقد قبل گفتیم، چون این گونه بدیل‌ها برای واقع‌گرایی تهدید به شمار نمی‌آیند، استنفورد باز هم نمی‌تواند با تأکید بر انتقال موضوع استقرا از نظریه‌ها به نظریه‌پردازان از مزیت استدلال خود سخن به میان آورد.

در ضمن، در مورد پاسخ استنفورد و تغییر میدان بازی نیز گفتنی است که او ظاهراً مجاز به چنین تغییری نیست. زیرا ادعا اساساً از سوی وی مطرح شده است و لذا مسئولیت و وظیفهٔ اقامهٔ دلیل له مدعا رأساً بر عهدهٔ اوست، نه طرف مقابل که برای خلاف مدعای وی دلیل ارائه نماید.

۴. وابستگی تأیید به زمینه

این نقد را پ. د. مگنوس وارد کرده است. برای تسهیل درک آن باید ابتدا دو مدعا از استدلال استنفورد را به دقت در نظر آوریم: (۱) بدیل‌های تصور نشده [در همان زمان که دانشمندان از آنها غفلت کردند] را شواهد موجود به همان خوبی تأیید می‌کرده‌اند که نظریه پذیرفته شده را؛ و (۲) اینکه می‌بینیم جامعهٔ علمی، در مراحل بعدی پیشرفت‌های علمی، اینها را انتخاب کرده‌اند

شفیعی، اکبری تختمشلو

نشان می‌دهد که آنها [از همان ابتدا] بدیل‌هایی واقعی و به لحاظ علمی جدی بوده‌اند. در مقابل، مگنوس می‌گوید اینکه جامعه علمی در نهایت بدیلی را انتخاب کند و بپذیرد، دلیل بر این نیست که از همان قبل هم به خوبی مورد تأیید شواهد موجود بوده است:

حتی اگر شواهد آتی در نهایت نظریه تصورنشده را ترجیح دهند، این نشان نمی‌دهد که نظریه تصورشده را شواهد کنونی ترجیح نمی‌داده‌اند. بهترین نظریه‌های کنونی ما چه‌بسا بتوانند، بهتر از رقبای تصورنشده، به واسطه شواهد موجود تأیید شوند و در این صورت ما در باور به آنها موجه هستیم. (Magnus, 2010: 809)

از نظر مگنوس عامل و ریشه این ماجرا به این بر می‌گردد که (میزان و درجه) تأیید علمی صرفاً به این نیست که آیا نظریه با شواهد موجود همخوانی^۱ دارد یا نه، بلکه این نیز دخیل است که «استانداردهای مقبولیت علمی»^۲، که خود وابسته به دانش پس‌زمینه‌ای زمان و مفروضات پس‌زمینه‌ای دانشمندان در آن زمان است، چه میزان از جدی بودن و قابل احترام بودن را برای نظریه در نظر می‌گیرند (Magnus, 2010: 809-810). برای اینکه نظریه‌ای توجه دانشمندان را جلب کند و از جهت علمی به رقیبی جدی تبدیل شود چه‌بسا شواهدی نیاز داشته باشد که صرفاً در آینده یافت خواهند شد. مثلاً در قرن هجدهم در خصوص مکانیک کلاسیک (و نسبت خاص به عنوان رقیب آن) تمام مشاهدات انجام شده در آن زمان به اشیائی مربوط می‌شد که به حدی آهسته حرکت می‌کردند که اثرات نسبیتی در آنها به کلی قابل چشم‌پوشی بود. در نتیجه، در آن زمان تبدیلات لورنتز «صرفاً یک سناریوی شکاکانه می‌بوده است... اینکه مشاهدات یک قرن بعد نسبت را به یک امکان جدی تبدیل می‌کند تأثیری [بر این موضوع] ندارد» (Magnus, 2010: 809). بنابراین، درجه تأیید و قابل احترام بودن علمی، امری «تاریخی و وابسته به زمینه» است، کما اینکه «فیزیک‌دان‌ها نسبت را به این خاطر جدی گرفتند که قادر به غلبه بر ناهنجاری‌های خاصی بود» (Magnus 2006: 299). با توجه به این ملاحظات مگنوس معتقد است که مسئله بدیل‌های تصورنشده را نمی‌توان به یک نحو کلی و فراگیر به همه تغییرهای علمی نسبت داد (دایره آن را می‌بایست بسیار محدودتر در نظر گرفت).

در بیان روشن‌تر، حاصل این نقد علیه استقرای جدید این است که چون نظریه پردازان ناگزیر بر اساس «استانداردهای مقبولیت علمی» و «چارچوب‌های فرهنگی و علمی» عصر خود عمل می‌کنند، لذا بدیل‌های بعداً پذیرفته شده اساساً در پرتو داده‌ها و استانداردهای در دسترس

1. compatibility

2. standards of scientific plausibility

Shafiee, Akbari Takhtamesblou

نظریه پردازان قبلی می‌توانسته‌اند «به خوبی تأییدشده» و به لحاظ علمی «جدی» و «قابل قبول»^۱ به‌شمار نیایند. بنابراین، این فرض کلیدی استنفورد اشتباه است که نظریه‌های بعداً پذیرفته‌شده، با نظر به همان شواهد در دسترس قبلی رقبای هم‌قد و قواره و به یک اندازه تأیید شده و جدی نظریه‌منتخب دانشمندان پیشین بوده‌اند (ولی با این حال به تصور درنیامده‌اند). روشن است که با خطا بودن این فرض کلیدی، چارچوب مسئله بدیل‌های تصور نشده استنفورد فرو می‌پاشد. پاسخ استنفورد به چنین نقدی این است که اولاً او (باتوجه به اینکه نکته مگنوس مستلزم متغیر در نظر گرفتن معیارهای تأیید در طول زمان است) مشکلی با متغیر در نظر گرفتن استانداردهای تأیید ندارد و به همین دلیل در آثار خود تلاش نموده است از که وابسته کردن مدعیات خود به فرض ثبات نسبی استانداردهای علمی و بستر فرهنگی و علمی مان‌طی ادوار مختلف اجتناب ورزد (Saatsi et al., 2009: 381). ثانیاً مطالعه موردی وی از قضا سعی کرده نشان دهد که ما حتی در بستر فرهنگی و علمی یکسان و مشترک هم در تصور بدیل‌های نظری به‌خوبی تأییدشده‌ای که دانشمندان بعدی فعال در همان بستر فرهنگی و علمی پیشنهاد می‌کنند ماهر و توانا نیستیم (Saatsi et al., 2009: 381). به عبارت دیگر، استنفورد اصرار دارد که نکته دقیقاً بر سر عجز و ناتوانی دانشمندان در تصور بدیل‌ها است نه چیز دیگر:

بنابراین، به اعتقاد من اگر، به‌عنوان مثال، داروین می‌توانست مکانیسم‌های بنیادی وراثت که بعداً گالتون، وایزمن و حتی مندل پیشنهاد کردند را تصور یا لحاظ نماید، این گزینه‌های ممکن را رقبای کاملاً جدی و قابل قبول در نظر می‌گرفت (Stanford, 2006a:381).

ملاحظه می‌شود که نقد مگنوس دقیقاً جزء جدید در استقرای جدید را هدف قرار داده است: عجز نظریه‌پردازان از تصور بدیل‌ها (مسئله بدیل‌های تصورنشده). حرف او علیه این بخش دراصل این است که چون بدیل‌های مورد نظر استنفورد برای دانشمندان قبلی اصلاً گزینه جدی و قابل قبولی نیستند، لذا تصور یا عدم تصور آنها توسط ایشان از اساس فاقد موضوعیت و بی‌تأثیر بر مسئله است. دیدیم که مگنوس، در پشتیبانی از این، به تفاوت استانداردهای علمی دانشمندان در ادوار مختلف متوسل شد. اما به اعتقاد ما، گذشته از اینکه رویکرد مگنوس، تا آنجا که مستلزم در حال تغییر دیدن استانداردهای معرفتی است، با رویکردهای واقع‌گرایانه چندان هماهنگ به نظر نمی‌آید، استنفورد نیز (آن‌گونه که طی نکته دوم از پاسخ فوق‌الذکر او ملاحظه می‌کنیم) شواهد اصلی خویش را مبراً از ایراد مگنوس اعلام می‌نماید. از این رو، ما ضمن تصدیق نقد اصلی مگنوس مبنی بر اینکه، با در نظر گرفتن شواهد در دسترس، چنین نیست که همه بدیل‌ها

شفیعی، اکبری تخته‌مشلو

(به‌صرفِ همخوانی یا عدم تعارض منطقی‌شان با شواهدِ موجود) به یک اندازه تأیید و جدی شده باشند، معتقدیم که در پشت این نکته عامل متفاوتی قرار دارد. در نظر ما عامل اصلی‌تر و واقعی‌ترِ تصوّر نشدن یا جدی و قابل قبول به‌شمار نیامدنِ بدیل‌های بعدی در نزد نظریه‌پردازان این است که نظریه‌پردازان معمولاً، ضمن رعایت احتیاط معرفتی، به ساده‌ترین و عادی‌ترین نظریه‌ای که شواهد موجود را باتکیه‌بر کمترین و غیرعجیب‌ترین مفروضات ممکن تبیین می‌کند اکتفا می‌نمایند. شکی نیست که نظریه‌های مرکب‌تر، پیچیده‌تر و عجیب‌تر نیز همواره مورد پذیرش دانشمندان قرار گرفته و می‌گیرد، ولی نکته در این است که آنها وقتی چنین اقدامی می‌کنند که ابتدا برای ابعاد اضافی‌تر و/یا غیرعادی‌ترِ بدیل‌های متفاوت شواهد مرتبطِ اضافه‌تری بیابند. به‌عبارتِ دیگر، دانشمندان مادام که بتوانند شواهد موجود را با نظریه‌ای تبیین نمایند که در پرتو ذهنیت، دانسته‌ها و تجاربِ پیشینِ آنها ساده‌تر و عادی‌تر به‌شمار می‌آید، معمولاً خود را بی‌نیاز از بدیل‌های پیچیده‌تر یا عجیب‌تر می‌بینند.^۱

البته با پیشرفت علم و کشف شواهد یا مسائل جدید، ممکن است فرضیه پذیرفته‌شده دیگر قادر نباشد موارد جدید را پوشش دهد یا حل کند و لذا پیش کشیدنِ بدیل‌های جدید (پیچیده‌تر یا غیرعادی‌تر) ضروری گردد. در واقع، میان نظریه قبلاً پذیرفته‌شده و بدیل‌های مورد بحث صرفاً زمانی رقابتی واقعی شکل می‌گیرد که پیشروی‌های بعدی، با پدیدار ساختنِ مسائل و شواهد جدید، این بدیل‌ها را جدی و قابل قبول سازند. روشن است که این فرایند کاملاً طبیعی و از اقتضائات طبیعی پیشرفت علمی به‌شمار می‌آید و با مسئله مورد نظر استنفورد (عجز و ناتوانی دانشمندان در تصور بدیل‌ها) تفاوت فاحش دارد. همچنان قبلاً نیز اشاره کردیم که استنفورد درحالی‌که برای عجز مورد ادعایش به دلیل مشخص و مستقلی نیاز داشت، در عمل دلیلی

۱. شاید سؤال گردد که مگر تمام نظریه‌های پیشین تاریخ علم را می‌توان باتکیه‌بر میزان اجزا یا مفروضات آنها ساده‌تر از گزینه‌های بعد از خودشان به‌شمار آورد؟ در پاسخ لازم است توضیح داده شود که اولاً منظور ما نه فقط سادگی بلکه، در کنار آن، ملاک متفاوت عادی‌بودگی نیز مورد تأکید است. ثانیاً به اعتقاد ما حتی در مواقعی که نتوانیم با توسل به میزان مفروضات دو بدیل، میزان سادگی آنها را بسنجیم، بازهم ذهنیت و شناخت پیش‌زمینه‌ای ما ممکن است، براساس ملاک‌هایی، یکی را ساده‌تر و/یا عادی‌تر تلقی کند، و/یا در هر حال بیشتر ترجیح نهد. مثلاً فرض کنیم که ما صرفاً این شواهد را داریم که هر جسمی در اطراف زمین به‌سمت زمین میل می‌کند. این شواهد را می‌توان دست‌کم هم با فرض نیروی جاذبه میان اجرام توضیح داد (همان کاری که نیوتن کرد) و هم با فرض نیروی دافعه میان آنها (با این توضیح که چون اجرام بزرگ‌تری همچون خورشید اشیای اطراف زمین را با نیروی بیشتری از خود می‌رانند، آن اشیاء، به‌رغم دافعه ازسوی زمین، ناگزیر به سمت زمین میل می‌کنند). باآنکه هر دوی این فرض‌ها به‌دلیل توسل به صرفاً یک نیروی واحد ظاهراً از سادگی هم‌اندازه‌ای برخوردارند، ولی سادگی و عادی‌بودگی‌شان می‌تواند در پرتو ذهنیت (آن زمان) ما به یک اندازه نبوده باشد، بلکه اولی مثلاً به این دلیل ساده‌تر یا عادی‌تر باشد که با مشاهدات ظاهری ما بیشتر هماهنگ است، یا در پرتو تجارب و دانسته‌های ما کمتر از دومی عجیب و غیرعادی می‌نماید، و...

Shafiee, Akbari Takhtamesblou

محکم‌تر از اینکه جانشینی بالفعل بدیل‌ها به‌جای نظریه‌های پیشین را به‌چنین عجزی تعبیر نموده ارائه نکرده است. اما واقعیت این است که این جانشینی‌ها به‌خودی‌خود چیزی ندارد که حاکی از عجز موردبحث دانشمندان باشد، کمااینکه تحلیل‌هایی از قبیل تحلیل فوق می‌تواند پشت پرده این جانشینی‌ها را به‌نحو متفاوتی توضیح دهد.^۱

حال اگر با تحلیلی چون تحلیل (های) فوق، بحث عجز دانشمندان منتفی باشد، درمورد استدلال استنفورد و ادعای برتری آن چه باید گفت؟ برای اظهارنظر دقیق در این مورد، لازم است ابتدا مسئله بدیل‌های تصورنشده استنفورد را به اجزای ریزتر خود تجزیه کنیم: (۱) وجود بدیل‌های جدی (برای نظریه پذیرفته‌شده)، (۲) عجز و ناتوانی دانشمندان (از تصور این بدیل‌ها)، و لذا (۳) به‌حساب‌نیامدن این بدیل‌ها (به‌هنگام گزینش نظریه منتخب). به‌عبارت‌دیگر، استنفورد با طرح مسئله بدیل‌های تصورنشده درواقع این سه مدعا را وارد استدلال خود می‌کند که: اولاً نظریه پذیرفته‌شده بدیل‌های جدی داشته است، ثانیاً نظریه‌پردازان قادر نبوده‌اند که این بدیل‌ها را تصور کنند، و لذا ثالثاً، درموقع بررسی گزینه‌ها و تصمیم‌گیری نظریه‌پردازان، این بدیل‌ها لحاظ نشده‌اند. نتیجه همه اینها هم این است که پس‌می‌توان چنین انتخابی را در راستای وصول به صدق معتبر به شمار آورد. حال اگر تحلیل ما صحیح باشد، جزء یا مدعای دوم و سوم منتفی هستند. اینکه چرا جزء دوم منتفی است بی‌نیاز از هر توضیح است. اما جزء سوم به این دلیل منتفی است که، طبق تحلیل فوق، جدی‌گرفته‌نشدن و انتخاب‌نشدن بدیل‌های دیگر نه در پی ناتوانی از تصور آنها، یا غفلت و کوتاهی سهوی از آنها، بلکه نوعاً به‌موجب فرایندی طبیعی و به‌نحوی عمدی و ازروی حساب‌و‌کتاب ضمنی است. مطابق این تحلیل، نظریه‌پردازان برای توضیح شواهد در دسترسشان معمولاً (به‌منظور احتیاط معرفتی و عدم فراروی غیرضرور از حد شواهد) به ساده‌ترین و عادی‌ترین گزینه اکتفا می‌نمایند. لذا می‌توان مدعی شد که آنها با چنین فرایندی درواقع بدیل‌های دیگر را هم به‌نحوی (که مراد به‌نحو کلی و اجمالی است) در نظر می‌گیرند (که البته به‌دلیل غیرساده‌تر و بعید‌تر بودنشان در مقایسه با گزینه منتخب کنار گذاشته می‌شوند). بعداً، این ورود شواهد و مسائل جدید است که انتخاب از میان همان‌ها را لازم می‌سازد، نه چیزی از نوع غلبه بر عجز یا غفلت نظریه‌پردازان قبلی، به‌نحوی که اگر قرار بود همیشه صرفاً همان شواهدی در اختیار می‌بود که در دسترس نظریه‌پردازان قبلی بوده، نوعاً ایرادی بر آنها و تصمیمشان وارد نمی‌بود.

۱. برادری نیز پدیده بدیل‌های تصورنشده را نه به‌دلیل عجز دانشمندان بلکه به‌موجب امر دیگری می‌داند: «... به نظر می‌رسد اینکه بدیل‌های تصورنشده زودتر به تصور در نمی‌آیند اغلب نه به‌دلیل کمبود تخیل یا خلاقیت در دانشمندان، بلکه به این دلیل است که دانشمندان قبلی دارای علائق پژوهشی متفاوتی هستند» (Wray, 2018: 202).

شفیعی، اکبری تخته‌مشلو

روشن است که وقتی جزء دوم و سوم از اجزای فوق منتفی شود، استنفورد پشتوانه اعلامی اش را برای تمایز و برتری استدلال خویش از دست می‌دهد. اما در خصوص جزء اول (وجود بدیل‌های جدی)، تحلیل فوق گرچه جدی بودن بدیل‌ها در زمان تصمیم‌گیری نظریه‌پردازان قبلی را زیر سؤال می‌برد، ولی اصل وجود آنها را نه تنها نفی نمی‌کند، بلکه غیرمستقیم به رسمیت نیز می‌شناسد. از این رو، می‌توان پرسید که آیا برای استدلال استنفورد همین (توسل به بدیل‌هایی که می‌توانند روزی جای نظریه‌های امروزی را بگیرند) کفایت نمی‌کند تا وجه تمایز و قوت و برتری آن را تأمین نماید؟ پاسخ منفی است. زیرا آنچه می‌تواند در اینجا به استدلال قوت (جدید) ببخشد، نه صرف وجود بدیل‌ها، بلکه لحاظ‌نشدن آنها در محاسبات در هنگام تصمیم‌گیری نظریه‌پردازان است، که گفتیم طبق تحلیل فوق منتفی است. تکیه‌دادن استدلال به صرف وجود بدیل‌ها حداکثر می‌تواند همان استقرای بدبینانه استاندارد را رقم بزند که در حقیقت بیانگر این است که بدیل‌ها جانشین نظریه‌های گذشته می‌شوند و اینکه امروزی‌ها نیز جای خود را به بدیل‌های خود خواهند داد.

۵. اضافی بودن صحبت از نظریه‌پردازان

لاینز ضمن ارائه صورت‌بندی‌ای از استقرای جدید بیان می‌کند که این استدلال دراصل شامل دو استقرا است، یکی در خصوص نظریه‌پردازها و دیگری در خصوص (بدیل‌های) نظریه‌ها. او سپس می‌گوید که استقرایی که در خصوص نظریه‌پردازها است (تز عجز) اضافی است و، بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که استقرای جدید دراصل پیشرفت یا حرف تازه‌ای نسبت به استقرای بدبینانه ندارد (Lyons, 2013: 372-374). صورت‌بندی لاینز از استقرای جدید استنفورد به شرح زیر است (Lyons, 2013: 372):

۱. اگر ما برای این باور که فلان نظریه علمی معاصر، T ، بدیل‌های تصور نشده دارد دلیل داشته باشیم، باور ما به اینکه T احتمالاً یا تقریباً صادق است باوری موجه نخواهد بود؛
۲. ما اکنون در مورد بسیاری از نظریه‌های موفق پیشین می‌بینیم که: (الف) دانشمندان «مرتباً عاجز از تصور» بدیل‌ها [ی آنها] بوده‌اند، با این حال (ب) چنین بدیل‌هایی وجود داشته‌اند.
۳. ما «همه‌جور دلیلی داریم که باور کنیم» دانشمندان معاصر نیز عاجز از تصور بدیل‌ها هستند (به واسطه استقرای ۲-الف)؛
۴. ما دلیل داریم که باور کنیم T بدیل‌های تصور نشده دارد (به واسطه استقرای ۲-ب، با در نظر گرفتن همبستگی ادعا شده ۲-ب با ۲-الف، و با در نظر گرفتن ۳)؛

۵. بنابراین، ما در باور به اینکه T احتمالاً یا تقریباً صادق است موجه نیستیم.

ملاحظه می‌شود که در اینجا شاهد دو استقرا هستیم: یکی بر سر عجز دانشمندان در تصور بدیل‌های نظریه‌های خود و دیگری بر سر وجود این بدیل‌ها. لاینز می‌گوید که با تأمل در این صورت‌بندی معلوم می‌شود که از این دو استقرا آنچه در خروجی این استدلال اثرگذار است صرفاً وجود بدیل‌های تصورنشده است (که البته از نظر لاینز بدیل‌هایی هم که تصور شده ولی - هنگام انتخاب گزینه نهایی - مورد اعتنا واقع نشده‌اند باید به آنها افزوده شوند). برای اخذ نتیجه استدلال (بند ۵)، به این نیاز داریم که «نظریه‌های کنونی بدیل تصورنشده دارند». اما چون این مدعا مستقیماً از اینکه نظریه‌های قبلی بدیل تصورنشده داشته‌اند (مفاد مقدمه ۲-ب) قابل نتیجه‌گیری است، لذا این نکته که عامل این تصورنشدن عجز دانشمندان بوده کمکی به قوت استدلال نمی‌کند. بنابراین،

تز عجز استنفورد - مبنی بر اینکه دانشمندان گذشته «مرتباً از تصور فرضیه‌های بدیل به‌خوبی تأییدشده عاجز ماندند» - چندان کاری بیش از اینکه تمرکز استنفورد را از موضوع تحت بررسی منحرف سازد انجام نمی‌دهد» (Lyons, 2013: 374).

به عبارت دیگر، تز مزبور اضافی است و نقشی در قوت استدلال به عهده ندارد. با آنکه به نظر می‌رسد نسخه به‌جای مانده (بعد از حذف تز عجز) از استقرای استنفورد همچنان، به دلیل اینکه با وساطت امری جدید، یعنی بدیل‌های تصورنشده، به ثمر می‌نشیند، دارای وجه تمایز نسبت به استقرای مشهور خواهد بود، ولی لاینز این را نیز به‌عنوان جنبه‌ای جدید در استدلال استنفورد نمی‌پذیرد. از نظر او منشأ اینکه می‌توانیم به نظریه‌های گذشته بدیل نسبت دهیم، صرف جانشینی نظریه‌های جدید به‌جای آنهاست و لذا استقرای بدبینانه استاندارد به‌طور طبیعی نسخه مبتنی بر بدیل‌ها را نیز در دل خود دارد:

با در نظر گرفتن مقدمه [استقرای بدبینانه استاندارد]، و با لحاظ کردن اینکه علم معاصر جانشین نظریه‌های پیشین مذکور در آن مقدمه شده است، [به‌طور خودکار نتیجه می‌شود که] برای هر یک از آن نظریه‌های گذشته بدیل‌هایی وجود داشته است، که البته در آن زمان (احتمالاً) تصورنشده بوده‌اند» (Lyons, 2013: 371).

شفیعی، اکبری تختمشلو

اما به نظر ما، لاینز در اضافی و عاری از نقش معرفی کردنِ تز عجز، یکی از اجزای مهم استدلال استنفورد را مورد غفلت قرار داده است. زیرا، همچنان که ذیل نقد قبل نیز اشاره کردیم، استنفورد تصوّر نشدن بدیل‌ها را، که از قضا نقش تعیین‌کننده‌ای در استدلال او به عهده دارد، صرفاً به اتکای تز عجز خویش وارد می‌سازد. حتی می‌توان گفت که او تز عجز را عمدتاً به این دلیل وارد می‌سازد که نشان دهد بدیل‌ها به هنگامی که باید تصور و سپس در محاسبات لحاظ گردند مدنظر قرار نمی‌گیرند. بنابراین، لاینز هر چند بتواند وجود بدیل‌ها را از اینجا نتیجه بگیرد که نظریه‌های گذشته جای خود را به بدیل‌های بعدی داده‌اند، ولی اگر تز عجز را، آن‌گونه که مدعی است در استدلال استنفورد اضافی و عاری از نقش است، حذف نماید، دیگر قادر نخواهد بود که جزء مهم و کلیدی این استدلال یعنی تصوّر نشدن بدیل‌ها را همچنان در صورت‌بندی خود از آن استدلال حفظ نماید. روشن است که در این صورت، صورت‌بندی‌ای ناقص و نامنتطبق بر مدعیات استنفورد فراهم خواهد ساخت. بنابراین، این ادعا صحیح به نظر نمی‌رسد که استدلال استنفورد را بی‌کم‌وکاست می‌توان با حذف تز عجز نیز صورت‌بندی نمود.

دلیل ذکر نکته فوق این است که اگر ما تز عجز استنفورد را صحیح بگیریم (دقت شود که لاینز نه منکر صحت آن، بلکه مُصرّ بر اضافی بودن آن است)، قابل انکار نخواهد بود که در قوام و استحکام استدلال وی نقش واقعی و مهمی ایفا می‌کند. اما طبق تحلیلی که ما ذیل نقد قبل ارائه کردیم، تز عجز حاوی ادعایی است که (از طرفی دلیل و نشانه مستقلاً برای صحت آن یافت و ارائه نشده است و از طرف دیگر) موضوع مورد نظر آن با تبیین (های) متفاوت و، به زعم ما، واقع‌بینانه‌تری قابل توضیح است. بدین ترتیب، با ضعف و سستی‌ای که در ادعای عجز و لذا تصوّر نشدن بدیل‌ها ملاحظه می‌شود، مینا و تکیه‌گاه استنفورد در ادعای نوآورانگی و برتری استدلال خویش از این جهت نیز محکم و متقاعدکننده به نظر نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

دیدیم که استنفورد مصرّانه معتقد است که استقرای جدید نسبت به استقرای بدبینانه، به دلیل ابعاد جدید و نوآورانه‌اش، استدلال قوی‌تری است. اما بررسی‌های این مقاله حکایت از آن دارد که استدلال استنفورد، به‌رغم شکل و شمایل نسبتاً جدیدش و برخلاف چنین ادعایی، قادر نیست بهتر یا قوی‌تر از استقرای قبلی ظاهر گردد. چنان که دیدیم، برخی پاسخ‌های قابل طرح در برابر استقرای بدبینانه عیناً می‌توانند پاسخ مؤثری به استقرای جدید باشند و این برخلاف مدعای استنفورد است که این استقرا نسبت به پاسخ‌های استقرای قبلی مقاوم است. از طرف دیگر، دیدیم که تز عجز نیز، به‌عنوان مهم‌ترین بخش جدید و نوآورانه آن، فقط در صورتی می‌توانست

.....
Shafie, Akbari Takhtamesblou

به استدلال استنفورد ابعاد و نیرومندی تازه‌ای ببخشد که دلیل یا شواهد مستقلى بر صحت و حقانیت خود داشته باشد. با این حال، نه تنها شاهد چنین دلیلی در کار استنفورد نیستیم، بلکه در عین حال تبیین‌های متفاوتی هستند، که از نظر ما به نحو بهتر و واقع‌بینانه‌تری به توضیح فرایند تغییر نظریه‌ها در تاریخ و پراکتیس علم می‌پردازند، و تز مزبور را نفی می‌کنند.

منابع

- Chakravartty, Anjan (2008), "What You Don't Know Can't Hurt You: Realism and the Unconceived". *Philosophical Studies* 137(1): 149–58.
- Devitt, Michael (2011), "Are Unconceived Alternatives a Problem for Scientific Realism?", *Journal for General Philosophy of Science* 42(2): 285–93.
- Godfrey-Smith, Peter (2008), "Recurrent Transient Underdetermination and the Glass Half Full", *Philosophical Studies* 137(1): 141–48.
- Laudan, Larry (1978), *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*.
- Laudan, Larry (1981), "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science* 48(1): 19–49.
- Lewis, Peter J (2001), "Why The Pessimistic Induction Is A Fallacy", *Synthese* 129(3): 371–80.
- Lyons, Timothy D. (2002), "Scientific Realism and the Pessimistic Meta-Modus Tollens". in *Recent Themes in the Philosophy of Science*, edited by S. Clarke and T. D. Lyons. Dordrecht: Springer Netherlands: 63–90.
- Lyons, Timothy D (2006), "Scientific Realism and the Stratagema de Divide et Impera", *The British Journal for the Philosophy of Science* 57(3): 537–60.
- Lyons, Timothy D. (2013), "A Historically Informed *Modus Ponens* Against Scientific Realism: Articulation, Critique, and Restoration". *International Studies in the Philosophy of Science* 27(4): 369–92.
- Lyons, Timothy D., and Peter Vickers, (eds.) (2021), *Contemporary Scientific Realism: The Challenge from the History of Science*. 1st ed. Oxford University Press.
- Magnus, P. D. (2006), "What's New about the New Induction?", *Synthese* 148(2): 295–301.
- Magnus, P. D. (2010), "Inductions, Red Herrings, and the Best Explanation for the Mixed Record of Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 61(4): 803–19.

.....
Shafiee, Akbari Takhtamesblou

- Musgrave, Alan (1985), "Realism Versus Constructive Empiricism", in *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*, edited by P. M. Churchland and C. A. Hooker. Chicago, IL: University of Chicago Press: 197–221.
- Psillos, Stathis (1999), *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, London and New York: Routledge.
- Psillos, Stathis (2018), "Realism and Theory Change in Science", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Putnam, Hilary (1978), *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Saatsi, Juha, Stathis Psillos, Rasmus Grønfeldt Winther, and P. Kyle Stanford (2009), "Grasping At Realist Straws", *Metascience* 18(3): 355–90.
- Stanford, P. Kyle (2001), "Refusing the Devil's Bargain: What Kind of Underdetermination Should We Take Seriously?", *Philosophy of Science* 68(S3): S1–12.
- Stanford, P. Kyle (2006a), *Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*, New York; Oxford: Oxford University Press.
- Stanford, P. Kyle (2006b), "Darwin's Pangenesis and the Problem of Unconceived Alternatives", *British Journal for the Philosophy of Science* 57: 121–144.
- Stanford, Kyle (2021), "Underdetermination of Scientific Theory". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Tolstoy, Leo (1904), *Essays & Letters, Aylmer Maud (Trans.)*, New York: Funk and Wagnalls Company.
- Wray, K. Brad (2018), *Resisting Scientific Realism*, Cambridge New York, NY Port Melbourne New Delhi Singapore: Cambridge University Press.

عدم تعین داده حسی

فراز عطار^۱

چکیده: نظریه داده حسی عین تجربه ادراک حسی را داده حسی و نه عین واقع در جهان خارج در نظر می‌گیرد. حال، در بسیاری از موارد، اگرچه تمام موارد، تجربه ادراکی درجه‌ای را از عدم تعین دارد، اگرچه اوضاع امور در جهان خارج متعین است. اگر داده حسی عین تجربه ادراکی باشد، آنگاه، در این موارد از عدم تعین تجربه ادراکی، داده حسی متعین است یا نامتعین؟ من سه نمونه از این موارد عدم تعین را بررسی می‌کنم: مثال مرغ سرخدار، رابطه تعدی میان دقیقاً مشابه‌ها و آزمایش فکری زن بلندمو. نشان می‌دهم که در هر سه مورد، خواه داده حسی متعین فرض شود خواه نامتعین، نظریه داده حسی در توضیح آن عدم تعین توفیق نخواهد داشت. اگر داده حسی نامتعین باشد، آنگاه رابطه آن با عین خارجی متعین مشخص نیست: گویی آنچه به ادراک حسی درمی‌آید آن داده حسی نیست. اگر داده حسی متعین باشد، آنگاه این داده حسی مشخصه‌هایی دارد که سوژه تجربه ادراکی از آن آگاه نیست و این نتیجه با مشوق اصلی نظریه داده حسی سازگار نیست. بنابراین، نظریه داده حسی، با تبدیل عدم تعین شناختی به عدم تعین وجودشناختی، خود را در برابر مسئله عدم تعین بی‌دفاع می‌کند.

کلیدواژه: داده حسی، عدم تعین، تجربه ادراک حسی، عین ادراک حسی، مرغ سرخدار.

The Indeterminacy of Sense Datum

Faraz Attar

Abstract: According to the sense datum theory, the object of perception is a sense datum, not an external object. Now in many cases, if not all, perceptual experience has a degree of indeterminacy; despite the fact that state of affairs in the external world is determinate. If a sense datum is the object of perception, then is it determinate or indeterminate? I examine three cases of the indeterminacy: the speckled hen, the intransitivity of the exact similar, the long-haired woman. I argue that in all three cases, the sense datum theory cannot successfully explain the indeterminacy, whether the sense datum is indeterminate or determinate. If the sense datum is indeterminate, then the relation between it and the external object is not well-established, as if the object of perception is not the sense datum. If the sense datum is determinate, then it has characteristics which the subject of perceptual experience is not aware of. The conclusion is at odds with the main motivation of the sense datum theory. Thus the sense datum theory, considering a cognitive indeterminacy as an ontological indeterminacy, becomes vulnerable against the indeterminacy problem.

Keywords: Sense datum, Indeterminacy, Perceptual experience, Object of perception, Speckled hen.

Atiār

مقدمه

بنابر نظریه داده حسی^۱، متعلق یا عین^۲ تجربه ادراک حسی^۳ داده حسی^۴ است. این نظریه پیشینه‌ای قابل ملاحظه در تاریخ فلسفه دارد. باین حال، در این مقاله، به نظریات فلسفی نسبتاً معاصر می‌پردازم. نظریه داده حسی در ابتدای قرن بیستم در آثار فیلسوفان تحلیلی متقدم مانند راسل^۵، برود^۶، پرایس^۷ و مور^۸ رواج و محبوبیت قابل ملاحظه‌ای داشت^۹. اما این رواج و محبوبیت با گذر زمان نزول کرد. باین حال، در دوران متأخر نیز نمونه‌هایی را از نظریه می‌توان یافت^{۱۰}. این نظریه به‌طور کلی باور دارد که تجربه ادراک حسی همان ادراک داده‌های حسی است، نه اعیان واقع در جهان خارج^{۱۱}. داده حسی، به‌گونه‌ای ویژه، اعیان واقع در جهان خارج را بازنمایی می‌کند^{۱۲}.

1. Sense Datum theory

2. Object

3. Perceptual experience

4. Sense datum

5. Russell

6. Broad

7. Price

8. Moore

9. Russell, 1912; Broad, 1925; Price, 1950; Moore, 1953.

10. Jackson, 1977; Lowe, 1992; Robinson, 1994; Casullo, 1987; Bermúdez, 2000; Garcia-Carpintero, 2001; O'Shaughnessy, 2003.

۱۱. برای جمع‌بندی در خصوص نظریه داده حسی می‌توان به مدخل دانشنامه استنفورد نیز مراجعه کرد (Huemer, 2019; Hatfield, 2021). در این مقاله، در بین نسخه‌های گوناگون نظریه داده حسی، کتاب ادراک حسی (Perception) نوشته رابینسون بیش از بقی آثار محل ارجاع بوده است (Robinson, 1994). این کتاب هم روایت به‌روزی از نظریه داده حسی ارائه داده و هم به سیر تاریخی آن و موقعیت کنونی‌اش عنایت داشته است. به‌طور خاص، هر جا که به اشاره‌ای مستقیم به نظریه‌ای مشخص از نظریات داده حسی نیاز باشد، در بیشتر موارد، نظریه رابینسون مدنظر قرار خواهد گرفت. اگرچه رویکرد کلی آن است که هسته آموزه داده حسی، فارغ از تعلقش به نظریه‌ای خاص، بررسی شود.

۱۲. در اینجا ذکر نکته‌ای لازم است. داده حسی را می‌توان از منظر رابطه با جهان خارج به دو گونه تقسیم کرد: (۱) اگر داده حسی کمابیش رابطه‌ای با جهان خارج داشته باشد (حال، نه مشابه تصویر در مغز تناظری فیزیکی با جهان پیرامون داشته باشد)، آنگاه داده حسی را می‌توان بازنمودی از واقعیت دانست؛ (۲) اگر داده حسی رابطه‌ای مشخص با جهان خارج نداشته باشد، داده حسی را می‌توان ایده در نظر گرفت. این تقسیم‌بندی با الهام از تحلیل سرل (Searle) در پاسخ به این پرسش ارائه شده است که «رابطه داده حسی با اشیای مادی چیست؟» (Searle, 2015: 21-22). سرل بیان می‌کند که بنابر نظریات گوناگون، این پرسش پاسخ‌های گوناگون می‌یابد: نظریه بازنمودی داده حسی را مشابه یا بازنمود اشیا لحاظ می‌کند. ایدئالیست‌ها و پدیدارگرایان، از آنجا که اشیا را همان داده‌های حسی می‌دانند، برای اشیای مادی شأن وجودی قائل نیستند که داده حسی بخواهد رابطه‌ای با آن‌ها داشته باشد و ایدئالیسم استعلایی نظریه کانت، که متعلق ادراک حسی را تنها بازنمود در نظر می‌گیرد و اشیای فی‌نفسه را خارج از حوزه معرفت می‌داند، رابطه در دسترس را بین اشیا و داده‌های حسی تصور نمی‌کند. حال، در راستای این تحلیل، این تقسیم‌بندی را از داده حسی ارائه کردم: (۱) داده حسی به‌مثابه بازنمودی از واقعیت، آنجا که داده حسی کمابیش واقعیت مادی را بازنمایی می‌کند؛ (۲) داده حسی به‌مثابه ایده، آنجا که داده حسی یا علی‌الاصول رابطه‌ای با واقعیت خارجی ندارد یا رابطه‌اش نامشخص و دسترس‌ناپذیر است. من در این مقاله با نوع اول از داده حسی سروکار خواهم داشت.

عطل

یکی از انتقادات به نظریه داده‌حسی مسئله عدم‌تعیین^۱ داده‌حسی است. عین واقع در جهان خارج متعین است. با این حال، در بسیاری از مواقع، اگرچه تمام مواقع، ادراک حسی نوعی عدم‌تعیین دارد^۲. به‌طور مثال، درخت پیش‌رویم تعداد متعینی برگ روی شاخه‌های خود دارد. اما آنچه به ادراک حسی من درمی‌آید ممکن است این تعین را نداشته باشد (یا اغلب چنین است که این تعین را ندارد). من با یک بار (یا حتی چند بار) نگاه کردن به آن درخت نمی‌توانم تعداد برگ‌های آن را تشخیص دهم. به عبارت دیگر، در آنچه من از این درخت می‌بینم تعداد برگ‌ها مشخص نیست. اگر نظریه داده‌حسی صادق باشد، آنگاه داده‌حسی (که در این صورت متعلق بی‌واسطه تجربه ادراکی است) نیز آن تعین را نخواهد داشت. تعداد برگ‌های داده‌حسی آن درخت نامتعیین است. حال، من شیئی را با تعداد برگ‌های متعین می‌بینم یا نامتعیین؟ اساساً چگونه ممکن است که آگاهی حسی از داده‌حسی نامتعیین بتواند آگاهی حسی از یک عین متعین را فراهم کند؟

من در این مقاله از این نظر دفاع می‌کنم که مسئله عدم‌تعیین داده‌حسی چالشی سخت برای نظریه داده‌حسی است. در این راستا، ابتدا به توضیح اجمالی نظریه داده‌حسی می‌پردازم. افزون‌بر این، ویژگی‌های داده‌حسی را برمی‌شمرم. سپس سه نمونه مشخص را از مسئله عدم‌تعیین داده‌حسی بررسی می‌کنم. تلاش می‌کنم که، با ارائه صورت‌بندی‌ای از هر کدام از این نمونه‌ها، استدلالی علیه نظریه داده‌حسی ارائه کنم. همچنین استدلال می‌کنم که پاسخ‌های احتمالی مدافعان این نظریه نمی‌تواند کمک شایانی به بهبود موقعیت این نظریه بکند. به این ترتیب، با در نظر داشتن عدم‌تعیین داده‌حسی، می‌توان مشروعیت نظریات مبتنی بر داده‌حسی را زیر سؤال برد.

1. Indeterminacy

۲. در خصوص «عدم‌تعیین ادراک حسی» لازم است نکاتی را تصریح کنم تا از سوء‌تفاهم‌های آتی پیشگیری کنم. بحث پیرامون «عدم‌تعیین» بسیار گسترده و غنی است. من در این مقاله نمی‌توانم حتی طرحی کلی از تمام مباحث ارائه کنم. ناچار به ذکر نکاتی اکتفا می‌کنم. عدم‌تعیین را به‌طور غالب در چارچوب مفهوم «دقیق‌سازی» (Precisification) مطرح می‌کنند. به‌طور بسیار اجمالی، اگر بتوان موضوعی را دقیق‌تر بیان کرد، آنگاه آن موضوع نوعی عدم‌تعیین دارد. عدم‌تعیین در این معنا به‌نوعی با «تعیین جزئی» (Under-determination) مقارن است. از مصادیق شناخته‌شده عدم‌تعیین «عدم‌تعیین معنایی» (Semantic indeterminacy) است که به‌موجب آن یک جمله عدم‌تعیین دارد، زیرا ممکن است قرآنت‌های دقیق‌تری از آن ارائه کرد. به بیان دیگر، وجود دقیق‌سازی‌های متعدد از یک واحد زبانی نشان از عدم‌تعیین آن واحد دارد. حال، عدم‌تعیین در ادراک حسی به‌طور کلی از نوع «عدم‌تعیین معرفت‌شناختی» (Epistemological indeterminacy) است. از آنجا که از یک اوضاع امور می‌توان ادراک‌های حسی دقیق‌تری داشت، ادراک حسی عدم‌تعیین دارد. وجود ادراک‌های حسی با دقت‌های متفاوت از وجود عدم‌تعیین در ادراک حسی حکایت دارد. بنابر این معنای استاندارد از عدم‌تعیین، آگاهی حسی ما از یک اوضاع امور دقیق‌سازی‌های متفاوتی دارد. به کلام دیگر، چنین نیست که در هر نمونه تحقیق‌یافته از آگاهی حسی تمام جزئیات اوضاع امور عرضه شود. عدم‌تعیین در ادراک حسی به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که عین ادراک حسی عدم‌تعیین دارد (یا آنچه ادراک حسی متعلق به آن است عدم‌تعیین دارد).

نظریه داده حسی و ویژگی‌های داده حسی

بنابر نظریه داده حسی، تجربه ادراکی همان ادراک داده‌های حسی است، نه ادراک اشیای خارجی که به‌طور متعارف متعلق ادراک حسی فرض می‌شوند.^۱ به بیان دیگر، این نظریه «S» به‌طور حسی O را درک می‌کند» یا «S از O به‌طور حسی تجربه ادراکی دارد» را به‌صورت «S» داده حسی D را درک می‌کند» تحلیل می‌کند.^۲ به‌طور مثال، اگر «علی درخت سبز پیش رویش را می‌بیند» مورد نظر باشد، آنگاه بنابر نظریه داده حسی، علی نه درخت واقعی پیش رویش، بلکه واقعاً داده حسی مربوط به آن را درک می‌کند. اگر بروی عین ادراک حسی^۳ تمرکز کنیم، آنگاه، در نظریه داده حسی، عین ادراک حسی یک داده حسی است.^۴

حال می‌توان پرسید که این داده حسی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ داده حسی موجودی غیرفیزیکی است.^۵ داده حسی همان شیء متعارفی نیست که تصور می‌کنیم هنگام ادراک بصری می‌بینیم، بلکه وجودش وابسته به ذهن ناظر است. پس آنچه شخصی هنگام ادراک حسی عینی خاص می‌بیند با آنچه شخص دیگر هنگام ادراک حسی همان عین می‌بیند، اینهمان نیست.

در این راستا، رابینسون پنج ویژگی برای داده حسی بیان کرده است (Robinson, 1994: 1-2). به‌عنوان جمع‌بندی از ویژگی‌های داده حسی می‌توانیم این شرایط پنج‌گانه را ملاک قرار دهیم:

۱. آن چیزی است که بی‌واسطه از آن آگاه می‌شویم؛

۲. غیرفیزیکی است؛

۳. رخدادش به‌طور منطقی خصوصی و وابسته به سوژه‌ای منحصر به فرد است؛

۴. بالفعل کیفیات حسی استاندارد مانند شکل و رنگ را داراست. به کلام دیگر، اگر شخصی یک ویژگی بصری را می‌بیند، این ویژگی بصری متعلق به داده حسی است. به‌عنوان نمونه، اگر درختی سبزرنگ دیده

۱. در این مقاله تلاش کرده‌ام که به تجربه ادراک حسی به‌طور عام بپردازم. باین‌حال، به فراخور متن، بیشتر وجه بصری آن را در نظر داشته‌ام.

۲. برای مشاهده صورت‌بندی‌های مشابه می‌توان به صورت‌بندی فیش مراجعه کرد (Fish, 2010: 16).

3. Object of perception

۴. منظور از عین ادراک حسی آن چیزی است که ادراک حسی به آن تعلق می‌گیرد یا درباره آن است. در برخی دیدگاه‌ها، عین ادراک حسی مرجع (Referent) محتوای حالت ذهنی شخص هنگام ادراک حسی است.

۵. البته باید به این نکته تاریخی اشاره کرد که در آثار فیلسوفان تحلیلی متقدم، وضعیت فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن (غیرذهنی یا ذهنی بودن) داده حسی چندان شفاف نیست. برخی از این فیلسوفان، مانند راسل و مور، موضعی خنثی نسبت به آن داشته‌اند (Broad, 1925: 30; Russell, 1912: 12; Moore, 1953: 30). برود باور داشت که داده حسی نه عینی و نه ذهنی است (Broad, 1925: 181). باین‌حال، نظریه‌پردازان متأخر داده حسی، مانند جکسون و رابینسون، از این ایده دفاع کرده‌اند که داده حسی ذهنی است (Robinson, 1994; Jackson, 1977). در این راستا، می‌توان اشاره کرد که توافق در قرانت متأخر آن است که داده حسی غیرفیزیکی است (Huemer, 2019; Hatfield, 2021). چنان‌که پیش‌تر بیان کردم، تمرکز من بر این قرانت متأخر است.

۶. به بیان دیگر، داده حسی عین بی‌واسطه آگاهی بصری است.

عطل

می‌شود، ویژگی داشتن رنگ سبز متعلق به داده‌حسی آن درخت است؛

۵. هیچ حیث التفاتی^۱ ذاتی‌ای ندارد. یعنی اگرچه از خلال عادت این‌گونه تصور می‌شود که به چیزی «ورای» خود اشاره می‌کند، اما این‌گونه نیست. داده‌حسی حتی هنگام ادراک حسی مطابق با واقع^۲ به چیزی ورای خود، به‌طور مشخص آن شیء واقع در جهان خارج، ارجاع ندارد^۳.

مثال مرغ سرخدار

از مثال‌های مشهور این عدم‌تعیین مثال «مرغ سرخدار»^۴ است. مطابق این مثال، وقتی ما مرغی سرخدار می‌بینیم که روی پوست خود تعداد بسیار زیادی خال سرخ دارد، در ادراک بصری اولیه خود (و چه بسا ادراک‌های بعدی) نمی‌توانیم تعداد دقیق این خال‌ها را مشخص کنیم (یعنی بنابر چنین ادراکی تعداد خال‌های روی پوست نامتعیین است)، درحالی‌که در واقع تعداد خال‌های روی پوست متعین است (Chisholm, 1942: 368). حال، اگر آموزه داده‌حسی را بپذیریم، داده‌حسی مرغ سرخدار که متعلق بی‌واسطه ادراک بصری است باید تعداد نامتعیینی خال روی پوست داشته باشد، درحالی‌که مرغ سرخدار در واقع تعداد مشخصی خال سرخ دارد. به این ترتیب، از آنجا که ما در واقع مرغ سرخداری را می‌بینیم که تعداد متعینی خال روی پوست دارد، پس گویی ما داده‌حسی آن را نمی‌بینیم، زیرا این داده‌حسی، بنابر آنچه وصف کردیم، مرغ سرخداری است که تعداد نامتعیینی خال روی پوست دارد.

بهتر است ملاحظه‌ی بالا را کمی روشن‌سازی کنیم. فرض کنید من روبه‌روی یک مرغ سرخدار ایستاده‌ام و به آن نگاه می‌کنم. بنابر شهود متعارف، من مرغ سرخدار واقع در جهان خارج را می‌بینم^۵. همچنین بنابر دیدگاه علی‌درخصوص ادراک حسی، آن مرغ واقع در بیرون (به‌عنوان یک عین فیزیکی) همچنین علت دور تجربه ادراکی من بوده است. حال، این مرغ ویژگی‌هایی دارد. یکی از این ویژگی‌ها آن است که تعداد خال‌هایش مشخص است. پس، بنابر شهود

۱. در واقع، اینکه چگونه داده‌حسی غیرفیزیکی اساساً می‌تواند کیفیات حسی فیزیکی داشته باشد نشان از طبیعت غریب داده‌حسی دارد. این ملاحظه از خطوط انتقادی علیه نظریه داده‌حسی است. با این حال، من این خط را پیگیری نمی‌کنم.

2. Intentionality

3. Veridical

۴. این مخالفت تام‌وتمام با آموزه حیث التفاتی مهر تأیید بر این نظر است که نظریه داده‌حسی از مصادیق بارز نظریه معتقد به ادراک بصری غیرمستقیم (Indirect perception) است. نظریه‌ای که آموزه حیث التفاتی را می‌پذیرد عین (یا مرجع) ادراک حسی را همان عین واقع در جهان (چیزی ورای خود) می‌داند. از این رو، این نظریات به ادراک حسی مستقیم (Direct perception) باور دارند. در مقابل، نظریه داده‌حسی عین ادراک حسی را تنها داده‌حسی (نه چیزی ورای خود) می‌داند، اگرچه خود داده‌حسی می‌تواند باز نمودی از چیزی ورای خود باشد.

5. The speckled hen

۶. مفهوم «شفافیت تجربه» (Transparency of experience) از این ادعا دفاع می‌کند (در این خصوص می‌توان به Martin, 2002 نیز مراجعه کرد).

.....
Attār

متعارف که با دیدگاه علی نیز پشتیبانی می‌شود، عین تجربه ادراکی من این مرغ است. اما نظریه داده حسی باور دارد که عین این تجربه ادراکی داده حسی آن مرغ است. در این مثال، این داده حسی، از آنجاکه متعلق بی‌واسطه آگاهی بصری دانسته می‌شود (بنابراین، تلاش می‌کند که حق پدیدارشناسی تجربه را به بهترین نحو ادا کند)، موجودی است که تعداد خال‌هایش مشخص نیست (زیرا من آگاهی بصری به تعداد این خال‌ها ندارم). پس آن مرغ و داده حسی آن اینهمان نیستند زیرا، بنابر قاعده لایب‌نیس، تنها اعیانی اینهمان هستند که ویژگی‌های مشابهی داشته باشند. بنابراین، در نظریه داده حسی من آن مرغ را نمی‌بینم و نیز بنابر شهود متعارف (با پشتیبانی دیدگاه علی) من داده حسی آن را نمی‌بینم.

مسئله عدم‌تعیین به مثال مرغ سرخدار محدود نمی‌شود. به راحتی می‌توان نمونه‌های بسیاری از آن را در زندگی روزمره یافت. به‌طور مثال، آرمسترانگ^۱ به این نمونه اشاره می‌کند که ما در مشاهده دو شیء متوجه می‌شویم که یکی بزرگ‌تر از دیگری است، اما میزان این بزرگی برای ما نامتعین است، درحالی‌که درواقع یک شیء از دیگری به میزان متعینی بزرگ‌تر است (Armstrong, 1968: 220). او در توصیف مشکلی که مثال مرغ سرخدار و نمونه‌های مشابه آن به همراه می‌آورد بیان می‌کند که

حال، مشکلی که این عدم‌تعیین ادراک حسی برای نظریه عناصر حسی^۲ [= داده حسی] ایجاد می‌کند آن است که ظاهراً این استلزام را به همراه دارد که این عناصر [= داده‌ها] بالذات نامتعین خواهند بود. عنصر غیرفیزیکی‌ای که وقتی ما یک مرغ سرخدار فیزیکی را می‌بینیم وجود دارد باید تعداد نامتعینی خال داشته باشد. و نیز عناصر غیرفیزیکی‌ای که وقتی ما درک می‌کنیم که یک شیء از دیگری بزرگ‌تر است وجود دارند باید به میزان نامتعینی از دیگری بزرگ‌تر باشند. و چگونه یک شیء می‌تواند به‌طور نامتعین بزرگ‌تر از دیگری باشد؟» (Armstrong, 1968: 220)

رابینسون سعی کرده است تا به مسئله عدم‌تعیین داده حسی پاسخ بگوید (Robinson, 1994: 190-198). او در پاسخ به مثال مرغ سرخدار بیان می‌کند که باید بین آگاهی بصری از یک شیء و تفحص آن تمییز قائل شد. اطلاعاتی که در نتیجه دیدن اولیه کسب می‌شود با اطلاعاتی که در نتیجه توجه و مذاقه حاصل می‌شود یکی نیست:

صحیح نیست، براین اساس که شخص نمی‌تواند تمام حقایق مربوط به ساختار درونی عنصری حسی را هنگام ادراک حسی دریابد، ادعا کنیم که آن عنصر حسی نامتعین است. اینکه وقتی

1. Armstrong
 2. Sensory items

عطل

شخصی به گروهی از مردم نگاه می‌کند نمی‌تواند بگوید چند نفرند نشان نمی‌دهد که آن شخص به‌کل آنها را به معنایی درست، تجربی، هُشیارانه نمی‌بیند. آن شخص خواه نظریه‌پرداز داده‌حسی باشد خواه واقع‌گرایی مستقیم باید تمایز قائل شد بین آگاه‌بودن از یک چیز و توجه‌کردن به یا دریافتن تمام حقایق مقایسه‌ای و ارتباطی مربوط به آنچه از آن آگاه است. (Robinson, 1994: 193)

پاسخ رابینسون بر این بنیاد استوار است که نمی‌توان از اینکه «نمی‌توانیم هنگام مشاهده اولیه یک مرغ سرخ‌دار تعداد دقیق خال‌های روی پوست آن را بگوییم»، نتیجه بگیریم که «داده‌حسی در این ادراک بصری نامتعیین است». زیرا دیدن چند لحظه‌ای مرغ سرخ‌دار با شمردن تعداد خال‌های او متفاوت است. به بیان خلاصه، رابینسون معتقد است که داده‌حسی، برخلاف تصور ما، متعیین است. تنها این آگاهی بصری ما از آن داده‌حسی متعیین است که عدم‌تعیین دارد.^۲

این پاسخ اگرچه پاسخی قابل‌انتظار و حرکتی موجه از سوی یک نظریه‌پرداز داده‌حسی است، اما در بطن خود تعارضی آشکار دارد. بنابر مشخصاتی که برای داده‌حسی ارائه کردیم، داده‌حسی آن چیزی است که ما بی‌واسطه از آن آگاه می‌شویم. به کلام دیگر، داده‌حسی متعلق بی‌واسطه آگاهی بصری است. در موقعیت مشاهده مرغ سرخ‌دار، ما از تعداد خال‌ها به‌لحاظ بصری آگاه نیستیم. پس داده‌حسی اگر بنا باشد متعلق بی‌واسطه آگاهی بصری ما باشد (منطبق با آگاهی پدیداری باشد)، نباید اطلاعاتی درباره‌تعداد خال‌ها داشته باشد. اما بنابر این پاسخ، داده‌حسی از این منظر متعیین است. حال، چگونه ممکن است که، در موقعیت‌هایی مانند مشاهده مرغ سرخ‌دار، داده‌حسی هم اطلاعاتی داشته باشد که ما از آنها آگاه نیستیم و هم منطبق بر آگاهی پدیداری ما باشد؟

این تعارض آشکار را آرمسترانگ، حتی پیش از ارائه پاسخ رابینسون، به‌دقت پیش‌بینی و بیان کرده بود:

پاسخ جایگزین این خواهد بود که عناصر حسی به‌قطع به‌طور کامل مشخصاتی متعیین دارند، اما ما تنها به‌بخش کمی از آن آگاه می‌شویم. تعداد خال در عنصر حسی به‌طور کامل معین است، اما ما تنها از این آگاهی که آن [مرغ سرخ‌دار] تعداد زیادی خال دارد. اما این پاسخ این نتیجه تناقض‌آمیز را دارد که این اعیان [= داده‌های حسی]، که به‌طور خاص به این منظور فرض شده‌اند که حق ملاحظات پدیدارشناختی را برای ادراک حسی ادا کنند، اکنون متضمن مشخصاتی شده‌اند

1. Non-subliminal

۲. به تعریف این مقاله از «عدم‌تعیین در ادراک حسی» در پانوش (۱۴) مراجعه شود. رابینسون خود به‌نحو صریح پذیرفته است که در بسیاری از مواقع، اگر نه همه‌مواقع، در ادراک حسی نوعی عدم‌تعیین هست (Robinson, 1994: 192).

.....
Atār

که به‌طور کامل بیرون از حوزه آگاهی ادراکی قرار دارند. اکنون این نظریه مفروض گرفته است که (۱) سطوح فیزیکی خال‌دار با مشخصات به‌طور کامل متعین وجود دارند؛ (۲) عناصر حسی خال‌دار با مشخصات به‌طور کامل متعین وجود دارند؛ (۳) آگاهی ما از عناصر حسی خال‌دار نامتعین است. اما آیا عناصر (۲) زاندا نیستند؟ چرا تنها فرض نکنیم که سطوح فیزیکی خال‌دار و آگاهی (ادراک حسی) نامتعین از آن سطوح هست؟ دشوار است که انتظار داشته باشیم با این شرایط عناصر حسی اساساً نقشی در نظریه ایفا کنند. (Armstrong, 1968: 220-221)

به این ترتیب، مسئله عدم تعین داده حسی را می‌توان در قالب گام‌های زیر تبیین کرد:

۱. در بسیاری از مواقع، اگر نه تمام مواقع، ادراک حسی نوعی عدم تعین دارد، درحالی‌که عین یا منظره واقع در جهان خارج متعین است^۲؛
۲. متعلق ادراک حسی داده حسی است. حال، این داده حسی یا نامتعین است یا متعین^۳؛
۳. اگر داده حسی نامتعین باشد، آنگاه یا باید بپذیریم که آن داده حسی را نمی‌بینیم (زیرا ما در واقع عین یا منظره‌ای متعین را می‌بینیم) یا آنکه عین یا منظره پیش رو متعین نیست. هر دو راه نامطلوب است. جمع عدم تعین داده حسی با تعین عین یا منظره واقع در جهان مسئله‌ساز است؛
۴. اگر داده حسی متعین باشد، آنگاه از آنجا که داده حسی هر آن چیزی است که ما در ادراک حسی از آن آگاه می‌شویم، در این حالت داده حسی عناصری دارد که ما از آن آگاه نیستیم^۴. این مسئله به این سو منجر می‌شود که داده حسی دیگر نقش معهود خود را در نظریه بازی نکنند و به موجودی زاندا در فرایند ادراک حسی تبدیل شود.

چنان‌که نشان داده شد، موارد (۳) و (۴) خوشایند هیچ یک از نظریه‌های داده حسی نیست. نتیجه متعارف این استدلال کنار گذاشتن مورد (۲) است: نظریه داده حسی کاذب

1. Redundant

۲. به تعریف این مقاله از «عدم تعین در ادراک حسی» در پانویشت (۱۴) رجوع شود.
۳. شاید در مقام اعتراض اظهار شود که «چیز نامتعین وجود ندارد»؛ پس اساساً فرض داده حسی نامتعین نباید بررسی شود. چنان‌که در پانویشت شماره (۱۴) بیان کردم، عدم تعین غالباً معنایی یا معرفت‌شناختی است، اما به‌هیچ‌وجه چنین نیست که بحثی پیرامون عدم تعین وجودشناختی (Metaphysical indeterminacy) نباشد. برخی به‌طور مشخص برای عدم تعین وجودشناختی یا وجود نامتعین استدلال کرده‌اند (تنها به‌عنوان نمونه: Barnes and Williams, 2011; Barnes, 2013; Skow, 2010). همچنین برخی علیه این نوع از عدم تعین استدلال کرده‌اند (به‌عنوان نمونه‌ای کلاسیک: Evans, 1978). من بنا ندارم که از عدم تعین وجودشناختی دفاع کنم. همچنین تصور نمی‌کنم که در این استدلال اساساً به دفاع از طرفین این بحث نیازی باشد. این مقدمه در این خصوص موضعی اتخاذ کرده است که به‌لحاظ وجودشناختی خنثی است. در نهایت اینکه، این ادعا که «چیز نامتعین وجود ندارد»، بدون تحلیل، استدلال و مراجعه به متن بحث، تنها حکمی جزمی است.
۴. به‌طور مثال، در خصوص موقعیت مشاهده مرغ سرخ‌دار، تعداد خال‌های مرغ سرخ‌دار در داده حسی مشخص است، اما من از آن آگاهی بصری ندارم. بنابراین، اطلاعاتی در این داده حسی هست که من از آن آگاه نیستم.

عطلر

است. باین‌حال، نظریه‌پردازان داده‌حسی (مانند رایبسنون) در مقام دفاع همچنان ادعا می‌کنند که (الف) داده‌حسی نامتعیین نیست و (ب) ضروری نیست که در ادراک حسی طی یک لحظه تمام حقایق مربوط به داده‌حسی آشکار شود. باین‌حال، این ادعا، علاوه بر داشتن «نتیجه‌ای تناقض‌آمیز»، در عمل داده‌حسی را به موجودی «زائد» تبدیل می‌کند. گویی داده‌حسی شبیحی از عین دیده‌شده است که تنها جهت پاره‌ای از ملاحظات نظری به‌جای آن عین دیده‌شده فرض شده است.

بحث پیرامون عدم‌تعیین داده‌حسی به مثال مرغ سرخ‌دار ختم نمی‌شود. من به دو نمونه دیگر نیز اشاره می‌کنم. این نمونه‌ها چه‌بسا از لحاظ ساختار استدلال توجه‌برانگیزتر از مثال مرغ سرخ‌دار هستند، اگرچه از لحاظ شهرت و تعدد ارجاع با آن قابل‌قیاس نیستند.

رابطه‌تعدی بین دقیقاً-مشابه‌ها

سه شیء A ، B و C در نظر بگیرید، به‌گونه‌ای که A و B از یک سو و B و C از سوی دیگر از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه باشند. حال، اگر رابطه «ازلحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه بودن» رابطه‌ای متعدی باشد، آنگاه A و C باید از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه باشند. اما در بسیاری موارد چنین نیست. به‌عنوان نمونه، در نظر بگیرید که رنگ A و رنگ B در واقع کمی متفاوت باشند، اما هنگام ادراک بصری این تفاوت را درک نکنیم و رنگ A و رنگ B را دقیقاً-مشابه ببینیم. مشابه این شرایط را برای رنگ B و رنگ C در نظر بگیرید. حال، شرایطی ممکن است که در آن شرایط تفاوت رنگ A و رنگ C از لحاظ بصری قابل تشخیص باشد، درحالی‌که در صورت متعدی بودن آن رابطه، باید رنگ A و رنگ C را دقیقاً-مشابه می‌دیدیم.

اکنون تحلیل یک نظریه‌داده‌حسی را از این موقعیت بررسی می‌کنم. شخص داده‌حسی-رنگ A و داده‌حسی-رنگ B را می‌بیند. از آنجاکه او آنها را دقیقاً-مشابه می‌بیند، داده‌حسی-رنگ A و داده‌حسی-رنگ B باید دقیقاً-مشابه باشند. همچنین چنین تحلیلی برای ادراک بصری رنگ B و رنگ C نیز برقرار است. پس داده‌حسی-رنگ B و داده‌حسی-رنگ C باید دقیقاً-مشابه باشند. حال از آنجاکه داده‌حسی-رنگ A و داده‌حسی-رنگ B دقیقاً-مشابه هستند و

۱. «دقیقاً-مشابه بودن» در تمام این بخش «دقیقاً-مشابه بودن از جنبه‌ای خاص» است. این «جنبه‌ی خاص» نیز، چنان‌که از متن بحث دریافت می‌شود، بر کیفیت فیزیکی مانند رنگ، اندازه، شکل و ... ناظر است. شباهت در «دقیقاً-مشابه بودن» به‌طور عمده به شباهت هندسی یا شباهت فیزیکی نزدیک است. «جسم (الف) به‌لحاظ اندازه دقیقاً-مشابه جسم (ب) است» نمونه‌ای از این رابطه است. «روی یار دقیقاً-مشابه خورشید تابان است» نمونه‌ای از رابطه موردنظر نیست، زیرا این رابطه اساساً بر «تشبیه» به‌کاررفته توسط سوژه‌ای با قابلیت‌های مرتبه‌بالا ناظر نیست. همچنین در تمام این بخش فرض بر این است که «مشابه به‌نظررسیدن‌ها» از منظر سوژه‌ای واحد است.

Atiār

داده حسی-رنگ B و داده حسی-رنگ C دقیقاً-مشابه هستند، با فرض آنکه رابطه «دقیقاً-مشابه بودن» رابطه‌ای متعدی است، نتیجه خواهد شد که داده حسی-رنگ A و داده حسی-رنگ C دقیقاً-مشابه هستند^۱. اما، از آنجاکه شخص زنگ A و رنگ C را دقیقاً-مشابه نمی‌بیند، نباید داده حسی-رنگ A و داده حسی-رنگ C دقیقاً-مشابه باشد^۲.

حال تلاش می‌کنم که این مسئله را بیشتر بکاوم. ابتدا تصریح می‌کنم که موقعیت بالا یک بار از نظرگاه کلی و بار دیگر از نظرگاه یک نظریه داده حسی بیان شده است. در هر دو بار با نوعی از ناسازگاری مواجه شدیم: توقع داشتیم دو شیء دقیقاً-مشابه باشند، در حالی که این دو در واقعیت شبیه هم نبودند. اکنون بهتر است مراحل استدلال را برای هر دو نظرگاه به‌طور مستقل مشخص کنیم تا تفاوت استدلال در دو نظرگاه آشکار شود.

نظرگاه کلی:

۱. A و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند؛ یا A و B دقیقاً-مشابه دیده می‌شوند؛
۲. C و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند یا C و B دقیقاً-مشابه دیده می‌شوند؛
۳. رابطه از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه بودن رابطه‌ای متعدی است؛
۴. پس، A و C از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند یا A و C دقیقاً-مشابه دیده می‌شوند؛
۵. ممکن است A و C از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه نباشند. به بیان دیگر، موقعیت‌هایی هست که در آن A و C دقیقاً-مشابه دیده نمی‌شوند.

نظرگاه داده حسی:

۱. A و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند، پس داده حسی- A و داده حسی- B دقیقاً-مشابه هستند؛
۲. C و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند، پس داده حسی- B و داده حسی- C دقیقاً-مشابه هستند؛
۳. رابطه دقیقاً-مشابه بودن رابطه‌ای متعدی است؛
۴. پس، داده حسی- A و داده حسی- C دقیقاً-مشابه هستند و از این‌رو A و C باید از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه باشند یا A و C باید دقیقاً-مشابه دیده شوند؛
۵. ممکن است A و C از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه نباشند. به بیان دیگر، موقعیت‌هایی هست که در آن A و C دقیقاً-مشابه دیده نمی‌شوند.

مهم‌ترین تفاوت این دو نظرگاه تفاوت در مقدمه (۳) است. رابطه «از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه

۱. بنابر ویژگی‌هایی که برشمرده شد، داده حسی اگرچه غیرفیزیکی و وابسته به ذهن ناظر است، اما ویژگی‌های فیزیکی مانند رنگ، اندازه، شکل و غیره را دارد. پس «دقیقاً-مشابه بودن» رنگ داده‌های حسی قابلیت اطلاق دارد.

۲. آرمسترانگ نیز تحلیل دقیقی از این موقعیت ارائه داده است (Armstrong, 1968: 218-219).

عطل

بودن متعدی است» متفاوت است از این گزاره که «رابطه دقیقاً-مشابه بودن متعدی است». در مورد نخست، قید «ازلحاظ پدیداری» بر این نکته تأکید می‌کند که «دقیقاً-مشابه بودن» از منظر پدیدارشناختی محلّ بحث است، در صورتی که مورد دوم ادعایی وجودشناختی است. اگر «دقیقاً-مشابه بودن» از منظر پدیدارشناختی مطرح شود، به این ادعای به نسبت ضعیف محدود می‌شود که: اگر به نظر رسید A و B دقیقاً-مشابه هستند و اگر به نظر رسید B و C دقیقاً-مشابه هستند، آنگاه به نظر می‌رسد A و C دقیقاً-مشابه باشند. این ادعا حاکی از نوعی توقع پدیدارشناختی است: ما انتظار داریم چیزی به شکل و حالتی خاص برای ما پدیدار شود، بی‌آنکه ضرورتاً ادعایی نسبت به شکل و حالت خاص آن در واقع کرده باشیم. در این موقعیت، اگر توقع پدیدارشناختی ما برآورده نشود، به خود «به‌نظر رسیدن»ها مشکوک می‌شویم. به بیان دیگر، در نظرگاه کلی می‌توانیم بی‌آنکه چندان از شهود متعارف دور شویم، مقدمه (۳) را کنار بگذاریم. به‌طور دقیق‌تر، می‌توانیم ادعا کنیم که رابطه متعدی «ازلحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه بودن» یک رابطه ضروری نیست. یعنی حالاتی هست که این رابطه در آن صدق نمی‌کند. به این ترتیب، در نظرگاه کلی دیگر ناسازگاری‌ای نخواهد بود.

اما در نظرگاه داده‌حسی وضع به این گونه نیست. ادعای وجودشناختی آن این ادعای قوی‌تر است که: اگر A و B دقیقاً-مشابه باشند و اگر B و C دقیقاً-مشابه باشند، آنگاه A و C دقیقاً-مشابه هستند. کنارگذاشتن این رابطه به‌نظر کاملاً خلاف شهود متعارف است. این رابطه به‌نظر ضروری است. بنابراین، نمی‌توان با کنارگذاشتن مقدمه (۳) مانع از ناسازگاری شد. آرمسترانگ بیان می‌کند که حامی نظریه داده‌حسی به‌طورکلی دو راه برای دفاع از نظریه خود دارد (Armstrong, 1968: 218-219). یک راه همان است که در بند پیش به آن اشاره شد: نپذیرفتن مقدمه (۳). اما انکار ضرورت رابطه تعدی برای دقیقاً-مشابه بودن به هیچ‌وجه مطلوب نیست. به بیان آرمسترانگ،

این دفاع تقریباً به همان اندازه بد است که اگر برای فیلسوفی برهان بیابوریم که در استدلالش تناقضی هست، او بگوید «مگر تناقض مشکلی دارد؟» اگر این آشکار نیست که دقیقاً-مشابه بودن از منظری خاص متعدی است، پس چه چیز آشکار است؟ (Armstrong, 1968: 219)

راه دوم آن است که به صدق دست‌کم یکی از مقدمه‌های (۱) و (۲) شک کنیم. به‌طور مثال، اگرچه A و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند، اما این ما هستیم که در ادراک بصری خود مرتکب خطا شده‌ایم و آن دو را دقیقاً-مشابه در نظر گرفته‌ایم، در حالی که آن دو در واقع دقیقاً-

Attār

مشابه نیستند. بنابراین، به سبب این خطای ادراکی نمی‌توانیم از دقیقاً-مشابه بودن A و B از لحاظ پدیداری نتیجه بگیریم که داده حسی A و داده حسی B دقیقاً-مشابه هستند.

این راهکار اگرچه موجه‌تر از راه اول است، اما باز با مشکل زانده بودن داده حسی مواجه می‌شود. کارکرد داده حسی آن است که برای وجه پدیدارشناختی ادراک بصری تقرری قائل شود. حال اگر ما به اشتباه به طور بصری درک کرده باشیم که A و B دقیقاً-مشابه هستند، خطای ادراکی ما سبب نمی‌شود که داده‌های حسی این دو دقیقاً-مشابه نباشند، زیرا آنچه دیده شده است بر ما به طور آشکار پدیدار گشته است و نقش داده حسی آن است که حاکی از این پدیدارگشتن باشد. اکنون اگر نظریه داده حسی باز اصرار ورزد که از «دقیقاً-مشابه به نظر رسیدن» نمی‌توان «دقیقاً-مشابه بودن داده‌های حسی» را نتیجه گرفت، می‌توان اظهار کرد که، در این صورت، علاوه بر در برداشتن نتیجه‌ای «تناقض آمیز»، داده حسی به موجودی «زائد» بدل می‌شود که کارکردی متفاوت از خود عین دیده شده ندارد.

رابینسون دو راهکار برای حل این مشکل ارائه کرده است (Robinson, 1994: 190-192). راهکار نخست او اصلاح مقدمه‌های (۱) و (۲) است به گونه‌ای که گزاره (۴) را نتیجه ندهند. بنابر این راهکار، ادراک بصری B در مقدمه (۱) در مقایسه با A و در مقدمه (۲) در مقایسه با C صورت گرفته است و از آنجاکه زمینه مقایسه هنگام ادراک بصری B در مقدمه‌های (۱) و (۲) با هم متفاوت است، پس داده‌های حسی B در مقدمه‌های (۱) و (۲) نیز متفاوت است. به این ترتیب، در مقدمه (۱) خواهیم داشت داده حسی A دقیقاً-مشابه داده حسی شماره یک- B است و در مقدمه (۲)، داده حسی C دقیقاً-مشابه داده حسی شماره دو- B است. از آنجاکه داده حسی شماره یک- B همان داده حسی شماره دو- B نیست، پس بحث پیرامون مسئله تعدی داده‌های حسی منتفی است. این راهکار را می‌توان با باور به این گزاره توجیه کرد که «ادراک بصری رنگ اشیا بسته به زمینه محیط می‌تواند متفاوت باشد». پس رنگ B هنگامی که کنار A واقع شده است می‌تواند با رنگ آن، هنگامی که کنار C واقع شده است، متفاوت باشد. در این صورت، داده‌های حسی B در این دو موقعیت متفاوت خواهند شد.

به نظر این راهکار دست‌کم دو مشکل دارد. مشکل اول این است که اگر A ، B و C هر سه در کنار هم قرار گیرند، آنگاه باید از B دو داده حسی به دست آید که اینهمان نیستند. به بیان دیگر، در حالت مذکور B باید در یک لحظه به دو صورت دیده شود که ناممکن است. رابینسون

۱. خود رابینسون نیز به این مشکل اشاره کرده است (Robinson, 1994, 191).

عطل

به این مشکل این‌گونه پاسخ می‌دهد که «کنش دیدن^۱» در حالتی که هر سه شیء کنار هم هستند با «کنش دیدن» زمانی که دوه‌دو کنار هم هستند متفاوت است. در این راستا، او اظهار می‌کند که اگر بپذیریم یک شیء داده‌های حسی متفاوتی دارد، دیگر با پارادوکس مواجه نخواهیم شد. پاسخ رابینسون گویی به این سوپیش می‌رود که بپذیریم در حالت سه شیء کنار هم، داده‌حسی شماره-سه- B در دسترس است. این داده‌حسی همان دو داده‌حسی قبلی نیست. این پاسخ اگرچه به ظاهر مشکل اول را حل می‌کند، اما نشان از مشکل دیگری دارد که همان مشکل دوم است.

مشکل دوم عام‌تر از مشکل اول است: اگر بنا باشد با هر بار نگاه کردن به یک شیء خاص داده‌حسی متفاوتی حاصل شود، آنگاه برای یک شیء خاص موجودات بی‌شماری داده‌حسی خواهد بود که نه ارتباط آنها با یکدیگر مشخص است و نه ارتباط آنها با این شیء خاص. به‌طور معین معلوم نیست که چگونه می‌توان از یکی از بی‌شمار داده‌های حسی که با یکدیگر نسبتی ندارند به همان شیء خاص رسید. همچنین اگر با هر بار نگاه کردن به شیئی خاص با موجود جدیدی مواجه شویم که با موجودات پیش از خود نسبت مشخصی ندارد، چگونه متوجه شویم که در حالت ادراک همان شیء و نه شیء دیگر هستیم؟

افزون‌براین، این نکته که زمینه محیط و زمینه قیاس بر ادراک شیء اثر می‌گذارد مستلزم این نیست که با هر بار نگاه کردن به شیئی خاص در زمینه‌های متفاوت چیز متفاوتی بر ما پدیدار می‌شود، بلکه در بسیاری موارد به‌سادگی تشخیص می‌دهیم که این همان شیء با همان ویژگی‌هاست که در زمینه متفاوتی واقع شده است.

راهکار دوم رابینسون توسل به تمایز بین ادراک و حکم است (Robinson, 1994: 191-192). بنابر این راهکار، اگر در نظر ما A و B از لحاظ پدیداری دقیقاً-مشابه هستند ولی در واقع چنین نیستند، این اختلاف نه به‌سبب خطای ادراکی بلکه به‌سبب خطای مربوط به قوای حکم ماست. در این صورت، چنین نیست که داده‌حسی A دقیقاً-مشابه داده‌حسی B باشد، بلکه قوای حکم ما هنگام قضاوت به اشتباه به دقیقاً-مشابه بودن آنها حکم می‌کند. این پاسخ، همچنان که خود رابینسون اشاره کرده است، برای نظریه پرداز داده‌حسی «غیرمجاز^۲» و نافی کارکرد متعارف داده‌حسی است. باین حال، رابینسون تلاش کرده است که نشان دهد قضیه چنین نیست. اما تلاش او به نظر ناکافی است. زیرا وقتی یک شخص A و B را دقیقاً-مشابه می‌بیند، چنین نیست که تنها A و B به‌نحو مجزا از یکدیگر دیده شوند، سپس نتیجه این دیدن‌ها به‌قوة حکم ارسال شود و در آنجا با مقایسه

1. Act of looking

2. impermissible

Atiār

حکم صادر شود که این دو دقیقاً-مشابه هستند. شفافیت تجربه حاکی از آن است که خود رابطه دقیقاً-مشابه بودن دیده می‌شود، نه صرفاً اعیان مجزا از یکدیگر. شهود متعارف از این ادعا پشتیبانی نمی‌کند که ما از دقیقاً-مشابه دیدن‌ها آگاه ادراکی نداریم^۱. افزون‌براین، تفکیک ادراک و حکم ناظر بر فرض مناقشه‌برانگیز (و هم‌اکنون کمتر پذیرفته شده) تفکیک ادراک حسی/شناخت^۲ است. اما این فرض از پشتیبانی تحلیل‌های فلسفی و نیز شواهد تجربی مقبولی بهره‌مند نیست^۳. توضیح‌های رایینسون نیز کمک چندانی به بهبود این وضعیت نکرده است.

اینکه ما محل وقوع خطا را از سطح ادراک به سطح قضاوت تغییر دهیم، تنها حل مسئله را به تعویق انداخته‌ایم. تجربه شخص از ادراک بصری دقیقاً-مشابه بودن A و B چنان شفاف است که حتی با توسل به شهود متعارف نیز می‌توان صحت این فرض را تأیید کرد که در این تجربه دخالت قوای حکم ضروری نیست. افزون‌براین، همچنان مسئله «زائد» بودن داده حسی تهدیدی برای این رویکرد است. زیرا اگر قوای حکم ما بناست در خصوص داده حسی مرتکب خطا شود، همان‌گونه که در خصوص اعیان واقع در جهان پیرامون مرتکب خطا می‌شود، اساساً چه نیازی به فرض این موجودات غریب است^۴؟

آزمایش فکری زن بلندمو

دنت^۵ این آزمایش فکری را به‌طور مشخص جهت ردّ نظریات داده حسی مطرح نکرده است، بلکه اهداف گسترده‌تری را مدنظر داشته است (Dennett, 1991: 115-120). با این حال، رایینسون این آزمایش فکری را، به‌درستی، مسئله‌ای دانسته است که نظریه‌پرداز داده حسی باید آن را توجیه کند (Robinson, 1994: 193-196). آزمایش فکری زن بلندمو این موقعیت را تصویر می‌کند: شما گوشه‌ای ایستاده‌اید و زنی با موی بلند که عینک بر چشم ندارد

۱. بهتر است به این نکته اشاره شود که ادراک حسی به اندام حسی محدود نمی‌شود. تجربه ادراکی، باور ادراکی و آگاهی ادراکی در اندام حسی رخ نمی‌دهند.

2. Perception/Cognition

۳. بحث پیرامون این موضوع بسیار گسترده و پر بار است، اما به‌دلیل محدودیت‌ها در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد.
 ۴. یک پاسخ ممکن است آن باشد که داده حسی مفهومی نظری است که می‌تواند در توجیه و توضیح پاره‌ای از مشکلات نظری سودمند باشد. به‌عنوان مثال، با فرض داده حسی می‌توانیم تجربه توهم را توضیح دهیم. اما این نوع پاسخ نیز چندان راهگشا نیست. زیرا همچنان می‌توان مفاهیم نظری دیگری را در نظر گرفت که هم در توضیح مشکلات نظری سودمند باشند و هم مشکلات داده حسی را نداشته باشند. در خصوص مثال توهم، می‌توان به‌جای فرض داده حسی به‌عنوان عین تجربه توهم، از مفهوم محتوای ادراک حسی سود برد. محتوا، از آنجاکه دیگر همان عین ادراک حسی نیست و با این حال می‌تواند در صورت ارضای شروط خود به آن عین ارجاع دهد، بخش قابل ملاحظه‌ای از مشکلات داده حسی را ندارد. تجربه توهم محتوا دارد، اما از آنجاکه شروط ارضایش برآورده نشده است، به هیچ عینی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهد.

5. Dennett

عطل

از کنار شما می‌گذرد. حدود یک ثانیه بعد خاطره زنی با موی کوتاه که عینک بر چشم زده است (زنی که او را پیش‌تر دیده بودید) با خاطره آن زن بلندمو آمیخته می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر، یک دقیقه بعد، از شما درباره آنچه دیدید پرسند، صادقانه از زنی با عینک بر چشم سخن می‌گویید. حال باید تصدیق کرد که تجربه بصری اصلی شما درباره زنی بلندمو و بدون عینک بوده است، اما به دلیل این آمیختگی در حافظه این‌گونه به نظر شما می‌آید که گویی از همان لحظه نخست هم زنی با عینکی بر چشم دیده‌اید.

نکته مورد بحث به‌طور دقیق آن است که در نظر شما گویی از همان لحظه نخست هم زن بلندمو عینک بر چشم داشته است. دنت دو راهبرد برای توضیح این رویداد پیشنهاد می‌دهد. راهبرد اول آن است که شما در لحظه نخست به‌واقع تجربه بصری آگاهانه از زنی با موی بلند و بدون عینک داشته‌اید، اما، یک ثانیه بعد، این خاطره با خاطره زنی با موی کوتاه و عینک بر چشم آمیخته شده و در حافظه شما تجربه دیدار زنی با موی بلند و عینک بر چشم ثبت شده است. اینک اگر از شما پرسند که در آن لحظه نخست چه دیدید، شما با مراجعه به حافظه، زنی با عینک را گزارش می‌دهید. اما راهبرد دوم آن است که شما هیچ‌گاه تجربه بصری آگاهانه از زنی با موی بلند و بدون عینک نداشته‌اید، بلکه پیش از آنکه از حضور آن زن آگاه شوید، اثر آن خاطره مداخله می‌کند و شما تصویر زنی با موی بلند و عینک بر چشم پیش روی خود می‌بینید و همین خاطره نیز در حافظه شما ثبت می‌شود. این حالت مانند آن است که شما توهم دیدار آن زن با عینک را داشته‌اید. در این راهبرد هم اگر از شما پرسند که در آن لحظه نخست چه دیدید، شما با مراجعه به حافظه، زنی با عینک را گزارش می‌دهید.

با این فرض که شاید آگاهی یا تجربه آگاهانه نسبت به رویدادهای فیزیکی منجر به این تجارب با تأخیر زمانی روی می‌دهد غرابت این راهبرد اخیر کمتر می‌شود. به‌طور مثال، تصور کنید که وقتی شیئی را می‌بینید، تجربه آگاهانه دیدن آن دو ثانیه بعد از تحریک اعصاب شبکیه رخ دهد. پس، پیش از آنکه تجربه بصری آگاهانه از زنی با موی بلند و بدون عینک شکل گیرد، آمیختگی حافظه دخالت می‌کند و، به‌جای آن، تجربه بصری آگاهانه از زنی با موی بلند و با عینک بر چشم صورت می‌گیرد.

دنت راهبرد اول را به یاد رمان «۱۹۸۴» اورول^۱، که در آن حوادث تاریخی را جهت نیل به مقصود خود هنگام ثبت دست‌کاری و درواقع تاریخ را جعل می‌کردند، بازنگری اورولی^۲ می‌نامد. همچنین راهبرد دوم را به یاد دادگاه‌های نمایشی زمان استالین بازنگری

1. Orwell

2. Orwellian revision

استالینی^۱ نامیده است.

حال، ادعای دنت آن است که برای ما راهی وجود ندارد که بگوییم کدام یک از مدل‌های اورولی یا استالینی توضیح آزمایش فکری زن بلندمو هستند. به بیان دیگر، هیچ امر واقعی وجود ندارد که بنابر آن مشخص کنیم آمیختگی خاطرها بعد از لحظه آگاهی رخ داده است یا قبل از آن (Dennett, 1991: 119). حال اگر داده حسی وجود داشت، آنگاه مشخص بود که آمیختگی خاطرها پیش از شکل‌گیری این داده حسی رخ داده است یا پس از آن. اگر داده حسی عینی متعین بود که در زمانی معین حاضر بود، آنگاه می‌توانستیم تقدم یا تأخر زمانی رخ‌دادن داده حسی و آمیختگی آن با خاطرها را تشخیص دهیم. اما نمی‌توانیم این تقدم یا تأخر زمانی را به هیچ صورتی تشخیص دهیم. پس به نظر داده حسی وجود ندارد. طرح کلی استدلال دنت را می‌توان در قالب گام‌های زیر تصویر کرد^۲:

۱. زنی بلندمو بدون عینک از کنار شما می‌گذرد. یک ثانیه بعد این تصویر چنان با خاطره زنی با موی کوتاه و عینک بر چشم آمیخته می‌شود که گویی شما از لحظه نخست زنی با موی بلند و عینک بر چشم دیده‌اید. اگر تنها یک دقیقه بعد از شما پرسند «چه دیده‌اید؟»، پاسخ خواهد داد «زنی بلندمو با عینکی بر چشم»؛

۲. دورا هبرد برای توضیح این رویداد هست: بازنگری اورولی و بازنگری استالینی؛

۳. بنابر بازنگری اورولی، ابتدا داده بصری آگاهی شما زنی بلندمو و بدون عینک بوده است. سپس، به دلیل آمیختگی خاطرها، در حافظه شما داده آگاهی زن بلندمو با عینک ثبت شده است؛

۴. بنابر بازنگری استالینی، هیچ‌گاه داده بصری آگاهی شما زنی بلندمو و بدون عینک نبوده است، بلکه آمیختگی خاطرها پیش از شروع فرایند آگاهی بوده است و اولین داده آگاهی زنی بلندمو با عینک بوده است؛

۵. اگر داده بصری آگاهی وجود داشت، آنگاه می‌توانستیم تشخیص بدهیم که آمیختگی خاطرها پیش از آگاهی رخ داده است یا پس از آن؛

۶. هیچ راهی وجود ندارد که بر مبنای آن تشخیص دهیم آمیختگی خاطرها پیش از آگاهی رخ داده است (بازنگری استالینی) یا پس از آن (بازنگری اورولی)؛

۷. موجودی مانند داده بصری آگاهی وجود ندارد.

چنان‌که می‌توان حدس زد این استدلال به لحاظ نظری به راحتی قابل رد است: اگر راه پیدا شود یا امری واقعی یافت شود که بر مبنای آن بتوان تشخیص داد آمیختگی خاطرها پیش

1. Stalinesque revision

۲. لازم است ذکر شود که دنت خود آزمایش فکری زن بلندمو را در چارچوب استدلالی شامل چند مقدمه و یک نتیجه ارائه کرده است. من، شاید برخلاف مقصود کلی دنت، به این آزمایش فکری صورت استدلال داده‌ام.

عطل

از آگاه رخ داده است یا پس از آن، آنگاه استدلال بالا منتج نخواهد بود. همچنین ممکن است ادعا شود که این داده بصری وجود داشته است، اما عواملی آن را از میان برده است. این راهبردها از دسته راهبردهای ضعیف برای پاسخ‌گویی به شمار می‌آیند؛ زیرا بر وجود چیزی مبتنی هستند که نه اکنون وجود دارد و نه اساساً راه برای دستیابی به آن وجود دارد. چگونه ممکن است به این داده آگاه وابسته به ذهن شخص دسترسی پیدا کرد، داده‌ای که حتی او نیز به آن دسترسی ندارد و نیز آزمایش‌های علمی اساساً راهکاری برای کشف این داده غیرفیزیکی ندارند؟ به‌واقع رابینسون هم مایل به اتخاذ چنین مسیری برای ردّ نتیجه آزمایش فکری زن بلندمو نیست (Robinson, 1994: 195).

راهبرد جدید رابینسون هوشمندانه‌تر و نوآورانه است. او بیان می‌کند که دنت این مسئله را پیش‌فرض گرفته است که در نظریه داده‌حسی، داده بصری باید داده‌ای کاملاً آگاهانه باشد که در یک لحظه خاص رخ بدهد. رابینسون اگرچه اذعان می‌کند که این پیش‌فرض در خصوص بسیاری از نظریات کلاسیک داده‌حسی صادق است (نظریاتی که آگاه را به «مفهوم حداکثری») می‌فهمند)، اما بیان می‌کند که ضرورتاً چنین نیست که هر نظریه داده‌حسی چنین پیش‌فرضی را پذیرفته باشد. به‌طور مشخص نظریه خود او، برخلاف نظریات کلاسیک داده‌حسی، آگاه را شامل درجاتی می‌داند که از آگاه خام ناهشیارانه^۲ شروع می‌شود و به خودآگاه کامل می‌رسد؛ در صورتی که «نظریه کلاسیک، نظریه داده‌حسی قوی یا موضع حداکثری است که به‌طور حدودی آن است که ارتباط داده‌حسی و تجربه کامل، شبیه [ارتباط] بین تصویر واقع‌گرایانه [...] و تجربه‌ای است که شخص هنگام دیدن آن، به‌مثابه بازنمودی از آنچه تصویری از آن است، دارد» (Robinson, 1994: 188-189).

به این ترتیب، اگرچه آزمایش فکری دنت همچنان قابل اعمال بر نظریات کلاسیک داده‌حسی است، اما با رویکرد جدید رابینسون صدق مقدمه (۵) زیر سؤال می‌رود: ضروری نیست که اگر داده‌حسی وجود داشته باشد، آنگاه می‌توانیم تشخیص دهیم که لحظه آمیختگی خاطره‌ها پیش از آگاهی بصری رخ داده است یا پس از آن. با این رویکرد، نظریه می‌تواند بر داده‌حسی مبتنی باشد، اما شامل اعتقاد باشد که از لحظه مواجهه با زن بلندمو تا آمیختگی خاطره‌ها درجه آگاهی چندان بالا نیست. پس در این تصویر ذهنی مشخص نیست که آن زن بلندمو عینک بر چشم دارد یا نه. به بیان دیگر، رابینسون معتقد است که این توقع که، در همان لحظه دیدار، داده‌حسی تام‌وتمام در آگاهی حضور داشته باشد توقعی نابجاست. چنین نیست که از لحظه‌ای مشخص

1. Maximal conception

2. Subliminal

Attār

(به‌طور دقیق، لحظه نخست دیدار) آگاهی بصری کامل ما از آن زن بلندمو آغاز شود. آگاه بصری و داده حسی مدرج هستند. از این رو، آزمایش فکری زن بلندمو به نتیجه دلخواه مخالفان نظریه داده حسی نمی‌رسد.

پاسخ رابینسون به آزمایش فکری زن بلندمو اگرچه بدیع است، اما باز مشکلاتی دارد. نخست آنکه آیا آگاهی ناهشیارانه یا داده آگاهی ناخودآگاه اساساً ممکن است و در صورت امکان، به‌طور دقیق به چه معناست؟ چگونه ممکن است که داده آگاهی بصری که بی‌واسطه از آن آگاه هستیم ناآگاهانه باشد؟ رابینسون به‌نظر پاسخی روشن به این پرسش نمی‌دهد. زیرا برای آگاهی تنها به درجاتی قائل است، بی‌آنکه به‌طور معین ابتدای درجات را تثبیت نماید. مشکل دیگر آن است که حتی با رویکرد جدید رابینسون داده حسی نامتعین خواهد بود، زیرا نه تفرقی مکانی-زمانی دارد و نه مشخص است که یک ویژگی خاص دارد یا نه. به‌طور صریح معلوم نیست که داده بصری زن بلندمو در لحظه نخست دیدار عینک بر چشم دارد یا نه. در صورتی که عین واقع در جهان پیرامون هم تقرر مکانی-زمانی دارد و هم مشخص است که چه ویژگی‌هایی دارد. به‌طور صریح می‌دانیم که زن بلندمو در لحظه نخست دیدار عینک بر چشم ندارد. همچنین اگر در واقع شاهد عدم تعین ادراک بصری اعیان متعین هستیم، چه دلیل دارد موجودی زائد چون داده حسی را به روایت بیفزاییم که در عمل نه رابطه‌ای مشخص با اعیان متعین دارد و نه رابطه‌ای بی‌مشکل با فرایند ادراک بصری؟

عدم تعین تجربه ادراکی پذیرفتنی است. ما منظره‌ای را می‌بینیم، اما همه جزئیات آن را نمی‌توانیم (دست‌کم با یک یا دو نگاه) ببینیم. این واقعیت یک کاستی شناختی است. همچنین می‌توان برای آگاهی حسی درجه‌بندی قائل شد. ممکن است ما نسبت به بعضی از جزئیات یک منظره آگاهی بیشتری داشته باشیم. این واقعیت نیز به چگونگی شناخت ما از محیط وابسته است. با این حال، اگرچه این مسائل شناختی به‌نظر پذیرفتنی هستند، اما نمی‌توان مشابه این مسائل را به‌سادگی در حوزه وجودشناسی معتبر دانست. از عدم شناخت از تمام جزئیات یک منظره نمی‌توان عدم وجود یا عدم تعین یک ویژگی را نتیجه گرفت. از اینکه آگاهی حسی نسبت به مشخصه‌ای از منظره بیشتر از مشخصه دیگر است نمی‌توان نتیجه گرفت که این مشخصه بیشتر از دیگری وجود یا تعین دارد. اما نظریه داده حسی، با در نظر گرفتن موجودیتی مجزا از عین واقع در جهان خارج برای عین تجربه ادراکی، در عمل خصیصه‌های شناختی تجربه را وارد حوزه وجودشناسی می‌کند. از این روست که اگرچه عدم تعین مسئله‌ای چالش برانگیز برای تجربه ادراکی نیست، اما نظریه داده حسی را با مسئله‌ای غامض مواجه می‌کند.^۱

۱. در نهایت به این نکته اشاره می‌کنم که عدم تعین تنها یکی از مشکلات نظریه داده حسی است. این نظریه با مشکلات دیگری

عطل

نتیجه‌گیری

آنچه می‌توان هسته مسئله عدم‌تعیین داده‌حسی نامید به این شرح است: ادراک حسی در بسیاری موارد، اگر نه تمام موارد، نوعی عدم‌تعیین دارد، در صورتی که عین موردنظر در ادراک حسی متعین است. داده‌حسی در این مواقع یا خود نامتعیین است یا متعین. اگر نامتعیین باشد، مشخص نیست چه ارتباطی با عین متعینی دارد که به ادراک شخص درآمده است و نیز چه ارتباطی با داده‌های حسی نامتعیین دیگری از آن عین دارد که هر لحظه به واسطه ادراک‌های جدید از آن عین تولید می‌شود. ناسازگاری میان عدم‌تعیین متعلق ادراک حسی (در اینجا، داده‌حسی) و تعین عین موردنظر به سختی قابل‌پذیرش است: شخص باور دارد که مرغ سرخداری را می‌بیند که تعداد متعینی خال سرخ دارد، نه مرغی با تعداد نامتعینی خال. در سوی دیگر، اگر داده‌حسی متعین باشد، آنگاه داده‌حسی که، بنابر تصریح نظریات داده‌حسی، آن چیزی است که شخص بی‌واسطه از آن آگاه می‌شود، ویژگی‌هایی دارد که شخص از آن آگاه نیست. چنین رویکردی هم با کارکرد متعارف داده‌حسی متعارض است و هم داده‌حسی را به موجودی زائد تبدیل می‌کند که جهت مقاصدی، خواه موجه خواه ناموجه، فرض شده است. به‌طورکلی می‌توان اظهار کرد که مشکلات نظریه داده‌حسی با عدم‌تعیین از آنجا برخاسته است که این نظریه عدم‌تعیین ادراکی را به عدم‌تعیینی وجودشناختی تبدیل می‌کند. البته، در این راستا، نظریه داده‌حسی ناگزیر است، زیرا این نظریه علی‌الاصول برای آنچه در ادراک حسی پدیدار می‌شود شأن وجودشناختی قائل است: آنچه شخص در ادراک حسی بی‌واسطه از آن آگاه می‌شود موجودی غیرفیزیکی به نام داده‌حسی است. به این ترتیب، از آنجا که این نظریه اساساً رابطه‌ای شناختی را چونان رابطه‌ای وجودشناختی تعبیر می‌کند، برای ایشان عدم‌تعیینی شناختی به عدم‌تعیینی وجودی بدل خواهد شد. عدم‌تعیین در مسائل شناختی پدیده‌ای شناخته‌شده است، اما این تبدیل وجودشناختی در نظریات داده‌حسی، عدم‌تعیینی وجودشناختی را موجب شده است که پذیرش آن چندان موجه نیست. از این روست که مشکل عدم‌تعیین چالشی جدی برای نظریات داده‌حسی قلمداد می‌شود.

نیز مواجه است؛ مشکلاتی مانند بی‌دفاع ماندن در برابر شکاکیت، توضیح ناموجه در خصوص نحوه بازنمایی داده‌حسی، مقبول‌نبودن قرانت از ماهیت داده‌حسی، بنیادگرا بودن معرفت‌شناسی این نظریه، خلط به‌نظررسیدن با هستن و ... هر کدام از این موارد موضوع پژوهشی مستقل است. با در نظر گرفتن همه این مشکلات، به نظر توافق نسبی کنونی در کنار گذاشتن این نظریه قابل‌فهم به نظر می‌رسد. در این راستا، تلاش بر آن است که برای هر کارکرد نظری مفهوم داده‌حسی راه‌حلی نو یافته شود. به نظر می‌توان ادعا کرد که برای بسیاری از کارکردهای نظری داده‌حسی راهکارهای جدیدی در دسترس است، راهکارهایی که با چنین مجموعه‌ای از مشکلات درگیر نیست.

- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul
- Barnes, E. J. (2013). "Metaphysically Indeterminate Existence", *Philosophical Studies*, 166(3): pp. 495-510
- Barnes, E. J. and J. R. G. Williams (2011). "A Theory of Metaphysical Indeterminacy", *Oxford Studies in Metaphysics*, Vol. 6, New York, NY: Oxford University Press: pp. 103-148
- Bermúdez, José Luis (2000). "Naturalized Sense Data", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61: pp. 353-74.
- Broad, C. D., (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Casullo, Albert (1987). "A Defense of Sense-Data", *Philosophy and Phenomenological Research*, 48: pp. 45-61.
- Chisholm, R.M. (1942). "The Problem of the Speckled Hen", *Mind* 51(204): pp. 368-373.
- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown.
- Evans, G. (1978). "Can There be Vague Objects?", *Analysis*, 38: 208.
- Fish, W. (2010). *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. Routledge: Taylor & Francis.
- Garcia-Carpintero, Manuel (2001). "Sense-Data: The Sensible Approach", *Grazer Philosophische Studien*, 62: pp. 17-63.
- Hatfield, Gary (2021). "Sense Data", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/sense-data/>> .
- Huemer, Michael (2019). "Sense-Data", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

عطر

- (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/sense-data/>>.
- Jackson, F. (1977). *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe, E. J. (1992). "Experience and its Objects", in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 79–104.
- Martin, M. G. F. (2002). "The Transparency of Experience", *Mind & Language*, 17(4): pp. 376-425.
- Moore, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. London: George, Allen and Unwin.
- O'Shaughnessy, Brian (2003). "Sense Data", in Barry Smith (ed.), *John Searle*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169–188.
- Price, H. H. (1950). *Perception*. 2nd edition. London: Methuen.
- Robinson, Howard (1994). *Perception*. London: Routledge.
- Russell, Bertrand (1912). *The Problems of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company. Available online at www.archive.org.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Skow, B. (2010). "Deep Metaphysical Indeterminacy", *The Philosophically Quarterly*, 60: pp. 851-858.

کریپکی، سومز و مسأله متر استاندارد

فرزقلبی^۱

چکیده: مطابق نظر کریپکی، کسی که مرجع «یک متر» را با توصیف معین «طول میله S، در پاریس، در زمان t» تثبیت می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی بداند که یک متر طول میله S، در پاریس، در زمان t است. اسکاٹ سومز ادعای کریپکی را به صورت استدلال بازسازی کرده و نشان داده است که این استدلال مبتنی بر سه اصل است. او سپس ادعا کرده است که اصل سوم معنایی را از مفهوم پیشینی مفروض می‌گیرد که با معنای سنتی این مفهوم هم‌خوانی ندارد. بنابراین، اگر استدلال کریپکی مبتنی بر همان معنای سنتی از مفهوم پیشینی باشد، این استدلال کار نمی‌کند. من در این مقاله ابتدا صورت‌بندی دقیقی از تفسیرهای متفاوت از مثال متر، و مثال‌های شبیه آن، ارائه می‌کنم. این صورت‌بندی به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که بازسازی سومز را از استدلال کریپکی ذیل کدام تفسیر باید فهمید. سپس سعی می‌کنم نشان دهم که منازعه اصلی میان سومز و کریپکی درباره معنای سنتی از مفهوم پیشینی نیست، بلکه درباره چستی شاهد تجربی است. اگر ادعای من درست باشد آنگاه نتیجه می‌گیرم که نقد سومز علیه استدلال کریپکی، در بهترین حالت، مصادره به مطلوب است.

کلیدواژه: متر استاندارد، پیشینی، کریپکی، سومز

Kripke, Soames, and the problem of the standard meter

Faraz Ghalbi

Abstract: According to Kripke, someone who fixes the referent of the term "one meter" with the definite description "the length of stick S in Paris at time t" can know a priori that one meter is the length of S in Paris at time t. Scott Soames has reconstructed Kripke's claim as an argument and shown that this argument is based on three principles. He then claimed that the third principle assumes a meaning of the concept of a priori that is inconsistent with the traditional meaning of that concept. So if Kripke's argument is based on the traditional meaning of the concept of a priori, his argument does not work. In this paper, I first provide a detailed formulation of the different interpretations of the meter example and similar ones. This formulation helps us to understand under which interpretation Soames' reconstruction of Kripke's argument should be understood. I then try to show that the main conflict between Soames and Kripke is not about the traditional meaning of the concept of a priori, but about what empirical evidence is. If my claim is true, I conclude that Soames's criticism of Kripke's argument is question-begging at best. Music, Philosophy of Music, Greek Music, alFarabi, Plato

Keywords: the standard meter, a priori, Kripke, Soames

Ghalbi

مقدمه

فرض کنید که یک کاربر شایسته زبان^۱ (که از حالا به بعد او را A می‌نامم) نام خاص "N" را این‌گونه در زبان طبیعی وضع^۲ کند که مرجع "N" را با توصیف معین "The F" تثبیت^۳ کند.^۴ بیاید این روش وضع نام را «وضع توصیفی نام» بنامیم. اکنون جمله زیر را در نظر بگیرید:

۱. اگر The F وجود داشته باشد^۵، آنگاه The F, N است.

مطابق سنتی فلسفی که از کریپکی (۱۹۸۰) آغاز می‌شود، اگر The F از ویژگی‌های ذاتی^۶ N نباشد، آنگاه گزاره‌ای که جمله (۱) بیان می‌کند برای A گزاره پیشینی^۷ - امکانی خاص^۸ است. در برابر این سنت، در کلی‌ترین حالت، می‌توان دو گونه مواجهه داشت: در گونه اول تأکید بر این مسئله است که، فارغ از پیشینی یا پسینی بودن گزاره‌ای که جمله (۱) بیان می‌کند، جهت این گزاره چیست. یعنی بررسی این موضوع که این گزاره گزاره‌ای ضروری است یا گزاره امکانی خاص. در گونه دوم تأکید بر این مسئله است که فارغ از جهت گزاره‌ای که جمله (۱) بیان می‌کند، آیا واقعاً ممکن است که کاربر یا گروهی از کاربران زبان این گزاره را به صورت پیشینی بدانند یا خیر. در این مقاله، من رویکرد دوم را برمی‌گیرم. در نتیجه، مسئله این مقاله سنجش این ادعای کریپکی است که آیا A می‌تواند گزاره‌ای را که جمله (۱) بیان می‌کند به صورت پیشینی بداند یا خیر.

کریپکی برای استدلال به نفع ادعای خود، از جمله، مثال متر استاندارد را پیش می‌نهد. فرض

۱. منظور از کاربر شایسته زبان کاربری است که به اندازه کافی فکور و عاقل است و، بنابراین، می‌توان به‌نحو حداقلی ویژگی‌های معمول معرفتی و زبانی را به او نسبت داد.

2. stipulate

3. fix

۴. نام خاص (proper name) در زبان طبیعی نام چیزها یا اشخاصی مشخص در آن زبان است. مثلاً «ارسطو» نام خاص است. من به تبعیت از کریپکی (Kripke, 1980) مفروض می‌گیرم که نام خاص نشانگری صلب (rigid designator) است. «ارسطو» نشانگر صلب است، به این معنا که در هر جهان ممکن که ارسطو وجود داشته باشد «ارسطو» به ارسطو ارجاع می‌دهد. توصیف معین (definite description) عبارتی است که توسط یک و تنها یک چیز یا شخص مشخص برآورده می‌شود. مثلاً «معروف‌ترین شاگرد افلاطون» توصیفی معین است که در جهان بالفعل تنها و تنها توسط ارسطو برآورده می‌شود. بسیاری از توصیفات معین معمول نشانگر صلب نیستند. برای مثال، «معروف‌ترین شاگرد افلاطون» نشانگری صلب نیست زیرا جهان ممکن وجود دارد که ارسطو در آن وجود دارد ولی این توصیف معین به ارسطو ارجاع نمی‌دهد. اینکه نام خاص صلب و توصیف معین غیر صلب است دلیل کریپکی است برای اینکه گزاره‌ای که جمله (۱) بیان می‌کند گزاره امکانی خاص باشد. همان‌طور که در متن اشاره خواهد شد، صورت وجهی این گزاره محل تمرکز این مقاله نیست.

۵. منظور از اینکه The F وجود داشته باشد یعنی مرجع The F موجود باشد. شاید تعبیر دقیق‌تر این باشد که وقتی توصیف معین مربوطه را شیء‌ای برآورده می‌کند (satisfy) آن شیء موجود باشد.

6. essential properties

7. a priori

8. contingent

قلبی

کنید که A مرجع واژه «یک متر» را با توصیف معین «طول میله S ، در پاریس، در زمان t » تثبیت کرده باشد. حال جمله زیر را در نظر بگیرید:

۲. اگر میله S ، در پاریس، در زمان t ، وجود داشته باشد، آنگاه یک متر طول میله S ، در پاریس، در زمان t ، است.

استدلال کریپکی به نفع این ادعا که A می‌تواند گزاره‌ای را که جمله (۲) بیان می‌کند به صورت پیشینی بداند این است:

اگر $[A]$ میله S را برای تثبیت مرجع واژه «یک متر» به کار برده باشد، آنگاه در نتیجه این نوع تعریف (که تعریفی مبتنی بر کوتاه‌نوشت یا هم‌معنایی نیست)، او، خودبه‌خود و بدون بررسی بیشتر، می‌داند که S یک متر طول دارد.^۲

اینکه تعریف «یک متر» برحسب «طول میله S ، در پاریس، در زمان t » تعریفی مبتنی بر کوتاه‌نوشت یا هم‌معنایی نیست، از نظر کریپکی، تضمین می‌کند که گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند گزاره‌ی امکانی خاص باشد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در این مقاله به این موضوع پرداخته نمی‌شود.

اینکه A گزاره‌ای را که جمله (۲) بیان می‌کند خودبه‌خود و بدون بررسی بیشتر می‌داند، از نظر کریپکی، تضمین می‌کند که A می‌تواند این گزاره را به صورت پیشینی بداند. این موضوعی است که در این مقاله بدان پرداخته خواهد شد. بدین منظور، در بخش دوم، نشان می‌دهم که مثال متر استاندارد کریپکی را می‌توان به شیوه‌های متفاوت فهمید و تفسیرهای متفاوتی از آن داشت. در بخش سوم، بر یکی از این تفسیرها تمرکز می‌کنم و نشان می‌دهم که سومز چگونه، بر مبنای این تفسیر خاص از مثال متر استاندارد، ادعای کریپکی را به صورت یک استدلال بازسازی می‌کند. در بخش چهارم، نقد سومز را علیه استدلال کریپکی (استدلال بازسازی‌شده بخش سوم) صورت‌بندی می‌کنم. در بخش پنجم، تلاش می‌کنم نشان دهم که نقد سومز علیه استدلال بازسازی‌شده کریپکی درست نیست.

۲. تدقیق و تحدید

برای پاسخگویی به این مسئله که آیا A می‌تواند گزاره‌ای را که جمله (۲) بیان می‌کند به صورت پیشینی بداند، به نظر می‌رسد ما نیازمندیم که به سه سؤال زیر پاسخ دهیم:

۱. با توجه به سیاق بحث در مقاله، مجبور به تغییر عباراتی در متن کریپکی بوده‌ام که این تغییرات را در [] قرار داده‌ام.
2. Kripke, 1980: 56

.....
Ghalbi

- سؤال نام‌گذاری: آیا A از خلال وضع توصیفی نام توانسته است فرآیند نام‌گذاری را با موفقیت به انجام رساند؟
- سؤال تشکیل باور: با فرض اینکه پاسخ به سؤال نام‌گذاری مثبت باشد، آیا A درباره گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند باوری^۱ تشکیل داده است؟
- سؤال توجیه پیشینی: با فرض اینکه پاسخ به سؤال تشکیل باور مثبت باشد، آیا باور A به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود؟

A می‌تواند گزاره‌ای را که جمله (۲) بیان می‌کند به صورت پیشینی بداند تنها اگر جواب هر سه سؤال بالا مثبت باشد. پس، برای بررسی ادعای کریپکی، باید درباره هر یک از این سه سؤال بحث کرد. اما نکته این است که مثال متر را می‌توان به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرد، به گونه‌ای که در هر تفسیر یکی از این سؤال‌ها برجسته می‌شود. بگذارید توضیح دهم.

تفسیر اول چنین است که از A The F تجربه ادراکی^۲ مستقیم دارد و، با تکیه بر این تجربه ادراکی مستقیم، N را به صورت توصیفی وضع می‌کند.^۳ مثلاً فرض کنیم که A، در پاریس، در زمان t، در مقابل میله S، و بنابراین، در رابطه آشنایی^۴ با آن قرار دارد. او با تکیه بر این تجربه ادراکی مستقیم «یک متر» را توسط «طول میله S، در پاریس، در زمان t» وضع می‌کند.

تفسیر دوم چنین است که A از The F تجربه ادراکی مستقیم ندارد ولی تجربه ادراکی غیرمستقیم دارد و، با تکیه بر این تجربه ادراکی غیرمستقیم، N را به صورت توصیفی وضع می‌کند. برای مثال، فرض کنید که A مقابل S قرار ندارد ولی مثلاً در زنجیره‌ای از افراد قرار گرفته است که این زنجیره، در نهایت، به فردی منتهی می‌شود که آن فرد مقابل S قرار دارد و، بنابراین، آن فرد از S تجربه ادراکی مستقیم دارد. حال فرض کنید که تجربه ادراکی مستقیم آن فرد از S، از طریق این زنجیره و در فرآیندی مشخص به A منتقل شده است. در این حال A تجربه ادراکی غیرمستقیم از S دارد.

شاید بتوان برخی از مثال‌های معروف را، در ادبیات این بحث، ذیل تفسیر دوم طبقه‌بندی کرد،

۱. در کل این مقاله، باور را به معنای باور معطوف به شیء (de re belief) به کار برده‌ام. اگر باور A به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند نه باور معطوف به شیء بلکه باور معطوف به گزاره (de dicto belief) در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد که این باور نه به گزاره امکانی خاص که به گزاره ضروری تعلق می‌گیرد.

2. perceptual experience

۳. ممکن است گفته شود که، در این تفسیر، N به صورت توصیفی وضع نشده است بلکه ما در اینجا با قسمی از تعریف بالا اشاره (ostensive definition) سروکار داریم. از آنجاکه در ادامه این مقاله اصولاً با تفسیر اول کاری نخواهم داشت و، همان‌طور که خواهیم دید، بر تفسیر سوم متمرکز خواهیم شد، لذا درباره اینکه در تفسیر اول واقعاً با نوعی از وضع توصیفی نام سروکار خواهیم داشت یا خیر بحث نخواهم کرد.

4. acquaintance

قلبی

مانند مثال «جولیوس»^۱، مثال «نپتون»^۲ و مثال «جک شکاف‌دهنده»^۳. در مثال «جولیوس»، اوانز برای مخترع زیپ نام «جولیوس» را وضع می‌کند. در مثال «نپتون»، لووریه برای سیاره‌ای که علت اعوجاجات مدار اورانوس است نام «نپتون» را وضع می‌کند. در مثال «جک شکاف‌دهنده»، کارآگاهان لندن برای قاتلِ سریالیِ فاحشه‌های لندن نام «جک شکاف‌دهنده» را وضع می‌کنند. در مثال «جولیوس»، اوانز از مخترع زیپ تجربه ادراکی مستقیم ندارد اما از زیپ که به یک معنا معلول مخترع زیپ است تجربه ادراکی مستقیم دارد. همچنین در مثال «نپتون»، لووریه از سیاره‌ای که علت اعوجاجات مدار اورانوس است تجربه ادراکی مستقیم ندارد ولی از اعوجاجات مدار اورانوس که معلول آن سیاره است تجربه ادراکی مستقیم دارد. در نهایت، در مثال «جک شکاف‌دهنده»، کارآگاهان لندن از آن قاتل تجربه ادراکی مستقیم ندارند ولی از جسد فاحشه‌های لندن که به یک معنا معلول آن قاتل هستند تجربه ادراکی مستقیم دارند. بیابید در همه این مثال‌ها، تجربه ادراکی مستقیم A را از معلول The F تجربه ضمنی A از The F بنامیم. اگر تفسیر من از این مثال‌ها درست باشد، آنگاه A از The F تجربه ادراکی مستقیم ندارد، ولی از آن تجربه ضمنی دارد و با تکیه بر این تجربه ضمنی N را به صورت توصیفی وضع می‌کند. این تجربه ضمنی را شاید بتوان به یک معنا تجربه ادراکی غیر مستقیم A از The F در نظر گرفت.

تفسیر سوم چنین است که A از The F نه تجربه ادراکی مستقیم دارد و نه تجربه ادراکی غیر مستقیم و، با این حال، N را به صورت توصیفی وضع می‌کند. مثلاً فرض کنیم که A نه مقابل میله S قرار دارد و نه توسط زنجیره‌ای از افراد (یا هر طریق غیر مستقیم دیگری) به میله S مربوط می‌شود. او بدون هیچ تجربه ادراکی مستقیم یا غیر مستقیم «یک متر» را توسط «طول میله S» در پاریس، در زمان t وضع می‌کند. یک مثال معروف که تصور واضح تری از تفسیر سوم به ما می‌دهد مثال «نیومن ۱» از دیوید کیپلن (کیپلن ۱۹۶۸) است. در این مثال، کیپلن در سال ۱۹۶۸ برای اولین کودک متولد شده در قرن بیست و یکم نام «نیومن ۱» را وضع می‌کند. در این حال، او هیچ تجربه ادراکی مستقیم و/یا غیر مستقیم از کودکی که قرار است ۳۲ سال بعد به دنیا بیاید ندارد و، با این حال، «نیومن ۱» را با توصیف معین «اولین کودک متولد شده در قرن بیست و یکم» وضع می‌کند.^۴

1. Evans, 1982
2. Kripke, 1980

۳. همان

۴. مثال «نیومن ۱» صرفاً برای روشن شدن تفسیر سوم پیشنهاد شده است. یعنی روشن شدن حالتی که در آن واضع نام از آن چیزی که توصیف معین مربوطه را برآورده می‌کند نه به صورت مستقیم و نه به صورت غیر مستقیم تجربه ادراکی ندارد. اما این مثال از جهتی دیگر می‌تواند مشکل ساز باشد و آن اینکه ممکن است گفته شود که در این مثال مرجع «نیومن ۱» امری فرضی است و نه امری واقعی و لذا مرجع آن هویتی ساختگی (fictional entity) است و نه هویتی واقعی. برای رهایی از این

Ghalbi

اکنون و با مشخص شدن اینکه در مثال متر استاندارد نه با یک تفسیر واحد بلکه با حداقل سه تفسیر متفاوت روبه‌رو هستیم، می‌توانیم به‌نحو مؤثرتری دربارهٔ هر یک از سؤال‌های نام‌گذاری، تشکیل باور و توجیه پیشینی بحث کنیم.

در تفسیر اول که A از طول میلهٔ S تجربهٔ ادراکی مستقیم دارد، ظاهراً می‌توان پذیرفت که پاسخ به هر دو سؤال نام‌گذاری و تشکیل باور مثبت است. در این حال بحث اصلی این است که آیا باور A به گزاره‌ای که جملهٔ (۲) بیان می‌کند می‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود یا خیر. سالمون (۱۹۸۸) و سومز (۲۰۰۳) پاسخ می‌دهند که خیر. از نظر آنها، تجربهٔ ادراکی مستقیم A از The F نه‌تنها در تشکیل باور بلکه در موجه‌سازی باور نیز ایفای نقش می‌کند. در نتیجه، باور A به گزاره‌ای که جملهٔ (۲) بیان می‌کند نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود. مثلاً سومز می‌گوید:

باوجود تمام این بحث‌ها ما [در تفسیر اول از مثال متر] حتی پیش از معرفی «یک متر» یک باور ادراکی موجه به [گزاره‌ای که جملهٔ (۲) بیان می‌کند] داریم. این باور قطعاً پیشینی نیست و فهمیدن این نکته دشوار است که چگونه یک مراسم زبانی می‌تواند [این گزاره را تبدیل به گزاره‌ای پیشینی کند]. (Soames, 2003: 404)

وضعیت برای تفسیر دوم کمی مبهم است. دانلان (۱۹۷۷)، سالمون (۱۹۸۸) و سومز (۲۰۰۳) فکر می‌کنند که در مثال‌های «نپتون»، «جولیوس»، «جک شکاف‌دهنده» و «نیومن ۱» حتی اگر نام‌گذاری با موفقیت انجام شده باشد، A به گزارهٔ مربوطه باور نخواهد یافت.^۱ بنابراین، چون اصولاً باوری تشکیل نمی‌شود، بحث پیشینی بودن این باور هم منتفی است. جشین (۲۰۰۱) اما فکر می‌کند که در تمام این مثال‌ها باور تشکیل می‌شود.^۲

من به تبعیت از جشین مفروض می‌گیرم که در مثال‌های «نپتون»، «جولیوس»، «جک شکاف‌دهنده» و «نیومن ۱» هم نام‌گذاری با موفقیت انجام می‌شود و هم A به گزارهٔ مربوطه باور خواهد یافت. اما در این مرحله باید تفکیک میان تفسیر دوم و سوم را برجسته کرد. در سه مثال

مشکل می‌توان تغییر کوچکی در مثال «نیومن ۱» داد. فرض کنیم که دیوید کپلن هیچ تجربهٔ ادراکی مستقیم یا غیرمستقیمی از اولین کودک متولدشده در قرن بیستم ندارد و نام «نیومن ۱» را برای آن کودکی وضع می‌کند که توصیف معین «اولین کودک متولدشده در قرن بیستم» را برآورده می‌کند. از داوران مقاله برای توجه‌دادن به این نکته تشکر می‌کنم.

۱. آنها میان سه مثال اول و مثال «نیومن ۱» تفکیکی قائل نمی‌شوند. اما همان‌طور که در متن اشاره شد، به نظر مقبول می‌رسد که سه مثال اول را ذیل تفسیر دوم و مثال «نیومن ۱» را ذیل تفسیر سوم طبقه‌بندی کنیم که در این صورت به‌وضوح باید میان آنها تفکیک کرد. رکاناتی (Recanati, 2012) به این تفکیک نزدیک شده است.

۲. جشین (Jeshion, 2001) هم میان مثال «نیومن ۱» و آن سه مثال دیگر تفکیکی قائل نشده است.

قلبی

اول، A از F تجربه ادراکی غیرمستقیم یا ضمنی دارد. بنابراین، در پاسخ به سؤال توجیه پیشینی، تمرکز بحث باید بر این باشد که این تجربه ادراکی غیرمستقیم یا ضمنی چه نقشی در توجیه باور مربوطه دارد. به زبان دیگر، آیا باوجود چنین تجربه ادراکی غیرمستقیم یا ضمنی‌ای، باور A به گزاره مربوطه می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود یا این وضعیت هم همانند تجربه ادراکی مستقیم است و باور A نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.^۱ اما مثال «نیومن»^۱ یک تفاوت مهم دارد. در این مثال، هیچ تجربه ادراکی مستقیم یا غیرمستقیمی در تشکیل باور مدخلیت ندارد. در این حال، اگر پذیرفته باشیم که A به صورت موفق فرآیند نام‌گذاری را انجام داده است و به گزاره مربوطه باور هم یافته است، آنگاه به نظر می‌رسد باید بپذیریم که او صرفاً با فهم گزاره مربوطه و آگاهی درخصوص برخی از حقایق سمانتیکی درباره آن گزاره در باور به آن موجه شده است. اگر چنین باشد، سؤال اصلی این است که آگاهی‌های سمانتیکی چه نقشی در توجیه باور دارند و آیا باوجود آنها می‌توان حکم کرد که باور A پیشینی است یا خیر.

در بحث سومز تمایز مورد اشاره در بند قبل برجسته نشده است. با این حال، به نظر می‌رسد که استدلالی که او از ادعای کرپیکی بازسازی کرده است با تفسیر سوم از مثال متر استاندارد مطابق است که مثال واضح این تفسیر نیز مثال «نیومن»^۱ از کپلن است. در بخش سوم به بازسازی سومز می‌پردازم.

۳. بازسازی سومز از کرپیکی

در آغاز، فرض کنیم که A هیچ تجربه ادراکی مستقیم، غیرمستقیم و ضمنی‌ای از طول میله S ، در پاریس، در زمان t ندارد و، با این حال «یک متر» را با «طول میله S ، در پاریس، در زمان t » وضع می‌کند. همچنین فرض کنیم که A با موفقیت این نام‌گذاری توصیفی را انجام داده است و به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند نیز باور یافته است. اکنون مسئله ما این است که آیا باور A به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود یا خیر.

کرپیکی بر آن است که چون A واضع نام «یک متر» است، در موقعیت معرفی ویژه‌ای قرار دارد که خودبه‌خود و بدون بررسی بیشتر می‌داند که S یک متر طول دارد. پس باور او به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود. اما اکنون سؤال این است که چگونه باید ادعای کرپیکی را فهمید و چگونه می‌توان استدلالی بر مبنای آن اقامه کرد.

۱. البته اگر به تبعیت از سالمون و سومز بپذیریم که وقتی A از F تجربه ادراکی مستقیم دارد، باور او نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

Ghalbi

سومز در تلاش برای بازسازی یک استدلال از ادعای کریپکی با سه اصل زیر آغاز می‌کند:^۱
اصل اول: اگر کاربر شایسته زبان جمله‌ای مانند X را بفهمد و بر مبنای فهم X متمایل^۲ شود که باور یابد که X صادق است، آنگاه او به گزاره‌ای که جمله X بیان می‌کند نیز باور دارد.
اصل دوم: اگر کاربر شایسته زبان جمله‌ای مانند X را بفهمد و شاهدی مانند e در اختیار داشته باشد که، بر مبنای فهم از X و بر مبنای شاهد e، باور او به صدق جمله X موجه شود، آنگاه فهم او از X به علاوه شاهد e کفایت می‌کند برای آنکه باور او به گزاره‌ای که جمله X بیان می‌کند نیز موجه شود.

اصل سوم: اگر کاربر شایسته زبان صرفاً بر مبنای فهم جمله X و بر مبنای آگاهی از برخی حقایق سمانتیکی درباره این جمله و گزاره‌ای که بیان می‌کند در باور به آن گزاره موجه شود، آنگاه باور او به این گزاره می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

بیاپید فرض کنیم که A جمله (۲) را می‌فهمد. همچنین دیدیم که او واژه «یک متر» را با توصیف معین «طول میله S، در پاریس، در زمان t» وضع کرده است. بیاپید فرض کنیم که او، به خاطر این وضع نام، حقایق سمانتیکی زیر را نیز می‌داند:

- روال وضع «یک متر» توسط «طول میله S، در پاریس، در زمان t»؛
- چگونگی تعیین مرجع «یک متر» توسط «طول میله S، در پاریس، در زمان t»؛
- چگونگی تعیین گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند.

بیاپید مجموع این حقایق سمانتیکی را با E نمایش دهیم. مطابق نظر سومز (Soames, 2003: 405)، A بر مبنای فهم جمله (۲) و بر مبنای آگاهی از E متمایل می‌شود که باور یابد که جمله (۲) صادق است. پس، بنابر اصل اول، او به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند نیز باور دارد. همچنین فهم او از جمله (۲) به علاوه آگاهی او از E می‌تواند این باور را که جمله (۲) صادق است موجه کند. پس بنابر اصل دوم، فهم او از جمله (۲) به علاوه آگاهی او از E کفایت می‌کند برای آنکه باور او به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند نیز موجه شود. اما از آنجاکه E چیزی نیست جز گروهی از حقایق سمانتیکی درباره جمله‌ای خاص و گزاره‌ای که آن جمله بیان می‌کند، مطابق اصل سوم، می‌توانیم

۱. او اصل اول را اصل «رفع نقل قول ضعیف» (weak disquotation)، اصل دوم را اصل «رفع نقل قول ضعیف و توجیه» (weak disquotation and justification) و اصل سوم را اصل «زبان‌گرایی ضعیف درباره پیشینی» (weak lin-) می‌نامد. من، برای سادگی، آنها را به ترتیب اصل اول، اصل دوم و اصل سوم می‌نامم.
 2. dispose

نتیجه بگیریم که باور A به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود و این همان مطلوب کریپکی است.

۴. سومز علیه کریپکی

سومز برای رد استدلال بازسازی‌شده بخش سوم (از حالا: استدلال کریپکی) اصل سوم را انکار می‌کند:

بخشی از مشکل به [اصل سوم] باز می‌گردد. اگر این اصل به‌عنوان بخشی از تعریف قراردادی جدید [و متمایز] از آنچه ما از پیشینی مراد می‌کنیم در نظر گرفته نشود، بلکه به‌عنوان فرضی درباره مفهوم سنتی معرفت، که توجیه در آن مبتنی بر شاهد تجربی نیست، فهمیده شود، آنگاه درستی [این اصل] قویاً مورد شک است. (Soames, 2003: 408)

سومز برای استدلال به نفع ادعای خود از مثال خرگوش استفاده می‌کند. جمله زیر را در نظر بگیرید:

۳. واژه «خرگوش» در زبان فارسی به یک شیء ارجاع می‌دهد اگر و تنها اگر آن شیء خرگوش باشد.^۱

فرض کنیم که B کاربر شایسته زبان فارسی است. B با تکیه بر فهم جمله (۳) و آگاهی از برخی حقایق سمانتیکی، مانند اینکه معنای لغات در زبان فارسی چیست، «خرگوش» به خرگوش ارجاع می‌دهد و غیره (از حالا به بعد برای اشاره به این حقایق سمانتیکی از 'E' استفاده می‌کنم)، در موقعیتی قرار دارد که متمایل شود که باور یابد جمله (۳) صادق است. پس، بنابر اصل اول، او به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نیز باور دارد. همچنین او، بر مبنای شواهد سمانتیکی‌ای که ذکر شد، در باور خود به صدق جمله (۳) موجه است. پس، بنابر اصل دوم، باور او به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نیز موجه است. در نهایت، چون شواهد او صرفاً شواهد سمانتیکی است، پس، بنابر اصل سوم، باور او به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود. در این مرحله سومز می‌گوید:

۱. ممکن است این مثال از جهتی باعث سردرگمی شود زیرا برخلاف مثال متر استاندارد که در آن «یک متر» به یک معنا اسم خاص است در اینجا «خرگوش» اسم عام است. نکته این است که در مثال «خرگوش» حتی ما وضع توصیفی نام هم نداریم. لذا این سؤال پیش می‌آید که چرا سومز از چنین مثالی استفاده کرده است. پاسخ این است که سومز در مثال «خرگوش» اصولاً به دنبال این نبوده است که مثالی ارائه کند که تطابق کامل با مثال متر استاندارد داشته باشد. هدف او نشان دادن این موضوع بوده است که ممکن است باور کسی صرفاً با شواهد سمانتیکی موجه شود و همچنان باور او نتواند به صورت پیشینی موجه شود. مثال خرگوش صرفاً قرار است چنین کارکردی داشته باشد. به زبان دیگر چیزی که در مثال متر استاندارد و مثال «خرگوش» محل توجه سومز است این موضوع است که صرف موجه شدن باور توسط شواهد سمانتیکی باعث نمی‌شود که حکم کنیم که آن باور می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

Ghalbi

[گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند] نمی‌تواند مستقل از شاهد تجربی دانسته شود. اگر [این گزاره] بتواند این‌گونه دانسته شود، آنگاه گویندگان [غیرفارسی‌زبان] باید بتوانند [آن گزاره] را به‌سادگی، با تأمل و استدلال درباره‌ی [آن]، بدانند که البته نمی‌توانند. (Soames, 2003: 409)

بیا بید استدلال سومز را صورت‌بندی کنیم:^۱

استدلال اول

- ۱-۱- مطابق اصل سوم، باور B به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند می‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود.
- ۱-۲- باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود.
- ۱-۳- پس، اصل سوم نادرست است.
- اما چرا بند (۱-۲) درست است؟ شاید بتوان از بحث سومز استدلال زیر را به‌نفع درستی بند (۱-۲) اقامه کرد؟^۲

استدلال دوم

- ۲-۱- باور به یک گزاره می‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود تنها اگر هر آن کس که گزاره را می‌فهمد بتواند، به‌صرف تأمل و استدلال درباره‌ی آن گزاره، در باور به آن موجه شود.
- ۲-۲- این‌گونه نیست که هر آن کس که گزاره‌ای را که جمله (۳) بیان می‌کند بفهمد بتواند به‌صرف تأمل و استدلال درباره‌ی آن، در باور به آن موجه شود.
- ۲-۳- پس باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود.
- سومز گمان می‌کند که تلقی سنتی در خصوص مفهوم پیشینی ما را وادار می‌سازد که بند (۱-۲) را بپذیریم. مطابق تلقی سنتی در خصوص مفهوم پیشینی، باور به یک گزاره به‌صورت پیشینی موجه می‌شود اگر و تنها اگر توجیه آن باور مبتنی بر شاهد تجربی نباشد. اگر هر کاربر شایسته‌ی زبان که گزاره‌ای را می‌فهمد نتواند به‌صرف تأمل و استدلال درباره‌ی آن گزاره در باور به آن گزاره موجه شود، آنگاه به نظر می‌رسد که او برای موجه‌ساختن باور خود نیازمند شواهدی دیگر نیز هست. این مقبول است که بپذیریم که این دیگر شواهد تنها می‌توانند شواهد تجربی باشند. پس باور او دیگر

۱. سومز در استدلال خود همه‌جا از واژه «معرفت» استفاده می‌کند. برای مواجه‌نشدن با مشکلات ناشی از تحلیل صحیح معرفت و همچنین برای آنکه ما اکنون در حال بررسی سؤال توجیه پیشینی هستیم، من در صورت‌بندی خود از استدلال سومز «معرفت» را با «توجیه پیشینی» جایگزین کرده‌ام.

۲. کورمن (Korman, 2009) نیز استدلالی شبیه آنچه در متن آمده است برای درستی بند (۱-۲) استدلال اول پیشنهاد داده است.

قلبی

نمی‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود.

برای توضیح درستی بند (۲-۲)، کاربر انگلیسی‌زبان C را در نظر بگیرید که با زبان فارسی‌آشنایی ندارد. از آنجاکه C با زبان فارسی‌آشنایی ندارد، گزاره‌ای را که جمله (۳) بیان می‌کند به‌کمکِ جمله (۴) می‌فهمد:

4) The term “خرگوش” in Farsi refers to an object if and only if that object is a rabbit.

C گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند به‌کمکِ جمله (۴) می‌فهمد. اما چون از حقایق سمانتیکی مربوط به زبان فارسی که در دسترس B است (یعنی از 'E') آگاهی ندارد، در موقعیتی قرار ندارد که متمایل شود باور یابد که جمله (۴) یک صدق را بیان می‌کند. او هر قدر که درباره‌ی گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند تأمل کند و درباره‌ی آن استدلال کند، نمی‌تواند بفهمد که جمله (۴) یک صدق را بیان می‌کند. اگر او به‌صرف تأمل و استدلال درباره‌ی گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نتواند باور موجه یابد که جمله (۴) یک صدق را بیان می‌کند، آنگاه باور او به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند، که C آن گزاره را به‌کمکِ جمله (۴) درک می‌کند، نیز به‌صرف تأمل و استدلال درباره‌ی آن گزاره موجه نمی‌شود.^۱

۵. علیه سومز

همان‌طور که در بخش چهارم مشاهده کردیم، سومز برای رد استدلال کرپیکی اصل سوم را انکار می‌کند. او برای انکار اصل سوم چنین خط سیری را پیش می‌گیرد:

مرحله اول) مطابق اصل سوم باید بپذیریم که باور B به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود.

مرحله دوم) C بدون آگاهی از برخی حقایق سمانتیکی درباره‌ی گزاره‌ای که جمله (۳) بیان

۱. در این مرحله ممکن است که نقدی بر مثال سومز وارد شود. در جمله (۳) عنصر ترادف بین زبانی نداریم، درحالی‌که در جمله (۴) عنصر ترادف بین زبانی داریم. چرا C هر قدر که درباره‌ی گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند استدلال کند همچنان باور او به این گزاره موجه نمی‌شود؟ زیرا او این گزاره را از خلال جمله (۴) می‌فهمد و در جمله (۴) عنصر ترادف زبانی داریم و C از صحت ادعای ترادف آگاه نیست. او برای آنکه از صحت ادعای ترادف آگاه شود نیازمند تجربه است و چون نیازمند تجربه است، بنابراین، باور او نمی‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود. بنابراین، معلوم نیست که مثال سومز قرار است چه کارکردی داشته باشد. در جواب شاید بتوان گفت که این درست است که C برای آگاهی از صحت ادعای ترادف نیازمند تجربه است ولی به نظر می‌رسد که این تجربه صرفاً تجربه‌ای زبانی است و، بنابراین، دوباره این سؤال موضوعیت پیدا می‌کند که آیا اگر باور شخصی به گزاره‌ای به‌صرف تجربه‌ای زبانی موجه شود، می‌توان حکم کرد که الزاماً باور او می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود. سومز می‌گوید خیر. زیرا همان‌طور که مثال «خرگوش» نشان می‌دهد، باور C به گزاره‌ی خرگوش صرفاً توسط تجربه‌ای زبانی موجه می‌شود ولی از آنجاکه او هر اندازه هم که درباره‌ی گزاره‌ی مربوطه استدلال کند همچنان در باور به آن موجه نخواهد بود، لذا باور او به‌صورتِ پیشینی موجه نمی‌شود. از داوران این مقاله برای مطرح کردن این نقد تشکر می‌کنم.

Ghalbi

می‌کند (که آنها را با 'E' نمایش دادیم) نمی‌تواند در باور به این گزاره موجه شود. بنابراین، آگاهی از 'E' در باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نقش توجیهی ایفا می‌کند. مرحله سوم) اگر آگاهی از برخی از حقایق سمانتیکی درباره گزاره‌ای در باور به آن گزاره نقش توجیهی ایفا کند، باور به آن گزاره نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود. نتیجه‌ای که سومز می‌گیرد این است که چون آگاهی از 'E' در باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند نقش توجیهی دارد، بنابراین، باور به آن گزاره نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود و، بنابراین، باور B هم نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود. اما چون مطابق اصل سوم نتیجه می‌گیریم که باور B به گزاره‌ای که جمله (۳) می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود پس اصل سوم نادرست است.

من در ادامه سعی می‌کنم نشان دهم که کریپکی در مراحل اول و دوم با سومز همراه است، ولی این او را ملزم نمی‌کند که مرحله سوم را نیز بپذیرد. بنابراین، سؤال اصلی این خواهد شد که چرا باید ادعای مطرح شده در مرحله سوم را از سومز بپذیریم. نشان خواهیم داد که سومز، در نهایت، هیچ استدلالی برای ادعای مطرح شده در مرحله سوم پیشنهاد نمی‌کند و صرفاً آن را مفروض می‌گیرد. اگر من موفق شوم نشان دهم که سومز بدون هیچ استدلالی صرفاً ادعای مطرح شده در مرحله سوم را مفروض می‌گیرد، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که او بدون هیچ استدلالی اصل سوم را انکار می‌کند. اگر استدلال کریپکی بر اصل سوم مبتنی باشد و اگر سومز بدون هیچ استدلالی اصل سوم را انکار کند، آنگاه ردیه او بر استدلال کریپکی کار نمی‌کند. برای شروع توضیح می‌دهم که کریپکی و سومز چگونه با مراحل سه‌گانه پیش‌گفته مواجه می‌شوند.

ادعای اول کریپکی: جمله (۲) را در نظر بگیریم. A به واسطه وضع توصیفی واژه «یک متر» از E آگاه است. فرض کنیم کاربری مانند D داریم که در موقعیت معرفتی A نیست و از E آگاه نیست.

ادعای اول سومز: جمله (۳) را در نظر بگیریم. B به واسطه دانستن زبان فارسی از 'E' آگاه است و C به واسطه عدم آشنایی با زبان فارسی از 'E' آگاه نیست.

ادعای دوم کریپکی: A بر مبنای فهم جمله (۲) و آگاهی از 'E' در باور به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند موجه شده است.

ادعای دوم سومز: B بر مبنای فهم جمله (۳) و آگاهی از 'E' در باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند موجه شده است.

قلبی

ادعای سوم کریپکی: بآنکه D جمله (۲) را می‌فهمد، اما به‌علتِ عدم دسترسی به E، در باور به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند موجه نیست. پس آگاهی از E هم برای باور A و هم برای باور D نقش توجیهی دارد.

ادعای سوم سومز: بآنکه C جمله (۳) را می‌فهمد، اما به‌علتِ عدم دسترسی به E، در باور به گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند موجه نیست. پس آگاهی از E هم برای باور B و هم برای باور C نقش توجیهی دارد.

ادعای چهارم کریپکی: این درست که آگاهی از E برای باور A و برای باور D به گزاره بیان شده توسط جمله (۲) نقش توجیهی دارد، ولی از آنجا که E چیزی نیست جز مجموعه‌ای از حقایق سمانتیکی بنابراین باوری که صرفاً بر مبنای آگاهی از E موجه شود می‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود.

ادعای چهارم سومز: هر آنچه جز فهم گزاره و استدلال درباره آن در توجیه باور به آن گزاره نقش ایفا کند نتیجه این خواهد بود که آن باور دیگر نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود. از آنجا که C به E دسترسی ندارد، با فرض فهمیدن گزاره‌ای که جمله (۳) بیان می‌کند، هر قدر درباره این گزاره استدلال کند نمی‌تواند در باور به آن موجه شود. پس حتی باوری که صرفاً بر مبنای آگاهی از E موجه شود نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم، نقطه افتراق سومز و کریپکی ادعای چهارم است. بنابراین، سؤال این است که کریپکی و سومز چگونه می‌توانند از ادعای چهارم خود دفاع کنند.

کریپکی برای دفاع از ادعای چهارم خود شهود پشتِ مثالِ مترِ استاندارد را برجسته می‌کند. مطابق این شهود، واضع واژه «یک متر» به‌واسطه آگاهی از برخی حقایق سمانتیکی در موقعیتی قرار دارد که بدون جست‌وجوی بیشتر (که کریپکی این جست‌وجوی بیشتر را جست‌وجویی تجربی در نظر می‌گیرد) باور موجه خواهد داشت که یک متر طول میله پاریس است. کریپکی با سومز همراه است که حقایق سمانتیکی برای باور واضع «یک متر» به گزاره‌ای که جمله (۲) بیان می‌کند نقش توجیهی ایفا می‌کند، ولی در عین حال بر آن است که این باعث نمی‌شود که این حقایق سمانتیکی را شواهد تجربی در نظر بگیریم.

سومز برای دفاع از ادعای چهارم خود بر معنای سنتی مفهوم پیشینی تأکید می‌کند. مطابق این معنای سنتی، اگر هر آن کس که گزاره‌ای را می‌فهمد نتواند به‌صرف استدلال درباره آن در باور به آن موجه شود آنگاه باور به آن گزاره نمی‌تواند به‌صورت پیشینی موجه شود. C گزاره‌ای را که جمله (۳) بیان می‌کند می‌فهمد (از طریق جمله (۴)) ولی هر قدر که درباره این گزاره استدلال

.....
Ghalbi

کند نمی‌تواند در باور به آن گزاره موجه شود، تازمانی که به 'E' دسترسی پیدا کند. این یعنی ما باید 'E' را شاهدی تجربی در نظر بگیریم.

بنابراین، می‌توان نقطه افتراق نهایی کریپکی و سومز را به نظرهای متفاوت آنها درباره چستی شاهد تجربی تقلیل داد. از نظر کریپکی آگاهی‌های سمانتیکی از آن نوعی که A در مثال متر به آنها دسترسی دارد از شواهد تجربی نیست، درحالی‌که از نظر سومز این شواهد را باید شواهد تجربی در نظر گرفت.

اگر روایت من تا اینجا کار کند، آنگاه به نظر می‌رسد که برای آنکه نقد سومز علیه کریپکی کار کند، او باید نشان دهد که تلقی خاص کریپکی از چستی شاهد تجربی حداقل به یکی از موارد زیر می‌انجامد:

- گزاره‌ای وجود دارد که ما با شهودی واضح و بدون مناقشه می‌پذیریم که باور به این گزاره می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود اما تلقی خاص کریپکی از چستی شاهد تجربی باعث می‌شود نتیجه بگیریم که باور به این گزاره نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.
- گزاره‌ای وجود دارد که ما با شهودی واضح و بدون مناقشه می‌پذیریم که باور به این گزاره نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود اما تلقی خاص کریپکی از چستی شاهد تجربی باعث می‌شود که نتیجه بگیریم باور به این گزاره می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

در این مرحله شاید بتوان مثال خرگوش سومز را مثالی فیصله‌بخش در نظر گرفت. سومز با این مثال می‌خواهد نشان دهد که ما شهودی واضح و بدون مناقشه داریم که باور به گزاره‌ای که این مثال بیان می‌کند نمی‌تواند به صورت پیشینی موجه شود ولی تلقی خاص کریپکی از چستی شاهد تجربی به این نتیجه منجر می‌شود که این باور می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

آیا مثال خرگوش مثالی فیصله‌بخش است؟ شاید نه. مثال خرگوش هیچ شهودی بیش از مثال متر استاندارد در اختیار ما قرار نمی‌دهد. ما پیش‌تر و از خلال ادعاهای اول تا سوم دیدیم که هر شهودی را که سومز با مثال خرگوش برجسته می‌کند، کریپکی معادل آن را در مثال متر استاندارد می‌پذیرد. نکته اما این است که وقتی به ادعای چهارم می‌رسیم، کریپکی می‌تواند پاسخ دهد که مثال خرگوش، دقیقاً مانند مثال متر استاندارد، شهود من را تقویت می‌کند. هم در مثال متر استاندارد و هم در مثال خرگوش آنچه نقش توجیه‌کننده باور را ایفا می‌کند صرفاً مجموعه‌ای از حقایق سمانتیکی است. پس اگر با کمک مثال متر استاندارد متمایل شده باشیم که باور A به گزاره متر می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود، متقابلاً خواهیم پذیرفت که باور B به گزاره

قلبی

خرگوش هم می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود.

نکته این است که شاید سومز حتی علی‌الاصول هم نتواند چنین مثال فیصله‌بخشی ارائه دهد. توضیح آنکه، او قرار است با مثالی مشخص نشان دهد که شواهد سمانتیکی را می‌توان شواهد تجربی در نظر گرفت. اما به نظر می‌رسد که هر مثالی پیشنهاد شود، چیزی بیش از مثال متر استاندارد در اختیار ما قرار نمی‌دهد. بگذارید توضیح دهم. فرض کنیم که سومز مثال الف را به‌عنوان مثالی فیصله‌بخش ارائه کرده است. وضعیت در این مثال احتمالاً باید چنین باشد: یک کاربر شایستهٔ زبان مانند M داریم که به برخی از حقایق سمانتیکی دربارهٔ گزارهٔ الف دسترسی دارد (این حقایق را با E نمایش می‌دهم). او به‌واسطهٔ دسترسی به E ، در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار گرفته است که باور او به گزارهٔ الف موجه می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، در این مثال فرضی، همچنان می‌تواند ادعاهای اول تا سوم خود را دربارهٔ M و گزارهٔ الف تکرار کند و به مجرد آنکه به ادعای چهارم می‌رسد، از نو بگوید که چون باور M به گزارهٔ الف را صرفاً مجموعه‌ای از حقایق سمانتیکی موجه کرده است و از آنجاکه این حقایق سمانتیکی از شواهد تجربی نیستند، پس باور M می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود. چه چیزی کرپیکی را از تکرار ادعای چهارم خود باز می‌دارد؟ به نظر می‌رسد که هیچ چیز.

سومز شاید بتواند در پاسخ چنین بگوید: این درست است که تلقی من از چستی شاهد تجربی به‌صورتِ جزئی اختیار شده است ولی کرپیکی هم تلقی خود را به‌صورتِ جزئی اختیار کرده است و ابزاری بیش از من برای پشتیبانی از تلقی خود ندارد. نهایت آنکه، ادعای هر دوی ما بر شهوداتی مبتنی است که گمان می‌کنیم تلقی خاص ما را از چستی شاهد تجربی پشتیبانی می‌کنند. من شهودی دارم که مبتنی بر آن فکر می‌کنم که در مثال متر، مثال خرگوش و امثال آنها، از آنجاکه کاربری هست که هر قدر دربارهٔ گزارهٔ مربوطه استدلال کند همچنان باور او به آن گزاره موجه نمی‌شود، بنابراین، باور به این گزاره نمی‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود. کرپیکی در مقابل می‌گوید که چون آنچه در توجیه باور مربوطه نقش ایفا می‌کند صرفاً مجموعه‌ای از حقایق سمانتیکی است، پس آن باور می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود.

نتیجه‌ای که می‌گیرم این است که اگر بیشترین چیزی که سومز در برابر استدلال کرپیکی بتواند بگوید پاسخی باشد که در بند قبل به آن اشاره شد، آنگاه او اصل سوم را صرفاً بر مبنای تلقی جزئی‌اش از چستی شاهد تجربی انکار کرده است. اگر چنین باشد، آنگاه به نظر می‌رسد که ردیهٔ او بر استدلال کرپیکی در بهترین حالت مصادره به مطلوب است.^۱

۱. کورمن (Korman, 2010) استدلال کرده است که اگر تلقی خاص سومز را از چستی شاهد تجربی بپذیریم، آنگاه می‌توان مثال‌هایی ساخت که حتی سومز قبول می‌کند که باور به گزارهٔ مربوطه می‌تواند به‌صورتِ پیشینی موجه شود ولی مطابق

- Donnellan, K. S. (1977), The Contingent A Priori and Rigid Designators, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 2, Issue. 1, 12-27.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell. Oxford: Clarendon Press.
- Jeshion, R. (2001), Donnellan on Neptune, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 1, 111-135.
- Kaplan, D. (1968), Quantifying In, *Synthese*, Vol. 19, No. ½, 178-214.
- Korman, D. Z. (2010), The Contingent A Priori and the Publicity of A Priori Knowledge, *Philosophical Studies*, 149(3), 387-393.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University.
- Recanati, F. (2012), *Mental Files*, Oxford: Oxford University Press.
- Salmon, N. (2007), How to Measure the Standard Meter, in Davidson, M. (ed.), *How to Measure the Standard Meter* (pp. 962-980), New York: McGraw Hill.
- Soames, S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twenties Century*, Vol. 2, Princeton: Princeton University Press.

آن تلقی خاص باید این را انکار کنیم. برای مثال جمله زیر را در نظر بگیرید:
 (۵) اگر دانشگاه بالفعل پرینستون دارای دانشکده فلسفه باشد، آنگاه دانشگاه پرینستون دارای دانشکده فلسفه است.
 از نظر کورمن، باور به گزاره‌ای که جمله (۵) بیان می‌کند می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود و این را حتی شهرد سومز هم تأیید می‌کند ولی نظر خاص او درباره چستی شاهد تجربی باعث می‌شود که سومز مجبور شود انکار کند که باور به این گزاره می‌تواند به صورت پیشینی موجه شود.

درآمدی به زیبایی‌شناسی زشتی

جستاری در چیستی زشتی و کارکردهای آن در دنیای هنر

محسن کریمی^۱

چکیده: بخش اعظم مطالعات هنر، در طول تاریخ، در حول مفهوم زیبایی به مثابه مهم‌ترین کیفیت آثار هنری گردیده است و اگر هم گهگاه سخن از زشتی به میان آمده است غالباً به عنوان مفهوم متضاد یا متناقض با زیبایی بوده است و نه بیش از آن. اما در دوسده اخیر آرام‌آرام تحقیقات به سمت مفهوم زشتی در عالم هنر نیز معطوف شده‌اند و خود این مفهوم، فارغ از نسبتش با زیبایی، محل توجه و تأمل قرار گرفته است، هرچند هنوز نمی‌توان از زیبایی‌شناسی زشتی به مثابه حوزه‌ای غنی در ذیل زیبایی‌شناسی به معنای عام آن سخن گفت. از این رو، در جستار حاضر کوشیده‌ایم، با پرداختن به مهم‌ترین مسائلی که در حوزه تازه، به نحوی، در آمدی بر این حوزه پژوهشی عرضه کنیم. زیرا، چنان‌که نشان خواهیم داد، زشتی کارکردهای مهمی در عالم هنر دارد و، بالتبع، نمی‌توان و نباید از آن به سادگی گذشت. بر این قرار، نخست به چیستی زشتی و انواع آن پرداخته‌ایم و سه نوع زشتی را از هم تمییز داده‌ایم: زشتی روان‌شناختی، زشتی زیبایی‌شناختی، و زشتی اخلاقی. آنگاه به مسئله مهم دیگر در این حوزه، یعنی کارکردهای بروز و ظهور زشتی در عالم هنر، پرداخته‌ایم. به عبارت دیگر، تلاش کرده‌ایم ببینیم که هنرمندان به چه اهداف و اغراضی انواع زشتی - اعم از روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی و اخلاقی - را در آثارشان ترسیم و تصویر می‌کنند. و، در نهایت، نشان داده‌ایم که، همان‌طور که نمود زیبایی در آثار هنری کارکردهای خاص خود را دارد، ظهور زشتی نیز کارکردهایی دارد. کارکرد زیبایی‌شناختی، کارکرد معرفتی، کارکرد روان‌شناختی، کارکرد اخلاقی، و کارکرد پروپاگاندیک از مهم‌ترین علل بروز زشتی در آثار هنری‌اند.

کلیدواژه: زشتی، زشتی اخلاقی، زشتی روان‌شناختی، زشتی زیبایی‌شناختی، زیبایی‌شناسی زشتی

An Introduction to the Aesthetics of Ugliness: An Essay on Quiddity of Ugliness and Its Functions in the Art World

Mohsen Karami

Abstract: Much of the study of art has historically revolved around the concept of beauty as the most important quality of works of art, and while ugliness has occasionally been spoken of, it has often been used as an opposite or contradictory concept of beauty, and no more. But in the last two centuries, researches has gradually shifted to the concept of ugliness in the art world, and this concept itself, regardless of its relation to beauty, it has been focused and reflected on, although it cannot be speak of aesthetics of ugliness as a rich area under aesthetics in its general sense yet. Therefore, in the essay, we have attempted to provide an introduction to this field of research by dealing with the most important problems of this field. In this way, we first have dealt with what ugliness is and what kinds of ugliness there are, and then have distinguished three types of ugliness: psychological ugliness, aesthetic ugliness, and moral ugliness. Then, we have turned to another important problem in this area, namely the functions of the emergence of ugliness in the art world. And finally we have showed that, just as the appearance of beauty in works of art has its own functions, the appearance of ugliness also has its own functions. Aesthetic function, epistemological function, psychological function, moral function, and propagandic function are the most important causes of ugliness in works of art.

Keywords: Aesthetics of ugliness, Aesthetic ugliness, Psychological ugliness, Moral ugliness, Ugliness.

مقدمه

در طول سده‌ها زیبایی از اساسی‌ترین ملاک‌ها برای مطالعه هنر بوده است و از این منظر به بررسی هنرها پرداخته شده است. یعنی بخش اعظم مطالعات هنر در حول مفهوم زیبایی می‌گردد. اما چرا نتوان زشتی^۱ یا نازیبایی^۲ را مورد مطالعه فلسفی و زیبایی‌شناختی قرار داد و از این منظر به عالم هنر نگریست. هدف و غایت این جستار همین بررسی زشتی، انواع آن، و کارکردهایش در عالم هنر است، که می‌توان، به بیان فنی‌تر، آن را زیبایی‌شناسی زشتی^۳ خواند. یعنی به همان نحو که در زیبایی‌شناسی مرسوم به بحث فلسفی در باب چیستی و ماهیت زیبایی، ربط آن با هنر، کارکردش، و مسائلی از این دست پرداخته می‌شود، می‌توان در زیبایی‌شناسی زشتی نیز به مسائلی نظیر همین پرداخت. یعنی مثلاً پی‌جوی این مسئله شد که (۱) مراد از زشتی در عالم هنر چیست؟ یعنی به چه وصفی در اثر هنری عموماً اطلاق زشتی می‌شود؟ در صورت وجود چه چیزی در اثری ما آن را زشت می‌نامیم؟ (۲) آیا زشتی انواعی دارد یا فقط یک نوع زشتی در عالم هنر وجود دارد؟ آیا نمی‌شود مثلاً میان زشتی اخلاقی و زشتی زیبایی‌شناختی و... تفکیک قائل شد؟ اگر می‌شود، این انواع زشتی کدام‌اند؟ و، درنهایت، (۳) کارکرد زشتی در عالم هنر چیست؟ یعنی هنرمندان از وارد کردن زشتی به آثارشان چه هدف/اهدافی را دنبال می‌کنند؟ به بیان دیگر، زشتی به چه نحو در خدمت غایات هنرمندان قرار می‌گیرد؟ مثلاً برای کسانی که غایت هنر را زیبایی می‌دانند زشتی چه نقشی در هنر می‌تواند بازی کند؟ برای کسانی که غایات اخلاقی، معرفتی، و... برای هنر قائل‌اند چه؟

روش‌شناسی

به لحاظ روش‌شناختی، باید گفت که زشتی را از جنبه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد: از منظر تاریخی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی، و... اما در این میان، زیبایی‌شناسی زشتی طبعاً حیطه‌ای فلسفی است و روش‌شناسی فلسفی در آن به کار می‌آید. بنابراین، ما در جستار حاضر از همین منظر به زشتی خواهیم پرداخت. باین‌همه، روشن است که هرگونه بحث فلسفی در باب هنر دست‌کم دو جنبه دارد: یکی ناظر به وجه بالفعل هنر است، که تاریخ هنر جلوه‌گاه این وجه است، و دیگری ناظر به وجه بالقوه هنر است، یعنی امکاناتی از هنر که هنوز محقق نشده‌اند و بالفعل در اثری بروز نیافته‌اند. زیبایی‌شناسی زشتی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین،

-
1. ugliness
 2. the unbeautiful
 3. aesthetics of ugliness

در جستار حاضر، بخشی از بحث‌های فلسفی در باب زشتی متعلق به تاریخ‌اند و بخشی دیگر طبعاً زاینده ذهن محقق.

نکته روش‌شناختی دیگر اینکه، در تحلیل آثاری که مستلزم برداشت مخاطب است، لاجرم خود را «مخاطب نوعی»^۱ در نظر خواهیم گرفت و برداشت خود را عرضه خواهیم کرد. مثلاً هنگامی که می‌گوییم اثری واجد زشتی روان‌شناختی است، در واقع ادعایمان این است که اثر مذکور بر روان مخاطبان تأثیر روانی بدی دارد و حس اشمئزاز و بی‌زاری در ایشان برمی‌انگیزد. در این مواقع، چاره‌ای نداریم جز اینکه خود را در مقام مخاطب نوعی این گونه آثار قرار دهیم و برداشت خودمان از این آثار را معیار قرار دهیم، البته با تلاش در لحاظ کردن ملاحظات روش‌شناختی درست چنین برداشتی.

پیشینه

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در تاریخ فلسفه کمتر به‌نحو مستقل به بحث در باب زشتی پرداخته شده است. اما فیلسوفان بزرگی در خلال بحث از زیبایی‌شناسی اشاراتی به زشتی نیز داشته‌اند و می‌توان ردپای زیبایی‌شناسی زشتی را در آثار ایشان یافت. به‌مانند غالب مسائل در فلسفه، بحث از زشتی نیز با افلاطون آغاز می‌شود. او در پاره‌ای از آثارش، به تناسب بحث از زیبایی، از زشتی نیز سخن به میان می‌آورد. از جمله در مهمانی به نحوی زیبایی را تشریح می‌کند که در آن پای زشتی نیز به میان می‌آید (افلاطون، ۱۳۸۰ الف: 183d). به‌طور کلی، افلاطون زشتی را نقطه مقابل زیبایی می‌داند و، برطبق تعاریف چندگانه‌ای که از زیبایی عرضه می‌دارد، زشتی را نیز تعریف می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰ ج: 228a). مثلاً هنگامی که زیبایی هر چیز را «متناسب بودن آن چیز با غایتش» تعریف می‌کند، زشتی را نیز «نامتناسب بودن آن چیز با غایتش» می‌خواند (افلاطون، ۱۳۸۰ ب: 290c) و به همین ترتیب.

ارسطو دومین فیلسوف بزرگی است که به زشتی در عالم هنر پرداخته است. او، از جمله، در فن شعر در بحث از تراژدی، به چپستی و، بیش از آن، کارکرد زشتی در عالم هنر می‌پردازد (ارسطو ۱۳۶۹: ۱۴۴۹). توجه به این نکته در اینجا ضروری است که ارسطو تقریباً برای نخستین بار در تاریخ فلسفه به کارکرد زشتی در عالم هنر می‌پردازد و از آن وجهی درمان‌گرانه مستفاد می‌کند. او بدون عطف توجه دقیق به انواع زشتی، به‌نحوی ضمنی، فقط به یک نوع زشتی در عالم هنر می‌پردازد و کارکرد آن را بررسی می‌کند.

1. "typical audience"

.....
Karami

اگوستین قدیس از بزرگ‌ترین فیلسوفان سده‌های میانه نیز به بحث درباب زشتی می‌پردازد (اگوستین قدیس، ۱۳۹۷: کتاب هفتم)، اما به‌خلاف افلاطون و ارسطو اساساً وجود زشتی را رد می‌کند. برطبق مفروضات الاهیاتی او، زشتی از مظاهر شر است و نمی‌تواند در جهان وجود داشته باشد، زیرا جهان محصول اراده خداوندی است که هم علمش مطلق است، هم قدرتش، و هم خیرخواهی‌اش. برطبق تصور افلاطونی او از جهان، همه موجودات تصاویری از ایده‌های صورت و نظمی‌اند که در علم خدا وجود دارد و این‌ها، در کنار هم، خواهی‌نخواهی، یگانگی منظمی به وجود می‌آورند (استولنیتس، ۱۳۹۰: ۷۲). و طبعاً در این وحدت منظم جایی برای زشتی باقی نمی‌ماند.

هیوم در موارد متعددی به زشتی در کنار زیبایی می‌پردازد و، ازجمله، در جستار «درباب معیار ذوق»، نخست به «تنوع چشمگیر ذوق و نظری که بر جهان حکم فرما است» می‌پردازد و می‌گوید که حکم به زیبایی و زشتی هر چیز - که صادرشده از سوی همین قوه ذوق است - «درواقع، حتی بیش از آنی است که، در ظاهر، به نظر می‌رسد» و «احساس آدمیان در قبال همه انواع زیبایی و زشتی غالباً متفاوت است، حتی آنگاه که گفتارشان درکل یکسان است». آنگاه به دلایل این تنوع و تکرر دریافت ما از زیبایی و زشتی می‌پردازد و، در خلال این بحث، چستی زیبایی و زشتی را نیز می‌کاود. در اینجا او حتی پیش از کانت سخن از ذهنی بودن زیبایی و زشتی می‌کند و آنها را «کیفیتی نه در خود اشیا، بل صرفاً در ذهنی که در آن اشیا تأمل می‌کند» می‌داند. و از همین جاست که «چه بسا حتی شخصی چیزی را زشت بیابد که دیگری اش زیبا می‌یابد». با این همه، هیوم پس از روشن کردن اینکه زیبایی و زشتی کیفیتی در ذهن ادراک‌کنندگان آنهاست، به دنبال یافتن معیارهایی کلی برای آنها می‌گردد و دست‌کم پنج ملاک یا شرط را پیش می‌نهد (هیوم، ۱۳۹۹: ۷۹-۱۰۲). اگرچه جستار «درباب معیار ذوق» مهم‌ترین کار هیوم درباب زیبایی و زشتی است، او تقریباً در همه هفت جستار زیبایی‌شناختی دیگرش (هیوم، ۱۳۹۹) نیز به این موضوع می‌پردازد. ایضاً در کتاب دوم رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۲-۴۸). کانت (۱۳۹۲)، کار هیوم و بنیادی را که او درباب ذهنی بودن زیبایی و زشتی نهاده بود دنبال کرد و با تفصیل بیشتر به آن پرداخت. پس از کانت، فیلسوفان رمانیتک از شلگل (Schlegel, 1797) گرفته تا شلینگ (Guyer, 2014: 38-56) و هگل (Hegel, 1835) جملگی همین سنت را ادامه دادند.

با این همه، هیچ‌کدام از فیلسوفان پیش‌گفته کار مستقلی درباب زشتی نوشتند تا نوبت به

کریمی

کارل روزنکراتس^۱ رسید. به نظر می‌رسد که او را باید نخستین کسی دانست که به زیبایی‌شناسی زشتی به‌نحو مستقل پرداخته است. روزنکراتس در کتاب *Ästhetik des Hässlichen* [= زیبایی‌شناسی زشتی] زشتی را با شرور اخلاقی مقایسه می‌کند و مدعی می‌شود که به همان نحو که شر، به تعبیری، دوزخِ نیکی است، زشتی هم جهنمِ زیبایی است. به عبارتِ دیگر، جان سخن او این است که زشتی نوعی خلل و کاستی در درون زیبایی است و، بنابراین، زیبایی‌شناسی به معنای عام آن باید هم به زیبایی پردازد و هم به زشتی. البته، در بخش‌هایی از کتاب، روزنکراتس به‌نحو مستقل سخن از زشتی به میان می‌آورد و به توصیف آن می‌پردازد، نه به‌مثابه متضاد زیبایی. اما این بحث را ناتمام باقی می‌گذارد و صرفاً به مفاهیمی دال بر زشتی اشاره می‌کند (نظیر فقدان صورت، عدم تقارن، ترکیب‌بندی‌های بی‌ریخت، نقصان در هارمونی، و امور مشتمل‌کننده) که طیفی وسیع از زشتی در طبیعت^۲، زشتی معنوی^۳، و زشتی در هنر^۴ را دربرمی‌گیرند. و از اینجا، به‌نحو ضمنی، همین تقسیم‌بندی سه‌گانه را نیز از انواع زشتی عرضه می‌دارد (Rosenk-1853, ranz).

پس از روزنکراتس، دومین فردی که تحقیقی مستقل در باب زشتی صورت داد امبرتو اکو، فیلسوف و زیبایی‌شناس ایتالیایی، بود. او در کتاب *Storia della bruttezza* [= تاریخ زشتی] کوشید سیر بروز زشتی در تاریخ هنر غرب را پی گیرد و مجموعه ارزشمندی از آثار هنری واجد زشتی را گرد آورد. با این همه و به‌رغم آنکه این کتاب روشی تاریخ دارد، در برخی جاها بحث‌های فلسفی اندکی نیز در باب زشتی کرده است، از جمله در باب انواع زشتی، که در جستار حاضر به بررسی آن خواهیم پرداخت و بحث را با نقد آن آغاز خواهیم کرد.^۵

در دوران معاصر نیز به جهات گوناگونی بحث از زشتی در میان فیلسوفان و نظریه‌پردازان هنر بالا گرفته است و فیلسوفان چندی، از جمله جرج سانتایانا (Santayana, 1896)، والتر ترنس استیس (Stace, 1929)، و تئودور آدورنو (Adorno, 1987)، به تأمل و مذاقه در باب آن پرداخته‌اند. با این همه، سخن گفتن از زیبایی‌شناسی زشتی هنوز در آغاز راه است و جدوجهدهایی بیش از این می‌طلبند و جستار حاضر می‌کوشد گامی هرچند کوچک و لرزان در این مسیر باشد.

1. Karl Rosenkranz
2. Hässlichkeit in der Natur
3. spirituelle Hässlichkeit
4. Hässlichkeit in der Kunst

۵. در جستار حاضر منبع مورد رجوع ترجمه‌ی انگلیسی کتاب بوده است، هرچند در عنوان کتاب به اصل ایتالیایی آن وفادار مانده‌ایم:

زشتی و انواع آن

زشتی و انواع آن در نظر اکو

برای آغاز بحث، از تعاریف اکو از زشتی و انواع آنها آغاز می‌کنیم تا سپس به تعاریف و تقسیم‌بندی پیشنهادی خودمان برسیم. اکو زشتی را به سه دسته کلی تقسیم می‌کند: (۱) زشتی فی نفسه^۱، (۲) زشتی صوری^۲، و (۳) زشتی هنری^۳.

در خصوص زشتی فی نفسه، اکو بر آن نظریه مشهور داروین تکیه می‌کند که زشتی را موجب برانگیختن واکنش‌های عاطفی‌ای از قماش انزجار می‌داند (Freud, 1964: 312) و به نحوی ناقص به تعریف اشاری می‌پردازد، یعنی فقط چند نمونه از زشت‌های فی نفسه را برمی‌شمارد: «مدفوع، لاشه گندیده، یا تن پوشیده از زخم‌های متعفن و تهوع‌آور» (Eco, 2007: 19). می‌دانیم که در تعریف اشاری، در بهترین حالت، باید همه موارد تعریف را ذکر کرد، اما اکو در اینجا فقط به همین چند نمونه اکتفا می‌کند.

اما بعدتر، در مصاحبه‌ای با فرانسوا بونل، تعریفی از زشتی فی نفسه عرضه می‌دارد که قدری روشنگر است و نسبت او را با نظریه داروین واضح می‌کند:

زشتی فی نفسه عبارت از آن نوع زشتی است که قالبی جهان‌شمول دارد، مثل لاشه متعفن یا میوه گندیده و درحال فساد، یا جنازه... همه این‌ها مضمّن‌کننده‌اند و ما را پس می‌زنند. (اکو، ۱۳۹۵: ن)

اما در خصوص زشتی صوری به زیبایی‌شناسی کانتی نزدیک می‌شود و می‌گوید که زشتی صوری عبارت است از «فقدان توازن در روابط ارگانیک میان اجزای یک کل» (Eco, 2007: 18). و سپس می‌افزاید:

بباید در ذهن مجسم کنیم که فرد تقریباً بی‌دندانی را در خیابان می‌بینیم: آنچه خاطرمان را مشوش می‌سازد نه شکل لب‌ها یا چند دندان باقی مانده در دهان او، بل این واقعیت است که سایر دندان‌هایی که باید در آن دهان می‌بودند همراه این چند دندان بازمانده نیستند. ما آشنای این شخص نیستیم، زشتی‌اش به لحاظ عاطفی بر ما اثر نمی‌گذارد، و با این همه -در مواجهه با ناسازگاری یا نقصان آن کل- خود را محق می‌دانیم که بگوییم: آن چهره زشت است. (Eco, 2007: 19)

1. ugliness in itself
2. formal ugliness
3. artistic ugliness

کرمی

او در مصاحبه‌اش با فرانسوا بونل به توضیح بیشتر درباب تمایز میان این نوع زشتی با زشتی فی‌نفسه می‌پردازد و آنها را از هم تمییز می‌دهد. می‌دانیم که او زشتی فی‌نفسه را منزجرکننده دانسته بود، اما درخصوص زشتی صوری می‌گوید:

زشتی صوری آن نوع زشتی است که منزجرکننده نیست. مثلاً آن تابلوی اثر گیرلانداپو را در نظر بگیرید که پیرمرد و کودکی را به تصویر کشیده است. چهره پیرمرد کمابیش عادی و طبیعی است، ولی بینی او از لحاظ صوری با چهره‌اش هماهنگی ندارد. این منظره حالت انزجار بر نمی‌انگیزد، بلکه صرفاً این احساس را منتقل می‌کند که این مرد زشت است. (اکو، ۱۳۹۵: س)

درواقع، تمایز میان این دو نوع زشتی در این است که زشتی فی‌نفسه در ما احساس اشمئزاز و انزجار برمی‌انگیزد، حال آنکه زشتی صوری چنین احساسی را در ما بر نمی‌انگیزد و آنچه ما را مشوش می‌کند و آزار می‌دهد بی‌تناسبی موجود در آن شیء زشت است. نکته دیگر، عدم درگیری عاطفی ما با متعلق ادراکمان است: در زشتی فی‌نفسه، ما با خود متعلق ادراکمان درگیری عاطفی داریم، حال آنکه در زشتی صوری علی‌القاعده از منظری، به لحاظ عاطفی، خنثی در متعلق ادراکمان نظر می‌کنیم - دقیقاً همان نظریه کانت درباب ادراک زیبایی‌شناختی امور. و درباب زشتی در هنر، اکو میان امری زشت مثل لاشه‌ای در حال فساد (زشتی فی‌نفسه) یا چهره فردی که بیشتر دندان‌هایش ریخته (زشتی صوری) با توصیف هنری آن زشتی تمایز قائل می‌شود و، بدین‌سان، زشتی در هنر را از دو نوع زشتی دیگر تمییز می‌دهد:

تقریباً همه نظریه‌های زیبایی‌شناختی، دست‌کم از یونان قدیم تا اعصار جدید، بر این امر صحه گذاشته‌اند که هر نوع زشتی به‌مدد توصیف هنری وفادارانه و نافذ می‌تواند از زشتی‌های بی‌ارسطو از امکان زیبایی‌آفرینی از طریق محاکات استادانه چیزی سخن به میان می‌آورد که کریمه است (ارسطو، 1369: b1448) و در رساله *De audiendis poetis* [= چگونه باید شعر خواند] نوشته پلوتارک می‌خوانیم که، در توصیف‌های هنری، زشتی محاکات‌شده همچنان برجای خود باقی می‌ماند اما به‌لطف استادی هنرمند پژوهاکی از زیبایی پیدا می‌کند. (Eco, 2007: 20)

با این وصف، او توصیف دو نوع زشتی پیش‌گفته را کار هنر می‌داند. بر این‌قرار، در اثر هنری، هر امر زشتی که ببینیم از این دو حال خارج نیست: یا از قماش زشتی فی‌نفسه است یا از قماش زشتی صوری.

اما اکو در این اثنا، به تناسب بحثی دیگر، به زشتی هنری نیز اشاره‌ای گذرا می‌کند و از اینجا

.....
Karami

می‌توانیم نوع سومی از زشتی را در نظر او بازشناسیم که با دو نوع زشتی پیش‌گفته کاملاً متفاوت است. او در تمایزگذاری میان زشتی فی‌نفسه و زشتی صوری به یک‌باره از زشتی هنری سخن به میان می‌آورد:

احساس چندان ما از حشره‌ای لزج یا میوه‌ای گندیده یک چیز است و اینکه شخصی را بی‌تناسب بدانیم یا بگوییم که فلان تک‌نگاره زشت است، به این معنا که بد ساخته شده (زشتی هنری و زشتی صوری)، چیز دیگری است. (Eco, 2007: 19)

عبارت کلیدی در اینجا این است: «اینکه ... بگوییم که فلان تک‌نگاره زشت است، به این معنا که بد ساخته شده...». از این عبارت به روشنی برمی‌آید که «زشتی هنری عبارت است از ساختِ بد اثری که قرار بوده اثری هنری باشد» و، بالاین‌همه، به سبب همین ساختِ بدش واجد زشتی هنری شده است و از هنر بودن بازمانده.

نقد آرای اکو

اما بیایید سخنان اکو در باب زشتی و انواع آن را دقیق‌تر بنگریم. نخست، از زشتی فی‌نفسه آغاز می‌کنیم. می‌توان تعریف اکو از این نوع زشتی را در سه بند بازگو کرد و گفت که زشتی فی‌نفسه عبارت از آن نوع زشتی است که:

۱. قالبی جهان‌شمول داشته باشد؛
۲. مشمئزکننده باشد؛
۳. شامل چیزهایی از قبیل لاشه متعفن، میوه گندیده، یا جنازه شود.

به نظر می‌رسد که جهان‌شمولی حکم به زشتی فی‌نفسه لاشه متعفن و چیزهایی از این دست، در نظر اکو، مقتضی پذیرش این مدعای انسان‌شناختی است که چنین اموری برای نوع بشر مشمئزکننده‌اند. و همین خودش بر نسبی بودن زیبایی دلالت می‌کند (نسبیت نوعی) که با فی‌نفسه بودن این نوع زشتی در تضاد است.

دومین مسئله در باب این تعریف این است که «فی‌نفسه زشت دانستن چیزی» به معنای آن است که یا «زشتی» از کیفیات یا خاصه‌های عینی^۱ اشیاست یا اینکه ارزشی است که در ذات یا نفس الامر شیء وجود دارد. در حالت اول، اکو باید نشان دهد که چگونه زشتی را از اوصاف عینی شیء می‌داند. می‌دانیم که اوصاف عینی اشیا (کیفیات اولیه^۲) را برای اولین بار جان لاک

1. objective qualities or properties
2. primary qualities

کر می

از اوصاف عینی-ذهنی^۱ اشیا (کیفیات ثانویه^۲) جدا کرد و نشان داد که این دو دسته کیفیت اشیا تفاوت‌های وجودشناختی مهمی با یکدیگر دارند و، به تناسب همین تفاوت‌ها، اقتضانات معرفت‌شناختی متفاوتی نیز دارند:

[اوصاف عینی یا کیفیات اولیه] آن‌هایی‌اند که جسم، در هر حالتی که باشد، به کلی از آنها جدانشدنی‌اند. چنان‌که در همه دگرگونی‌ها و تغییراتی که جسم دچارش شود، هر نیرویی هم که بتوان بر آن اعمال کرد، جسم آن کیفیات را دائماً نگاه می‌دارد و چنان‌که در هر ذره‌ای از ماده که حجم کافی برای ادراک شدن داشته باشد حواس آنها را می‌یابند و ذهن آنها را از هر ذره‌ای از ماده جدانشدنی می‌یابد، گرچه ذره کوچک‌تر از آن باشد که باعث شود خودش به تنهایی با حواسمان ادراک شود. ... [اما اوصاف عینی-ذهنی یا کیفیات ثانویه] ... در حقیقت چیزی در خود ایزه‌ها نیستند، بلکه توان‌هایی‌اند برای تولید احساس‌های متنوعی در ما از طریق کیفیات اولیه‌شان، یعنی از طریق حجم و شکل و بافت و حرکت بخش‌های نامحسوسشان، از قبیل رنگ‌ها و اصوات و طعم‌ها و غیره. (لاک، ۱۳۹۹: ۱۲۵-۱۲۶)

روشن است که نه خود اکو و نه هیچ‌کس دیگری در تاریخ فلسفه نتوانسته است از عینی‌بودن زشتی اشیا دفاع کنند. اگر زشتی از اوصاف یا کیفیات عینی اشیا بود، باید مانند جرم حجمی شیء یا شکل هندسی آن می‌بود که فارغ از «همه دگرگونی‌ها و تغییراتی که جسم دچارش بشود ... جسم آن کیفیات را دائماً نگاه می‌دارد». باری، از سایر نوشته‌های اکو در خصوص هنر نیز روشن است که او به چنین چیزی در خصوص زشتی (و نیز زیبایی) قائل نیست و این دو را اوصاف عینی اشیا نمی‌داند (Eco, 2004: 8-14; Eco, 2007: 8-20).

اما در حالت دوم، یعنی حکم به زشتی شیء را حکمی ارزش‌داورانه^۳ بدانیم. همان چیزی که عموماً در زیبایی‌شناسی بدان قائل‌اند. یعنی بگوییم، به همان نحو که احکام اخلاقی ناظر به برخی امور احکامی ارزش‌داورانه‌اند، احکام زیبایی‌شناختی نیز احکامی ارزش‌داورانه‌اند و، بنابراین، حکایت از امر واقع^۴ نمی‌کنند، بل حکایت از ارزش‌داوری ما در باب امری می‌کنند. حال، در باب این ارزش‌داوری‌های ما، از جمله در اخلاق و زیبایی‌شناسی، دو گرایش مهم وجود دارد: کسانی به عینی‌انگاری یا واقع‌گرایی قائل‌اند و،

1. objective-subjective properties
2. secondary qualities
3. a value-judgment
4. the fact

Karami

درمقابل، کسانی از مواضع مختلف (از جمله شکاکیت^۱، نسبی‌انگاری^۲، و پوچ‌انگاری^۳) با عینی‌انگاری یا واقع‌گرایی می‌ستیزند و، به عبارتی، به سود ذهنی‌انگاری یا نواقع‌گرایی^۴ جدّ و جهد می‌کنند. عینی‌انگاران یا واقع‌گرایان به وجود احکام ارزشی جهان‌شمول^۵ قائل‌اند، به این معنا که اولاً این احکام فارغ از ذهن تک‌تک انسان‌ها هستند و ثانیاً می‌توان به سود درستی آنها استدلال کرد (MacCord, 2015). اما، فارغ از اینکه به کدام یک از دو گرایش پیش‌گفته قائل باشیم، روشن است که، در هر حال، ارزش‌داوری‌ها یا احکام ارزشی فقط برای نوع بشر واقعیت و عینیت دارند و وجود عینی و واقعی‌شان به این معناست. باری، اگر چنین باشد که «حکم به زشت بودن شیء» نوعی ارزش‌داوری است، حال آکو باید توضیح دهد که چگونه می‌شود ارزشی را برای شیء نفس‌الامری دانست. اساساً ارزش وابسته به ذهن کسانی است که ارزش‌داوری می‌کنند (در اینجا ما انسان‌ها). ارزش، در واقع، اهمیتی است که ما انسان‌ها (خواه به نحو عام و جهان‌شمول و خواه به نحو خاص و فردی) برای چیزهایی قائل می‌شویم و، بنابراین، نمی‌توان گفت که در خود شیء حاضر است (Schultz, 2003). به بیان دیگر، زشتی اگر وصفی ارزشی تلقی شود، نمی‌تواند فی‌نفسه باشد، مگر آنکه آکو مراد دیگری از زشتی فی‌نفسه داشته باشد که برای ما روشن نیست.

و مسئله سوم اینکه، او در خصوصِ نفسِ تعریفِ مفهومِ زشتی و تعیینِ حدود و ثغور آن نیز تردید جدی روا می‌دارد، باینکه پیش‌تر خودش دو نوع زشتی را از هم تمییز داده است:

نمی‌توان برای زشتی قائل به یک نظریه بود، مگر آنکه زشتی مفهومی مشخص می‌بود، که چنین نیست. نظریه مقوله‌ای است ثابت، درحالی‌که تاریخ مدام در حال حرکت است. (... هر دوره‌ای از تاریخ مفهوم و برداشت خاص خود را از زشتی داشته است. (آکو، ۱۳۹۸: س)

اما در خصوصِ زشتی صوری باید گفت که «فقدان توازن در روابط ارگانیک میان اجزای یک کل»، هرچند به نظر تعریف درستی می‌آید، اما در الفاظ و مفاهیم مهمش دستخوش ابهام است. «روابط ارگانیک» و، از آن مهم‌تر، «توازن» در این تعریف ابهام دارند. بنابراین، برطبقِ تلقی‌ای از توازن، شیئی می‌تواند زشت باشد و برطبقِ تلقی‌ای دیگر همان شیء زیبا باشد. یعنی چنین

1. skepticism
2. relativism
3. nihilism
4. subjectivism or non-realism
5. universal

کریمی
نیست که تلقی واحدی از توازن در عالم انسانی وجود داشته باشد که اکو به آن تکیه کند و زشتی را تعریف کند.

گذشته از این، خود «فقدان توازن» نیز محل تردید است. از کجا می‌توان گفت که «فقدان توازن» به زشتی می‌انجامد؟ شاید برطبق تلقی کلاسیک، توازن می‌توانست معیار زیبایی و عدم توازن معیار زشتی باشد، اما بعید به نظر می‌رسد که در دنیای مدرن کسی این تعریف را بپذیرد. بنابراین، از این لحاظ هم تعریف زشتی صورتی مسئله‌دار است.

البته یک راه برای برون‌رفت از این مسئله این است که مفاهیم پیش‌گفته را برطبق فرهنگ‌ها و زمان‌های مختلف نسبی بینگاریم، چنان‌که از برخی سخنان اکو نیز، که پیش‌تر شرحش رفت، می‌توان این امر را استنباط کرد (اکو، ۱۳۹۸: س).

ولی، باز هم یک مشکل دیگر باقی می‌ماند و آن هم عدم تمایز میان زشتی صورتی با زشتی هنری است. اکو به‌هنگام تمایزگذاری میان زشتی فی‌نفسه و زشتی صورتی به‌ناگاه پای زشتی هنری را نیز به میان می‌کشد:

بیاپید در ذهن مجسم کنیم که فرد تقریباً بی‌دندانی را در خیابان می‌بینیم: آنچه خاطرمان را مشوش می‌سازد نه شکل لب‌ها یا چند دندان باقی‌مانده در دهان او، بل این واقعیت است که سایر دندان‌هایی که باید در آن دهان می‌بودند همراه این چند دندان بازممانده نیستند. ما آشنای این شخص نیستیم، زشتی‌اش به‌لحاظ عاطفی بر ما اثر نمی‌گذارد، و با این همه - در مواجهه با ناسازگاری یا نقصان آن کل - خود را محق می‌دانیم که بگوییم: آن چهره زشت است. و به همین دلیل است که احساس چندان ما از حشره‌ای لزج یا میوه‌ای گندیده یک چیز است و اینکه شخصی را بی‌تناسب بدانیم یا بگوییم که فلان تک‌نگاره زشت است، به این معنا که بد ساخته شده (زشتی هنری و زشتی صورتی)، چیز دیگری است. (Eco, 2007: 19)

به بیان دیگر، آنچه از سخنان اکو در باب زشتی صورتی و زشتی هنری برمی‌آید این است که، در هردو، مسئله بی‌غرضی یا نگرستن از منظری که به‌لحاظ عاطفی خنثی باشد شرط است. اکو در خصوص زشتی صورتی قبلاً شرط یا وصف دومی نیز پیش کشیده بود: اما «فقدان توازن در روابط ارگانیک میان اجزای یک کل» در خصوص زیبایی هنری هیچ شرط یا وصف دومی نیفزوده و نمی‌افزاید.

یک راه این است که بگوییم، وصف «فقدان توازن در روابط ارگانیک میان اجزای یک کل» را باید برای زشتی هنری نیز لحاظ کنیم، که در این صورت دیگر تمایزی میان زشتی صورتی و زشتی هنری باقی نمی‌ماند. اما ممکن است گفته شود که لزومی ندارد این راه را بپذیریم و چه بسا

Karami

اکو تعریف و توصیف زشتی هنری را به دلایلی وانهاده است و این امر با یکی دانستن آن با زشتی صوری فرق دارد.

ولی راه دیگری نیز پیش پای ما هست و آن اینکه، به وصف و تعریف اکو از زشتی صوری و زشتی هنری توجهی دوباره کنیم. چنان که پیش تر گذشت، اکو می گوید که

زشتی هنری عبارت است از طرز ساخت بد اثری که قرار بوده اثری هنری باشد. (Eco, 2007: 19)

حال، نکته در اینجا است که «صورت گرایی» در معنایی موسع چیزی به جز «طرز ساخت اثر» نیست (Tatarkiewicz, 1980: 220-43) و اگر چنین باشد، باید بگوییم که زشتی هنری، به تعبیری، همان زشتی صوری است، زیرا هر دو به صورت شیء مربوط می شوند. حال، تنها تمایز باقی مانده در این است که بگوییم زشتی صوری اعم است از زشتی صورت اشیای طبیعی و زشتی صورت اشیای مصنوع (اشیایی که قرار بوده اثر هنری شوند اما طرز ساخت یا صورت بدشان سبب شده از هنر بودن بازمانند).

با این وصف، معلوم می شود که تقسیم بندی اکو از دقت لازم برخوردار نیست یا دست کم خلل هایی در آن هست. افزون بر این، تعاریفی که اکو، به تبع تقسیم بندی خودش، از انواع زشتی به دست می دهد نیز دستخوش مسائلی است که شرحش رفت. حال، در ادامه می کوشیم تقسیم بندی و تعاریف تازه ای به دست دهیم که همه انواع زشتی را پوشش دهند و در عین حال مسائل پیش گفته را نداشته باشند:

انواع زشتی

۱. زشتی روان شناختی^۱

نخستین و واضح ترین نوع زشتی را باید زشتی روان شناختی نامید. زشتی روان شناختی ویژگی یا کیفیت اموری است که ما انسان ها، به سبب ساختار روانی خاصی که داریم، نسبت بدان ها احساس تشویش، انزجار، یا اشمزاز پیدا می کنیم. به عبارت دیگر، ادراک اموری که واجد زشتی روان شناختی اند روان ما انسان ها را می آزارد. روشن است که در اینجا به همان نظریه داروین، که اکو هم بدان تمسک بسته بود، تکیه می کنیم (Freud, 1964: 312)، البته با این تفاوت که تصریح می کنیم:

1. psychological ugliness

- کر می
۱. زشتی را خاصه عینی^۱ یا کیفیت اولیه^۲ هیچ شیئی نمی‌دانیم، زیرا بر طبق تعریفمان آن را حاصل ارتباط ساختار وجودی نوع بشر با اشیای خاصی می‌دانیم؛
 ۲. آن را واجد نوعی نسبیّت می‌انگاریم، به عکس اکو که آن را نفس الامری می‌خواند؛
 ۳. و از همه مهم‌تر اینکه، آن را به امور منجرکننده یا مشمئزکننده محدود نمی‌دانیم و دامنه زشتی روان‌شناختی را عام‌تر می‌دانیم؛ اشیای و اموری که نوعاً در بشر احساس تشویش یا ناراحتی ایجاد کنند واجد زشتی روان‌شناختی‌اند.

این توسع در معنای زشتی روان‌شناختی هم بر جامعیت این نوع زشتی می‌افزاید، یعنی تقریباً همه اموری را که ما به لحاظ روان‌شناختی زشت می‌دانیم در بر می‌گیرد، از صحنه‌های دلخراش گرفته تا رویدادهای وحشت‌زا و... دست‌آخر اشیای و امور چندش‌آور را، و هم بالطبع با فهم عرفی^۳ ما جور در می‌آید.

۲. زشتی زیبایی‌شناختی

پیش از هر چیز، تذکار این نکته ضروری است که آنچه در باب نسبیّت نوعی زشتی روان‌شناختی گفتیم عیناً در باب سایر انواع زشتی نیز که بر خواهیم شمرده صادق است. بنابراین، امور واجد هر نوع زشتی، از جمله زشتی زیبایی‌شناختی، دارای کیفیاتی‌اند که نوعاً برای انسان‌ها زشت می‌نمایند. اما گذشته از این، زشتی زیبایی‌شناختی را احتمالاً در مقابل زیبایی‌شناختی می‌توان فهمید:

همان گونه که زیبایی ارزش‌های زیبایی‌شناختی را تعیین می‌کند، زشتی ضد ارزش‌های زیبایی‌شناختی را مشخص می‌کند. بنابراین، زیبایی و زشتی دو قطبی ارزشی^۴ ای تشکیل می‌دهند نظیر درست و نادرست در اخلاق، یا صدق و کذب در معرفت‌شناسی. درست همان طور که در حوزه اخلاق به مسئولیت اعمال انسانی‌ای پرداخته می‌شود که پاره‌ای از آنها بد و درخور ملامت‌اند، در موضوعات ادراکی هم چیزهایی با ارزش زیبایی‌شناختی سلبی وجود دارند. معنای این سخن این نیست که چیزهای زشت صرفاً فاقد ویژگی‌هایی‌اند که در نتیجه داشتن آن ویژگی‌ها اشیای زیبا می‌شوند، بل آن است که چیزهای زشت خصائص قابل‌شناختی دارند که این خصائص متضاد خصائصی‌اند که در چیزهای زیبا یافت می‌شوند. (استولنیتس، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۰)

1. objective property
2. primarily quality
3. common sense
4. value polarity

.....
Karami

براین اساس، اگر بخواهیم تعریف دقیق‌تری از زشتی زیبایی‌شناختی به دست دهیم، باید بگوییم که زشتی زیبایی‌شناختی در اشیا و اموری یافت می‌شود که ادراکشان نوعاً به ما انسان‌ها رنج زیبایی‌شناختی^۱ می‌دهد (Eaton 1973: 481-5)، درمقابل امور واجد زیبایی‌شناختی که ادراکشان به ما لذت زیبایی‌شناختی^۲ می‌دهد. روشن است که در اینجا از میان انواع رنج‌ها فقط رنج زیبایی‌شناختی مورد نظر است، که طبعاً بی‌غرضی^۳ فرد ادراک‌کننده در آن شرط لازم است، چنان‌که، از سوی دیگر، طرز ساخت متعلق ادراک نیز در این رنج زیبایی‌شناختی دخیل است. کوتاه سخن اینکه، زشتی زیبایی‌شناختی کیفیتی است که بخشی از آن به نحوه ساخت متعلق ادراک، یعنی همان امر زشت‌گذایی، مربوط است و بخشی دیگر از آن به کیفیت ذهنی ادراک‌کننده.

با وصفی که از این نوع زشتی رفت، می‌توان انتظار داشت که چنین زشتی‌ای هم در امور طبیعی یافت شود و هم در امور مصنوع، به همان نحو که هم زیبایی‌های طبیعی داریم و هم زیبایی‌های مصنوع (یعنی آثار هنری).

۳. زشتی اخلاقی

از اعصار قدیم تا امروز، بسیاری از فیلسوفان به زشتی اخلاقی قائل بوده‌اند: از فیثاغورسیان (McMahon, 2005: 80-89) و افلاطون (۱۳۸۰ج: ۲۱۰) و رواقیان (Celkyte, 2020; 2009) و فلوطین (۱۳۹۸: ۱/۶-۲؛ ۱/۸/۵) در دنیای قدیم گرفته تا هاجیسون (Hutcheson, 2004: 9) و هیوم (۱۳۹۲؛ ۱۳۹۹: ۱۱۷-۶۹) و این اواخر بریس گات در دوران جدید. حال، فارغ از تشکیک‌ها و مخالفت‌هایی که با این فکر صورت گرفته است، می‌توان پذیرفت که دست‌کم بخش قابل ملاحظه‌ای از دنیای هنر دل‌مشغول این نوع زشتی بوده‌اند و، بنابراین، باید آن را نیز در شمار انواع زشتی به حساب آورد. جان کلام در باب زشتی اخلاقی این است که:

اخلاقیات می‌توانند زشت باشند یا زیبا: فضائل اخلاقی زیبایند، رذائل اخلاقی زشت (Gaut, 2007: 126).

براین اساس، اگر کسی شخصیت به‌لحاظ اخلاقی خوبی داشته باشد، واجد نوعی زیبایی درونی خواهد بود. بنابراین، ارزش اخلاقی مؤلف، چنان‌که در اثر جلوه پیدا کند، در اوضاع و احوال

-
1. aesthetic pain
 2. aesthetic pleasure
 3. disinterestedness

کریمی

خاصی مزیتی زیبایی‌شناختی برای آن اثر به شمار می‌رود.

زیرا اگر اثری نگرش‌های به‌لحاظ اخلاقی نکوهیده را عرضه کند، به همان اندازه به‌لحاظ زیبایی‌شناختی نقص خواهد داشت و اگر اثری نگرش‌های به‌لحاظ اخلاقی پسندیده را عرضه کند، به همان اندازه به‌لحاظ زیبایی‌شناختی حسن خواهد داشت (Gaut, 1998: 182)، و، متقابلاً، اگر اثری نگرش‌های به‌لحاظ اخلاقی بد را عرضه کند، از آن لحاظ واجد نوعی زشتی اخلاقی خواهد بود و از این امر برمی‌آید که اثر مذکور، تا آنجا که چنین نگرش‌هایی را عرضه می‌کند، نقص زیبایی‌شناختی دارد. (Gaut, 2007: 126)

به بیان دقیق‌تر، گاهی مراد از زشتی اخلاقی اوصافِ رذایل و شرور اخلاقی است و گاهی مراد از آن کیفیتی است که در نتیجهٔ بروز نگرش‌های اخلاقی در اثری هنری در اثر مذکور ایجاد می‌شود، که البته روشن است که هر دو با یکدیگر ربط و نسبت وثیقی دارند.

نکتهٔ آخر اینکه این نوع زشتی را باید در دو جا بیش از همه سراغ گرفت: یکی در میان عاملان اخلاقی^۱ و دیگری در میان آثار هنری. و سخن گفتن از زشتی اخلاقی در امور طبیعی محلی از اعراب ندارد و این تفاوت مهمی است که زشتی اخلاقی با زشتی روان‌شناختی و زشتی زیبایی‌شناختی دارد، که هر دو را می‌توانیم هم در امور طبیعی بیابیم و هم در امور مصنوع و بشری.

کارکردهای زشتی در عالم هنر

در بخش پیشین به چیستی زشتی و انواع آن پرداختیم و کوشیدیم، از رهگذر نقد دیدگاه‌های اکو، از این دو مسئلهٔ کلیدی زیبایی‌شناسی زشتی طرحی کلی به دست دهیم و البته تعاریف و تقسیم‌بندی پیشنهادی خودمان را نیز عرضه کنیم. حال، می‌خواهیم به این مسئله پردازیم که زشتی چه کارکردی در عالم هنر دارد. به بیان دیگر، می‌خواهیم بررسی کنیم که چرا هنرمندان انواع زشتی را در آثارشان به تصویر می‌کشند. قطعاً بروز و ظهور زشتی در آثار هنری، از دوران قدیم تا عصر حاضر، نمی‌توانسته بی‌وجه بوده باشد. حتماً هنرمندان از نمایش و ترسیم زشتی در آثارشان اغراضی داشته‌اند و دارند. اگر اغراق نباشد، چه بسا بتوانیم بگوییم که پرداختن به چیستی زشتی و انواع آن اصلاً بدین سبب سودمند است که بفهمیم زشتی در عالم هنر چه کارکردی دارد، خواه این زشتی از قماش زشتی روان‌شناختی باشد، خواه از قماش زشتی زیبایی‌شناختی، و خواه از قماش زشتی اخلاقی.

۱. کارکرد زیبایی شناختی

نخستین کارکرد زشتی در عالم هنر را می‌توان کارکرد زیبایی شناختی خواند. در اینجا هنرمندان به قصد افزودن بر کیفیت زیبایی شناختی آثارشان از زشتی بهره می‌برند. یعنی، به طرز متناقض‌نما، غرضشان از نمایش امور زشت غرضی زیبایی شناختی است. پس، یکی از کارکردهای بروز زشتی در آثار هنری این است که، از این طریق، به نحوی خاص زیبایی آفرینی صورت گیرد.

از مهم‌ترین رهیافت‌های این کارکرد - که در فرهنگ فلسفی ما نیز ریشه‌های محکمی دارد - این است که «تعرف الاشیاء باضدادها» یا، به تعبیر مولوی، «بضدها تبیین الاشیاء» (مولوی، ۱۳۸۷: ۸۰). بنابراین، برای اینکه زیبایی بدرخشد و جلوه واقعی خود را نمایان سازد، باید در کنار زشتی قرار گیرد. به عبارت دیگر، امر زیبا به تنهایی و فارغ از همه چیز اصلاً نمی‌تواند نظر ما را به خود جلب کند، بل در کنار امور نازیبا و زشت است که بهتر جلوه می‌کند و شناخته می‌شود. از همین جاست که همواره در عالم هنرهای داستانی دو شخصیت قهرمان و ضدقهرمان در برابر هم قرار می‌گیرند و، بالاتر از آن، شخصیت متضاد در برابر هر کدام از شخصیت‌های اصلی قرار می‌گیرد: در نقاشی‌ها قدیسان و شریفان در برابر شیاطین و شریران؛ و در کل عالم هنر زشت‌رویان در برابر زیبارویان.

رهیافت دیگر این است که ممکن است این تقابل زیبایی و زشتی در موضوعی واحد محقق شود: به زیبایی تصویرکردن زشتی‌ها^۱. ارسطو نخستین فیلسوفی بود که به این امر تصریح کرد که هنرمندان می‌توانند، با پرداخت زیبا و هنرمندانه، به زشتی‌ها جلوه‌ای زیبا ببخشند (ارسطو، ۱۳۶۹: بخش ۱۱). این نگرش ارسطویا، به تعبیر درست‌تر، بصیرتی که او بدان ره برد از آن زمان دیگر از عالم هنر جدایی ناپذیر شد.

۲. کارکرد معرفتی

دومین کارکرد زشتی در عالم هنر کارکرد معرفتی است. مراد از کارکرد معرفتی زشتی در عالم هنر این است که با ترسیم زشتی در اثر هنری می‌توان معرفتی به مخاطبان بخشید، خواه معرفت گزاره‌ای^۲ باشد و خواه معرفت غیرگزاره‌ای^۳. یکی از رهیافت‌ها به این نوع معرفت این است که می‌توان از طریق نمایش زشتی نسبت به خود زشتی‌ها معرفت پیدا کرد. بسیاری از هنرمندان

1. to represent the ugly beautifully

2. propositional knowledge

3. non-propositional knowledge

کرمی
با همین غرض به تصویرگری زشتی در آثارشان می‌پردازند. به عبارت دیگر، در اینجا هنرمند، از طریق هنرش، می‌کوشد در زشتی کندوکاو کند و به معرفتی نسبت به خود آن و علل و عوامل بروز و ایجادش دست یابد.

رهیافت دیگر این است که می‌توان از طریق نمایش زشتی‌ها مخاطبان را از وجود آنها آگاه ساخت. همواره زشتی‌هایی در زندگی بشر رخ می‌نمایند که از شروط لازم - و نه کافی - برای رفع و دست‌کم کاستن از آنها آگاهی از وجودشان است. از اعصار قدیم تا امروز، هنرمندان یکی از رسالت‌های خود را همین امر می‌دانسته‌اند.

رهیافت مهم دیگر این است که هنرمندان، از طریق نمایش زشتی، ما را به این امر رهنمون شوند که، به‌رغم همه تلاش‌ها و جدوجهدهای عملی آدمیان در جهت رفع همه انواع و مظاهر زشتی و به‌رغم همه کوشش‌ها و مساعی نظری در جهت توجیه و گاه انکار زشتی‌ها (آگوستین، ۱۳۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶؛ اسپینوزا، ۱۳۶۴)، همچنان زشتی‌های هولناکی در زندگی بشر وجود دارند: از فقر و گرسنگی مرگ‌بار گرفته تا بیماری‌های لاعلاج، خشونت افسارگسیخته، چهره‌ها و اندام‌های تکیده و زخم‌خورده، شکنجه‌های مخوف جسمی و روحی، و...

۳. کارکرد روان‌شناختی

سومین کارکرد زشتی در عالم هنر عبارت از کارکرد روان‌شناختی است. به نظر می‌رسد که از مهم‌ترین کارکردهای نمایش زشتی در عالم هنر ایجاد تأثیرات روان‌شناختی بوده است. حال، گاهی این تأثیرات روان‌شناختی در خود هنرمند ایجاد می‌شود، گاهی در مخاطب اثر هنری، و گاهی در هردو.

بسیاری از هنرمندان، برای تخلیه روانی خود و رسیدن به مرتبه‌ای از والایش روان‌شناختی^۱ درخصوص پاره‌ای از امیال زشت و ردیلت‌آمیز، آن زشتی‌ها و ردائل را در آثارشان به تصویر می‌کشند و از قضا این کار هم به لحاظ روان‌شناختی سودمند است و هم به لحاظ اخلاقی فضیلت‌آمیز (Freud, 1961: 79-80; Kaufman, 2013: 121-56). یعنی هنرمند با این کار، اولاً، آن میل ردیلت‌آمیز را به نحوی خیالی برآورده ساخته است و، بدین‌سان، به لحاظ روان‌شناختی به نوعی تخلیه شده است و، در ثانی و از آن مهم‌تر اینکه، این تخلیه روانی را به قیمت انجام عملی خلاف اخلاق در عالم واقع صورت نداده است و، بدین‌سان، به نحوی به آن میل زشت و ردیلت‌آمیز خوش‌الایی بخشیده است.

از سوی دیگر، گاهی مخاطبان نیز با دیدن زشتی‌هایی در آثار هنری، بدون آنکه

1. psychological sublimation

Karami

متحمل دهشت‌باری آن زشتی‌ها در زندگی واقعی شوند، می‌توانند با آنها مواجه شوند و با هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌های آنها به‌نحوی دچار تخلیه و تصعید روان‌شناختی‌ای مشابه هنرمند شوند. بر این بیفزایید فرایند کاتارسیس ارسطویی را از طریق مواجهه مخاطبان با زشتی‌ها و دهشتناکی‌های تراژدی‌ها. در اینجا نیز به‌نحوی تصویرکردن زشتی‌ها در خدمت پالایش روانی مخاطبان است و، بنابراین، کارکردی روان‌شناختی دارد (Nichol & Efran, 1985; Bohart, 1980).

۴. کارکرد اخلاقی

کارکردهای سه‌گانه‌ای که تا اینجا برای تصویرکردن زشتی در عالم هنر برشمردیم، در واقع، کارکردهای بنیادین و اتمی زشتی در هنرند، اما روشن است که خود این کارکردهای زیبایی‌شناختی، معرفتی، و روان‌شناختی می‌توانند در خدمت اهداف درجه‌دومی قرار گیرند که از جمله آنها اخلاق است. برای مثال، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، هنرمند از طریق ترسیم زشتی‌های اخلاقی می‌تواند به‌نوعی امیال رذیلت‌آمیزی را در درون خودش و الایش کند و، بدین‌سان، به‌لحاظ اخلاقی ارتقا پیدا کند یا دست‌کم به مرتبه‌ای پایین‌تر تنزل نکند، مرتبه‌ای که در صورت میدان‌دادن به آن امیال در زندگی واقعی ممکن بود رخ دهد. در خصوص مخاطبان این گونه آثار نیز وضع به همین منوال می‌تواند باشد. کارکرد معرفتی زشتی در آثار هنری نیز می‌تواند در مرحله دوم به اخلاق کمک کند. یعنی، مثلاً، مخاطبان رمان جنایت و مکافات با هم‌ذات‌پنداری با راسکولنیکف، شخصیت اصلی رمان، می‌توانند شناختی از حال قاتل بودن پیدا کنند و این امر قطعاً در تصمیم‌گیری‌های بهتر اخلاقی ایشان یاریگرشان خواهد بود (کرمی، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

افزون‌براین‌ها، می‌توان از ترکیب این کارکردهای اتمی به کارکردی مولکولی رسید. برای مثال، کاملاً متصور است که تصویرکردن زشتی در اثری هم به‌لحاظ روان‌شناختی بر مخاطبان اثر بگذارد و هم به‌لحاظ معرفتی و از ترکیب این‌ها تأثیری اخلاقی در مخاطب ایجاد شود. بیلی باد از نمونه‌های شاخص این کار است. در این اثر مخاطب اولاً به این معرفت عمیق دست می‌یابد که اخلاق و قانون همواره نمی‌توانند با یکدیگر پیش بروند و گاهی با یکدیگر در تعارض می‌افتند (کرمی، ۱۳۹۸): کاپیتان کشتی می‌خواهد با اعدام بیلی باد به جرم کشتن کلاگارت پاس قانون را بدارد، اما معاونانش می‌گویند که این کار اخلاقی نیست چون کلاگارت مستحق مرگ بوده است و خواه‌ناخواه پس از محاکمه اعدام می‌شده - دقیقاً به همان جرمی که بیلی به‌خاطرش به او سیلی منجر به مرگ زده است. درثانی، مخاطب با هم‌ذات‌پنداری با قهرمان این فیلم، که به طرز

کرمی

تراژیک به چوبه دار سپرده می‌شود، شیفته شخصیت اخلاقی بیلی می‌شود. این زیبایی اخلاقی شخصیت بیلی قطعاً در تضاد آشکارش با شخصیت به‌لحاظ اخلاقی زشت کلاگارت است که چنین جلوه‌ای دارد. این شیفتگی نسبت به یک شخصیت اخلاقی، به‌همراه آن معرفت پیش‌گفته، در حیات اخلاقی چنین مخاطبی تأثیر مثبت خواهد داشت، زیرا معرفت اخلاقی و امیال اخلاقی از لوازم اخلاقی زیستن‌اند (کرمی، حسینی، علیا، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۰).

۵. کارکرد پروپاگانديک

آنچه در بند پیشین در باب کارکرد اخلاقی زشتی در هنر گفته شد در خصوص کارکرد پروپاگانديک زشتی نیز صادق است. یعنی در هنر از زشتی در جهت اغراض پروپاگانديک نیز می‌توان استفاده کرد و بسیاری در طول تاریخ هنر چنین استفاده‌ای از زشتی کرده‌اند.

اما مراد از پروگاندا در اینجا، به اختصار هرچه‌تمام‌تر، هرگونه فعالیت سازمان‌یافته ارائه‌گزینشی اطلاعات و داده‌ها است که هدف از آن متقاعدسازی^۱ مخاطبان به انجام‌دادن عملی و/یا اقناع^۲ ایشان به پذیرش باور یا فکری و/یا تحریک^۳ ایشان به داشتن احساس یا میلی خاص است. یکی از مهم‌ترین ابزارهای چنین فعالیت‌های تبلیغاتی‌ای، در طول تاریخ، هنر بوده است و، بیش از همه، از هنرها در جهت اغراض دینی، سیاسی، نظامی، و تجاری استفاده شده است. انبوه‌قصه‌هایی که شقاوت‌های کافرکیشان در حق مؤمنان را ترسیم می‌کنند، نقاشی‌هایی که زشتی دوزخ را به تصویر می‌کشند، و مجسمه‌هایی که ناتوانی‌ها و حقارت‌های انسانی را به نمایش می‌گذارند همگی غرضشان پروپاگانداي دینی است و قرار است مخاطبان‌شان را به انجام‌دادن اعمالی خاص و/یا به معتقدشدن به عقایدی خاص و/یا داشتن احساساتی خاص در قبال کافرکیشان و مؤمنان و... متقاعد و/یا قانع و/یا تحریک کنند.

در پروپاگانداي سیاسی و نظامی و تجاری هم ترسیم زشتی نقشی اساسی دارد و، به یک معنا، بدون ترسیم زشتی دشوار می‌شود تبلیغات سیاسی، نظامی، یا تجاری کرد. بهترین حربه سیاست‌مداران برای همراه‌سازی مردم با خودشان تصویرکردن زشتی‌های ناشی از عدم همراهی با ایشان و، بالاتر از آن، رفتن به‌سوی رقباست. مبنای‌ترین روش برای برانگیختن نفرت و خشم نسبت به دشمنان در میدان‌های نبرد ترسیم اعمال زشت دشمنان است و اساسی‌ترین شیوه در تبلیغات تجاری نشان‌دادن وضع‌وحال زیبایی است که کالای موردنظر می‌تواند ایجاد کند.

1. persuasion

2. convincing

3. provoking

در برابر وضع و حال زشتی که در عدم وجود آن کالا برقرار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

بخش اعظم مطالعات هنر، در طول تاریخ، در حول مفهوم زیبایی به مثابه مهم‌ترین کیفیت آثار هنری گردیده است. اما در این میان گهگاه پای مفهوم زشتی نیز به میان آمده است و به‌عنوان مفهوم متضاد با زیبایی یا حتی متناقض با آن مورد بحث قرار گرفته است. با این‌همه، تا امروز کمتر نقش و جایگاه زشتی در عالم هنر، ازسوی نظریه‌پردازان، به جد گرفته شده است و، بدین‌سان، زیبایی‌شناسی زشتی هنوز در آغاز راه است، هرچند با نگاهی به تاریخ هنر در خواهیم یافت که هنرمندان هرگز چنین نظری نداشته‌اند و در عملشان این را به اثبات رسانده‌اند.

در جستاری که گذشت، کوشیدیم مهم‌ترین مسائلی را که باید در زیبایی‌شناسی زشتی بدان‌ها پرداخت طرح کنیم و، در این رهگذر، نقدی نیز بر یکی مهم‌ترین تحقیقات در باب زشتی، یعنی کتاب تاریخ زشتی امبرتو اکو، وارد کردیم. براین‌قرار، نخست به چیستی زشتی و انواع آن پرداختیم. یعنی در وهله اول نشان دادیم که تعریف و تقسیم‌بندی اکو از زشتی دارای اشکالاتی است و، در وهله بعد، تعاریف و تقسیم‌بندی سه‌گانه خودمان را عرضه کردیم و گفتیم که زشتی در عالم انسانی و نیز در عالم هنر از سه قسم بیرون نیست: زشتی روان‌شناختی، زشتی زیبایی‌شناختی، و زشتی اخلاقی. آنگاه به بحث در باب کارکردهای بروز و ظهور زشتی در عالم هنر پرداختیم. به عبارت دیگر، تلاش کردیم ببینیم که هنرمندان به چه اهداف و اغراضی انواع زشتی - اعم از روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی و اخلاقی - را در آثارشان ترسیم و تصویر می‌کنند. در نهایت نشان دادیم که، همان‌طور که نمود زیبایی در آثار هنری کارکردهای خاص خود را دارد، ظهور زشتی نیز کارکردهایی دارد. کارکرد زیبایی‌شناختی، کارکرد معرفتی، کارکرد روان‌شناختی، کارکرد اخلاقی، و کارکرد پروپاگاندیک از مهم‌ترین علل بروز زشتی در آثار هنری‌اند.

در پایان باید بگوییم که، هرچند چیستی، انواع، و کارکردهای زشتی در عالم هنر مهم‌ترین مسائل زیبایی‌شناسی زشتی را تشکیل می‌دهند، اما با پیش‌رفتن در این قلمروی پژوهشی تازه آرام‌آرام مسائل دیگری نیز سر بر خواهند آورد و طرح خواهند شد و بدین‌سان زیبایی‌شناسی زشتی - که خود در ذیل زیبایی‌شناسی به معنای عام آن قرار دارد - هرچه بیشتر خواهد شکفت و بالید.

منابع

- آگوستین قدیس (۱۳۸۷)، اعترافات. ترجمه سایه میثمی. قم: سهروردی.
- ابن سینا (۱۳۸۰ق)، الشفاء: الاهیات. تحقیق جورج فنوتای و سعید زاید، قاهره: هیئه العامه لشتون المطابع الامیریه.
- ارسطو (۱۳۶۹)، فن شعر. در: ارسطو و فن شعر، تألیف و ترجمه عبدالمحسین زرین کوب. چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۷۰-۱۱۳.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)، اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استولنیس، جروم (۱۳۹۰)، «زشتی»، در: بیناب، شماره ۲۰ (ویژه زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر)، ترجمه محسن کریمی، صص ۷۸-۶۹.
- افلاطون (۱۳۸۰الف)، مهمانی. در: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی. جلد اول، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صص ۴۵۰-۳۹۳.
- _____ (۱۳۸۰ب)، هیپاس بزرگ. در: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی. جلد دوم، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صص ۵۶۷-۵۳۳.
- _____ (۱۳۸۰ج)، سوفسطایی. در: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی. جلد سوم، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صص ۱۴۶۰-۱۳۸۱.
- اکو، امبرتو (۱۳۹۵)، تاریخ زشتی. ترجمه هما بینا و کیانوش تقی زاده انصاری، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۲)، نقد قوه حکم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- کریمی، محسن؛ حسینی، مالک؛ علیا، مسعود (۱۳۹۵)، «جستاری در دفاع از امکان نقد اخلاقی هنر». کیمیای هنر، ۵ (۱۹): ۲۲-۷.
- کریمی، محسن (۱۳۹۶)، نقد زیبایی‌شناختی و نقد اخلاقی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۹۸)، هنر و حیات اخلاقی. قم: انجمن اخلاق پژوهان جوان.
- لاک، جان (۱۳۹۹)، جستاری در خصوص فاهمه بشری. ترجمه کاوه لاجوردی. تهران: نشر مرکز.
- ملاصدرا، صدرالمتألهین (۱۳۸۶ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: المکتبه المصنویه.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۷)، فیه مافیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۲)، جستاری در باب اصول اخلاقی. ترجمه مجید داودی، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۷)، رساله‌ای در باب طبیعت آدمی: کتاب دوم و سوم. ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات ققنوس.
- _____ (۱۳۹۹)، جستارهای زیبایی‌شناختی. ترجمه محسن کریمی، تهران: نشر کرگدن.

.....
Karami

Adorno, Theodor, W. (1986), "On the Categories of the Ugly, the Beautiful and Technique", in *Aesthetic Theory*. London: A&C Black.

Bohart, A.C. (1980), "Toward a cognitive theory of catharsis," *Psychotherapy: Theory Research & Practice*, 17, 192-201.

Celkyte, Aiste. (2020), *The Stoic Theory of Beauty*. Edinburgh University Press.

Eaton, Marcia Muelder. (1973), "Aesthetic Pleasure and Pain", in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 4.

Eco, Umberto. (2004), *On Beauty: A History of Western Idea*. translated from the Italian by Alastair McEwen, London: Vintage.

—— (2007), *On Ugliness*. translated from the Italian by Alastair McEwen, London: Harvill Secker.

Freud, Sigmund. (1961), "Civilization and Its Discontents," in: The Standard Edition Of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud: The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*. translated by James Strachey, London: Hogarth Press, vol. XXI.

—— (1964), "The Uncanny," in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud*. tr. James Strachey, The Hogrth Press.

Gaut, Berys. (1998a), "The Ethical Criticism of Art." In *Aesthetics and Ethics*. Jerrold Levinson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-203.

—— (2007), *Art, Emotion and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Guyer, Paul. (2014), *A History of Modern Aesthetics*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1835] (1975), *Lectures on Fine Art*. Vol. I. translated from the German by T. M. Knox. Clarendon Press, Oxford.

Hutcheson, Francis. (2004), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.

- کریمی
Kaufman, Walter. (2013), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- McMahon, Jennifer A. (2009), "Beauty as Harmony of the Soul: the Aesthetic of the Stoics" in: M. Rossetto, M. Tsianikas, G. Couvalis and M. Palaktoglou (Eds.) *Greek Research in Australia: Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies*, Flinders University, 54-63.
- Nichols, M.P., Efran, J.S. (1985), "Catharsis in psychotherapy: a new perspective," *Psychotherapy*, 22, 46-58.
- Rosenkranz, Karl. (1853), *Ästhetik des Hässlichen*. Königsberg.
- Santayana, George. (1896), *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory*. Charles Scribner's sons.
- Sayre-MacCord, Geoff. (2015), "Real Moralism", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Schlegel, Friedrich. [1797] (2001), *On the Study of Greek Poetry*. translated from the German by Stuart Barnett, Sunny Press.
- Schultz, Norman. (2003), "Distinguishing Facts from Values." *Beyond Intractability*. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. 51-68.
- Stace, Walter, Terence. (1929), *The Meaning of Beauty: A theory of Aesthetics*. Kessinger Publishing.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. (1980), *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*. translated from the Polish by Christopher Kasparek. Martinus Nijhoff the Hague.
- (2005), *History of Aesthetics, Vol. 1: Ancient Aesthetics*. translated from the Polish by Adam and Ann Czerniawdki, Continuum.

نسبت فلسفه موسیقی فارابی با افلاطون

سید شاهین محسنی^۱، نصراله حکمت^۲، امیر مازیار^۳، حمید عسکری رابری^۴

چکیده: در مقاله حاضر، نسبت فلسفه موسیقی فارابی با افلاطون در چهار موضوع (۱) موسیقی و جهان، (۲) παιδεία و ἡθoς (۳) لذت، (۴) دولت شهر و موسیقی عملی بررسی شده و نشان داده شده که با آنکه فارابی در حکمت عملی از افلاطون تأثیراتی گرفته، اما در فلسفه موسیقی و در تمام موضوعات با افلاطون اختلاف اساسی دارد و با اینکه در بعضی مواضع آرای مشابهی صادر شده، اما مبادی یا غایات رأی تفاوت داشته است. افلاطون که فیثاغورسی است، با گرایش اخلاقی پررنگ، با تغییر در نظر و عمل موسیقی زمانه خویش مواجه است و سعی در اثبات اصول موسیقایی و حفظ سنت و آیین موسیقایی پیشین دارد، در حالی که فارابی در چنان بزنگاه تاریخی مشابه افلاطون قرار ندارد، اما در مرکز تمدن اسلامی با پیشینه‌های فرهنگی متفاوت و آرای مختلف موسیقایی قرار گرفته و همین طور کتب موسیقی نظری یونانی را نیز پیش دست دارد و دغدغه اصلی وی تشکیل علم جامع موسیقی در نظر و عمل است. فارابی، با غایت قراردادن سعادت در حکمت عملی، استفاده از موسیقی را نیز در جهت سعادت تبیین می‌کند. او، با انکار منشأ بودن روابط کیهانی در علم موسیقی و با گرایش به فلسفه علم ارسطویی، مبادی علم موسیقی را بر تجربه بنا نهاده و از گفتمان فیثاغورسی ای که افلاطون در آن قرار داشته گذر کرده است.

کلیدواژه‌ها: موسیقی، فلسفه موسیقی، موسیقی یونان، فارابی، افلاطون

A comparison of alFarabi's and Plato's philosophy of music

Sayyid Shahin Mohseni, Nasrolah Hekmat, Amir Maziar, Hamid Askari Rabri,

Abstract: The current article studies the relation between alFarabi's philosophy of music and that of Plato. Plato as a Pythagoras with a strong ethical inclination has many arguments on music the most significant of which are given in Laws and the Republic. Plato is faced with a theoretical and practical change in music in his time and is striving to prove the musical principles and maintain the old musical traditions, Whereas, alFarabi is not in such a historic turning point. He is in the center of Islamic civilization with musical ideas from different cultural backgrounds, has access to the books on Greek music theory, and is obsessed with developing a comprehensive musical science.

The relation between alFarabi's and Plato's philosophy of music is studied in four areas: music and cosmos, ethos and paideia, pleasure, utopia, and practical music, and significant differences in all areas have been concluded. Although they share views in some matters, their ideas are basically different. AlFarabi, being beyond Pythagorean discourse, has founded music on experience.

Keywords: music, philosophy of music, Greek music, alFarabi, Plato

تاریخ تأیید: ۲۱/۱۱/۱۴۰۱

تاریخ دریافت: ۲۶/۱۰/۱۴۰۱

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، نویسنده مسئول، ایمیل: s.sh.mohseni@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایمیل: n.hekmat@sbu.ac.ir

۳. دانشیار دانشگاه هنر تهران، ایمیل: maziar1356@gmail.com

۴. دانشیار دانشگاه هنر تهران، ایمیل: hamid.askari.r@gmail.com

مقدمه

فارابی شاید بزرگ‌ترین فیلسوف-موسیقی‌دان تاریخ است و کتاب الموسیقی الکبیر از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آثار موسیقایی جهان را تألیف کرده است. فارابی در اکثر آثار خود نگاهی به فلسفه یونانی دارد و در مورد موسیقی نیز چنین است. فارابی تعدادی از آثار یونانیان را در پیش چشم داشته اما آنها را ناقص یا ناصحیح دانسته و خود اثری سترگ تألیف کرده که از آرای یونانیان در باب موسیقی نیز متأثر است.

مقاله حاضر به این موضوع می‌پردازد که، در بحث فلسفه موسیقی، نسبت آرای فلسفی فارابی با افلاطون چیست. این بررسی موضوع محور انجام شده و در واقع آرای موسیقایی افلاطون به چند موضوع اصلی تقسیم شده است: معنای موسیقی و هارمونی، فلسفه موسیقی افلاطون، موسیقی و جهان، *παιδεία* و *ἦθος*، لذت، دولت شهر و موسیقی عملی، و سپس آرای فارابی در هریک از این موضوعات بیان شده است. بنابراین، مقاله در محور مقایسه فارابی با افلاطون است و نه مقایسه آن دو باهم. دلیل آن هم حجم موضوعات و مطالب بسیار بیشتری است که فارابی مطرح کرده است و افزونه‌های وی نسبت به افلاطون که بسیار است. در این مقاله ارجاعات افلاطون به ترجمه انگلیسی و نقل قول‌ها از ترجمه فارسی مجموعه آثار افلاطون است و در مورد فارابی همگی از ترجمه فارسی است.

پژوهش مشابهی با مقاله حاضر یافت نشد. اساساً آرای فلسفی فارابی درباره موسیقی به‌طور مبسوط مورد تحلیل قرار نگرفته است و تنها توصیفات پراکنده‌ای از آنها موجود است. از نمونه‌های پیشین می‌توان به بخش فارابی در کتاب فلسفه‌های موسیقی در اسلامی دوران میانی (Shehadi, 1995) و همچنین رساله ارتباط موسیقی و زبان در الموسیقی الکبیر فارابی (Madian, 1992) اشاره کرد. در مورد فلسفه موسیقی افلاطون آثار اختصاصی و همچنین دائره‌المعارفی بسیار است که شاید مهم‌ترین آنها کتاب‌های افلاطون درباره موسیقی، روح و بدن (Pelosi, 2010)، تأملات یونانی درباره طبیعت موسیقی (Levin, 2009)، و مقاله «ارزش زیبایی‌شناسانه موسیقی در آرای افلاطون» (Rocconi, 2012) باشند و همین‌طور در آثار فارسی مقاله «نسبت میان موسیقی و تربیت در نظام فلسفی افلاطون» (مصطفوی، ۱۳۹۳) قابل ذکر است.

مقاله حاضر با تمرکز بر متون اصلی و دست‌اول هر دو متفکر به شیوه موضوع محور به مقایسه آرای آنان پرداخته است، به این معنی که کلیت آرای فلسفی افلاطون درباره موسیقی در چند

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

موضوع دسته‌بندی شده و بعد آرای فارابی در همان موضوعات با افلاطون مقایسه شده است. سیر موضوعات به گونه‌ای است که از جنبه‌های متافیزیکی بیشتر به سمت جنبه‌های عملی گرایش پیدا می‌کند. گرچه ساختار بیان آرای دو متفکر همسان نیست و اساساً افلاطون اثری مستقل راجع به موسیقی ندارد، اما موضوعاتی که احصاء شده نه تنها می‌تواند کلیت فلسفه موسیقی افلاطون را دربرگیرد، بلکه امروزه همگی در فلسفه موسیقی نیز مطرح هستند و بحث‌های جدی به دنبال دارند.

نسبت موسیقی فارابی با متون یونانی

فارابی در ابتدای الموسیقی الکبیر اشاره می‌کند که آثار موسیقایی که در زمانه او وجود داشته را مرور کرده و همه را ناقص یا با اشکال دیده است و، بنابراین، دست به تألیف زده است:

در کتاب‌هایی که در این فن از قدما و یا از متأخران به دست ما رسیده تأمل نمودم... اما دیدم در این کتاب‌ها همه اجزای این صنعت مذکور نیست و در بسیاری از مطالب آنها خطا راه یافته است و در بیان بیشتر مطالب موسیقی نظری سخنانی پیچیده گفته شده است. (فارابی، ۱۳۷۶: ۲)

مهم‌تر اینکه می‌گوید اشکالات و کاستی‌های آن آثار را در رساله دیگری مکتوب خواهد کرد. این رساله دوم به دست نیامده، اما قول فارابی نشان می‌دهد که او تعداد قابل توجهی اثر موسیقایی در دست داشته و مطالعه کرده است و هیچ‌کدام را وافی به مقصود ندانسته است. او خود به تعدادی از مؤلفان اشاره می‌کند که شامل فیثاغورس، بطلمیوس، اقلیدس، ثامستیوس، ارسطاقس، ارسطو و افلاطون می‌شود و ظاهراً درباره موسیقی از بزرگان حکمت به اندازه کافی اثر در اختیار داشته است:

کتب یونانیان گذشته در باب موسیقی نظری اینک در دست ماست. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۱)

اینکه او به کتابی از خود فیثاغورس دسترسی داشته قدری بعید است اما فارمر می‌گوید آثاری منسوب به فیثاغورس موجود بوده است (Farmer, 1929: 108). احتمالاً مهم‌ترین فردی که فارابی از او تأثیر گرفته آریستوکسنوس است که مهم‌ترین رسالات موسیقی نظری یونانی از اوست و امروزه او را پدر موسیقی‌شناسی می‌شمارند (Levin, 2009: 48) و نام ارسطاقس باید به او اشاره داشته باشد. الگوی فارابی برای تبویب علم موسیقی به الگوی او بسیار شباهت دارد، گرچه افزونه‌ها و نوآوری‌های فارابی نیز بسیار است که البته مجال

بررسی آن در این مقاله نیست. او قطعاً به اختلافات آریستوکسنوس و فیثاغورسیان آگاه بوده است و می‌دانسته که هم در فلسفه موسیقی و هم در موسیقی نظری اختلاف دارند و موضع خود را در هر دو مسئله روشن کرده است:

این دو وجهه نظر با یکدیگر سخت فرق دارند: یکی متعلق است به فیثاغورسیان و دیگری متعلق است به پیروان ارسطاقس و از آنچه گفتیم معلوم است که در صناعت موسیقی کدام وجهه نظر را باید اختیار کرد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۹۳)

از آنجاکه فارابی از لحاظ تاریخی جزو مکتب ارسطو شمرده می‌شود، قاعدتاً نسبت فلسفه موسیقی او با ارسطو اهمیت دارد. بیشترین جایی که ارسطو موسیقی را مطرح کرده یکی در کتاب الحیوان و بحث‌های آکوستیکی است، دیگر در فن شعر ذیل بحث تراژدی و تعریف $\chi\omicron\rho\omicron\delta\iota\alpha$ ، $\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ و $\chi\omicron\rho\omicron\rho\delta\iota\alpha$ ، و نیز در کتاب سیاست که بیشتر آن مباحث دنباله یا پاسخ به آرای افلاطون در قوانین و جمهوری است. غیر از بحث کاتارسیس، که آن را درباره موسیقی نیز پیش می‌کشد (Aristotle, Politics: 1341a: 312)، همین‌طور در بحث لذت با افلاطون اختلاف اساسی دارد. ارسطو در کتاب هشتم سیاست (Aristotle, Politics: 1340a) بحث موسیقی و ربط آن با اخلاق را مطرح می‌کند. ابتدا ملودی و ریتم را شبیه یا تقلید شخصیت‌ها و احساسات می‌داند (Aristotle, Politics: 1340a21-25)، بعدتر می‌گوید که موسیقی با مجسمه‌سازی و نقاشی وضعیت متفاوتی دارد و در ملودی ما شخصیت حقیقی را مشاهده می‌کنیم و همین‌طور تأثیر متفاوت ملودی‌ها به علت تفاوت هارمونی است که بر پایه آن بنا شده‌اند (Aristotle, Politics: 1340a27-39). بعد از آن، به بحث درباره هارمونی‌های مختلف می‌پردازد و دیدگاه افلاطون در جمهوری و قوانین را درباره هارمونی‌های مختلف و ریتم نقد می‌کند. بیشترین بحث ارسطو درباره محاکات در موسیقی در همین کتاب هشتم سیاست مطرح شده است.

فارابی بحث‌های فن شعر و کتاب الحیوان را دیده است و از آنها استفاده کرده است، اما سیاست ارسطو در زمان فارابی ترجمه نشده بود (فخری، ۱۳۹۵: ۷۳)، بنابراین عمده بحث‌های موسیقایی ارسطو، مخصوصاً در زمینه محاکات، از نظر فارابی مغفول مانده است. گرچه باید اشاره کرد که فارابی در احصاء العلوم در بحث علم مدنی می‌گوید که این مطالب در کتاب بولیپتیکی افلاطون و ارسطو وجود دارد (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۱۰)، اما نمی‌توان از این قول نتیجه گرفت که فارابی ترجمه خود کتاب ارسطو را در دست داشته است، بلکه ممکن است خلاصه‌ای از آن کتاب

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

را دیده یا از کسانی که فلسفه یونانی تدریس می‌کردند شنیده باشد و نمی‌توان حکم قطعی به اطلاع کامل فارابی از کتاب سیاست ارسطو داد.

فارابی جمهوری و قدری از قوانین افلاطون را خوانده بوده است و تلخیصی از قوانین تا کتاب نهم دارد. بحث‌های موسیقی عمدتاً در کتاب سوم جمهوری و کتاب دوم قوانین است که فارابی از آنها اطلاع داشته است. نسبت فکری فارابی با افلاطون بالأخص در حکمت عملی روشن‌تر است و اینکه فارابی در آثار خود به افلاطون نگاهی دارد قابل انکار نیست. با این اوصاف، بررسی نسبت فلسفه موسیقی فارابی با افلاطون می‌تواند تاحدی نسبت فارابی با ارسطو را نیز دربرگیرد، زیرا گفته شد که بحث‌های ارسطو در کتاب سیاست ادامه یا پاسخ به افلاطون است. همچنین فارابی به‌نوعی در حال گذار از گفتمان فیثاغورسی است که افلاطون درون آن قرار دارد و این موضوع با بررسی آرای ارسطو به‌تنهایی روشن نمی‌شود. در ادامه به موضوع اخیر بیشتر پرداخته خواهد شد.

موسیقی یونان دو جنبه پرنگ دارد، هارمونی و $\eta\theta\omicron\varsigma$. بیشترین بحث در ارتباط آنها در کتاب موسیقی آریستیدس کوینتیلیانوس آمده که به‌نوعی گرایش افلاطونی در برابر گرایش ارسطویی آریستوکسنوس است و محور این کتاب جنبه‌های اخلاقی موسیقی است. اهمیت کار کوینتیلیانوس از آنجاست که، به‌عنوان نماینده تفکر افلاطونی، از نظریه $\eta\theta\omicron\varsigma$ و جنبه تربیتی موسیقی دفاع می‌کند. آریستوکسنوس در برابر فیثاغورسیان تغییر ساحتی در موسیقی ایجاد می‌کند و افرادی چون بطلمیوس نیز سعی کرده بودند که نظرات آریستوکسنوس را در نگاه‌های پیشین ترکیب کنند (Levin, 2009: 204). سه رساله کوینتیلیانوس، بیش از آنکه درباره تئوری موسیقی باشد، تلاشی برای نشان دادن نسبت هارمونی با فیزیک و متافیزیک است. او اظهار می‌کند:

از آنجاکه روح به هر چیزی که شبیه بخشی از خودش است جذب می‌شود، هنرهای تقلیدی بر روح تأثیر می‌گذارند. (Halliwell, 2011: 207)

این کتاب که یکی از منابع شناخت موسیقی یونان باستان دانسته می‌شود در سنت اسکندرانی و رومی معروف بوده اما نمی‌دانیم فارابی از آن اطلاع داشته است یا نه و در الموسیقی الکبیر هم قرینه‌ای برای آن یافت نمی‌شود، مگر در بحث تألیف لحن در انتهای کتاب و در بخش تأثیر انواع لحن که در آنجا با آرای کوینتیلیانوس قدری شباهت پیدا می‌کند.

همچنین فلوطین هم در تاسوعات اشارات مختصری به موسیقی از نگاه موسیقی کیهانی دارد

و این اشارات در رساله سوم از انناد چهارم است:

ارواح به تبعیت از نظم کیهان ماعمل می‌کنند، زیرا جدا از آن نیستند بلکه، هنگام فرود آمدن، ذات و ماهیت خود را تابع آن می‌سازند و جزئی از آن می‌گردند و حرکاتشان با گردش جهان هماهنگی کامل می‌یابد، به طوری که سرنوشت و جریان زندگی و مقاصدشان را در وضع و هیئت ستارگان می‌توان خواند و با موسیقی ستارگان هماهنگ می‌شوند و معنی نظریه‌ای که از موسیقی موزون افلاک سخن می‌گوید همین است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۴۹۸)

فارابی از این بخش‌های کتاب فلوطین آگاهی داشته و در الجمع بین رای‌ی الحکمین به آن اشاره کرده است، اما به‌طور کلی اشاره‌ای به بحث نسبت موسیقی و جهان ندارد و آن نگاه را نادیده گرفته است که در ادامه خواهد آمد.

موسیقی و هارمونی در یونان

یونانیان باستان موسیقی را هدیه‌ای از جانب خدایان می‌دانستند و آیین‌های باطنی و تقدیس خدایان همواره همراه موسیقی بود. اولین معیارهای موسیقی که توسط ترپاندر در معبد دلفی تعیین شده بود $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ یا قانون نامیده می‌شد که آهنگی تک‌صدا با هفت نت بود. طبق $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ هر آهنگی باید با هارمونی خاصی خوانده می‌شد و هارمونی‌ها باهم جابه‌جا نمی‌شدند (تاتارکوویچ، ۱۳۹۲: ۵۲). لیر و بعد از آن کیتارا دو ساز مطرح یونانیان هستند که آیین‌ها با آنها اجرا می‌شده است، اما بعدتر ساز آنولوس که نوعی دونای است از شرق و احتمالاً ایران وارد یونان می‌شود. از آنجاکه این ساز قابلیت‌های اجرایی بسیاری بیشتری نسبت به لیر دارد و صدای آن شبیه‌تر به صدای انسان است، یونانیان با آن برخورد متفاوتی داشتند و آن را به نوعی جادویی و محرک روح می‌دیدند و همین‌طور از آن در سنت‌های تقدیس خدایان، بالأخص آیین‌های دیونوسوسی، نیز استفاده می‌شد (Martinelli, 2019: 115). آیین‌های آپولونی بیشتر به لیر و آیین‌های دیونوسوسی به آنولوس گرایش داشتند و یونانیان آن‌چنان آنها را متفاوت می‌دانستند که در یک مفهوم قرار نمی‌دادند. مثلاً ارسطو موسیقی را با دو موضوع کیتاراشناسی و آنولوس‌شناسی مطرح کرده است (تاتارکوویچ، ۱۳۹۲: ۵۱).

در قرن ۵ ق م تغییرات اساسی در هنرهای یونانی از جمله موسیقی اتفاق می‌افتد. نوازندگان سادگی مکاتب قبلی را رها کردند و به سمت ابداع آهنگ‌های جدیدی گرایش

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

پیدا کردند که در آنها ملودی بر ریتم ترجیح داده می‌شد. آنها سنت مکتب ترپاندر را، که طبق νόμος، هارمونی معینی برای هر آهنگی وجود داشت، تغییر دادند و هارمونی‌ها را به جای همدیگر به کار بردند. مخاطبان نیز این تغییرات را تحسین می‌کردند. بنابراین، یونان با یک «موسیقی جدید» مواجه می‌شود که با آنکه بر پایه موسیقی سنتی بنا شده بود، اما اساس ارزش‌های سنتی را دگرگون کرده بود و مخاطبان هم به آن گرایش داشتند (تاتارکوچ، ۱۳۹۲: ۴۴۸).

هارمونی برای یونانیان هم معنای خاص موسیقایی دارد و هم آن را به‌عنوان توصیفی از جهان به کار می‌برند. هارمونی از فعل ἁρμόζω به معنی تطبیق و انطباق است، جایی که نجار دو قطعه چوب را باهم تنظیم می‌کند. هارمونی دو معنی کلی در یونانی دارد: یکی بازتاب‌دهنده نظم جهان بالاتر است که در کسانی چون آریستوکسنوس و بطلمیوس، پلوتارک و آریستیدس کورینتیلیانوس این‌گونه است و با کلماتی چون εἶδος، τρόπος و ἔναρμόνιος ارتباط می‌گیرد. همچنین هارمونی در معنای موسع آن وحدت عالی بین چیزهایی است که در مرحله پایین‌تر نامرتبط، نامشابه یا غیرمنظم دیده می‌شوند. این تعریف برگرفته از جمهوری افلاطون کتاب هشتم (Plato, Rep: 118b-119a) است و هارمونی را با φύσις یونانی، متافیزیک، اخلاق و ریاضی مرتبط می‌کند. معنی دیگر در موسیقی است که به ترتیبی از اصوات اشاره می‌کند که پیشینه‌ای قومی دارند و باید میان آن با اصطلاحات مشابه دیگر، همچون σύστημα و τόνος شامل دیاتونیک، کروماتیک و انهارمونیک، تفاوت گذاشت (Martinelli, 2019: 7). هارمونی با آنکه بخشی از موسیکه شناخته می‌شود، اما معنی هنری آن از موسیقی بسیار فراتر می‌رود. هارمونیا از جهتی زیبایی برآمده از وحدت است و در مفهوم تنگ‌تر، وقتی وحدت برآمده از نسبت‌های عددی باشد، آن را συμμετρία می‌نامیدند (تاتارکوچ، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

در زمانه نزدیک افلاطون، غیر از فیثاغورسیان، می‌توان از سوفسطاییان هم نام برد که نگاهی متفاوت در تمام هنرها بالأخص موسیقی داشتند. گرایش سوفسطایی در موسیقی منکر نظریه اخلاقی بود و اثر موسیقی در روح را انکار می‌کرد. ایشان معتقد بودند که فیثاغورسیان اثر شعر را با موسیقی اشتباه گرفته‌اند و موسیقی چیزی جز لذت و احساسات متفاوت ندارد. ایشان بازنمایی در موسیقی را نیز انکار می‌کردند. از سوفسطاییان قبل از افلاطون دو اثر باقی مانده: یکی از سکستوس امپیریکوس شکاک و دیگری فیلودموس اهل گادارا در قرن اول پس از میلاد. فیلودموس که گرایش اپیکوری هم دارد منکر ارتباط ویژه میان روح و موسیقی بود و می‌گفت

تأثیر موسیقی بر روح از تأثیر آشپزی متفاوت نیست. او منکر ارتباط موسیقی با خدایان و تأثیرات اخلاقی موسیقی و توانایی بازنمایی موسیقی از هر چیزی یا هر شخصیتی بود، زیرا بازنمایی متعلق به شعر است نه موسیقی (تاتارکویچ، ۱۳۹۲: ۴۶۱).

فلسفه موسیقی افلاطون

افلاطون در مورد موسیقی فیثاغورسی است با گرایش اخلاقی پررنگ. افلاطون موسیقی را ماده فلسفی در چهار سطح در نظر می‌گیرد: اول، به عنوان سنتی عملی که در یونان در آیین‌های اجتماعی و مذهبی و همین‌طور تربیت استفاده می‌شود و برای افلاطون مسئله تأثیر فرهنگی موسیقی را برمی‌انگیزد؛ دوم، به عنوان فرمی هنری یا عنصری در چندین فرم هنری که تأثیر آن بر ذهن مسئله‌ای فلسفی است؛ سوم، نمونه‌ای از ارزش و کیفیاتی چون توافق، یکپارچگی و وحدت که الگویی برای دیگر فعالیت‌ها و تجربیات بشر از جمله خود فلسفه است، همان‌که سقراط آن را *μεγιστὴ μουσική* یا بزرگ‌ترین موسیقی می‌خواند (Plato, Phaedo: 61a)؛ و چهارم، نوعی زیبایی منظم و قاعده‌مند که بازتاب و هدایتگر به سمت طبیعت بنیادین جهان است (Halliwell, 2011: 307).

اندیشه‌های فیثاغورسی موسیقی به دو شیوه بر افلاطون تأثیر گذاشته است: اول، هارمونی افلاک یا موسیقی به عنوان نوعی توافق کیهانی که در جمهوری (Plato, Rep: 10.617b-c) و در زیبایی منظم جهان مدنظر او بوده است. دوم، تلقی موسیقی به عنوان نوعی درمان روح که می‌تواند شامل تأثیر موسیقی بر شخصیت هم باشد و اثر درمانی آن در فایدون (Plato, Phaedo: 85e-86d) که در آنجا روح، هارمونیا یا کوک‌کننده بدن معرفی می‌شود. آن‌طور که آریستوکسنوس، شاگرد ارسطو، گزارش می‌دهد، فیثاغورسیان دارو را برای درمان بدن و موسیقی را برای درمان روح به کار می‌بردند. این اعتقاد پایه آرای افلاطون درباره تأثیر روان‌شناسانه موسیقی است، اما افلاطون هیچ مدل موسیقی درمانی ارائه نمی‌کند. ارتباط جنبه کیهانی با جنبه روان‌شناسانه موسیقی در تیمایوس مشخص است (Plato, Tim: 47c-d). در آنجا موسیقی مدارهای روح را به مدارهای جهان متصل می‌کند و نظم موسیقی نوعی ارتباط بین جهان کوچک و جهان بزرگ است. گرچه افلاطون با گنجاندن آموزش موسیقی در ریاضیات، که نظر فیثاغورسیان است، موافقتی ندارد (Plato, Philebus: 56a-c). ارزش موسیقی برای افلاطون، بیش از همه، به سبب وجود ارتباط هارمونیک بین صداهاست که به نوعی معادل هارمونی موجود در روح است. در جمهوری این اولین جنبه موسیقی است که بر آن تأکید می‌شود (Plato, Rep: 531cp).

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

افلاطون وقتی در مورد فن موسیقی و اجرای موسیقی صحبت می‌کند، آن را به نوعی هدیه خدایان می‌داند که مستقل از خواست انسان و مطابق با طبیعت است و باید همان‌گونه که در νόμος حفظ شده اجرا شود. مثلاً در محاوره فایدون، افلاطون آواهای طبیعی مثل آواز پرندگان را متعلق به قلمرو آپولون می‌داند (Plato, Phaedo: 85) و در فایدروس آواهای خوشی را که در طبیعت به گوش می‌رسد هدیه خدایان دانش و هنر به آدمیان معرفی می‌کند (Plato, Phaedrus: 259).

افلاطون در کتاب دوم قوانین از سرود می‌گوید و بر بازگشت به سنت پرورش موسیقایی تأکید دارد، که در عصر وی به فراموشی سپرده شده است و دلیل آن جنگ‌ها با ایران و ورود موسیقی شرقی است (Plato, Laws II: 700a-701b). هارمونی در جشن‌ها و سرودهای مذهبی هدیه الهی است و هم‌نشینی با الهگان سبب می‌شود که آدمی اخلاق پسندیده از دست‌رفته خویش را بازیابد. بنابراین، گرایش طبیعی به نظم و هماهنگی را رب‌النوع‌ها به بشر بخشیده‌اند:

این گرایش را در ما بالذتی خاص همراه ساخته‌اند. آنان هنگامی که ما را برای رسیدن و سرود خواندن گرد هم می‌آورند، حرکات ما را رهبری می‌کنند. نام‌گرا نیز، که از کلمه کارا به معنی شادمانی مشتق است، آنان به ما آموخته‌اند. (Plato, Laws II: 654)

در کتاب هفتم قوانین از درمان بیماری با دواي موسیقی و رامشگری می‌گوید (Plato, Laws II: 790). از چهار موردی که در فلسفه موسیقی افلاطون ذکر شد، یعنی سنت عملی مرتبط با تربیت، تأثیر موسیقی بر ذهن، موسیقی به‌عنوان نظم برتر کیهان و موسیقی به‌عنوان زیبایی عمومی، فارابی تنها به دومین آنها، یعنی تأثیر موسیقی بر ذهن، التفات می‌کند و آن را هم نه از جنبه ἡθος بلکه از نظر لذت، تخیل و محاکات در نظر می‌گیرد که در ادامه خواهد آمد.

موسیقی و جهان

افلاطون با نگاه کل‌نگر فیثاغورسی درباره موسیقی کاملاً هم‌نواست و موسیقی را به نوعی واسط میان جهان کوچک و جهان بزرگ یونانی می‌بیند. او نظم جهانی را نوعی موسیقی می‌داند که در تمام جهان در جریان است، زیرا موسیقی نوعی هماهنگی و نظم میان عناصر متضاد است، آن طور که می‌تواند پیونددهنده میان آسمان و زمین باشد. در مهمانی اتحاد اروس زمینی و اروس آسمانی را در موسیقی ممکن می‌داند. به عقیده وی، در هنگام

ترکیب وزن و آهنگ، شناختن عشق دشوار نیست، زیرا دیگر دو نوع اروس وجود ندارد. برای افلاطون موسیقی ایجادکننده هماهنگی میان عناصر متضاد است. هستی یگانه نیز، با آنکه متضادهایی در آن نهفته است، در خود دارای نوعی هماهنگی موسیقایی است، مانند هماهنگی موجود در کمان چنگ (Plato, Sym: 186-189). همچنین او در کتاب دهم جمهوری و در شرح جهان افلاک نشان می‌دهد که رأی فیثاغورسیان در باب موسیقی افلاک را پذیرفته است:

در نقطه‌های که رشته‌های روشنایی به یکدیگر می‌پیوستند، دوک ضرورت آویزان بود و همه افلاک به وسیله آن دوک گردانده می‌شد... هشت مدار دور آن می‌چرخند. اینان با گردش دایره‌های دوک می‌گردیدند و از هر یک صدایی به گوش می‌رسید و صداها چنان با یکدیگر هماهنگ بود که از ترکیب آنها آهنگی موزون پدیدار می‌آمد. (Plato, Rep X: 1280-1281)

برای افلاطون هارمونی کیهانی با چشم روح فیلسوفی قابل ادراک است که با دیالکتیک تربیت شده است و عقل او قابلیت ادراک نظم بالاتر را پیدا کرده است (Martinelli, 2019: 13). همچنین در تیمایوس از هارمونی افلاک صحبت می‌کند (Plato, Tim: 35b-d, 38c-d). افلاطون مستقیماً از این صحبت نمی‌کند که موجودات آسمانی یا نامیرا صدای موسیقایی تولید می‌کنند، بلکه صحبت او بدان معناست که حرکت آنها در ارتباطی ریاضی وار قرار دارد که نسبت‌های هارمونیک ایجاد می‌کند. در همان جا می‌گوید که صدای موسیقی هم به نادان و هم به حکیم لذت می‌دهد، زیرا هارمونی آسمانی را در حرکات فانی تقلید می‌کند (Plato, Tim: 80b) و این هارمونی آسمانی الزاماً با صدا نیست، بلکه می‌تواند نوعی هماهنگی و اتفاق معنا دهد، اما معادل آن در روح یا بازنمایی آن در روح به وسیله صداست. بنابراین، موسیقی نمونه ارتباط هارمونیک ارزشمند است. این ارتباط تنها در انسان ممکن است و نوعی هدیه خدایان به انسان است، زیرا در قوانین می‌گوید مفهوم زیبایی شبیه مفهوم نظم، اندازه، نسبت و هارمونی است و ویژگی مخصوص انسان است که رابطه او با خدایان را بیان می‌کند (Plato, Laws: 653e).

در مهمانی، اریکسیماخوس پزشک عشق را هماهنگی و ناهماهنگی در هر چیزی از جمله موسیقی می‌بیند. از موسیقی مثال می‌زند و می‌گوید، همچنان که موسیقی بین صداها و زیرویم پیوستگی و هماهنگی ایجاد می‌کند، پزشکی هم چنین وظیفه‌ای دارد و عناصر ناهماهنگ و مقابل یکدیگر را همچون گرمی و سردی در تن آدمی به هماهنگی می‌رساند. هماهنگی در اینجا «به معنای توافق و سازگاری است و سازگاری نوعی دوستی

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

و یگانگی) (Plato, Sym: 187).

این جهان‌شمولی موسیقی و معنای وسیع آن تا آنجاست که از قول سقراط شناخت موسیقی بزرگ را همان فلسفه می‌داند و فلسفه همان موسیقی بزرگ است (Plato, Phaedo: 61). موسیقی در حقیقت آن‌چنان معنای وسیعی پیدا می‌کند که مطابق با قوانین کیهان می‌شود و شناخت آن همان شناختی است که وظیفه فلسفه است. در اینجا، با آنکه فلسفه همان موسیقی است اما موسیقی فلسفه نیست، یعنی افلاطون هیچ‌گاه موسیقی عملی را نوعی عمل عقلانی معادل فلسفه محسوب نمی‌کند، اما فلسفه در حقیقت همان موسیقی بزرگ است.

فارابی اساساً هیچ بحثی در ارتباط میان موسیقی و هارمونی و جهان ندارد و ظاهراً این بحث را تماماً نادیده گرفته است. او با آنکه با آثار یونانی آشناست، اما این واژه را تنها در معنای خاصی به کار می‌برد:

معنای واژه موسیقی همان الحان است. لحن گاهی بر گروهی از نغمه‌های مختلف که به ترتیب معینی مرتب شده باشند اطلاق می‌شود و گاهی به گروهی از نغمه‌ها که به وجه معینی تألیف شده باشند و حروفی مقترن به آنها باشد که از ترکیب آنها الفاظی معنی دار ساخته شده باشد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۱)

در اینجا، او لفظ موسیقی را تنها برای صنعتی به کار برده که ماده آن لحن است و هم جنبه عملی دارد و هم جنبه نظری، اما معنای آن لفظ از محدوده این صنعت بیشتر نمی‌رود. با آنکه فارابی تمام معانی کیهانی هارمونی و موسیقی را نادیده گرفته است، اما وقتی به موسیقی افلاک می‌رسد، آن را قاطعانه رد می‌کند و محال می‌داند:

عقیده فیثاغورسیان که می‌گویند افلاک و کواکب با گردش خود نغمه‌هایی موزون حاصل می‌کنند نادرست است. در علم طبیعی ثابت شده است که سخن ایشان محال است و حرکت در آسمان‌ها و افلاک و ستارگان صوتی ایجاد نمی‌تواند کرد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۳۴)

فارابی نشئت‌گرفتن موسیقی از کیهان و مطابق دانستن علم موسیقی با کیهان‌شناسی را نیز رد می‌کند:

اما آنچه بسیاری از پیروان فیثاغورس و برخی از طبیعیون درباره اسباب این چیزها گفته‌اند، بیشتر آنها باطل است و سخن حق در آن اندک است و ما در بررسی آرای ایشان این معنی را ثابت کرده‌ایم.

از آنجاکه فلسفه علم فارابی گرایش ارسطویی پررنگ دارد، نشئت گرفتن موسیقی نظری از افلاک یا هارمونی جهانی را رد می‌کند و اسباب پیدایش موسیقی را در کیهان جست‌وجو نمی‌کند، بلکه سیری تجربی برای موسیقی بیان می‌کند که چگونه انسان‌ها دارای موسیقی شدند. فارابی در الموسیقی الکبیر بحث‌هایی درباره تجربه و استقرا دارد که به نظر می‌رسد جای آن در کتاب موسیقی نباشد، اما در حقیقت پاسخی است به نگاه‌های فیثاغورسی:

مبادی صناعت موسیقی... بخشی از آنها همان علوم متعارف بالطبع است، بخشی اموری است که در صناعات دیگر مبرهن شده و بخشی نیز محصول تجربه است. (فارابی، ۱۳۷۶: ۳۶)

παίδεια و ἦθος

از مهم‌ترین جنبه‌های موسیقی نزد یونانیان نظریه ἦθος است که به هرکدام از هارمونی‌ها شخصیت خاصی نسبت می‌دادند و معتقد بودند هرکدام تأثیری خاص بر انسان می‌گذارند و این قدرت شکل‌دهی شخصیت باعث می‌شود که موسیقی بخشی از παιδεία یونانی قرار گیرد و افلاطون نیز به آن معتقد است. او موسیقی را بر روح انسان تأثیرگذار می‌داند و معتقد است این تأثیرگذاری به علت ویژگی‌های خاص روح انسان و نسبت آن با هارمونی جهانی است. او به همین دلیل به شدت به کنترل موسیقی معتقد است، زیرا نتیجه آن در شخصیت افراد مشخص می‌شود. از این رو، تربیتی که افلاطون از آن دفاع می‌کند هم شامل استفاده از موسیقی و هم شامل نهی انواعی از آن است:

اگر تربیت جوانان جدی گرفته شود به آسانی می‌توان قوانینی برای این امور وضع کرد و سرودها و آهنگ‌هایی را که درست و موافق طبیعت‌اند به وسیله قانون معین ساخت و حفظ نمود. (Plato, Laws: 2: 657)

افلاطون در تیمایوس می‌گوید که نفس عالم مانند کیتارا کوک شده است (Plato, Tim: 35). اندکی بعد بیان می‌کند که عالم و روح انسان هردو در هماهنگی به سر می‌برند و این ویژگی مختص انسان است:

هارمونی که حرکاتش با حرکات دورانی روح ما خویشی دارد در نظر مرد خردمندی که با خدایان هنر

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

نزدیک است تنها وسیله‌ای برای خوشی‌های دور از خرد، چنان‌که امروز پنداشته می‌شود، نیست بلکه خدایان هنر آن را به ما بخشیده‌اند تا حرکت روح ما را که دچار تزلزل و سرگردانی شده است سامان دهد و به روح ما یاری کند تا دوباره با خود هماهنگ گردد. همچنین است وزن که به همان منظور از طرف خدایان به ما داده شده است. یعنی چون درون ما فاقد نظم و اندازه و درون بسیاری از مردم عاری از لطف و ظرافت است، خدایان وزن را به ما عطا کرده‌اند تا دارویی برای علاج این درد باشد. (Plato, Tim: 35)

او در جمهوری پرورش نفس را به یاری شعر و موسیقی مهم‌ترین جزء تربیت می‌شمارد زیرا:

وزن و آهنگ آسان‌تر و سریع‌تر از هر چیز در اعماق روح آدمی راه می‌یابد و بدین جهت روحی که به‌نحو شایسته پرورش یابد از زیبایی و هماهنگی بهره‌مند می‌گردد و شریف و نیک‌سیرت می‌شود، حال آنکه اگر در معرض تربیت نادرست قرار گیرد فرومایه و ناهنجار به بار می‌آید. (Plato, Rep III: 402-3)

در جمهوری بیشترین صحبت درباره موسیقی در کتاب سوم است (Plato, Rep III: 398c-403) که موسیقی به درون روح راه می‌یابد و آن را کنترل می‌کند و بر آن اثر می‌گذارد (Plato, Rep III: 401d-e). همین‌طور، او به نقش برانگیزاننده موسیقی اشاره می‌کند (Plato, Rep III: 403c). در نظر او، موسیقی این توانایی را دارد که احساساتی را برانگیزد که نیروی شوق به همراه دارد. مطالب مرتبط با موسیکه در جمهوری در دو بحث مطرح شده است: در یک بحث موسیقی کامل‌کننده شعر در نظر گرفته شده و بحث دیگر آموزش موسیقایی-شعری است که در آنجا موسیکه با $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ و $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ با بدن سروکار دارد (Plato, Rep III: 376e). اصطلاح موسیکه که فعالیت موزها معنا می‌دهد نزد افلاطون به یک معنا ساختار ریتم و ملودی است اما، همان‌طور که گفته شد، در معنای وسیع هنرهای شعری-موسیقایی هم به کار می‌رود (Halliwell, 2011: 308). $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ از طریق $\chi\omicron\rho\omega\delta\iota\alpha$ با موسیکه ارتباط می‌گیرد. $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ هم مانند توصیف $\phi\omega\nu\acute{\eta}$ یا صدای انسان شروع می‌کند که همانند حرکات بدنی با ریتم همراه است و هارمونی را هم به معنای هماهنگی زیروبمی مطرح می‌کند (Pelosi, 2010: 153). بعد ملودی است که ریتم و هارمونی را هم‌زمان داراست و همین‌طور کلمات. در معنای وسیع کلمه، $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ معادلی در موسیکه دارد که حرکات صدای انسان برای تربیت روح

به سمت خوبی است. ریتم و هارمونی با همدیگر رقص و هم‌سرایی را به وجود می‌آورند (Martinelli, 2019:12).

افلاطون در پروتاگوراس وقتی هارمونی را از دروس چهارگانه معرفی می‌کند (Plato, Pro: 326)، تأثیر آن را بر تربیت کودکان خاطر نشان می‌کند. کودکان می‌توانند از راه آشنایی با وزن‌ها و آهنگ‌ها خوش خلقی، وقار و نظم و هماهنگی را بیاموزند:

آموزگاران موسیقی نیز از اخلاق و رفتار کودکان غافل نمی‌مانند و همواره مراقب‌اند تا آنان از راه پاک‌دامنی منحرف نگردند و همین‌که کودکان نواختن چنگ را فرا گرفتند، سرودهایی را که از شاعران بزرگ به ما رسیده است به آنان می‌آموزند و بدین‌سان می‌کوشند، به یاری وزن‌ها و آهنگ‌های زیبا، روح کودکان را حساس و ظریف بار آورند تا خشونت در دل آنان راه نیابد، بلکه به اندازه نگاهداری و هماهنگی در گفتار و کردار خوگیرند، زیرا آدمی در همه اصول نیازمند نظم و هماهنگی است. (Plato, Pro: 326)

نظر فارابی درباره استفاده از موسیقی در تربیت از جهتی به افلاطون نزدیک است و از جهتی با آن مغایر است. نظام تربیتی به شیوه یونانی در سنت اسلامی وجود ندارد و استفاده از موسیکه و ژیمناستیکه به عنوان پایه‌های تربیت مرسوم نیست. فارابی هم اشاره‌ای به آن نظام ندارد اما از قابلیت تربیتی موسیقی و دیگر هنرها غافل نمی‌ماند. مثلاً در تحصیل السعاده استفاده از صنایع برای تعلیم و تأدیب را ذکر می‌کند که می‌تواند در جهت سعادت به کار گرفته شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۹)، اما این مسئله با آنچه افلاطون درباره موسیقی می‌گوید و آن را به دلیل تأثیر بر $\eta\theta\omicron\varsigma$ محور تربیت قرار می‌دهد فاصله بسیار دارد. فارابی اساساً نظریه‌ای مبتنی بر $\eta\theta\omicron\varsigma$ ندارد و تقسیم‌بندی ویژگی‌های الحان نزد او بر اساس $\eta\theta\omicron\varsigma$ خاص هر لحن نیست. فارابی میان ویژگی‌های خاص الحان و هدف از ایجاد آنها تفاوت می‌گذارد که این تفاوت اساساً در افلاطون وجود ندارد و او نیت مؤلف را در موسیقی مطرح نمی‌کند. فارابی در ابتدا الحان را بر حسب ویژگی ذاتی به برانگیزاننده احساسات، محبت و محاکم تقسیم می‌کند. بعد از آن، نوع احساس و خیال را وابسته به کلام همراه لحن می‌داند. سپس، اهداف ایجاد موسیقی را لذت و آسایش، تقویت یا زایل کردن حالات نفسانی یا احساسات خاص و نیز مفهوم‌تر یا خیال‌انگیزتر کردن سخنان شعری بیان می‌کند. بنابراین، نسبت دادن $\eta\theta\omicron\varsigma$ خاص به لحن به شیوه یونانی برای او معنا ندارد. گرچه در انتهای الموسیقی الکبیر تقسیم‌بندی معادل زنانه/مردانه/خشی از الحان ارائه می‌دهد که آن را با اصطلاحات قوت و ضعف بیان می‌کند:

.....
 محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

نغمه‌های انفعالی بالجمله سه قسم اند: برخی انفعال‌هایی حاصل می‌کنند که به قوت نفسانی منسوب اند... از برخی دیگر انفعال‌هایی پدید می‌آید که به ضعف منسوب اند... از بعضی آمیزه‌ای از هریک از این دو قسم انفعال‌ها دست می‌دهد که همان نغمه‌های انفعالی بینابینی اند. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۵۹)

اما این ویژگی‌ها را به هیچ لحن خاصی نسبت نمی‌دهد، برخلاف افلاطون که هارمونی‌های مختلف را نام می‌برد و ویژگی‌های هریک را برمی‌شمرد و بعضی را مناسب و بعضی را نامناسب تشخیص می‌دهد.

نزد فارابی غیر از این تأثیر برانگیزاننده احساسات، که آن را «انفعالی» می‌نامد، تأثیر اصلی موسیقی و دیگر هنرها در جهت تربیت از طریق تخیل است، زیرا هنرها در خیال انسانی صورت‌هایی را حاصل می‌کنند و آنها انسان را به اعمالی وادار می‌کنند، از آنجاکه:

افعال انسان در بسیاری از اوقات تابع تخیلات اوست. هرچند که این تخیلات با علم یا ظن وی در تضاد باشد و به همین علت هدف از سخنان خیال‌انگیز آن است که شنونده را به سوی انجام‌دادن کاری که به خیالش آمده برانگیزاند یا بر گریختن و دوری و اکراه نسبت به چیزی وادار کند و همچنین بر افعال دیگر از بدی یا نیکی تحریک کند. چه شنونده مخیلات خود را تصدیق کند و چه تصدیق نکند و چه حقیقت مطابق تخیل او باشد چه نباشد. (فارابی، ۱۳۶۷: ۵۰۲)

همچنین در فصول منترعه انواع تأثیر قول شعری را در شش قسمت بیان می‌کند: (۱) ارتقای قوه عقلانی و واکنش به سوی سعادت و تکریم حسنات؛ (۲) تعدیل احساسات خشم و گستاخی و ظلم؛ (۳) اصلاح و تعدیل احساسات ملازم با ضعف مثل ترس و جزع؛ و سه مورد دیگر متضاد این‌ها خواهد بود. بنابراین، اثر موسیقی در مجموع تقویت و تضعیف کلی احساسات است. درعین حال، فارابی با افلاطون هم‌نوا است که کارکرد اصلی شعر بیشتر اثرگذاری است تا وصف چیزها، از آنجاکه کارکرد الحان تابع شعر است، کارکرد لحن نیز بیشتر اثرگذاری خواهد بود تا محاکات (فارابی، ۱۳۸۳: ۶۴). او لحن همراه با قول شعری را لحن کامل می‌نامد: «الحان کامل برای افاده این هیئات و اخلاق یا برانگیختن شنوندگان بر کارهایی که از آنها مطلوب است مفیدند». در رساله فی التناسب و التألیف علت اثرگذاری موسیقی برای فارابی وجود تناسب در خود نفس است و میل آن به امور دارای تناسب، نه آنکه طبق نظر افلاطون موسیقی هدیه‌ای از خدایان و مخصوص انسان باشد: «نفس نظام متناسبی دارد، هرچند این تناسب از طریق کم

نباشد. این امر از آنجا دانسته می‌شود که نفس در همه محسوسات به مرکباتی که تناسبی دارند میل بیشتری دارد تا به بسائط ... در شنیدنی‌ها مانند اصوات و الحان مرکب و متناسب. به همین علت است که نگارگری و ... ایجاد شده است» (فارابی، ۱۳۹۶: ۶۷). این تناسب ذاتی نفس و میل آن به تناسب و ویژگی‌ای است که باعث می‌شود انسان به موسیقی میل پیدا کند اما این میل منحصر در موسیقی نیست و هرآنچه که تناسب در آن باشد مورد میل نفس قرار می‌گیرد. پس فارابی نه تنها دلیل گرایش نفس به موسیقی را در خود ذات نفس جست‌وجو می‌کند و از نسبت دادن آن به خدایان گذر کرده است، بلکه موسیقی را نیز موضوع اسطوره‌گون و خاص نمی‌داند و سرّ خاصی میان موسیقی و روح انسان قائل نیست، بلکه گرایش نفس به موسیقی را در راستای همان گرایش به مرکبات متناسب تحلیل می‌کند.

فارابی فایده موسیقی را تنها برانگیختن احساسات نمی‌داند، بلکه از نظر او موسیقی از طریق تخیل و محاکات به هدایت افراد به سمت سعادت راهبری می‌کند که آن هم از طریق تحریک فرد به افعال خیر و پسندیده اتفاق می‌افتد:

فایده الحان کامل منحصر به این نیست، بلکه با آنها می‌توان مردمان را به امور نفسانی پسندیده دیگری مانند اندوختن حکمت و دانش برانگیخت و آن شبیه است به تأثیر الحان کهن که به پیروان فیثاغورس منسوب است. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۶۰)

این بحث انگیزختن شنونده به سمت فعل خاص توسط موسیقی اساساً در افلاطون وجود ندارد و با آنکه هردو کمال الحان را همراه شعر می‌دانند اما افلاطون بحثی در رابطه با برانگیختن افراد به سمت افعال خاص مطرح نمی‌کند. فارابی از آنجاکه تمرکز خود را بر روی تأثیر تخیلی موسیقی گذاشته است و تخیل انگیزاننده فعل است، هرآنچه که بر تخیل تأثیرگذار باشد می‌تواند فرد را بر عملی تحریک کند و اساساً هدایت جمهور مردم از نظر او از طریق تخیل اتفاق می‌افتد:

برای جمهور مردم باید با استعاره از مخیلات سعادت حقیقی را محاکات کرد. (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۱)

و چون الحان کامل بر تخیل تأثیر زیادی دارند، می‌توانند افراد را به آن سمت که محتوای شعری ایجاب می‌کند برانگیزند و شایسته است که جهت آن اعمال پسندیده باشد.

لذت

در میان آنتینان موسیقی با شاخصه‌هایی چون لذت، درستی و فایده (تأثیر غایی بر زندگی شنونده) تعریف می‌شده است و افلاطون نیز در قوانین به آنها اشاره می‌کند (Plato, Laws)

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

(II: 667b-c). از آنجاکه او در زمانه‌ای قرار داشته که شیوه‌های موسیقایی جدید، با هدف لذت شنونده رایج شده بوده، بنابراین او در برابر این موسیقی جدید بر حفظ شیوه‌های سنتی تأکید می‌کند و مصر را به عنوان جایی می‌شناسد که توانسته‌اند سنت‌های موسیقایی را به درستی حفظ کنند (Plato, Laws II: 656c-7b). در زمانه افلاطون موسیقی با تنزل از قانونمندی به سمت بی‌قانونی متمایل شده بوده و افلاطون می‌گوید که سبک‌های موسیقی $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ مشخصی دارند و نباید باهم ترکیب شوند. شاعران گویی هیچ قاعده‌ای جز لذت شنونده ندارند و آریستوکراسی موسیقی جای خود را به تئاتروکراسی داده که $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ با خواست و سلیقه عموم شنوندگان تعیین می‌شود. در کتاب دوم قوانین، افلاطون در چندین مورد اشاره می‌کند که نباید موسیقی تنها از طریق لذت اهمیت یابد (Plato, Laws II: 654c-d, 655c-d, 667e-8a). او به اثر متقابلی اشاره می‌کند که میان شخصیت شنونده و کیفیاتی که در موسیقی اظهار می‌شوند برقرار می‌شود و روح شنونده به ناگزیر جذب الگوهای موسیقی می‌شود (Plato, Laws II: 655d-6b). افلاطون منکر لذت موسیقایی نیست و به نوعی لذت ناب را تأیید می‌کند. در محاوره فیلبوس، وقتی درباره انواع لذت صحبت می‌کند، از لذت ناب می‌گوید:

...آوازهای نرم و روشن که آهنگی صاف دارند به خودی خود زیبا هستند نه در مقام مقایسه با آوازهای دیگر، و لذتی که برای ما فراهم می‌آورند با طبیعتشان همراه است. (Plato, Philebus: 51)

آنچه افلاطون نمی‌پذیرد این است که لذت بخشی موسیقی ملاک قضاوت قرار گیرد و آن نیز به توده مردم واگذار شود. برای افلاطون دوگانه درست در برابر لذت متضاد هم نیستند اما معتقد است که موسیقی باید براساس $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ساخته شود و معیار قضاوت هم نه لذت توده مردم بلکه قضاوت عقلانی کسانی باشد که به امور زیبا و صحیح آگاه‌اند:

توده مردم معیار خوب و بد در موسیقی را لذتی می‌دانند که این هنر در شنوندگان ایجاد می‌کند، اما نغمه عالم چنان نغمه‌ای است که افراد شریف تربیت شده را شادمان کند. (Plato, Laws II: 668)

در ادامه می‌گوید، اگر کسی ادعا کند که معیار داوری در موسیقی لذتی است که از آن به دست می‌آید، به گفته او اعتنا نخواهیم کرد. هنری که هدفش ایجاد لذت است درخور آن نیست که جدی گرفته شود و در راه آن کوششی جدی به عمل آید. کوشش فقط در راه هنری سزاوار است

که هدفش مجسم‌ساختن تصویری از زیبایی باشد. برای داوری موسیقی:

باید اولاً بدانند که آن قطعه چه چیزی را می‌خواهد مجسم کند و درثانی آن چیزی را که آن قطعه می‌خواهد مجسم کند بشناسد. کسی که از این دو بی‌خبر باشد و نداند که آن قطعه شعر یا موسیقی تصویر چه چیزی را می‌خواهد بنماید از تشخیص اینکه آیا شاعر یا موسیقی‌دان توانسته است اثر درستی را به وجود آورد یا نه ناتوان خواهد بود. (Plato, Laws II: 668)

فارابی در این مورد به اندازه افلاطون سخت‌گیر نیست و این امر دو علت دارد: اول آنکه، فارابی موسیقی عملی را بخشی از حکمت عملی طبقه‌بندی می‌کند که در آنجا مسئله قضاوت درست و غلط مطرح نیست، بلکه حسن و قبیح مطرح است. بنابراین، صحبت از موسیقی صحیح و مطابق *νομος* اساساً برای فارابی مطرح نمی‌شود. دوم آنکه، فارابی لذت‌جویی را برای نفس طبیعی می‌داند و آن را انگیزه بسیاری از افعال عنوان می‌کند، پس نمی‌توان لذت‌شنیداری را به عنوان ملاک قضاوت مطرح نکرد:

آنچه لحن را پدید می‌آورد فطرت‌های غریزی است، از جمله قریحه شعری که غریزی انسان است و از آغاز آفرینش در وجود او نهاده شده، دیگر فطرت حیوانی که به سبب آن در حال لذت یا الم آوایی برمی‌آورد، همچنین علاقه انسان به راحت در پی رنج یا به احساس نکردن رنج در هنگام کار. (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۳)

از نظر فارابی از انگیزه‌های پیدایش موسیقی لذت بوده است. بنابراین، لذت‌بخش بودن موسیقی بخشی از دلیل استفاده از آن است و قابل حذف و انکار نیست. فارابی لذت موسیقایی را هم از طریق ایجاد آسایش و راحتی و هم از طریق ادراک تناسب و وزن می‌داند. این ادراک امر متناسب منحصر در موسیقی نیست و علت آن ویژگی نفس آدمی است که به سمت مرکبات متناسب گرایش دارد:

نفس آدمی از آنچه مناسب طبع نباشد گرفته و دژم و از آنچه ملایم طبع باشد خرم و شاد می‌گردد. همه چیزهایی که سبب شادمانی و خرمی نفس می‌شوند واجد نوعی تناسب و وزن هستند و ترکیب‌های صوتی نیز آن است که دارای چنین تناسبی باشد. از این رو، برای انواع تحریک شادمانی و آرامش یافتن و ناخوشایندی نفس، اوزان و اشعار و اصواتی ترتیب داده شده است که چون توافق و همگونگی وجود داشته باشد معانی‌شان پذیرفته می‌شود. (فارابی، ۱۳۹۶: ۶۸)

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

اگرچه فارابی اصل لذت خواهی از موسیقی را انکار نمی‌کند، اما در عرصه عملی محدودیت‌هایی برای آن قائل است و آن‌هم در غایت موسیقی و بحث سعادت است. فارابی معتقد است که غایت قصوای همه اعمال انسان باید سعادت باشد و موسیقی نیز به همین منوال غایتی جز رساندن انسان به سعادت از طرق مختلف ندارد. موسیقی می‌تواند به‌عنوان لعب و همچنین آموزش در جهت رساندن انسان به سعادت نقش ایفا کند. حال، اگر افرادی رسیدن به لذات زودگذر را با سعادت غایی اشتباه کنند و این دو را به‌جای یکدیگر نشانند، آنگاه از موسیقی هم لذات زودگذر طلب خواهند کرد:

مطلوب همه اعمال انسانی سعادت قصوی است و این سعادت باید همیشه و پیوسته لذت‌آور باشد ... عامه مردمان پنداشته‌اند که هر چیز رنج‌آوری شقاوت است و راحت و انواع بازی سعادت است چون تأثیر استراحت و بازی برابر با یا مشابه سعادت حقیقی است و همچنین پنداشته‌اند که آن غایت‌القصوای انسانی است ... بدین‌سان، مردمان آن‌گونه سخن شاعرانه را خواهان‌اند که در لعب به کار آید و همچنین المعانی را که با چنین سخنی مقرون گردد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۶۳)

با این اوصاف، فارابی با آنکه لذت در موسیقی را انکار نمی‌کند و کماکان مانند افلاطون آن را محور قرار نمی‌دهد اما تفاوت او اینجاست که برای فارابی محور اصلی برای غایت موسیقی سعادت است و موسیقی چه از طریق استفاده برای آموزش عموم و/یا به‌عنوان لعب باید در جهت سعادت استفاده شود و نه فقط برای لذت محض.

دولت شهر و موسیقی عملی

افلاطون برای استفاده از موسیقی قواعد سخت‌گیرانه‌ای وضع می‌کند و موسیقی مناسب پلیس را بسیار محدود انتخاب می‌کند. اولین ویژگی این موسیقی آن است که قطعاً با کلام همراه است:

ساز بی‌آواز و آواز بی‌ساز جز هوس‌بازی نیست و هیچ‌گونه پیوندی بارب‌النوع‌های دانش و هنر ندارد. (Plato, Laws II: 670)

او در بین مضمون شعر و سرود تفاوتی قائل نمی‌شود و قواعد شعر را در مورد سرود نیز صادق می‌داند (Plato, Rep III: 398). با آنکه برای افلاطون موسیقی و شعر باید همراه هم باشند، اما بحث اخراج شاعران از پلیس و باقی ماندن آنان، با رعایت قواعد خاص برای شعرگفتن، هیچ‌گاه درباره موسیقی دانان مطرح نمی‌شود. این موضوع را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که او اهالی موسیقی را جز لاینفک دولت شهر می‌داند اما شعرا اگر طبق قواعد

عمل نکنند می‌توانند حذف شوند. به همین دلیل، افلاطون تغییر در موسیقی زمانه را به گردن شعرا و نه اهالی موسیقی می‌اندازد و در قوانین، طی بحثی مفصل، توضیح می‌دهد (Plato, Laws: 700-701d) که چگونه شعرا موسیقی را تغییر دادند و تغییر موسیقی باعث تغییر مردم و نسبت آنها با قانون و در نهایت تغییر دولت‌ها می‌شود. با این تفسیر، اهالی موسیقی به هر حال جزئی از پلیس خواهند بود:

با گذر زمان، شاعران نخستین کسانی بودند که باب قانون‌شکنی و بی‌سلیقگی را باز کردند. اینان استعداد طبیعی برای شعرگفتن داشتند ولی از نظم و قانونی که بر موسیقی حکم فرماست بی‌خبر بودند. از این رو عنان خود را به دست توده مردم سپردند و فراهم‌ساختن لذت برای شنوندگان رایگانه هدف خود قرار دادند... و این عقیده نادرست را ترویج کردند که شعر و موسیقی تابع قوانین خاصی نیست، بلکه بهترین معیار خوبی و زیبایی موسیقی لذتی است که به شنوندگان دست می‌دهد.
(Plato, Laws: 700-701d)

در یونان زمان افلاطون، عمده مراسم عمومی به همراه موسیقی اجرا می‌شده که شامل مراسم مذهبی و اجتماعی است. در مراسم مذهبی معمولاً تک‌نوازی ساز وجود داشته و لیر یا کیتارا به عنوان جانشین آن مرسوم بوده است و بیشتر موسیقی همراهی‌کننده بوده و موسیقی بی‌کلام اندک بوده است. قبل از آن و تا حدی نزدیک به زمانه افلاطون که نوعی نوگرایی در موسیقی به وجود آمد، استفاده از ملودی‌های پیچیده و انواع زینت رایج شده بود و موسیقی به سمت استقلال از شعر می‌رفت که افلاطون در برابر آن موضع می‌گیرد. افلاطون در کتاب سوم قوانین انواع موسیقی رایج در یونان را برمی‌شمرد: (۱) موسیقی ویژه دعا و مراسم مذهبی، (۲) موسیقی در هنگام ندبه و زاری، (۳) موسیقی بزرگداشت آپولون، (۴) موسیقی جشن‌های دیونوسوس. در اجرای این موسیقی‌ها او معتقد است که باید همواره به شیوه ثابت گذشتگان اجرا شوند. دیگر آنکه سرودها باید توسط گروهی از متخصصان موسیقی پنجاه ساله که با خوبی و بدی آشنا هستند انتخاب شوند. افلاطون می‌گوید که ممکن است سازندگان موسیقی در ریتم و ملودی متخصص باشند اما ندانند که آنچه ساخته‌اند خوب یا زیباست (Plato, Laws II: 670e). از بین هارمونی‌ها دورین و فریژین باید استفاده شوند زیرا تقلید صدای مرد شجاع در جنگ و صلح است. سازهای کمی باید در شهر استفاده شود، از جمله کیتارا و لیر، و آئولوس نباید استفاده شود. در صحرا هم سورینکس مجاز است. موسیقی سازی از لحاظ هنری بی‌ارزش است زیرا هارمونی و

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

ریتم بایست همراه شعر بیایند تا نقش شایسته‌ای بازی کنند (Martinelli, 2019: 14). افلاطون آهنگ‌های آن دوران را دسته‌بندی می‌کند و در چهار گروه قرار می‌دهد: (۱) آهنگ‌های حزن‌انگیز (میکسولیدی و نولیدی)، (۲) آهنگ‌های مجالس مستان (ایونی و لیدیایی)، (۳) آهنگ‌های بیانگر مبارزه و سخت‌کوشی و دلیری (دوری). آهنگ‌های بیانگر آرامش و خویش‌ن داری (فریگی). درباره آهنگ‌های حزن‌انگیز می‌گوید:

پس، همه این آهنگ‌ها را به یک سو خواهیم نهاد، زیرا حتی برای زنان کشور که می‌خواهیم باشهامت و نیرومند بار آیند نامناسب‌اند، چه رسد به مردان. (Plato, Rep: 398)

آهنگ‌های مجالس مستان را نیز شایسته مردان جنگی نمی‌داند. پس این دو گروه از آهنگ‌ها در آرمان‌شهر وی جایی ندارند. او نوعی سادگی و خلوص را در برابر پیچیدگی مطرح می‌کند و از آن دفاع می‌کند، بالاخص در ریتم. پیچیدگی نوعی برهم‌زننده ثبات و وحدت قواعد است و در برابر وحدت روح قرار می‌گیرد و بیشتر دیونوسوسی است تا آپولونی: «سادگی در موسیقی روح را خردمند بار می‌آورد و سادگی در خوراک تن را سالم می‌کند» (Plato, Rep: 404)، در حالی که کثرت و تنوع در موسیقی لگام‌گسیختگی است و در خوراک بیماری.

برخلاف افلاطون که در فلسفه در برابر سوفیست‌ها و در موسیقی در برابر موسیقی جدید قرار داشت، فارابی در برابر نوعی ژانر موسیقایی جدید و غیرسنتی قرار نگرفته، بلکه از لحاظ فرهنگی در زمانه‌ای زندگی می‌کند که اختلاط قومی اولیه در سرزمین‌های اسلامی طی شده است و ثبات سیاسی به صورت کلی باعث شده که نوعی ثبات فرهنگی میان اقوام، با ریشه‌های مختلف، در مراکز فرهنگی اصلی، مانند بغداد، شکل گیرد و مسئله بیش‌ازهمه وجود تکثر است. به همین سان، در فلسفه نیز فارابی، برخلاف افلاطون، از لحاظ اجتماعی در برابر مواضع سوفیست‌ها قرار ندارد و، بنابراین، استفاده او از موسیقی در مدینه به‌طور کلی با موضعی متفاوت بررسی می‌شود. فارابی اساساً مواضع محدودکننده و سخت‌گیرانه نسبت به شعر و موسیقی ندارد و در مدینه فاضله جایگاه بالایی برای آنها مشخص کرده است. در فصل پنجاه و هفت از فصول منتزعه جایگاه بعد از رئیس مدینه به ذوات‌السنه اختصاص دارد که شامل شعرا و ملحنون یا همان اهالی موسیقی می‌شود. بعد از آن مقدر و مجاهدون قرار می‌گیرند. از آنجاکه محور مدینه فاضله برای فارابی رسیدن به سعادت و هدایت مردم به سمت سعادت است، بنابراین، با توجه به جایگاهی که برای اهالی موسیقی در مدینه قائل است، نگاه او به موسیقی بیشتر به سمت هدایت مردم از طریق

موسیقی به‌سمتِ سعادت است و موسیقی چه انفعالی، چه مخیل، چه محاکمی چه برای لذت و آسایش، در نهایت در خدمت سعادت بشر قرار خواهد گرفت. او استفاده از موسیقی یا دیگر چیزها برای لذت بردن را نکوهیده نمی‌داند بلکه تنها برای آن حد تعادلی قائل است زیرا چیزی که در آغاز انسان را وادار به فعالیت و کسب فضیلت می‌کند امید وصول به لذت است و همین انسان را وادار می‌کند که کارها را بهتر انجام دهد و به مرتبهٔ تمام‌وکمال رساند.

رغبت به خوشی و گریز از ناخوشی امری طبیعی است. بنابراین، ممکن نیست بد باشد. چیزی که بد است افراط و زیاده‌روی در خوش‌گذرانی است که انسان را از فضایل روحی بازمی‌دارد. (فارابی، ۱۳۵۳: ۱۰۷)

فارابی با افلاطون دربارهٔ سادگی موسیقی هم‌نظر است و موسیقی‌های پیچیده را توصیه نمی‌کند، اما موضع او بسیار متفاوت است. او به تأثیر بدِ لحن یا ایقاع پیچیده بر نفس قائل نیست و استفاده از پیچیدگی بیشتر را برهم‌زنندهٔ ثبات و وحدت نمی‌داند، بلکه او قائل است که معیار باید نحوهٔ اثرگذاری موسیقی باشد و اگر موسیقی‌دان سعی کند تمام آنچه می‌داند در لحنی بیاورد، آن لحن به نحوی سنگین خواهد شد که اثرگذاری آن کم‌رنگ می‌شود و اگر معیار اثر موسیقی بر نفس است، موسیقی‌های ساده که فهم آنها نیز ساده است می‌توانند اثر بیشتری داشته باشند:

چون همهٔ این خصوصیات به‌صورت تام [در یک لحن] گرد آیند، گاه باشد که لحن بر اثر آن سنگین گردد و به مقصود خود نرسد، همچنان که این حال بر دیگر حواس، چون زیاد از آنها کار گرفته شود، عارض می‌گردد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۶۰)

او این اثر پیچیدگی در موسیقی را با استفاده از لغات سخت و سجع‌های سنگین در شعر مقایسه می‌کند که ممکن است باعث فخامت زبان شود اما اثر آن را کم‌رنگ می‌کند:

همچنان که در شعر نیز همین معنی پیش می‌آید، اشعاری هستند که در آنها الفاظ غریب و کلماتی مرکب از حروف ثقیل در تلفظ... به کار می‌رود، اشعاری هم هستند که در آنها واژه‌های آشنا و کلماتی است که تلفظ آنها آسان است و بر گوش سنگین نمی‌آید... و با آنها نبل به مقصود زودتر صورت می‌پذیرد. (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۶۰)

همچنین، برخلاف افلاطون که تشخیص موسیقی خوب و بد را برعهدهٔ افراد بالای پنجاه سال تعلیم‌دیده گذاشته و معتقد است که اهالی موسیقی ممکن است موسیقی خوب و بد را تشخیص

محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری
 ندهند، فارابی از آنجا که به طبیعی و غیرطبیعی معتقد است، تشخیص آن را برعهده اهل عمل در موسیقی می‌داند و می‌گوید نظری‌دان یا باید به اهل عمل رجوع کند و یا خود بر عمل آگاه باشد:

پژوهشگر موسیقی نظری محتاج آن نیست که به دست خود آلات موسیقی به کار گیرد، بلکه او را بس که کسی دیگر به این کار پردازد و او تنها بشنود و تمیز دهد. حال، اگر موسیقی‌دانی نبود که آهنگی را به سمع او رساند یا به علت ضعف شنوایی قادر به ادراک همه آهنگ نبود... این شخص ناچار آنچه را متولیان این حرفه دریافته‌اند و نزد آنان مشهور است اخذ می‌کند... کسی که به عمل موسیقی می‌پردازد الحانی را که طبیعی انسان‌اند و آنها را که طبیعی نیستند احساس می‌کند. طالب علم نظری اصل طبیعی بودن یا غیرطبیعی بودن الحان را از او اخذ می‌کند. (فارابی، ۱۳۷۶: ۴۱)

او مثال‌هایی از فلاسفه گذشته می‌آورد که حکمای بزرگی بوده‌اند اما توانایی تشخیص فواصل طبیعی را نداشته‌اند:

از آن جمله بود بطلمیوس تعالیمی. وی در کتابی که درباب موسیقی نگاشته اعتراف کرده است که بسیاری از نغمه‌های متالتم را احساس نمی‌کرده... باز از این جمله بود تامس‌پیوس که در فلسفه شهرتی فراوان داشت و یکی از بزرگ‌ترین پیروان ارسطوطالیس و از خیرگان مکتب او بود، سخنی دارد ... من به‌علت نداشتن تمرین کافی در این باب آن را حس نمی‌کنم. (فارابی، ۱۳۷۶: ۴۳)

نتیجه‌گیری

در بررسی نسبت فلسفه موسیقی فارابی با افلاطون چهار موضوع اصلی مدنظر قرار گرفت. در موضوع موسیقی و جهان، افلاطون موسیقی را نوعی پیونددهنده جهان کوچک و جهان بزرگ می‌داند و مانند فیثاغورسیان به موسیقی کیهانی قائل است، گرچه مستقیماً از موسیقی افلاک صحبت نکرده است. فارابی معنای موسیقی را در صناعت محدود می‌کند و ارتباط آن را با کیهان در نظر نمی‌گیرد و درباره موسیقی افلاک صراحتاً آن را محال می‌داند. همچنین نشئت گرفتن موسیقی نظری از آرای کیهانی را رد می‌کند و آن را به طبیعی‌ونی نسبت می‌دهد که مبادی علوم را نشناخته‌اند. درعین حال، فارابی با گرایش به فلسفه علم ارسطویی و با مطرح کردن بحث تجربه در مبادی علم، موسیقی نظری و عملی را در نسبت با تجربه انسانی معنا می‌کند و موسیقی نظری را برآمده از موسیقی عملی و آن را هم نشئت گرفته از علت‌های کاملاً عملی و تجربی می‌داند. در موضوع $\eta\theta\omicron\varsigma$ و $\mu\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ ، افلاطون معتقد است که هرکدام از هارمونی‌ها به دلیل ویژگی خاصی که دارند تأثیرگذاری خاصی بر روح انسان خواهند داشت. بنابراین، هارمونی‌های خاصی را مناسب

حضور در παιδεία یونانی تشخیص می‌دهد و چندین هارمونی مختلف را به علت ἦθος نامناسب حذف می‌کند. فارابی با آنکه به تأثیر موسیقی بر نفس واقف است، اما از آنجاکه نظام تربیتی مشابه یونانی در سنت اسلامی وجود ندارد، مباحث تربیتی را چندان مطرح نمی‌کند. در عین حال، فارابی ἦθος خاص برای الحان خاص را مطرح نمی‌کند بلکه کلیت شیوه‌های اثرگذاری الحان را بررسی می‌کند. اما از جهت دیگر او میان اثر الحان و غایت به کارگیری آنها تفاوت می‌گذارد و، غیر از انفعال، بحث تخییل و محاکات در کنار شعر را مطرح می‌کند و بحث به کارگیری موسیقی در تربیت و استفاده از آن در هدایت افراد را از همین طریق ممکن می‌داند. در موضوع لذت، افلاطون با محور قرار گرفتن لذت در موسیقی مخالف است و همچنین معتقد است نباید لذتی که توده‌های مردم خواستار آن هستند ملاک قضاوت درباره موسیقی قرار گیرد. او موسیقی را بر طبق νόμος به درست و غلط تقسیم می‌کند و تشخیص آن را به افراد تعلیم‌دیده می‌سپارد. فارابی موسیقی را بخشی از حکمت عملی لحاظ می‌کند و، بنابراین، درست و غلط در آنجا مطرح نمی‌شود و ملاک حُسن و قُبْح است. همچنین فارابی لذت موسیقایی را از دلایل پیدایش موسیقی می‌داند اما در عین حال سعادت را مقیاس بالاتر قرار می‌دهد. لذت موسیقایی اگر در جهت سعادت غایی باشد مورد قبول است اما اگر برای خود لذت خواسته شود و از اندازه خارج گردد، از نظر فارابی، پسندیده نیست. در موضوع موسیقی عملی در دولت شهر، افلاطون قوانین سخت‌گیرانه‌ای برای استفاده از موسیقی وضع می‌کند. او موسیقی بی‌کلام و دکلمه اشعار را ممنوع می‌کند و سنت‌های آپولونی و دیونوسوسی و تقدیس موزها را برای سنین خاص طبقه‌بندی می‌کند و تغییر در سنت‌های موسیقایی را مقدمه تغییر در نظام جامعه می‌داند. فارابی اساساً هیچ موضع سلبی نسبت موسیقی عملی ندارد، بلکه موسیقی را در کنار شعر به نوعی مسئول هدایت جامعه می‌داند و موسیقی‌دانان را در طبقه دوم بعد از رئیس مدینه قرار می‌دهد و معتقد است که موسیقی می‌تواند افراد را به سمت فضیلت هدایت کند. از آنجاکه فارابی موسیقی نظری را بر موسیقی عملی بنیاد می‌کند، قضاوت موسیقی عملی نیز بر عهده اهل عمل است و نظری‌دانان حتی اگر فیلسوف باشند باید به رأی اهل عمل توجه کنند. این برخلاف رأی افلاطون است که به موجب آن ممکن است خود اهالی موسیقی خوب و بد را تشخیص ندهند و قضاوت را باید به پنجاه‌ساله‌های تربیت‌شده سپرد.

در جمع‌بندی باید گفته شود، با آنکه حکمت عملی فارابی از افلاطون متأثر است اما

.....
 محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری

در فلسفه موسیقی، موسیقی نظری و موسیقی عملی، فارابی از افلاطون فاصله می‌گیرد و از گفتمان فیثاغورسی که افلاطون در آن قرار دارد گذر می‌کند. فارابی در هیچ‌کدام از چهار موضوع مطرح‌شده در این مقاله با افلاطون هم‌نوا نیست و آنجا که رأی یکسانی صادر کرده‌اند، یا مبادی رأی متفاوت است یا غایت آن. فارابی با قطع ارتباط موسیقی با کیهان و بنیاد نهادن آن بر تجربه، برخلاف عقاید فیثاغورسی، موسیقی عملی را کاملاً در حکمت عملی جای می‌دهد و موسیقی نظری را بر پایه موسیقی عملی بنیاد می‌کند. از جهت دیگر، با مطرح‌شدن بحث سعادت، موسیقی مانند هر صنعت دیگری غایتی بیرون از خود پیدا می‌کند که همان سعادت نهایی است و از این طریق موسیقی در مدینه فاضله فارابی جای می‌گیرد. در نهایت، باید اظهار کرد فارابی در فلسفه موسیقی خود از افلاطون گذر کرده است.

منابع

- تاتارکویچ، ووادیسواف (۱۳۹۲)، تاریخ زیبایی‌شناسی ۱، مترجم جواد فندرسکی، نشر علم
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۳)، هماهنگی افکار دو فیلسوف افلاطون و ارسطو؛ ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، شورای عالی فرهنگ و هنر
- _____ (۲۰۰۳)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تصحیح علی بوملحم، بیروت: دارالهلل
- _____ (۱۹۹۵)، تحصیل السعاده، تصحیح علی بوملحم، بیروت: دارالهلل
- _____ (۱۹۹۰)، کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دارالشروق
- _____ (۱۳۸۹)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات علمی فرهنگی
- _____ (۱۳۷۶)، کتاب موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- _____ (۱۳۶۷)، المنطقیات للفارابی، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، کتابخانه عمومی آیةالله مرعشی نجفی
- _____ (۱۳۸۳)، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، سروش
- _____ (۱۳۹۶)، «رساله در تناسب و تالیف»، در بوئیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی، محمود یوسف ثانی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- گورمن، پیتر (۱۳۶۶)، فیثاغورث، ترجمه پرویز حکیم‌هاشمی، نشر مرکز
- لطفی، محمدحسن (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون (۴ج)، ترجمه رضا کاویانی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- مصطفوی، شمس الملوك (۱۳۹۳)، «نسبت میان موسیقی و تربیت در نظام فلسفی افلاطون»، کیمیای هنر، ۳ (۱۰)
- Aristotle (1920), *Politics*, Translated by Benjamin Jowett, Oxford: Clarendon.
- Bélis, Annie (2001), *Aristoxenus*. Grove Music Online
- Cooper, John M. 1997), *Plato Complete Works*, Indianapolis: Cambridge Hackett Publishing Company
- Farmer, Henry George (1929), *A History of Arabian Music: to the XIII century*, Luzak
- Halliwell, Stephen (2011), "Plato", *The Routledge Companion to Philosophy and Music*, Theodore Gracyk and Andrew Kania, Taylor & Francis Group, New York

-
 محسنی، حکمت، مازیار، عسکری رابری
- Levin, Flora R (2009), *Greek Reflections on the Nature of Music*, Cambridge University Press
- Mathiesen, Thomas J (1984), "Harmonia and Ethos in Ancient Greek Music" *The Journal of Musicology*, 3(3), University of California Press
- Martinelli, Riccardo (2019), *Philosophy of Music: A History*, Translated by Sarah De Sanctis Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
- Madian, Azza Abdal-Hamid (1992), Language-Music relationship in alFara-bi's Grand Book of Music (Phd Dissertation), Cornell Universty
- Pelosi, Francesco (2010), *Plato on Music, Soul and Body*, Translated by Sophie Henderson, Cambridge University press
- Rocconi, Elenora (2012), "The Aesthetic Value of Music in Platonic Thought", In: Ineke Sluiter, Ralph M. Rosen. *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, Brill
- Shehadi, Fadlou (1995), *Philosophies of music in medieval Islam*. E.J, Brill

تجربه‌های نزدیک مرگ به عنوان بحرانی در پارادایم علوم زیست-پزشکی

احمدرضا نورمحمدی^۱، سید محمدحسن آیت الله زاده شیرازی^۲

چکیده: تجربه‌های نزدیک مرگ حکایت اشخاصی است که، در آستانه مرگ بالینی، با تلاش کادر درمان یا عواملی دیگر به زندگی بازگشته‌اند و، پس از بازگشت، گزارش‌هایی حیرت‌انگیز از وضعیت نزدیک مرگ روایت می‌کنند. این تجربه‌ها اغلب با مشخصه‌هایی در اقصی نقاط جهان گزارش شده است که، براساس بررسی‌های آماری پژوهشگران، دارای مؤلفه‌هایی به‌سسته مشترک است و، به‌دلیل وجود هسته مشترک و فراگیر بودن تجربه‌ها، به‌عنوان مقوله مهم تجربی در پارادایم زیست-پزشکی حاضر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با این حال و به‌رغم توجه جامعه پزشکی به این تجربه‌ها، این سؤال همچنان مورد بحث است که آیا پارادایم حاضر تبیین موفقی از علت پدیدارشدن این تجربه‌ها ارائه می‌دهد؟ اگر پارادایم حاضر در تبیین موفق این تجربه‌ها ناکام باشد، آیا می‌توانیم این تجربه‌ها را اعوجاج پارادایم علوم زیست-پزشکی بدانیم؟ در این پژوهش برآنیم تا موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ را به‌عنوان یک نمونه موردی در ساختار پارادایم زیست-پزشکی و با توجه به تفسیر انقلاب‌های علمی تامس کوهن ارزیابی کنیم.

نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ در ساختار پارادایم زیست-پزشکی به اعوجاجی مقاوم تبدیل شده و پارادایم حاضر در مواجهه با این تجربه‌ها در دوران فوق‌عادی به سر می‌برد. زیرا به‌رغم فرضیات گوناگونی که در ۴۸ سال گذشته و پس از انتشار کتاب ریموند مودی در تبیین این تجربه‌ها مطرح شده است، هیچ فرضیه‌ای تاکنون پدیده منسجم تجربه‌کنندگان را با تمام ملزومات آن توضیح نداده است. علاوه بر این، کثرت مفصل‌بندی‌ها و منطق‌های بدیعی که به‌منظور حل معمای تجربه‌کنندگان مطرح شده نشان می‌دهد که پارادایم حاضر در ارائه الگوی حل به دانشمندان که بر موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ متمرکز شده‌اند دچار ابهام شده و هرچند هنوز پارادایمی وجود دارد، اما هیچ اتفاق نظری درباره چپستی آن در میان آزمایش‌ها و نظریه‌پردازی پژوهشگران مشاهده نمی‌شود.

کلیدواژه: تجربه‌های نزدیک مرگ، ساختار انقلاب‌های علمی، تامس کوهن، علم فوق‌عادی

Near-death experiences as anomalies in the current biomedical science paradigm: A Kuhnian approach

Ahmadreza Nourmohammadi, Seyed Mohammadhassan Ayatollahzadeh Shirazi

Abstract: Near-death experiences (NDE) are the experiences of those who have come back to life on the verge of clinical death via the efforts of medical staff or other factors and, upon their return, have narrated astonishing reports of near-death conditions. These experiences have been reported worldwide and often with phenomenological features, which, according to statistical research, have certain components in common. Due to both the presence of a common core and the pervasiveness of the experiences, NDEs have grasped the attention of researchers as a challenging explanatory topic in Biomedical Science. The scientists involved in this area have proposed different explanations. Despite the proposed hypotheses, the question remains whether the existing biomedical science paradigm offers a persuasive explanation of these experiences. Furthermore, if the current paradigm fails to explain these experiences, could we consider these experiences as an anomaly in this paradigm? In this study, we evaluate the topic of NDEs as a sample case in the current paradigm structure based on Thomas Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*. The results of this study suggest that NDEs have turned into an anomaly, and the current paradigm is in the state of "extraordinary science". Despite the various hypotheses proposed for explaining these experiences during the past 48 years, they have yet to fully explain the phenomena comprehensively. In addition, some scientific articulations and new hypotheses show that the current paradigm becomes more ambiguous in presenting the puzzle-solving exemplars to the scientists working on NDEs in particular and to the biomedical scientists in general. Although the paradigm does exist, there is no unified understanding of its nature among scientists practitioners working in it.

Keywords: Near Death Experience (NDE), The Structure of Scientific Revolutions, Thomas Kuhn, Extraordinary Science

مقدمه

از مرگ‌اندیشی در اعصار مختلف با ادبیات گوناگون یاد شده است که تفصیل آن متناسب با علم و عالمان دوران است. تفصیل‌هایی که شکلی نوین از آن، در قرن حاضر و با پیشرفت علم احیا، در تجربه‌های نزدیک مرگ^۱ یافت می‌شود. این تجربه‌ها قدمتی به اندازه تاریخ انسان دارند و از دوران غارنشینی با او همراه بوده‌اند (Zaleski, 1988: 12) و، در گذشته، به علت نبود مکانیزم علمی برای بررسی روشمند، اغلب یا نادیده گرفته شده‌اند یا به داستان‌ها و اسطوره‌ها تعبیر شده‌اند. چنین تجربه‌هایی نقطه عطفی در تاریخ انسان مدرن‌اند و می‌توانند فصلی جدید در مناسبات میان انسان و جهان بگشایند. زیرا این تجربه‌ها پیوندی ناگسستی با مسئله دشوار آگاهی دارند، مسئله‌ای که، به عقیده دنیل دنت، «آخرین راز باقی مانده است. چیزی است که انسان حتی نمی‌داند چگونه باید در مورد آن فکر کند (Dennett, 1991: 22)». بررسی این تجربه‌ها نه فقط در ابعاد فلسفی، بلکه حتی در ابعاد پزشکی، بر تصمیم‌گیری در موقعیت‌های گوناگون بیمارانی که در وضعیت زندگی نباتی به سر می‌برند مؤثر خواهد بود. اهمیت این تجربه‌ها، در قوانین سقط جنین و منشور اخلاق پزشکی در اجازه مرگ خودخواسته بیماران صعب‌العلاج نیز تأثیرگذار است. زیرا مسئله اصلی در تمام این موارد مسئله دشوار آگاهی است. اهمیت بررسی این تجربه‌ها، علاوه بر پزشکی و اخلاق پزشکی، در سایر رشته‌های علمی نظیر فیزیک کوانتوم نیز بسیار مشهود است. به این دلیل که، در تقریری از تفسیر استاندارد^۲ (یا کپنهاگی)، یکی از مهم‌ترین اختلافات فیزیک‌دانان حاضر، نقش ناظر آگاه در تعیین بخشیدن به ذره است. بر مبنای این تقریر از تفسیر استاندارد، الکترون‌ها هنگامی که مشاهده نمی‌شوند، مانند موج رفتار می‌کنند و زمانی که توسط ناظر آگاه مشاهده شوند به شکل ذره در مکانی معین تعیین پیدا می‌کنند.

تجربه‌های نزدیک مرگ از سال ۱۹۷۵ و پس از انتشار کتاب زندگی پس از زندگی^۳ ریموند مودی، به کانون بحث و مجادلات علمی محافل دانشگاهی بدل شد. زیرا گزارش‌های مودی در این کتاب با تعریف مرگ در قرن حاضر سازگاری نداشت. جامعه دانشگاهی که به شدت از هرگونه برداشت و تفسیر الاهیاتی پرهیز داشت چنین تعریفی را تجدید دوباره فلسفه دوگانه‌انگاری و

1. Near Death Experiences

۲. radical measurement-dependent reality (consciousness-dependent reality): براساس این تقریر، توابع موج فقط وقتی فرو می‌پاشند که مشاهده‌ای در کار باشد. پس در موقعیت‌هایی که هنوز مشاهده‌ای انجام نشده است، الکترون‌ها در ابر مکان چندوضعیتی قرار دارند و، به‌طور خلاصه، جهان تا زمانی که انسان مشاهده‌اش نکرده است فاقد وضعیت‌های متعین است (دویت، ۱۳۹۷: ۴۰۲).

3. Moody, R (1975), *Life after life*, New York: Bantam books

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

تفسیرهای الاهیاتی می‌پنداشت. پس از انتشار کتاب مودی و توجه جامعه رسانه‌ای، پزشکان بیشتری علاقه‌مند شدند که راه‌حل معمای تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ را بیابند. این پزشکان هر یک به‌نوعی تبیینی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ ارائه دادند. تبیین‌هایی که در دسته‌بندی‌های گوناگونی، از فیزیولوژی تا روان‌شناسی و کوانتومی طبقه‌بندی شدند. اما به‌رغم همه این تلاش‌ها و مجاهدت‌ها، همچنان این سؤال مطرح است که آیا پارادایم زیست-پزشکی حاضر تبیین موفقی از چگونگی پدیدارشدن این تجربه‌ها ارائه می‌دهد؟ ما در این مقاله و با توجه به تفسیر انقلاب‌های علمی در نظر تامس کوهن^۱، به این سؤال بنیادین می‌پردازیم که آیا موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ در پارادایم علوم زیست-پزشکی حاضر اعوجاج است؟ و آیا پارادایم زیست-پزشکی در مواجهه با این تجربه‌ها در دوران فوق‌عادی^۲ قرار گرفته است؟ بدین منظور مراحل ذیل طی خواهند شد:

۱. در پارادایم زیست-پزشکی، تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان یکی از قطعات پازل و «واقعیات مهم تجربی» بانکیه‌بر الگوی حل پارادایم^۳ بررسی خواهد شد.
۲. در پارادایم زیست-پزشکی حاضر، تحقیقات در خصوص وضعیت تجربه‌های نزدیک مرگ، به‌رغم تنوع و پیچیدگی فرضیه‌های تبیین‌گر، تاکنون بی‌سرانجام باقی مانده است و مفصل‌بندی‌های گوناگون و منطق‌های رقیب، با وجود برخی موفقیت‌های نسبی، اغلب موجب ابهام در الگوی حل پارادایم شده‌اند.
۳. با عنایت به تفسیر کوهن از ساختار انقلاب‌های علمی^۴، موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ، در ساختار پارادایم زیست-پزشکی، تبدیل به اعوجاج شده و پارادایم حاضر در مواجهه با این تجربه‌ها در دوران بحرانی^۵ به سر می‌برد.

۱. Paradigm: تامس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی از پارادایم با تعابیر متفاوتی استفاده کرده است. درک هر یک از تعابیر پارادایم متناسب با فهم پاراگرافی است که کوهن در توصیف آن از پارادایم بهره برده است. باین حال، وی تلاش کرد کاربردهای متفاوت و مبهم پارادایم را به دو کاربرد محدود کند. در کاربرد اول، پارادایم مفهومی جامعه‌شناختی است و بر وجه اشتراک جامعه‌ای علمی اطلاق می‌شود. پارادایم در این کاربرد شامل باورها، ارزش‌ها، فنون و امور دیگری می‌شود که به‌طور اشتراکی توسط اعضای جامعه‌ای بر سر آنها توافق می‌شود. اما در کاربرد دوم، پارادایم نمونه‌ای موفق از حل ناهنجاری است که به‌عنوان الگو و سرمشقی برای سایر مسئله‌ها جایگزین قواعد می‌شود (صادقی، ۱۳۹۸: ۱۴۰). به‌عقیده تامس کوهن، پارادایم‌ها اغلب بر نظریه‌ها تقدم دارند و هرچند ممکن است قواعدی از پارادایمی اخذ شود، اما پارادایم‌ها می‌توانند پژوهش‌ها را در غیاب قواعد نیز هدایت کنند. به‌عبارت‌دیگر، به‌عقیده وی، پارادایم به‌معنای وحدت رویه است و نه وحدت نظریه (کوهن، ۱۳۹۷: ۷۶). بنابراین، در پژوهش حاضر نیز منظور ما از پارادایم الگو و سرمشقی است برای پژوهشگران در وحدت رویه و نه لزوماً در وحدت نظریه.

2. Thomas Kuhn
3. Anomaly
4. extraordinary science
5. puzzle-solving
6. articulations
7. The Structure of Scientific Revolutions
8. Crisis

تمهید مفاهیم اصلی

تجربه‌های نزدیک مرگ: مودی تجربه‌های نزدیک مرگ را، از جهت مؤلفه‌هایی که تجربه‌کنندگان گزارش می‌کنند، قابل قیاس با تجربه‌های عارفانه شخصیت‌های مذهبی می‌داند. زیرا جنبه‌های توصیف‌ناپذیری، انفعالی بودن، زودگذر بودن، احساس بی‌مکانی و بی‌زمانی این تجربه‌ها شباهتی غیرقابل انکار با تجربه‌های عارفانه نشان می‌دهند (Moody, 1978). بروس گریسون تجربه‌های نزدیک مرگ را رویداد روان‌شناختی عمیق با مؤلفه‌های رازانگیز و متعالی معرفی می‌کند که بر افراد در آستانه وضعیت شدید جسمانی حادث می‌شود (Greyson, 2000: 316). جفری لانگ این تجربه‌ها را رویدادی توصیف می‌کند که برای افراد در مرگ بالینی رخ می‌دهد. لانگ معتقد است که اگرچه نمی‌توان تعریفی واحد از این تجربه‌ها در میان پژوهشگران یافت، اما می‌توان دو مؤلفه «نزدیک مرگ» و «عناصر و ویژگی‌های آن» را تفکیک نمود. لانگ در بیان مؤلفه «نزدیک مرگ» می‌گوید، افرادی که در شرایط جسمانی بسیار حاد قرار دارند و اگر احیا نشوند خواهند مُرد در زمره این تجربه‌کنندگان هستند. وی تأکید می‌کند که عموم تجربه‌کنندگان نیز دارای همین شرایط حاد جسمانی هستند و نه ضریان قلبی دارند نه هیچ نشانه تنفسی. در بیان عناصر و ویژگی‌های این تجربه‌ها، جفری لانگ معتقد است که، به‌رغم تفاوت در توصیف‌ها، این تجارب از هسته مشترکی تشکیل شده‌اند شامل (۱) احساس جدایی از کالبد، (۲) احساس متعالی (۳) احساسات و هیجان‌های شدید و اغلب مثبت (۴) عبور از یک دالان یا تونل (۵) مواجهه با نور درخشان (۶) مواجهه با موجودات نورانی یا درگذشتگان یا شخصیت‌های دینی (۷) احساس تغییر زمان یا فضا (۸) مرور زندگی حاضر (۹) مواجهه با قلمروهای روحانی (۱۰) مواجهه با دانش خاص (۱۱) مواجهه با موانع (۱۲) بازگشت به جسم (Long & Perry, 2010: 12).

به‌عقیده بروس گریسون نیز، هسته مرکزی این تجربه‌ها از ۱۶ مؤلفه^۲ تشکیل شده است (Greyson, 1983). این مؤلفه‌ها، به‌عنوان شاخص هسته سنگین گریسون، معیاری برای پژوهشگران است در تمییز تجربه‌های نزدیک مرگ از سایر اختلالات روان‌تنی. این معیار مبنای

1. Clinical death

۲. (۱) احساس فرد از وضعیت زمان تغییر یافته (۲) احساس سرعت‌گرفتن همه جریانات (۳) احساس مرور زندگی (۴) حس ادراک ناگهانی از همه چیز (۵) احساس آرامش (۶) احساس شادمانی (۷) احساس هماهنگی و وحدت با جهان (۸) مشاهده یا احساس محاط‌شدن در نوری درخشنده (۹) احساس سرزندگی بیشتر از حالت معمول (۱۰) آگاهی از اوضاع و احوال جاری و بهره‌مندی از ادراکات فراحسی (۱۱) مواجهه با صحنه‌هایی از آینده (۱۲) احساس جدایی از کالبد (۱۳) ورود به دنیایی متفاوت و غیرزمینی (۱۴) احساس مواجهه با موجود یا حضوری رازآمیز یا شنیدن صدایی ناشناخته (۱۵) مشاهده ارواح درگذشتگان و شخصیت‌های مذهبی (۱۶) مشاهده مرز یا نقطه برگشت‌ناپذیر (Parnia, 2006: 17).

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

پژوهشگران در ارزیابی فرضیات تبیین‌گر نیز می‌باشند، زیرا هسته اصلی تمام تجربه‌های نزدیک مرگ را پوشش می‌دهد و هم‌بسته‌ترین مؤلفه‌ها را در خود دارد و، بنابراین، در محک فرضیه‌های موجود، بیشترین دقت را خواهد داشت. اگرچه همه این مؤلفه‌ها در همه تجربه‌ها یافت نمی‌شود، اما در اغلب گزارش‌هایی که از آنها به‌عنوان تجربه نزدیک مرگ عمیق یاد می‌شود حضور دارند (Parnia, 2006: 17). لازم است ذکر شود که، در دوران اخیر، تجربه‌های نزدیک مرگ به گزارش‌های خوشایند منحصر نیستند و گاهی ممکن است شامل مؤلفه‌های ترسناکی نیز باشند. اما این تجربه‌ها در اقلیت هستند و، براساس آمار، درصد کمی از تجربه‌های نزدیک مرگ را شامل می‌شوند (Atwater, 1994).

ساختار انقلاب‌های علمی: تامس کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی سیر پیشرفت علم را، برخلاف اثبات‌گرایان منطقی و ابطال‌گرایان پاپری به‌شکل پارادایم‌هایی نشان می‌دهد که با انقلاب‌های علمی از یکدیگر گسسته می‌شوند. براین اساس، علم با الگویی متناوب در جریان است که از پیش‌علم آغاز می‌شود و پس از توافق جامعه علمی به‌عنوان پارادایم تثبیت می‌شود. سپس، دوران علم عادی تحت سیطره پارادایم حاکم به تدریج رشد می‌کند و تفصیل می‌یابد و، با الگوی حل و نتایجی که پیشاپیش برای دانشمندان تضمین شده است، دانشمندان قطعات طبیعت را در پازل پیش‌خوانده قرار می‌دهند. سرانجام، دانشمندان در جریان علم عادی و توسعه پارادایم‌ها با تجربه‌هایی از طبیعت مواجه می‌شوند که در پازل موردنظر قرار نمی‌گیرد و به نتایج قابل انتظار منجر نمی‌شود. با این حال، این عدم تطابق نیازی به تغییرات بنیادین نخواهد داشت، زیرا همیشه کمی عدم تطابق در پارادایم وجود دارد و دانشمندان در برخورد با این ناهنجاری‌ها عمدتاً ترجیح می‌دهند صبوری کنند (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۴). اما این صبوری به‌معنای نادیده‌گرفتن ناهنجاری موجود نخواهد بود، زیرا

دانشمندان تعهد دارند که جهان را بشناسند، و دقت و دامنه نظم‌یافتگی آن را توسعه دهند و، براین اساس، مادام که با دقت بیشتر به بی‌نظمی‌های جزئی نیز برخورد کنند، باید آنها را به مبارزه بطلبند و فنون مشاهدتی خود را دقیق‌تر نمایند یا نظریات را تفصیل بیشتری دهند تا بر آن بی‌نظمی جزئی فائق آیند. (کوهن، ۱۳۹۷: ۷۴)

هنگامی که دانشمندان در حل پازل براساس مفصل‌بندی و فرضیه‌های متکثری که مطرح می‌شود ناکام باشند و تکثر فرضیات موجود و مفصل‌بندی‌ها صرفاً بر دامنه پیچیدگی ناهنجاری بیفزاید و باعث ابهام بیشتر و گسترش حوزه ناهنجاری شود، می‌توانیم تصور نماییم که با اعوجاج

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

مواجه شده‌ایم. باین حال، اعوجاج‌ها موضوعات بیگانه‌ای در پارادایم‌ها نیستند و معمولاً تنها زمانی اعوجاج به بحران تبدیل می‌شود که صرفاً اعوجاجی ساده نباشد. اما اعوجاج چطور به بحران در پارادایم تبدیل خواهد شد؟ به عقیده کوهن «احتمالاً این سؤال هیچ پاسخ عام و فراگیری نخواهد داشت»، اما همین که ناهنجاری در برابر الگوی حل پازل، که توسط پارادایم از پیش تضمین شده است، مقاومت کند و فرضیه‌هایی که در حل پازل مطرح می‌شوند موجب پیچیده‌تر شدن ناهنجاری شوند و مفصل‌بندی‌های دانشمندان پارادایم، که به منظور حل پازل بر موضوع متمرکز شده‌اند، موجب تکثر فرضیاتی شوند که هیچ‌یک از آنها کاملاً همانند نیستند و هرکدام تا حدودی موفق باشند، آنگاه قواعد علم عادی پارادایم به نحوی فزاینده دچار ابهام می‌شود و همین نشانه‌ای خواهد بود از دوران علم فوق‌عادی و وضعیت بحرانی پارادایم حاکم (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۵). در این وضعیت، هرچند فرضیه دانشمندانی که بر ناهنجاری متمرکز شده‌اند برخی از جنبه‌های ناهنجاری را تبیین می‌نمایند، اما از تبیین منسجم و موفق‌پدیدار عاجز است و اغلب موجب تکثرهای زائدی خواهد شد که بخش‌های دیگر پارادایم را، که تا پیش از طرح فرضیه‌ها و مفصل‌بندی‌های حاضر مورد توافق پژوهشگران بوده، مغشوش می‌نماید. به موجب تکثر این فرضیات پیچیده و منطق‌های رقیب، حوزه اشراف پارادایم دیگر همان حوزه شفافی نخواهد بود که تا پیش از این دوره سپری کرده است. در این دوره، ابتکارات دانشمندان گاهی آن قدر غامض است که به راحتی قابل توصیف و بررسی نخواهد بود. سرانجام، دانشمند جوانی که نسبت به قواعد و مفاهیم بنیادین پارادایم دل‌سرد شده است، با حدس‌های متهورانه، موفق می‌شود نظریه‌ای طرح کند که ناهنجاری موجود را با راه‌حلی منطقاً ساده تبیین می‌نماید. اما نظریه پیشنهادی وی دیگر به پارادایم حاکم متعلق نخواهد بود، زیرا از اصول دیگری پیروی می‌کند که دانشمند جوان در جریان مطالعه اعوجاج به آن انتقال یافته است. این گذار گذاری در جهان‌بینی خواهد بود، اما هنوز به معنی تغییر در مسیر حرکت علمی نیست. لازم است که دانشمندانی تازه‌نفس، براساس این جهان‌بینی جدید، افق‌های روشنی را نشان دهند تا گروه به آن در سطح جامعه علمی رخ دهد. به عقیده کوهن، گذار جامعه علمی از پارادایم شکست‌خورده به پارادایم پیروز صرفاً گذاری مسالمت‌آمیز و منطقی نخواهد بود. به اعتقاد وی، این گذار در ابعاد فردی به نوعی شبیه تغییر گرایش مذهبی است و در ابعاد اجتماعی با توجهات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قابل توصیف است. بنابراین، موفقیت پارادایم به گرایش تک‌تک دانشمندان در روشی عینی وابسته نیست، بلکه وابسته است به یارگیری در مباحثات میان‌پارادایمی، به پشتوانه نیروی اقتناع داورهای ارزشی (نیک‌رأی و منجمی، ۱۳۹۸: ۱۰۲). در واقع، تصمیم بر طرد یک

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

پارادایم همواره هم‌زمان است با پذیرش پارادایم دیگر، اما نه ضرورتاً با قواعد و نتایج مقایسه‌ای، بلکه بیشتر با مشوق‌های کاربردی پارادایم نوظهور و استقبال گسترده‌تر در میان جوانان و اقبال عمومی جامعه (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۱). بنابراین، اصلاً بعید به نظر نمی‌رسد که متعصبان پارادایم شکست خورده، به‌رغم تمام موفقیت‌های پارادایم رقیب و مشوق‌های کاربردی‌اش، همچنان به پارادایم گذشته وفادار باقی بمانند. این چرخه، به عقیده کوهن، به‌عنوان سیکلی متناوب در تاریخ علم تکرار خواهد شد و یکی از نتایج این عقیده آن است که قیاس پارادایم حاضر با پارادایم گذشته، به‌علت وجود مفاهیم متفاوت و جهان‌بینی ناهمگون، قیاسی مع‌الفارق است.

اینک و پس از شرحی مجمل از مفاهیم «تجربه‌های نزدیک مرگ» و «ساختار انقلاب‌های علمی» به این پرسش‌ها باز می‌گردیم که آیا پدیدار تجربه‌های نزدیک مرگ، در ساختار پارادایم زیست-پزشکی حاکم، مختصات اعوجاج را احراز می‌کند؟ آیا پارادایم حاضر در دوره علم عادی به سر می‌برد یا گذار به علم فوق‌عادی آغاز شده است؟ اکنون و پس از تمهید مفاهیم به قدم اول سیر استدلال (نک. انتهای مقدمه) می‌پردازیم.

۱. بررسی پارادایم زیست-پزشکی حاضر

در تاریخ پزشکی، از یونان باستان تا پایان دوره قرون وسطی، هر عارضه‌ای در بیماران ترکیبی از عوامل فیزیولوژی جسم و روان‌شناسی روح بود و اغلب پزشکان دوران کهن به علاج روح انسان‌ها التفاتی ویژه داشتند. اما با ظهور رنسانس و انقلاب‌های علمی، انسان جایگاه متعالی خود را از دست داد و تمام فردیتش، همچون سایر گونه‌های جانداران، در نظامی بین‌الذاتانی طبقه‌بندی شد. پژوهش‌های تجربی و رویکردهای جزئی‌نگر به آرامی جایگزین گزاره‌های کلی انتزاعی شدند و پزشکان، همانند سایر شاخه‌های علم نوین، به تجربه‌پذیری، تکرارپذیری و مشاهده عینی عنایتی ویژه نشان دادند. در واقع، دهه‌های میانی ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ نشان‌دهنده تغییر جهت از پزشکی کلاسیک مبتنی بر فلسفه به پزشکی بالینی مبتنی بر علم است. شاید بهتر از هر رویداد دیگر، اختراع اولین گوشی پزشکی توسط رنه لاینک^۱ در سال ۱۸۱۹ نمادی از این تغییر دیدگاه باشد. زیرا تا پیش‌ازین، در تاریخ پزشکی فلسفی، پزشکان صرفاً با شرح حال بیماران را مشاهده می‌کردند، اما اکنون می‌توانند آنها را معاینه کنند. براین اساس، پیش‌زمینه‌های هویتی افراد، همچون فرهنگ، دین و غیره، ملاحظات غیرضروری در روند کشف و درمان بیماری هستند که نسبتی مستقیم با زنجیره علّی سازوکار جسم انسان نشان نمی‌دهند. زیرا ابزارآلاتی پیشرفته با عکس‌برداری‌های شفاف در خصوص مشکلات بیمار توضیحی کمی ارائه می‌دهند که

1. Rene Laennec

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

بسیار کارآمدتر از توضیح کیفی خودِ بیماران است (Longino, 1998: 103). همچنین پس از انقلاب انسان‌شناختی داروین، کارهای واسیلوس در کالبدشناسی و کشف جریان خون توسط ویلیام هاروی، بنیان‌های پارادایم زیست-پزشکی مدرن به شکلی بنا شد که پزشکان دریافتند که علت خارج شدن انسان از وضعیت سلامت را در مجموعه آناتومی و فیزیولوژی جست‌وجو نمایند (جهرمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۱۴). از این رو، در تلقی پزشکی مدرن، انسان همچون سایر موجودات جهان، ماشینی مکانیکی است که می‌توانیم، با بررسی و مذاقه در جزئیات آن، به سازوکار درونی‌اش پی ببریم. با این حال، هنوز در مورد اینکه آیا پزشکی پارادایمی مشخص با الگوی حل ثابت برای پژوهشگران است اتفاق نظر واحدی وجود ندارد. زیرا پزشکی در معنای عام آن به سه حوزه کار بالینی یا طبابت^۱، کارآزمایی بالینی^۲ و پژوهش پایه اطلاق می‌شود و عمده برداشت افراد از پزشکی نیز شامل حوزه اول یا همان طبابت است که به نظر می‌رسد در قالب تعریف پارادایمی قرار نمی‌گیرد. در عین حال، به عقیده برخی پژوهشگران در حوزه کارآزمایی بالینی، به علت وجود برخی قواعد مشخص که به منظور کشف مکانیسم بیماری‌ها و داروها در تحقیقات زیست-پزشکی انجام می‌گیرد، بی‌مناسبت نیست اگر این حوزه از پزشکی را حوزه‌ای پارادایمی معرفی نماییم (منجمی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). زیرا حوزه تحقیقاتی زیست-پزشکی، به مثابه رشته‌ای علمی در بررسی علت پدیداری بیماری‌ها و کشف راه‌های درمانی، دارای نظم، مقدمات نظری و روش‌شناسی است که می‌تواند به‌عنوان الگوی حل در اختیار دانش‌پژوهان حوزه پزشکی قرار گیرد (جهرمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۱۲). بنابراین، براساس این تلقی از پارادایم علوم زیست-پزشکی، موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ نیز، به‌عنوان اختلال عملکردی در آخرین لحظه‌های حیات انسانی، در حیطه پژوهش زیست-پزشکی قرار می‌گیرد. اما برای بهتر فهمیدن این اختلال، که متعلق به واپسین لحظه‌های حیات انسانی است، ابتدا باید پرسیم که تجربه‌های نزدیک مرگ در چه زمانی واقع می‌شود؟ مگر می‌توان به نزدیکی ایستگاه مرگ رسید و از آن بازگشت؟ آیا این تجربه‌ها در هنگام مرگ است؟ یا، به اعتبار اصطلاح دکتر ریموند مودی، تجربه نزدیک مرگ است؟

در ادبیات رایج زیست-پزشکی، مرگ بالینی به معنای پایان آگاهی انسانی است و عدم فعالیت نوروهای مغزی با مرگ اینهمان خواهند بود. بر مبنای این تعریف، در مرگ بالینی ضربان قلب از حرکت بازمی‌ایستد و تنفس قطع می‌شود و مردمک چشم‌ها ثابت و گشاد می‌مانند و، در این هنگام، فشارخون و دمای بدن به اندازه‌ای پایین می‌آید که دیگر قابل بررسی نخواهد بود و در

1. practice

2. clinical trial

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

این لحظه دستگاه الکتروآنسفالوگرام^۱ هیچ‌گونه امواج الکتریکی را از مغز بیمار نشان نمی‌دهد (مودی، ۱۵۵: ۱۳۷۷-۱۶۰). به عقیده پرنیا، در پارادایم کنونی، مرگ دیگر فرایندی اسرارآمیز یا فلسفی نیست (Parnia & Young, 2013). بنابراین، اگرچه به نظر می‌رسد که تعریف مرگ در پارادایم زیست-پزشکی حاضر کاملاً واضح است اما، پس از بررسی تجربه‌های نزدیک مرگ در چند دهه گذشته، این تعریف با ابهام مواجه شده است. زیرا تمرکز ۲۶ ساله سام پرنیا بر این موضوع نشان می‌دهد که، هرچند اغلب پژوهشگران هنوز این تجربه‌ها را تجربه‌های نزدیک مرگ می‌نامند، اما باید آنها را تجربه‌های مرگ واقعی یا ADE^۲ بنامیم. زیرا شرایط برخی از افراد در این تجربه‌ها نزدیک مرگ نیست، بلکه خود مرگ است. در واقع، بر اساس تعریف پارادایم حاضر از مرگ، این افراد مرده‌اند و اگر مرگ را همچون فرایندی بدانیم که در تعریف مرگ بالینی مشخص شد، این افراد از خود مرگ بازگشته‌اند و نه وضعیتی نزدیک مرگ (Parnia & Young, 2013: 145). به اعتقاد سام پرنیا، این تمایز مهم است، به ویژه برای تحقیقات آتی، زیرا تعریف «تجربه مرگ واقعی» همچون «تجربه نزدیک مرگ» مبهم نیست. تجربه مرگ واقعی در طول تنظیم زیست‌شناختی خاصی که در آن قلب متوقف شده است اتفاق می‌افتد و، بنابراین، اگر فردی در هنگام مرگ بالینی تجربه‌ای شفاف را گزارش کند، قابل قیاس با تجربه کسی نخواهد بود که در هنگام عملکرد فعال مغزی تجربه‌ای را گزارش می‌کند (Parnia & Young, 2013: 145). به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که معیار پارادایم زیست-پزشکی در توضیح مسئله مرگ دچار ابهام شده است. بدین جهت که، تا پیش از این، مرگ با پایان فعالیت مغزی تعریف واضحی داشت که در آن آگاهی و فعالیت آگاهانه نمی‌توانست انجام پذیرد اما امروزه، در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ، شواهد حاضر با این انتظار برخاسته از پارادایم ناسازگارند. زیرا افراد می‌توانند ادراکاتی را از محیط پیرامونی، تا دقایقی پس از فعالیت مغزی و ایست قلبی، داشته باشند که تا پیش از این تصور می‌شد ندارند (Parnia & Young, 2013: 164). بنابراین، با توجه به شواهد تجربه‌کنندگان این سؤال در پارادایم زیست-پزشکی حاضر چالش برانگیز خواهد بود که آیا تعریف مرگ در پارادایم به قدر کافی واضح است؟ به هر حال، چه این تجربه‌ها تجربه‌های نزدیک مرگ باشند و چه خود مرگ، این نکته واضح است که، در پارادایم زیست-پزشکی، چهارچوب برای تبیین این تجربه‌ها این است که آنها را با فعالیت نوروهای مغزی مرتبط می‌نمایند.

1. EEG = electroencephalogram

2. Actual Death Experience

۲. تحلیل و بررسی تجربه‌های نزدیک مرگ در پارادایم زیست-پزشکی

۲-۱. تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان «واقعیات تجربی مهم» در پازل علم عادی

پس از تثبیت مقدمه اول به سراغ مقدمه دوم می‌رویم و نشان می‌دهیم که هیچ‌کدام از فرضیه‌های موجود در پارادایم زیست-پزشکی نتوانسته‌اند تجربه‌های نزدیک مرگ را تبیین نمایند یا، به تعبیر کوهن، در پازل علم عادی زیست-پزشکی موجود قرار دهند. اما پیش از آن باید پرسید که چرا تجربه‌های نزدیک مرگ، یک مسئله تبیین‌خواه^۱ است؟ اگر این تجربه‌ها مسئله تبیین‌خواهی نباشند و اهمتامی ویژه در پارادایم به آن معطوف نشده باشد، بنابر تعبیر کوهن از تمایز میان علم و شبه‌علم، این تجربه‌ها موضوعی علمی نخواهند بود و قرارگرفتن آن نیز در پازل زیست-پزشکی و در نتیجه تبیین آن، ضرورتی نخواهد داشت و می‌تواند به‌عنوان موضوعی بی‌اهمیت به تاریخ علم سپرده شود. اما اگر به‌واقع مسئله قابل‌اهمیتی باشند و جامعه پزشکی در توسعه مفصل‌بندی پارادایم به آن توجه نمایند، نمی‌توانیم بی‌تفاوت از کنار آن عبور نماییم، زیرا به اعتقاد تامس کوهن،

تعیین واقعیات تجربی مهم و سازگار کردن این واقعیات تجربی با نظریه و تفصیل نظریه یکی از مراحل مهم در دوران علم عادی است و وظیفه دانشمندان در دوران علم عادی حل این‌گونه مسائل خواهد بود. (کوهن، ۱۳۹۷: ۶۵)

بنابراین، آیا می‌توانیم این تجربه‌ها را به‌عنوان یکی از «واقعیات تجربی مهم» معرفی نماییم که توجه جامعه زیست-پزشکی معطوف به آن است؟ آیا فرضیه‌های موجود در پارادایم زیست-پزشکی به‌خوبی از عهده علت‌چرایی وقوع این تجربه‌ها برمی‌آیند؟ به نظر می‌رسد که این تجربه‌ها براساس دسته‌ای از ویژگی‌ها، به‌عنوان پدیده‌ای تبیین‌خواه یا واقعیت تجربی مهم، مورد مذاقه و توجه جامعه زیست-پزشکی قرار گرفته‌اند.

۲-۱-۱. فراگیر بودن تجربه‌های نزدیک مرگ

براساس نظرسنجی مؤسسه گالوپ (Gallup, 1982)، قریب هشت‌میلیون آمریکایی، گزارشی از تجربه نزدیک مرگ داشته‌اند که به‌این‌ترتیب، با احتساب جمعیت مردم آمریکا در آن زمان، به‌ازای هر بیست نفر یک نفر واجد تجربه نزدیک مرگ بوده است. پررا و همکاران میزان شیوع را در استرالیا و تا سال ۲۰۰۵ چیزی در حدود ۸/۹ درصد برآورد کردند. (Perera et al, 2005)

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

تحقیقات دکتر پیم ون لومل در سال ۲۰۰۱ نشان داد که ۱۸ درصد بیماران ایست قلبی^۱ در بیمارستان‌های هلند، تجربه نزدیک مرگ داشته‌اند و از میان آنها ۱۲ درصد واجد هسته اصلی تجربه بوده‌اند (Van Lommel, 2001). براساس آمار مراکز ویژه ثبت تجربه‌های نزدیک مرگ، روزانه ۷۷۴ مورد از این تجربه‌ها در آمریکا ثبت می‌شود (IANDS, 2009).

۲-۱-۲. هسته مشترک تجربه‌های نزدیک مرگ

به گواهی برخی از پزشکان (مثلاً، نک. Long & Perry, 2013; Van Lommel 2013; Beauregard 2012) در روایت‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ مؤلفه‌هایی دیده می‌شود که دارای هسته مشترک است و باید به‌عنوان مقوله‌ای منسجم و پدیداری با هسته واحد تبیین شود. بعضی از پزشکان تجربه‌های نزدیک مرگ را «پدیده جامع آ» و «پدیده پیچیده به‌طور کامل آ» فرض می‌کنند (Craffert, 2019) که در ساختاری واحد به‌عنوان پدیده‌ای تبیین‌خواه بااهمیت است. به اعتقاد سام پرنیا، مادام که پژوهشگران به این تجربه‌ها به‌عنوان پدیده‌ای منسجم توجه نکنند و هر یک از ویژگی‌های آن را با استفاده ویژگی‌های پدیداری مشابه در سایر اختلالات روان‌تنی تبیین نمایند، دچار اشتباه فیل در تاریکی^۴ خواهند بود (Parnia & Young, 2013: 123).

۲-۱-۳. تنوع تجربه‌کنندگان

پدیدار تجربه‌های نزدیک مرگ، فارغ از جنس، سن، دین، فرهنگ، تحصیلات و سایر اموری است که بتوان به‌لحاظ کمی تفکیک کرد (Parnia & Young, 2013: 129). درواقع، هسته مشترک و مؤلفه‌های این تجربه‌ها در سرتاسر جهان فراتر از تنوع تجربه‌کنندگان و مشابه یکدیگر است (Belanti, et al 2008). همچنین این تجربه‌ها گاهی بر افرادی با هویت‌های خاصی پدیدار می‌شوند که انتظار چنین تجربه‌ای از آنها نیست و با پیش‌زمینه معرفتی آنها سازگاری ندارد، همچون کودکان و لادری‌گرایان (Parnia & Young, 2013: 129). و گاهی بر افرادی پدیدار می‌شود که شرایط جسمی بسیار ویژه‌ای دارند، همچون نابینایان و ناشنوایان (Long & Perry, 2013).

1. cardiac arrest

2. The comprehensive phenomenon

3. The complex phenomenon in its entirety

۴. فیل در تاریکی حکایتی است که در کتاب شاعر فارسی، مولانا، روایت شده و داستان فیلی است که در اتاقی تاریک قرار گرفته و مردمی که برای دیدن فیل آمده‌اند هیچ‌یک تا پیش از این فیلی را ندیده‌اند. پرنیا با ذکر این مثال یادآور می‌شود که مادام که این تجربه‌ها را به اجزای از پیش‌شناخته معرفت خود تقسیم نماییم و مؤلفه‌های آن را با سایر اختلالات روان‌تنی مشابه تبیین نماییم و تلاشی برای درک منسجم آن نداشته باشیم، راهی به کشف حقیقت نخواهیم داشت.

۴-۱-۲. شرایط وقوع تجربه‌ها

این تجربه‌ها گاهی در شرایطی واقع می‌شوند که اصلاً انتظار وقوع چنین تجربه منسجم و معناداری، به دلیل نبود علایم حیاتی، از افراد نیست (Woollacotta and Peyton, 2021: 213-). (مثلاً تجربه فردی که در تحقیقات سام پرنیا سه دقیقه پس از مرگ کلینیکی را گزارش کرده بود. (Parnia et al, 2014: 1803).

۵-۱-۲. تأثیرات پسینی ماندگار فیزیولوژیک و روان‌شناختی بر سبک زندگی تجربه‌کنندگان

این تأثیرات، همچون عشق به زندگی و کمک به دیگران، حس معنوی قوی و بی‌میلی به تجملات زندگی، اغلب تا پایان عمر ادامه خواهند یافت (Long & Perry, 2010).
 بنابر مجموع این پنج عامل، به عقیده برخی پزشکان و پژوهشگران پارادایم زیست-پزشکی، تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان مسئله‌ای علمی در پارادایم زیست-پزشکی بااهمیت است. دکتر بروس گریسون در این خصوص می‌نویسد:

برای من روشن است که مطالعه تجربه‌های نزدیک مرگ می‌تواند یک علم دقیق، تجربه‌ای و مشاهده‌ای باشد که با معیارهای حقیقت‌عینی که علم آن را کشف می‌کند مشترک است.
 (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۵۱)

همچنین، بنابر تعبیر تامس کوهن، این جامعه پارادایمی هستند که واقعیات علمی و نیازمند بررسی را در جریان توسعه پارادایم مشخص می‌نمایند. بنابراین، مجموعه این عوامل، با توجه به التفاتی که جامعه زیست-پزشکی در ۴۸ سال گذشته، پس از انتشار کتاب ریموند مودی، در بررسی این تجربه‌ها مبذول داشته و پژوهش‌ها و آزمایش‌هایی که پزشکان در این حوزه صورت داده‌اند، اکنون می‌توانیم موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ را مسئله‌ای بااهمیت در پارادایم زیست-پزشکی حاضر معرفی نماییم.

اینک پس از نشان دادن تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان موضوعی تبیین‌خواه یا، به تعبیر کوهن، «واقعیت تجربی مهم» به بررسی تبیین‌های آن در پارادایم زیست-پزشکی می‌پردازیم. آیا تبیین‌های فیزیولوژی در پارادایم زیست-پزشکی، پاسخ قابل اطمینانی برای علت وقوع و جنبه‌های تبیین‌خواه تجربه‌ها یافته‌اند؟ آیا این تجربه‌ها تاکنون در پازل علم عادی حل شده‌اند؟

۲-۲. بررسی تبیین‌های فیزیولوژیک

تبیین‌های فیزیولوژیک، با بررسی معیارهای زیستی و سلولی و بر مبنای روابط و کارکردهای بدنی، علت رخداد تجربه‌های نزدیک مرگ را در ساختار مغز و فعالیت‌های شیمیایی درون آن جست‌وجو می‌نمایند. بر این اساس، گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ در تاریخ مشابهی دارد که نشانگر ساختار مشترک مغزی انسان‌هاست. در این تلقی، عوامل متعددی همچون اضطراب و ترس از مرگ واکنش‌های مشابهی را در ساختار مغز انسان ایجاد می‌نمایند که عامل بروز تجربه‌های نزدیک مرگ‌اند. واکنش‌های دفاعی مغز، در مواجهه با ترس، به آزاد شدن اندورفین‌ها^۱ منجر می‌شود که علت پدید آمدن احساس آرامش در تجربه‌کنندگان است. به‌همین ترتیب، هایپوکسی^۲ مغزی علت وقوع تجربه تونل، مسیرهای مارپیچ و نور خیره‌کننده می‌باشد و فعالیت لب گیجگاهی^۳، که در تجربه خروج از کالبد بیماران صرع دیده شده است، به مؤلفه خروج از بدن تجربه‌کنندگان منجر می‌شود.

اینک به‌صورت تفصیلی به بررسی این فرضیات می‌پردازیم. این فرضیات در کتاب‌ها و مقالات گوناگون به ترتیب‌های متفاوتی طبقه‌بندی شده‌اند و در پژوهش حاضر طبقه‌بندی فرضیات بر اساس احصای نویسندگان است.

۲-۲-۱. فرضیه گازهای خونی در مغز

در اغلب سکت‌های قلبی، به‌دلیل فیبریلاسیون بطنی^۴ و اختلال پمپاژ خون به مغز، افراد دچار هایپوکسی و گاهی دچار هایپرکاپنه^۵ می‌شوند که، به نظر عده‌ای از پزشکان نظیر سوزان بلک مور در فرضیه مغز در حال مرگ^۶، تغییر این گازهای خونی می‌تواند زمینه‌ساز وقوع تجربه‌ها باشد (Parnia & Young, 2013: 132). شاهد این مدعا روان‌پزشکی به نام ال. جی. مدونا^۷ است که، در سال ۱۹۵۰ و به‌منظور برطرف کردن اختلال‌های روانی و عصبی در بیماران، آزمایشی را با استفاده از گاز دی‌اکسید کربن طراحی نمود و در نتایج این پژوهش گزارش‌های نامتعارفی از بیماران دریافت کرد: گزارش‌هایی همچون مشاهده نوری درخشان، خروج از کالبد، مرور خاطرات گذشته، ارتباط غیرکلامی با شخصیت‌های دینی و احساس آرامش، که از نگاه مایکل

-
1. Endorphins
 2. Hypoxia
 3. Temporal lobe
 4. ventricular fibrillation
 5. Hypercapnia
 6. dying brain
 7. L.G. Meduna

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

سابوم شباهت‌هایی را با تجربه‌های نزدیک مرگ نشان می‌دهند. اما دکتر مایکل سابوم، با ذکر این گزارش، از جامعه علمی می‌پرسد که آیا تجربه بیماران مدونا تنها بر اثر دی‌اکسیدکربن رخ داده است یا دی‌اکسیدکربن سازوکاری را ایجاد نموده است که شخص در شرایط نزدیک مرگ قرار گرفته است (Sabom, 1981: P178)؟ افزون‌براین، در میان خلبان‌های جنگنده نیز گزارش‌هایی مشابه مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ یافت شده است که خلبانان در هنگام اعمال نیروی گرانش احساس سرخوشی، دید تونلی و تجربه خروج از کالبد را روایت می‌کنند. پدیداری این مؤلفه‌ها در میان خلبان‌هایی که به علت سرعت زیاد دچار کاهش فشارخون می‌شوند این فرضیه را تقویت می‌کند که شاید نسبتی میان مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ و کاهش اکسیژن و افزایش دی‌اکسیدکربن برقرار است (Parnia, 2006: 20). اما آیا به‌راستی علت اصلی رخداد تجربه‌های نزدیک مرگ کمبود اکسیژن و افزایش دی‌اکسیدکربن است؟ آیا بهترین تبیین برای وقوع این تجربه‌ها همین است؟

براساس پژوهش‌های سام پرنیا در پروژه تحقیقاتی ساتهمپتون، پاسخ به این سؤال منفی است. زیرا به اعتقاد وی، میزان اکسیژن در بیماران ایست قلبی که تجربه نزدیک مرگ را روایت کرده بودند به اندازه سایر افرادی بود که، در وضعیت ایست قلبی، هیچ گزارشی از مؤلفه‌های پدیداری نداشته‌اند. براساس آزمایش پرنیا، از میان ۶۳ بیماری که در شرایط ایست قلبی احیا شدند، تنها ۴ مورد تجربه نزدیک مرگ را گزارش کردند. پس از ثبت گزارش، پرونده پزشکی آنها با ۵۹ بیمار دیگر مقایسه شد و نتایج بررسی‌ها نشان داد که میزان اکسیژن در آن تجربه‌کنندگان با افرادی برابر است که در لحظه احیا گزارشی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ نداشته‌اند و دی‌اکسیدکربن آنها کمتر از حد معمولی بود (Parnia, 2006). از این رو، تحقیقات پرنیا نشان می‌دهد که، در صورت حذف فرضیه گازهای خونی، ما همچنان گزارشی‌هایی از تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ خواهیم داشت که، با وجود وضعیت اکسیژن مطلوب، روایتی از هسته اصلی تجربه‌ها داشته‌اند. مایکل سابوم نیز تجربه بیماری را گزارش می‌کند که در وضعیت خروج از کالبد سوزنی را مشاهده کرده است که به کشاله رانش فرو کرده‌اند. این ادعا صحیح بود و سوزن نیز برای گرفتن خون و اندازه‌گیری میزان اکسیژن و دی‌اکسیدکربن بیمار در کشاله فرو رفته بود. پس از انجام آزمایش، میزان اکسیژن بیمار مطلوب بود و سطح دی‌اکسیدکربن پایین‌تر از سطح معمولی بود (Sabom, 1981: 178). همچنین مطالعات نشان می‌دهد که بیماران دچار کمبود اکسیژن اغلب به تبلی ذهنی، تحریک‌پذیری، مشکل در تمرکز و دشواری در به‌یادآوردن مبتلا هستند و هرچه ذخیره اکسیژن آنها کمتر می‌شود، سردرد و سرگیجه‌شان بیشتر می‌شود تا

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

سرانجام مغز از کار می‌افتد. این جزئیات دقیقاً در نقطهٔ مقابل تجربه‌کنندگانی است که تجربه‌ای واضح داشته‌اند. در گزارش‌های تجربه‌کنندگان، شفافیت رنگ‌ها اغلب بیشتر می‌شود و آگاهی روشن‌تری از محیط پیرامون خود دارند (Parnia, 2006: 21). دکتر پیم ون لومل معتقد است که در میان بیماران ایست قلبی بسیاری از موارد مشاهده شده است که بیمار با کمبود اکسیژن و افزایش دی‌اکسیدکربن مواجه بوده اما هیچ گزارشی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ نداشته است. در پژوهش ون لومل مشخص شد که عواملی مانند مدت‌زمان حملهٔ قلبی، میزان نارسایی اکسیژن، مدت‌زمان بیهوشی، لوله‌گذاری تنفسی و استفاده از دارو در وقوع تجربهٔ نزدیک مرگ نقشی نداشته‌اند. به اعتقاد ون لومل، هایپوکسیا و آنوکسیا معمولاً با تجربهٔ توهمات ترسناک و حالات متلاطم و خشن همراه است و این دقیقاً در نقطهٔ مقابل تجربه‌کنندگانی است که از عشق و آرامش سخن می‌گویند (Van Lommel, 2001).

بنابراین، به نظر می‌رسد که حتی اگر ما فرضیهٔ هایپوکسی مغزی را در علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ جدی بینگاریم، آنگاه نمی‌توانیم توضیح دهیم که بیمارانی که روزانه با علایم هایپوکسی به بیمارستان‌ها مراجعه می‌کنند چرا تجربه‌ای همچون تجربه‌کنندگان تجربهٔ نزدیک مرگ را گزارش نمی‌کنند؟ به عبارت دیگر، فرض پذیرش هایپوکسی در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ موجب ابهام در شرایط بیمارانی خواهد شد که با علایم هایپوکسی به بیمارستان‌ها مراجعه می‌کنند، اما گزارشی از تجربهٔ نزدیک مرگ ارائه نمی‌دهند. همچنین با فرض پذیرش این نظریه، نمی‌توانیم بگوییم که چرا در بیماران هایپوکسی تجربه‌ها اغلب با ناراحتی عاطفی همراه است و به‌صورت گیج و مغشوش بیان می‌شود. زیرا تجربه‌های نزدیک مرگ در اغلب موارد با احساس آرامش و شفافیت تجربه گزارش شده است (Potts, 2012: 8). در موضوع خلبانان جنگنده نیز، پرینا اذعان می‌کند که اغلب گزارش‌ها، براساس شاخص گریسون، با کسب نمرهٔ کمتر از هفت در طبقه‌بندی تجربه‌های نزدیک مرگ قرار نمی‌گیرند. همچنین در اغلب این روایت‌ها تأثیرات پسینی بر سبک زندگی خلبانان گزارش نمی‌شود. به عقیدهٔ پرینا، در تبیین مؤلفهٔ تونل به‌علت هایپوکسی مغزی نیز، اگر به‌راستی کمبود اکسیژن علت بروز مؤلفهٔ تونل باشد، این پدیداری باید به تدریج شکل بگیرد و نور تونل در اطراف به تدریج کم یا زیاد شود، درحالی‌که تجربه‌کنندگان تجربهٔ نزدیک مرگ تونل را به یک‌باره و ثابت در مقابل خود می‌یابند و اغلب احساس معنوی خاصی را نسبت به محیط تونل گزارش می‌کنند (Parnia, 2006: 21).

۲-۲-۲. فرضیه‌های مبتنی بر شیمی اعصاب^۱

برخی از پژوهشگران، باتوجه به شباهت مؤلفه‌ها میان تجربه‌های نزدیک مرگ و افرادی که تخدیرکننده‌های روانی مصرف کرده‌اند، علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ را ترشح مواد شیمیایی خاص در مغز می‌دانند. براساس این فرضیه، داروهای روان‌گردان می‌توانند عامل به وجود آمدن توهمات تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ باشند. در تبیین مبتنی بر شیمی اعصاب، تاکنون برخی از پژوهشگران مواد گوناگونی را پیشنهاد کرده‌اند که به اختصار برخی از آن‌ها را شرح خواهیم داد.

یکی از مهم‌ترین این مواد دی‌متیل‌تریپتامین^۲ است که در پژوهش دکتر اشتراسمان^۳ ادعا شد ترشح زیاد این ماده در مغز علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ است. در میان نمونه‌های موردی اشتراسمان، تنها دو مورد توهمی تشخیص داده شد و مابقی موارد، برخی مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را گزارش کرده‌اند (Strassman, 2001). دکتر تیمرمن و همکاران نیز در پژوهشی نشان دادند افرادی که تحت شرایط آزمایشگاهی مقدار مشخصی از دی‌ام‌تی مصرف کنند، برخی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را گزارش می‌کنند. همچنین این نتایج نشان داد که عوامل زمینه‌ای و اعتقادات شخصی افراد به‌طور مؤثر در شدت و کیفیات این تجربه‌ها اثربخش می‌باشد (Timmermann et al, 2018). با این حال، به عقیده دکتر مایکل پاتس، هرچند برخی از مؤلفه‌های تجربه نزدیک مرگ مشابه مؤلفه‌های تجربه‌های دی‌ام‌تی است، اما بروز این تجربه‌ها از اساس متفاوت است. زیرا برخی از مؤلفه‌های دی‌ام‌تی (ساختمانی شبیه تاج‌محل، چرخ‌وفلک با افرادی با لباس‌های دهه ۱۸۹۰، دلک‌ها، تصاویر سیرک، شوک عاطفی، ماریچ‌های دی‌ان‌ای‌مانند، اشیای ماشینی با تکنولوژی بالا (Potts, 2012: 17) در تجربه‌های نزدیک مرگ به‌ندرت یافت می‌شود و برخی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ در اختلالات دی‌ام‌تی بسیار نادر است.^۴ به عقیده مایکل پاتس، گزارش‌های دی‌ام‌تی اغلب مؤلفه سفر از طریق تونل به قلمروی روحانی را شامل نمی‌شوند. علاوه بر این، مؤلفه وصف‌ناپذیری در میان تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ و افرادی که دی‌ام‌تی مصرف کرده‌اند شباهتی سطحی دارد. همچنین مؤلفه‌های دی‌ام‌تی شامل موجودات اهریمنی است و در محیط‌های علمی-تخیلی واقع می‌شود که اغلب در گزارش‌های تجربه‌های نزدیک مرگ یافت نمی‌شود. مهم‌تر

1. neurochemical

2. DMT = dimethyl tryptamine

3. Rick Strassman

4. به عقیده دکتر استیو تیلور، مصرف‌کنندگان دی‌ام‌تی، اغلب سه مؤلفه (۱) مرز یا نقطه بازگشت، (۲) ملاقات با درگذشتگان و (۳) مرور زندگی را گزارش نمی‌دهند (Taylor, 2018).

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

آنکه، تحولات پسینی شخصیتی تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، در قیاس با افرادی که دی‌ام‌تی مصرف کرده‌اند، اصل است و نه استثنا، درحالی‌که به نظر می‌رسد تحولات پسینی مصرف‌کنندگان دی‌ام‌تی ممکن است استثنا باشد تا اصل. به عقیده دکتر مایکل پاتس، با توجه به این شواهد، اطمینان معقولی وجود دارد که باور کنیم دی‌ام‌تی مکانیسم اصلی ایجاد تجربه‌های نزدیک مرگ نیست (Potts, 2012: 18). از این گذشته، به گواهی سام پرنیا در پروژه تحقیقاتی سانه‌مپتون، هیچ نشانی از ترشح دی‌ام‌تی در مغز یا تزریق آن به تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ که گزارشی داشته‌اند دیده نشده است (Parnia, 2006). همچنین این فرضیه و سایر فرضیه‌های مشابه زیست‌شناسی اعصاب^۱ از تبیین تجربه تجربه‌کنندگانی که در سوانح رانندگی و به‌طور ناگهانی تجربه نزدیک مرگ را گزارش می‌کنند عاجز است. زیرا هنوز در تحقیقات رسمی مشخص نشده است که مغز انسان می‌تواند دی‌ام‌تی را به‌طور طبیعی و در مقدار زیاد تولید کند و، بنابراین، افرادی که در سوانح غیربیمارستانی تجربه‌هایی را گزارش می‌کنند که در مواجهه با تزریق دی‌ام‌تی قرار نگرفته‌اند چالشی هستند که پیش روی این تبیین قرار می‌گیرند. علاوه بر این، افرادی که تحت تأثیر موادی همچون دی‌ام‌تی بوده‌اند تاکنون در پژوهشی مؤلفه خروج از بدن را، که صحت‌سنجی شده باشد، گزارش نکرده‌اند و این در مقابل تجربه برخی تجربه‌کنندگانی است که ادعاهای فرامحیطی داشته‌اند و مطابق واقع^۲ بوده است. به بیان دیگر، مؤلفه خروج از

1. Neurobiological

۲. در بنیاد تجربه‌های نزدیک مرگ، دکتر جفری لانگ مطالعه آماری میان افرادی که تجربه خروج از بدن داشته‌اند انجام داده است. نتایج نشان می‌دهد که، ۹۷/۶ درصد، گزارش‌های تجربه‌کنندگان هیچ خطای واضحی را نشان نمی‌دهد. (Long & Perry, 2010: 81) دکتر هولدن نیز، تمام گزارش‌هایی که کمترین شکی را در صحتش وارد می‌دانست کنار گذاشت. باین حال، نتایج پژوهش نشان داد که ۹۲ درصد گزارش‌های خروج از کالبد، که توصیفاتی زمینی و قابل‌صحت‌سنجی داشته‌اند، بدون هیچ خطایی در مشاهده، ارزیابی شده‌اند، که بسیار قابل توجه است. (Long & Perry, 2010: 78) نتایج پژوهش هولدن نشان می‌دهد که تجربه‌کنندگانی که مواد بیهوشی کمتری دریافت کرده بودند تجربه‌های واضح‌تری گزارش می‌کردند. (Holden, 1988) گابارد و همکاران، تجربه‌های خروج از کالبد تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ را با سایر تجربه‌های خروج از کالبد، فراروانشناسی، مقایسه کردند. نتایج نشان داد که، در تجربه خروج از کالبد تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، احتمال وجود سروصدا، پمودن تونل، دیدن جسم خود از دور، آگاهی از دیگر موجودات به‌ویژه بستگان و دیدن نور بیشتر است. همچنین، تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، در تجربه خروج از کالبد، مقصود معنوی را دخیل در تجربه می‌دانستند و پس از تجربه نیز زندگی‌شان متحول می‌شد. (Gabbard et al, 1981: 68-71) دکتر سارتوری در پژوهشی با چشم‌انداز پنج‌ساله، به بررسی «فرضیه حدس‌های درست» پرداخت. او می‌خواست مقایسه‌ای میان گزارش‌های تجربه‌کنندگانی که در وضعیت نزدیک مرگ شرحی از مراحل احیا داده بودند و بیماران قلبی که تجربه‌ای نداشتند ترتیب دهد تا ببیند چقدر امکان حدسی بودن این گزارش‌ها وجود دارد. دکتر سارتوری از بیماران قلبی خواست که مراحل احیای خود را تشریح کنند: در این میان، ۲۸ نفر از بیماران هیچ حدسی در مورد شیوه احیا نداشتند، سه نفر براساس روش فیلم‌های پزشکی مشهور روند احیا را گزارش کردند و دو نفر درباره روند احیا حدس‌هایی را مطرح کردند که همگی اشتباه بود. آنها تصورات غلطی درباره وسایل به‌کاررفته داشتند و توصیفشان از مراحل استفاده از وسایل ناصحیح بود. چند نفر مدعی بودند که در طول احیا احتمالاً از دستگاه شوک استفاده شده که در واقعیت استفاده نشده بود. این پژوهش نشان داد که تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، با وضوحی حیرت‌انگیز، حدس‌های دقیقی می‌زنند که به‌نظر نمی‌تواند اتفاقی

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

بدن در تجربه‌های نزدیک مرگ شبیه هیچ شکلی از سایر مؤلفه‌های خروج از بدن در مصرف مواد دارویی، توهمات خودنگرانه، تحریک لب گیجگاهی، تحریک پاریتال‌جانکشن، شخصیت‌زدایی و غیره نبوده است (Holden et al, 2006). بنابراین، باتوجه‌به اینکه در تمام تجربه‌های خروج از بدن فرضیات فوق‌الذکر، تجربه‌کننده گزارشی توهم‌آلود ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد که پذیرفتن این فرضیات در تبیین پدیداری مؤلفه خروج از بدن تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ موجب مبهم شدن تعاریفی همچون هذیان^۲ و توهم^۳ در پارادایم زیست-پزشکی حاضر خواهد شد. به این جهت که، بنابر تعریف رایج، گزارش‌های فرد متوهم مطابق واقع نخواهد بود و این تعریف برخلاف برخی گزارش‌های خارج از کالبد تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ است که ادعاهای آنها صحت‌سنجی^۴ شده است.

یکی دیگر از فرضیه‌های مبتنی بر شیمی اعصاب نظریه فعال‌کردن گیرنده‌های ان‌متیل‌دی‌اسپارت است که، در قالب برخی مواد شامل آمفتامین‌ها^۵، کتامین‌ها^۶ و
باشد. (Sartori, 2008: 212-215).

1. Autoscopic Hallucination

2. Hallucination

۳. اگرچه در برخی منابع Illusion و Hallucination را، بدون تمایز، معادل توهم به کار می‌برند، اما در برخی متون روان‌شناسی این مفاهیم از یکدیگر تمایز یافته‌اند. Illusion پندار یا ادراک اشتباهی است که در مواجهه با شیء خارجی ایجاد می‌شود و Hallucination توهم درونی یا ادراکی است که بدون وجود محرک‌های خارجی متناسب به وجود می‌آید. اما به‌طورکلی توهم شامل ادراک افراد، اشیا، حالات و رویدادهایی است که بدون تأثیرگذاری محرک‌های خارجی و بدون تناسب با واقع و بدون اختیار ایجاد می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، تصورات غلطی که مطابق واقع نباشند توهم خواهند بود. (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۷: ۲۳۷)

۴. برخی از گزارش‌هایی که کادر پزشکی صحت‌سنجی کرده‌اند رابرت و همکاران در طی مقاله‌ای ارائه کرده‌اند: در یک مورد، فردی در تجربه خروج از کالبد شماره سریال بالای دستگاه تنفسی را که حدود شش فوت نسبت به جسم او ارتفاع داشت خوانده بود و پس از هوشیاری به پرستاران گزارش کرده بود و پس از بررسی پرستار نما و همکارانش صحت‌سنجی شد. در موردی دیگر، بیماری به نام سالیوان مدعی شد که در لحظه خروج از کالبد دکترش آقای تاکاتا را دیده که بالای سر او بازوهایش را به شکلی تکان می‌داد که انگار می‌خواهد پرواز کند. ادعای سالیوان عجیب به نظر می‌رسید. چرا باید پزشک، در حین عمل جراحی قلب، بازوهایش را به حالت پرواز در بیاورد؟ پس از هوشیاری، سالیوان این تجربه را به دستیار دکتر تاکاتا گفت. دستیار دکتر اذعان کرد که دکتر عادت دارد برای آنکه دست‌هایش آلوده نشود، با آرنج‌هایش به ما اشاره کند. و در موردی دیگر بانویی به نام ژان ژاک شاربونیز، که تحت بیهوشی کامل عملی انجام داده بود، مدعی تجربه خروج از کالبد شد. خانم شاربونیز مدعی شد که، پس از پایان عملش و انتقال بدنش به بخش ریکاوری، همچنان آگاهی خارج از کالبدش در اتاق عمل باقی ماند، تا از روی کنجکاوی عمل بعدی را تماشا کند. شاربونیز گزارشی می‌کند که در عمل بعد از او بیماری را آوردند و به دلایل پزشکی مجبور شدند پای وی را قطع کنند. سپس ادامه می‌دهد که من دیدم آن پای که قطع شد را در پلاستیک زردرنگی گوشه اتاق عمل گذاشتند. ادعایش بررسی شد و مطابق واقع بود. (Mays, R. G., & Mays, 2017)) هولدن نیز بیش از ۱۰۰ مورد خاص در تجربه‌های خروج از کالبد را جمع‌آوری کرده است که توسط پژوهشگران صحت‌سنجی شده است. (Holden et al, 2009)

5. Amphetamine

6. Ketamine

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

الاس‌دی‌ها، با تحریک گیرنده‌های مغزی می‌توانند علت بروز توهمات شدید شبیه تجربه‌های نزدیک مرگ باشند. ترس از مواجهه با شرایط مرگ می‌تواند از جمله عواملی باشد که در تشدید فعالیت بیوشیمیایی مغز تأثیرگذار است. براساس این فرضیه، افرادی که، در مواجهه با مرگ، گیرنده‌های ان‌متیل‌دی‌اسپارت در مغزشان فعال می‌شود تجربه‌هایی نزدیک به گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ را روایت می‌کنند. به عقیده دکتر جانسن، ما می‌توانیم مشابهت توهمات نزدیک مرگ و توهمات کتامینی را با تزریق مقدار مشخصی از کتامین بررسی نماییم (Jansen, 1997). عده‌ای دیگر از محققان، همسو با نظرات دکتر جانسن، در پژوهشی مشاهده کردند که هنگام استفاده از کتامین، در درمان افراد مبتلا به الکل، مصرف مواد کتامینی باعث بروز تغییرات پسینی و مثبت در سبک زندگی افراد مصرف‌کننده شده است. این محققان مدعی هستند که افراد دریافت‌کننده کتامین روحيات اجتماعی بالاتری پیدا کرده و به کمال درونی توجه بیشتری نموده‌اند (Fenwick, 2005). آیا فرضیه کتامینی می‌تواند بهترین تبیین وقوع این تجربه‌ها باشد؟ به اعتقاد برخی از پژوهشگران، تجربه سفرهای کتامینی تفاوتی آشکار با تجربه‌های نزدیک مرگ نشان می‌دهد. از جمله آنکه، در سفرهای کتامینی، وقوع مؤلفه‌ها با ترس و اضطراب همراه است که به تصاویر هیولاهای، اعوجاج رنگ‌ها، الگوهای متنوع و غیره منجر می‌شود (Carter, 2010: 208). به اعتقاد سام پرنیا، گیرنده‌های ان‌متیل‌دی‌اسپارت در مغز به‌وفور یافت می‌شوند و اگر، به‌واقع، تأثیرپذیری این گیرنده‌ها به سهولت مکانیزم ادعایی باشد، روزانه باید تعداد زیادی از این گزارش‌ها در سرتاسر جهان ثبت می‌شد که در عمل می‌دانیم این‌طور نیست. علاوه‌براین، مصرف کتامین در همه موارد موجب پدیداری این تجربه‌ها نمی‌شود، زیرا بسیاری از افرادی که کتامین را به دلایل پزشکی استفاده کرده‌اند گزارشی همچون تجربه‌های نزدیک مرگ نداشته‌اند (Parnia, 2006: 22). از این گذشته، فرضیه کتامین باید توضیح دهد که چگونه در مواردی که تجربه‌کنندگان مغزشان به‌علت کم‌خونی و کمبود اکسیژن به‌طور کامل دچار اختلال شده است مواد کتامینی می‌توانند بر روی نورون‌های درحال‌مرگ تأثیرگذار باشند؟ زیرا هنگامی که دستگاه الکتروآنسفالوگرام خطی ممتد را نشان می‌دهد، به معنای عدم فعالیت قشر بیرونی مغز و پایان هرگونه تفکر یا حتی توهم است. چطور تجربه‌کنندگان در این هنگام می‌توانند تحت تأثیر کتامین یا دی‌متیل‌تریپتامین حدس‌های مطابق واقع

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

بزنند (Parnia & Young, 2013: 136)؟ در واقع، فرضیه کتامینی باید توضیح دهد که چرا مصرف‌کنندگان کتامینی، همچون تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، گزارش‌های صحت‌سنجی شده‌ای را بسیار دورتر از کالبد خود گزارش نمی‌دهند؟ از دیگر دلایل نفی فرضیه توهمات کتامینی توجه به این موضوع است که اثرات کتامین بسیار به وضعیت و محیط گیرنده دارو بستگی دارد و تا حد زیادی تحت تأثیر شرایط واقع می‌شود، اما در تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ بی‌ارتباط با وضعیت و زمینه رخ می‌دهند. به اعتقاد پیتر فنویک، اغلب مصرف‌کنندگان کتامینی، پس از کاهش تأثیر مواد، متوجه توهمی بودن حالات خود هستند و این کاملاً در تضاد با ادعای تجربه‌کنندگانی است که تجربه خود را واقعی‌تر^۱ از زندگی عادی توصیف کرده‌اند (Potts, 2002). به اعتقاد ایبن الکساندر، پزشک و دانشیار جراحی مغز و اعصاب دانشگاه هاروارد که در سال ۲۰۰۸ تجربه نزدیک مرگ را پشت سر گذاشته بود، کتامین‌ها و دی‌ام‌تی‌ها تنها بر روی گیرنده‌های نئوکورتکس مغزی که که سالم باشند می‌توانند فعالیت کنند، درحالی‌که نئوکورتکس مغز وی، به علت بیماری منژیت‌ای کولی، به کلی از کار افتاده بود و هیچ زمینه‌ای برای اثربخشی داروهای بیوشیمیایی در مغز وجود نداشت (Alexander, 2012: 118-123). افزون‌براین، در تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، مشابه مصرف‌کنندگان کتامینی، علایم فراموشی، اختلال در عملکرد حرکتی، هذیان، افزایش چشمگیر ضربان قلب، سفتی عضلات و رفتار پرخاشگرانه دیده نمی‌شود، چیزی که در اختلالات کتامینی یافت می‌شود. از طرف دیگر، در اختلالات کتامینی، علایم آگاهی از مرده بودن، احساس آرامش و تصویری از نور عشقی بی‌حد و حصر، دیدار با درگذشتگان، مرور زندگی، وضوح ذهنی و نقطه بازگشت، مشابه مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ یافت نمی‌شود. به اعتقاد دکتر فنویک، با در نظر گرفتن مجموع تفاوت‌های مطرح‌شده، تجربه‌های کتامینی تفاوتی مشهود با تجربه‌های نزدیک مرگ دارد که موجب ناتوانی تبیین کتامینی خواهد بود (Fenwick, 2005). به اعتقاد برخی دیگر از پژوهشگران، اثرات کتامین در افراد سالم بیشتر شبیه علایم اسکیزوفرنی^۲ است (Pomarol-Clotet et al., 2006). همچنین در مواقعی که تجربه‌کنندگان، بدون مصرف کتامین، در وضعیت نزدیک مرگ قرار می‌گیرند، فرضیه کتامینی شامل توضیحات کافی نخواهد بود. زیرا به اعتقاد دکتر بروس گریسون، امیلی ویلیامز کلی و ادوارد کلی، ایجاد

۱. براساس نظر سنجی دکتر جفری لانگ در بنیاد تجربه‌های نزدیک مرگ آمریکا، ۹۵ درصد تجربه‌کنندگان مدعی هستند که تجربه‌ای واقعی را پشت سر گذاشته‌اند. (Long & Perry, 2010)

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

ماده‌کتامین در مغز انسان‌ها تاکنون به‌شکل طبیعی مشاهده نشده است (Holden, et al 2009: 225). بنابراین، با فرض پذیرش کتامین در علت وقوع تجربه‌ها، ناگزیریم قبول کنیم که کتامین در حالت طبیعی مغز نیز وجود دارد که برخلاف دانسته‌های پارادایم زیست-پزشکی تا به حال است. بنابراین، براساس آنچه تاکنون در خصوص فرضیه کتامینی مطرح شد، اگر فرضیه کتامینی در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ را بپذیریم، آنگاه ناگزیر خواهیم شد برخی جنبه‌های زائدی را بپذیریم که در گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ وجود ندارد و برخی جنبه‌هایی که از پیش، در خصوص کتامین، معلوم جامعه پزشکی است، با فرض هم‌بستگی این تجربه‌ها، دچار ابهام خواهد شد.

و آخرین فرضیه در شیمی اعصاب نقش اندورفین‌ها و سروتونین‌ها در پدیدارشدن مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ است. این فرضیه تنها می‌تواند مدعی تبیین برخی از مؤلفه‌های چنین تجربه‌هایی باشد و در تبیین هسته منسجم این تجربه‌ها موفق نخواهد بود. به عقیده دکتر سام پرنیا، این فرضیه در حال حاضر، از جامعیت بالایی برخوردار نیست، زیرا هنوز آزمایش‌های گسترده‌ای روی آن انجام نشده است و فاقد حمایت‌های تجربی است (Parnia, 2006: 22). به اعتقاد دکتر فنویک، اگر به‌راستی تجربه‌های نزدیک مرگ در اثر آزادسازی اندورفین در مغز افراد باشد، این آزادسازی و ترشح اندورفین در خون ورزشکارانی که به‌طور حرفه‌ای ورزش می‌کنند به‌وفور دیده می‌شود، با این حال، ما گزارشی شبیه تجربه‌های نزدیک مرگ را در میان ورزشکاران حرفه‌ای سراغ نداریم (Fenwick, 2005). به اعتقاد دکتر پیم ون لومل، تجربه‌هایی که در اثر موادی همچون ال‌اس‌دی و کتامین‌ها ایجاد می‌شوند اغلب به‌صورت تک‌رویدادی پراکنده و بدون انسجامی معنادار هستند که این درست در نقطه مقابل تجربه‌های عمیق و منسجم تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ است. علاوه‌براین، دکتر ون لومل خاطرنشان می‌کند که در تجربه‌کنندگان تحول شخصیتی طولانی‌مدت اغلب پدیده‌ای نادر است (Van Lommel, 2004: 3). نکته دیگر توجه به این موضوع است که، همه فرضیه‌های مبتنی بر شیمی اعصاب، براساس مغز کارآمد و سالمی بنا نهاده شده‌اند که می‌تواند این فرایندها را توضیح دهد، اما مغز تجربه‌کنندگان در هنگام تجربه در حالت معمول خود نیست و در واقع در وضعیت مرگ نورونی قرار دارد. به عبارت دیگر، هنگامی که فردی موادی همچون ال‌اس‌دی یا کتامین را در حالت عادی مصرف می‌کند و می‌تواند توهم داشته باشد، نوروها و نئوکورتکس مغز در حالت طبیعی هستند، نه هنگامی که نوروهای مغز در حال مرگ است و اساساً هیچ‌گونه توهمی را نمی‌تواند ایجاد کند (Parnia & Young, 2013: 136). همچنین به اعتقاد پرنیا، در

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

تجربه‌های ال‌اس‌دی و کتامین، هنگامی که فرد توهم می‌کند که در حال پرواز است، به‌واقع پرواز نمی‌کند و مشاهداتش مطابق واقع نیست و این دقیقاً در نقطهٔ مقابل گزارش‌های افرادی است که در لحظهٔ خروج از کالبد گزارش‌های صحت‌سنجی شده‌ای داشته‌اند (Parnia & Young, 2013: 129). بنابراین، عوارض اثرات دارویی با پدیداری تجربه‌های نزدیک مرگ اساساً متفاوت است (Testoni, et al, 2017).

۲-۲-۳. فرضیهٔ مبتنی بر آناتومی اعصاب^۱

محققان آناتومی اعصاب فرضیهٔ تحریک لب گیجگاهی مغز را از مهم‌ترین فرضیه‌ها در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ می‌دانند. براساس این فرضیه، تجربه‌های نزدیک مرگ با منشأ فیزیولوژیک، همچون «صرع قطعۀ گیجگاهی^۲»، در ارتباط است و می‌توان، همچون بیماری صرع، از تأثیر عوامل لب گیجگاهی در ایجاد آن سخن گفت. به‌عقیدهٔ این محققان، فعالیت الکتریکی گیجگاهی مغز، که موجب ناهنجاری‌هایی مانند حمله‌های صرع می‌شود، تغییراتی در ادراکات انسان پدید می‌آورد. این تغییرات مشابهتی را میان تجربه‌های صرع‌گونه و تجربه‌های نزدیک مرگ نشان می‌دهد. از جملهٔ این شباهت‌ها می‌توان به احساس خروج از کالبد در لحظهٔ وقوع تجربه اشاره کرد. همچنین، پژوهشگران توهمات شنیداری و دیداری، صحنه‌های خاطرات گذشته و حس بیرون‌بودن از بدن را، با آزادسازی اندورفین‌ها و هایپوکسی به‌عنوان عوامل تحریک، در حملات لب گیجگاهی مغز مرتبط می‌دانند (Parnia, 2006: 23). بنابراین، آیا فرضیهٔ آناتومی اعصاب مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را مقوله‌ای منسجم تبیین می‌نماید؟ به‌عقیدهٔ دکتر ارنست رودین^۳، مؤلفه‌های اصلی تجربه‌های نزدیک مرگ شامل احساس آرامش و امنیت‌خاطری است که در تجربهٔ حملات لب گیجگاهی بیماران صرع مشاهده نمی‌شود. در اغلب بیماران صرع، هنگام تحریک لب گیجگاهی، تصاویر همراه با استرس تنهایی و غم مضاعف بوده است. در حملات لب گیجگاهی توهمات شنیداری بسیار محسوس‌تر از توهمات دیداری بوده است و احساس بو و طعمی که در این بیماران به‌وضوح یافت می‌شود تقریباً در هیچ‌یک از تجربه‌کنندگان تجربهٔ نزدیک مرگ یافت نمی‌شود. احساس حضور در محیطی پر از تنهایی و استرس، با تصاویر و پدیدارهای مبهم، گزارش‌های آنها را از گزارش تجربه‌کنندگان تجربهٔ نزدیک مرگ، که تصاویری کاملاً واضح و شفاف را روایت می‌کنند، متمایز می‌کند.

1. Neuroanatomical
2. temporal lobe epilepsy
3. Ernst Rodin

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

همچنین، تحریک الکتریکی در آزمایشگاه‌های شبیه‌ساز برای مقایسه تجربه‌های نزدیک مرگ و تجربه‌های صرع‌گونه بیماران، در بازنمایی تصاویر رویدادهای گذشته تجربه‌کنندگان بیماری صرع، تنها به‌صورت تک‌رویدادی خاص موفق بود و، در اغلب موارد، ارتباط با بستگان مرده بسیار نادر به نظر می‌رسید. این ارتباط در بسیاری از تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ به‌وضوح و با شفافیت بسیار بالایی گزارش شده است (Carter, 2010: 202). سام پرنیا در این خصوص معتقد است که صرع قطعاً گیجگاهی اغلب با عوارضی همچون ادراک ناهنجار رویدادها، توهمات شدید همراه با صدا و تصویر، تجربه‌های آشناپنداری^۱ و هاله‌ای غیرعادی همراه است و اگر این حمله ادامه پیدا کند، می‌تواند به بیهوشی منجر شود. در این بیماران، فرد گزارش‌هایی از موقعیت‌های خیالی و غیرواقعی می‌دهد و گاهی رفتارهای غیرعادی تکرارشونده و ناهشیار انجام می‌شود. به اعتقاد پرنیا، اگر این عامل به‌علت کمبود اکسیژن و بیش‌فعالی مغز باشد، چنین عوارضی در تجربه‌های نزدیک مرگ وجود ندارد (Parnia, 2006: 24). همچنین بررسی‌های بروس گریسون و امیلی ویلیامز کلی در مورد تحقیقات عصب‌شناختی دکتر پنفلید نشان می‌دهد که تحریک لُب گیجگاهی، اگرچه تجربه‌هایی برای نمونه‌ها به وجود می‌آورد، اما این تجربه‌ها شباهت زیادی با تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ ندارند. در تجربه‌های تحریک لُب گیجگاهی، شنیدن تکه‌هایی از موسیقی، با مشاهده صحنه‌های انتزاعی مکرری که آشنا به نظر می‌رسند، ممکن است خاطرات ناقصی باشند که با شنیدن اصوات همراه با تجربه ترس یا دیگر هیجانات منفی، در دسته تجربه‌های شبه‌رویا طبقه‌بندی می‌شوند. همچنین تجربه خروج از کالبد بیمار دکتر پنفلید، گزارشی از دیدن خود از منظر بالا نداشت و این برخلاف اغلب گزارش‌های خروج از کالبد است که تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ خود را از بالا نظاره می‌کنند (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۶۳). به اعتقاد لانگ، تحقیقات دکتر بلانک، که تجربه‌های خروج از کالبد را تحت تحریک لُب گیجگاهی ایجاد کرده بودند، با تجربه‌های خروج از کالبد تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ متفاوت است. زیرا در نمونه دکتر بلانک، تجربه‌کننده خروج از جسمش را با اعوجاج توصیف کرده است و به اعتقاد جفری لانگ این‌گونه تجربه خروج از جسم، با مشاهده نیمی از بدن و تصاویر هذیانی، اساساً با مؤلفه شفاف خروج از کالبد تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ شباهتی نشان نمی‌دهد (Long & Perry, 2010: 126). دکتر پیم ون‌لومل نیز خلاصه‌ای از پرتکرارترین شرایطی را ارائه داد که می‌تواند بدون وجود هرگونه اختلالات کارکردی مغزی به وقوع تجربه نزدیک مرگ منجر شوند. این شرایط شامل وضعیت‌های حاد (اما نه با خطر مرگ فوری)، انزوا و تجربه‌های مشابه دیگر (تجربه‌های

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

به اصطلاح ترس از مرگ^۱ می‌شوند (Van Lommel, 2001). همچنین اغلب افرادی که تجربه صرع قطعگی گیجگاهی دارند، پس از چنین تجربه‌ای، دچار تحولات شخصیتی مثبتی همچون تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ نمی‌شوند (Ring, 1980). بررسی‌های مایکل سابوم نیز نشان می‌دهد که تجربه‌های صرع‌گونه شباهت زیادی با تجربه‌های نزدیک مرگ ندارند. (Sabom, 1998) بنابراین، در جمع‌بندی مطالب به نظر می‌رسد که هرچند فرضیه مبتنی بر الگوی آناتومی اعصاب برخی از مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را، مشابه حملات صرع قطعگی گیجگاهی، توجیه می‌کند، اما در بازسازی همه مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ، که تجربه‌ای عمیق باشند، ناتوان است. همچنین با تصور قبول این فرضیه، تمام بیماران مبتلا به صرع گیجگاهی را، باید تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ معرفی نماییم که براساس بررسی‌های دکتر بروس گریسون می‌دانیم چنین چیزی شدنی نیست (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۶۸). علاوه بر این، در یکی از گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، پم رینولدز که به دلیل شرایط خاص عمل رگ‌برآمدگی^۲ در برابر هرگونه حمله قطعگی لب گیجگاهی کنترل می‌شد، گزارش می‌کند که «پس از ایست قلبی، احساس خروج از بدن را تجربه کردم و جزئیات دقیقی از مراحل عمل و مکالمات میان پزشکان و پرستاران را به خاطر دارم». این گزارش در شرایطی واقع شده است که، به گفته دکتر مایکل سابوم، حتی شنوایی او تحت تأثیر نويز بود و فعالیت ساقه مغز کنترل می‌شد. با این حال، وی گزارش صحت‌سنجی شده‌ای را از لحظه خروج از کالبد ارائه می‌کند. Sabom, (2011) به اعتقاد سام پرنیا، نزدیک‌ترین پاسخ می‌تواند این باشد که آگاهی افرادی که خونی در مغز ندارند، در قسمتی کوچک‌تر از مغز که هنوز خون در آن جریان دارد برقرار است، اما پرنیا تأکید می‌کند که تفکر آگاهانه به قسمتی از مغز متعلق نیست، بلکه ساختاری کلی از مغز را می‌طلبد. همچنین در افرادی که به علت ایست قلبی فشارخون کاهش پیدا می‌کند، این کاهش فشارخون به یک میزان مناطق مختلف مغز را از مواد مورد نیاز محروم می‌گذارد و، بنابراین، تصور یک قسمت از مغز به‌تنهایی کافی نیست (Parnia, 2006). البته به اعتقاد برخی از پژوهشگران، اصلاً بعید نیست که این تجربه‌ها قبل یا بعد از اختلالات مغز به وقوع پیوسته باشند. اما به عقیده ملوین مورس، بررسی شواهد پزشکی حکایت از آن دارد که تجربه‌ها دقیقاً در همان زمانی واقع شده‌اند که تجربه‌کنندگان به لحاظ ذهنی روایت می‌کنند (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۷: ۲۱۶ به نقل از Morse, 1994). همچنین، به عقیده پیم ون لومل، تجربه‌هایی که در طی فرایند به‌دست آوردن

۱. برخی محققان تجربه‌های نزدیک مرگ را به دو دسته تقسیم می‌کنند: (۱) تجربیات نزدیک مرگ در طول فرایند مرگ افراد و (۲) تجربه‌های در موقعیت‌های ترس و نزدیک مرگ اما بدون آسیب فیزیکی حاد. (Craffert, 2019: 64)

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

هوشیاری اتفاق می‌افتند اغلب گیج‌کننده‌اند، درحالی‌که تجربه‌های نزدیک مرگ شفاف گزارش شده‌اند. درحقیقت، حافظه شاخصی حساس در صدمات مغزی است و طول مدت فراموشی قبل و پس از بیهوشی شاخصی از شدت صدمه به دست می‌دهد. بنابراین، نباید انتظار داشت که رویدادی که درست قبل یا پس از ازدست‌دادن هوشیاری رخ داده است به‌وضوح به خاطر آورده شود (Van Lommel, 2004: 4).

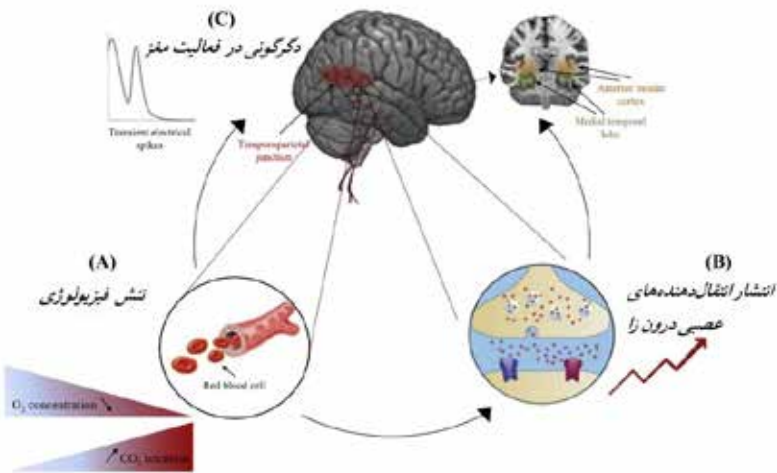
۲-۲-۴. فرضیه ادراکات ناشی از وضعیت نیمه‌هشیار بیمار در حین عمل جراحی
بر مبنای این فرضیه، افرادی که در حین عمل جراحی تحت مقداری کافی از داروی بیهوشی قرار نگرفته‌اند گاهی، پس از هوشیاری، روایت‌هایی از اتفاقات و جزئیات شنیداری پزشکان و شرایط عمل ارائه می‌دهند. مخالفان این فرضیه معتقدند که تجربه‌های نزدیک مرگ صرفاً نمی‌توانند به داروهای بیهوشی مربوط باشند، زیرا در تاریخ بشر، از دوره غارنشینی انسان تا امروز، روایت‌هایی از تجربه‌های نزدیک مرگ وجود داشته است. (Zaleski, 1988) بنابراین، نمی‌توان با صرف چنین ادعایی تمام تجربه‌های نزدیک مرگ را در طول تاریخ تبیین کرد. علاوه بر این، در برخی از موارد، بیماران در وضعیت عمل جراحی با دستگاه‌های پیشرفته الکتریکی کنترل می‌شوند و در لحظه‌ای که دستگاه‌های سنجش زیستی بدن، در ناحیه مغز، خطی ممتد را نشان می‌دهند، فعالیت‌های آگاهانه و تجربه‌های بسیار شفاف را نمی‌توان ناشی از آگاهی حین بیهوشی قلمداد کرد. زیرا در آن لحظه، بر مبنای معیارهای پارادایم زیست-پزشکی حاضر، آگاهی اساساً وجود خارجی ندارد و این دلیلی بر ابطال فرضیه وضعیت نیمه‌هوشیار بیمار در حین عمل جراحی خواهد بود. (Parnia et al, 2007) مایکل سابوم نیز، در نقد این فرضیه، معتقد است که ادراکات حین وضعیت نیمه‌هوشیار کاملاً باید شنیداری باشند و فرد نمی‌تواند هیچ‌گونه ادراک دیداری و تجربه بصری خروج از جسم را در حین وضعیت نیمه‌هوشیار گزارش کند. وی با هیپنوتیزم بیمارانی که تجربه عمل جراحی سختی را پشت سر گذاشته‌اند به این نتیجه رسید که، هنگام مرور خاطرات بیماران در حین عمل جراحی، وقایعی که بیماران ادراک می‌کنند، صرفاً شنیداری است و بیماران نمی‌توانند تصویری دیداری از شرایط حین عمل داشته باشند (Sabom, 1981). این در حالی است که، در مواردی از گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، فرد تجربه‌کننده در وضعیتی تجربه بصری خروج از جسم را داشته است که شخص دیگری در محل حضور نداشته است. در مواردی نیز پزشک و پرستاران با علائم اشاره و نه لزوماً با گفتار با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، اما شخص تجربه‌کننده می‌تواند گزارش بصری کاملاً دقیقی داشته باشد (Mays, R. G., & Mays, 2017). بر این اساس، فرضیه ادراکات

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

ناشی از وضعیت نیمه‌هوشیار نیز در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ موفقیت چشمگیری نخواهد داشت. زیرا با فرض قبول این فرضیه، نمی‌توانیم توضیح دهیم که افراد در شرایط غیر بیمارستانی چگونه تجربه نزدیک مرگ را گزارش کرده‌اند.

۲-۲-۵. فرضیه جامع در خصوص علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ

در فرضیه جامع و در مراحل A تا C، توالی‌ای از مکانیسم‌های نوروفیزیولوژیکی مطرح شده است که ممکن است در وقوع تجربه‌های مرگ مؤثر باشند.



شکل ۱- تبیینی جامع که در مکانیزمی هماهنگ از عوامل به‌وجودآورنده این تجربه‌ها مطرح شده است

(Charlotte et al, 2020: 179)

A: تنش فیزیولوژیک شامل اختلال در سطح گازهای خونی، کاهش اکسیژن و افزایش دی‌اکسیدکربن.
 B: انتشار طبیعی انتقال‌دهنده‌های عصبی درون‌زا، از جمله ان‌متیل‌دی‌اسپارت و اندورفین.
 C: سرانجام اختلال در سطح گازهای خونی و انتشار انتقال‌دهنده‌های عصبی ممکن است سبب اختلال در لُب‌گیجگاهی (راست و چپ) و اتصال گیجگاهی پاریتال شود (Charlotte et al, 2020: 179).

به‌عقیده بروس گریسون، هیچ مدل فیزیولوژی تاکنون، به‌تنهایی، همه ویژگی‌های مشترک تجربه‌های نزدیک مرگ را تبیین ننموده است (Greyson, 2003). لذا، تبیینی جامع از این دست،

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

بسیار قابل تأمل‌تر از سایر تبیین‌های منفردی است که تاکنون به شرح آن پرداختیم، زیرا به تبیین همه مؤلفه‌هایی که تجربه‌کنندگان گزارش کرده‌اند به‌عنوان مقوله‌ای تبیین‌خواه در فرضیه‌ای منسجم می‌پردازد. اما به نظر می‌رسد که این تلاش نیز در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ راه به جایی نخواهد بُرد. به این دلیل که تبیین جامع از فرضیه‌هایی جزئی‌تر تشکیل شده است که شرح آن را پیش‌ازاین بیان کردیم و، براساس نظر پژوهشگران، از کفایت لازم برخوردار نیست. بنابراین، فرضیه جامع‌ی که تمام اجزای آن در مواجهه با شواهد و قرائن ناکافی‌اند نمی‌تواند بهترین تبیین این تجربه‌ها باشد. به‌عنوان نمونه، کمبود اکسیژن در نمونه مطالعاتی پروژه‌ی ساتهمپتون و مطالعات پیم‌ون لومل مشاهده نشده است و، به همین ترتیب، فرضیات دیگر نیز، براساس مطالبی که تا بدین جا بیان شد، نتوانستند تأثیرگذاری مناسبی بر پدیده تبیین‌خواه داشته باشند یا تأثیری نسبی داشته‌اند، که در مواجهه با مقوله منسجم تجربه‌ها ناکارآمد است. به‌اعتقاد مایکل پاتس، نظریه‌ای جامع که از فرضیه‌های کوچک و ضعیف تشکیل شده است نمی‌تواند نظریه‌ای قوی باقی بماند (Potts, 2012: 8). کپرنیک وضعیت نابسامان فرضیاتی را که در حل مسئله‌ای واحد تنها موفقیت‌های نسبی به دست آوردند، همچون وضعیت هنرمندانی می‌داند که برای نقاشی خود، دست‌ها، پاها و سایر اعضای بدنی را گرد آورده‌اند که هر عضوی به‌نحو عالی ترسیم شده است، اما مرتبط با بدنی واحد نیست و چون این اعضا با یکدیگر هم‌بستگی ندارند، حاصل کار هیولا خواهد شد نه انسان (به نقل از کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۷). بنابراین، تمام فرضیه‌های فیزیولوژیکی که تاکنون بررسی شدند، نه قادرند هیچ‌گونه توضیح تقلیل‌گرایانه پاتوفیزیولوژیک را اثبات کنند و نه قادرند هیچ‌گونه اختلال عملکرد مغزی را نشان دهند که باعث پدیدارشدن تجربه‌های نزدیک مرگ می‌شود. این در حالی است که اگر فرضیات فیزیولوژیک نتوانند علت وقوع این تجربه‌ها را توضیح دهند، ما با موضوعی در پارادایم زیست-پزشکی مواجه خواهیم بود که انتظارات برخاسته از پارادایم را برآورده نمی‌کند. زیرا به عقیده دکتر جفری لانگ، بنابر تعریف طب مدرن از مرگ بالینی، ما در هنگام مرگ بالینی افراد، انتظار هیچ‌گونه تجربه سازمان‌یافته و شفاف را نداریم و اگر بیماری در شرایط مرگ بالینی گزارشی از تجربه‌ای شفاف بدهد، بر مبنای دیدگاه رایج پزشکی، موضوعی غیرقابل انتظار است (Long & Perry, 2010). دکتر پیم‌ون لومل در این خصوص می‌نویسد:

ما در پارادایم زیست-پزشکی فعلی انتظار نداریم زمانی که قلب از حرکت ایستاده و گردش خون و تنفس متوقف شده، فردی بتواند تجربه‌ای منسجم را گزارش کند. رخداد متناقض آگاهی فزاینده در طول مدت اختلال مغزی و مرگ بالینی سوالات پیچیده خاصی در مورد

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

فهم کنونی ما از هوشیاری و رابطه‌اش با عملکرد مغزی برانگیخته است که نیازمند یافتن تبیین

است. (Van Lommel, 2004: 2)

البته این‌گونه سؤالات ظاهراً در دوران بالندگی هر علم عادی ایجاد می‌شود، اما زمانی می‌توانیم ادعا کنیم که این عدم توفیق دانشمندان در جای‌گذاری قطعه موردنظر در پازل موجود با اشکال مواجه شده که فرضیات تبیین‌گر پارادایم در حل معما برای مدتی طولانی ناکام باشند. بنابراین، با توجه به این توضیح، در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ نیز بی‌مناسبت نیست اگر بگوییم موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ در دوران مفصل‌بندی پارادایم زیست-پزشکی حاضر به اعوجاجی مقاوم تبدیل شده و این بدان معنی است که تلاش برای تقلیل تجربه‌ها به علل درون‌زای مغز در پارادایم زیست-پزشکی حاضر با شکست مواجه شده است (Testoni, et al, 2017). اینک پس از ناکامی فرضیه‌های موجود در تبیین موفق تجربه‌های نزدیک مرگ و برجسته‌شدن ویژگی اعوجاجی آن، به سؤال اصلی بازمی‌گردیم که آیا تجربه‌های نزدیک مرگ می‌توانند در پارادایم زیست-پزشکی حاضر بحران باشند؟ به عبارت دیگر، آیا این تجربه‌ها اعوجاجی ساده‌اند یا اعوجاجی با نشانه‌هایی از علم فوق‌عادی؟

۲-۳. مفصل‌بندی پارادایم زیست-پزشکی به منظور حل پازل تجربه‌کنندگان

هرچند نمی‌توان با معیاری مشخص نشان داد که اعوجاج چطور به بحران تبدیل می‌شود اما، به عقیده تامس کوهن، می‌توان به صورت غیرتجویزی مراحل را نشان داد (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۵). به اعتقاد وی، در بعضی موارد اعوجاج تعمیم‌های اصلی و مفاهیم بنیادی پارادایم را زیر سؤال می‌برد. گاهی مسئله حل‌نشده دارای اهمیت ویژه عملی است و حل آن مطالبه اجتماعی است و گاهی در تفصیل علم عادی مسئله‌ای که پیش‌تر ناهنجاری کم‌اهمیتی در نظر گرفته می‌شده است، با پیشرفت علم و تولید ابزارآلات جدید، به موضوعی بحرانی تبدیل می‌شود. بنابراین، به اعتقاد کوهن،

هنگامی که به دلیل این موارد یا موارد مشابه دیگر مسئله‌ای به چیزی بیش از صرف مسئله‌ای عادی بدل شود و زمان طولانی برای حل آن صرف شود، انتقال به بحران و علم فوق‌عادی آغاز گشته است. (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۶)

به بیان دیگر، در نگاه تامس کوهن، آغاز فرایند علم فوق‌عادی آگاهی از اعوجاج و استمرار آن است. یعنی پذیرش این واقعیت که مسئله‌ای بخصوص انتظار برخاسته از پارادایم را برآورده

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

نکرده است و حتی، به‌رغم تلاش دانشمندان، حوزه اعوجاج استمرار یافته است (کوهن، ۱۳۹۷: ۸۵). به‌عبارت‌دیگر، در دوره علم فوق‌عادی و مادام که با تفصیل پارادایم موفق به حل مسئله‌ای نباشیم، مسئله را به‌عنوان اعوجاج به رسمیت می‌شناسیم، زیرا اینک متخصصان آن حوزه این اعوجاج را به‌طور گسترده‌تر مطالعه می‌کنند و برجسته‌ترین دانشمندان آن حوزه تمرکز بیشتری بر آن اعوجاج خواهند داشت. هنگامی که اعوجاج همچنان مقاومت کند، حل ناهنجاری آن از مهم‌ترین غایاتی می‌شود که دانشمندان بر آن همت می‌گمارند. زیرا حل آن به افتخارات زیادی منجر خواهد شد. براین اساس، در چنین اوضاع و احوالی، حوزه مورد مناقشه دیگر همان حوزه آرام و بی‌مجادله‌ای نخواهد بود که تا پیش از مسئله و در دوره علم عادی سپری شده است و بخشی از ظاهر متمایز آن صرفاً مولد نقطه تمرکز جدید پژوهش‌های علمی خواهد بود. به تعبیر کوهن

سرچشمه شناسایی این دوران فوق‌عادی در راه‌حل‌های بسیار متنوع و نسبی است که همچنان با تعهد به پارادایم مطرح می‌شوند اما، با ادامه مقاومت، به تفصیل‌هایی منجر خواهند شد که گاهی هیچ دو مورد آن مشابه هم نیستند و هرکدام تاندازه‌ای موفق هستند و این اندازه به‌قدری نیست که مسئله را حل کند و حتی به‌قدری کافی نیست که گروه مربوطه آن را به‌عنوان پارادایم جدید بپذیرند. در این میان، قواعد علم عادی پارادایم، به‌موجب این تفصیل تکثیرهای گوناگون، به‌نحو فزاینده مهم می‌شوند. (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۶-۱۱۷)

بنابراین، نخستین وظیفه دانشمند در مواجهه با اعوجاجی بنیادی این است که آن را با دقت بیشتر مطالعه کند. سپس، با مفصل‌بندی‌های گوناگون قطعه ناهنجار پازل را در جای قابل انتظار قرار دهد.

به‌گواهی سام پرینا، از سال ۲۰۰۰ و پس از ناکامی پارادایم زیست-پزشکی در تبیین موفق تجربه‌های نزدیک مرگ، برخی از محققان برجسته این پارادایم، به‌منظور حل ناهنجاری، بر این تجربه‌ها تمرکز بیشتری نموده‌اند و تفصیل‌هایی را به‌کمک آزمایش‌های گوناگون ترتیب داده‌اند که، در اغلب موارد، حاصل کار جز پیچیده‌تر شدن معمای تجربه‌کنندگان نبوده است (Par- & Young, 2013: 144). به‌بیان‌دیگر، تفصیل پارادایم حاضر، به‌منظور حل ناهنجاری، نه‌تنها موجب گسترش و توفیق پارادایم نبوده، بلکه در برخی از این مفصل‌بندی‌ها به ابهام بیشتر دیگر موضوعات پارادایم منجر شده است. درواقع، پس از جدی شدن بحث تجربه‌های نزدیک مرگ و ناهنجاری پدیدارهای آن، تحقیقات بیشتری به‌منظور کشف آگاهی در حالت‌های

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

نزدیک مرگ، همچون شرایط کما، انجام شد و در برخی موارد نه تنها به حل پازل تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ منتهی نشد، بلکه الگوهای تثبیت‌شده پارادایم زیست-پزشکی را در ارتباط با ادراک افراد در هنگام زندگی نباتی با ابهام و چالش همراه کرد. چالشی که به پیچیدگی تعریف آگاهی در بیماران با وضعیت نباتی منجر شد. نمونه‌ای از این بررسی‌ها پژوهش دکتر ادريان اون^۱ است که در سال ۲۰۰۶ به کمک همکارانش در دانشگاه کمبریج صورت پذیرفت. در این پژوهش، دکتر اون و همکاران، به منظور بررسی میزان آگاهی افرادی که در وضعیت زندگی نباتی به سر می‌برند، آزمایشی را طراحی کردند و از بیماران در وضعیت زندگی نباتی خواسته شد که خود را در حال بازی تنیس و در زمین ویمبلدون تصور نمایند. سپس اسکن مغزی وضعیت قشر جنبشی مغز بیماران نباتی با گروه کنترلی که بدون هیچ عارضه‌ای خود را در هنگام بازی تنیس تصور می‌کردند مقایسه شد. نتایج پژوهش دکتر اون و همکاران نشان داد که تصاویر قشر مغزی در وضعیت زندگی نباتی تقریباً مشابه است با گروه افرادی که در حالت عادی خود را در حال بازی تنیس مجسم می‌نمودند. در واقع، افرادی که ما، در تعریف زندگی نباتی، آنها را فاقد آگاهی محیطی می‌دانستیم توانستند خود را در زمین تنیس آن‌چنان تصور کنند که فعالیت مغزشان مشابه افراد عادی باشد. این یافته‌های جدید دانسته‌های ما را در مورد اتفاقاتی که پس از آنوکسی در آگاهی افراد ایجاد می‌شود زیر سؤال برده است. نتایج پژوهش‌هایی که در چند سال اخیر انجام شده است نشان می‌دهد در بیماران که حتی دچار آسیب‌های جبران‌ناپذیر مغزی شده‌اند آگاهی هرگز از بین نمی‌رود و اصلاً بعید به نظر نمی‌رسد که با پیشرفت علم و شناخت مغز بتوانیم آگاهی بیماران که دچار آنوکسی مغزی شده‌اند را بازیابیم. از دیگر موضوعات غیرقابل توضیح در بررسی بیماران در حال مرگ، که دکتر بروس گریسون به آن پرداخته است، پدیده‌ای با عنوان «هشیاری پایانی» است که در آن فردی که سال‌ها بیماری مغزی غیرقابل بازگشت، مانند آلزایمر، داشته و قادر نبوده است صحبت کند و خانواده‌اش را تشخیص دهد ناگهان در لحظات پایانی نزدیک مرگ دوباره از نظر ذهنی شفاف می‌شود و توانایی تشخیص خانواده و گفت‌وگوهای معنادار را پیدا می‌کند. اگرچه پدیده «هشیاری پایانی» بسیار نادر است، اما این پدیده که به ندرت اتفاق می‌افتد برای دانشمندان علوم اعصاب جالب توجه است (گریسون، ۱۴۰۱: ۲۰۸). طرح این‌گونه آزمایش‌ها و بررسی این موضوعات، پس از تمرکز بر حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ، این سؤال را در نزد پژوهشگران پارادایم حاضر برجسته کرده است که آگاهی در هنگام مرگ چه سرنوشتی خواهد داشت؟ آگاهی اساساً در چه مرحله‌ای از فرایند مرگ متوقف خواهد شد؟

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

آیا تعریف پارادایم زیست-پزشکی از مرگ و نسبت مغز و آگاهی افراد تعریفی صحیح است (Parnia & Young, 2013: 179-183)؟ به عقیده سام پرنیا، کشف راز آگاهی در علم احیا و تجربه‌های نزدیک مرگ موضوعی درهم‌تنیده‌اند و تحقیقات متمرکزی در میان این حوزه‌ها می‌تواند به فهم ما از مرگ و تجربه‌های نزدیک مرگ یاری رساند (Parnia & Young, 2013: 13). از دیگر پژوهش‌هایی که در راستای حل ناهنجاری تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ انجام شده است می‌توان به مطالعه ناینیان، با دو محقق تراز اول تجربه‌های نزدیک مرگ، کنث رینگ و شارون کوپر، اشاره کرد. رینگ و کوپر، به‌منظور بررسی چگونگی وقوع این تجربه‌ها، به سراغ گزارش‌های تجربه‌کنندگان ناینیایی رفتند که در تمام طول زندگی خود و پیش از وضعیت نزدیک مرگ هرگز تجربه بصری را گزارش نکرده بودند. با این حال و به‌رغم انتظار، درست در لحظه بحرانی مرگ، آنها روایتگر تصاویر بصری بودند که با ساختار سایر تجربه‌های نزدیک مرگ برابری می‌کرد. گزارش‌هایی که رینگ و کوپر را مجاب کرد تا برای تبیین این شرایط از مفهوم «بینایی ذهن^۱» استفاده کنند (Ring, Cooper, 1997) رینگ و کوپر در نتیجه این پژوهش نوشتند:

افراد ناینیا در مطالعه ما چیزی را دیدند که مطمئناً از نظر فیزیکی نمی‌توانستند ببینند. یافته‌های ما در این بخش نشان می‌دهند که این مشاهدات واقعاً دقیق بوده‌اند و صرفاً ساختگی، بازسازی خاطرات، حدس از روی شانس، یا خیال‌پردازی نبوده‌اند.

در پژوهشی دیگر، تانارد و همکاران، به‌منظور بررسی میزان توهم‌آمیز بودن این تجربه‌ها، در طی آزمایشی، گزارش‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را با خاطرات رویدادهای تصویری و واقعی مقایسه کردند. این مقایسه می‌توانست میزان توهمی بودن گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ را نشان دهد. در نتایج این پژوهش مشخص شد که خاطرات تجربه‌های نزدیک مرگ دارای ویژگی‌های بیشتری نسبت به خاطرات تصویری هستند. بنابراین، محققان نتیجه گرفتند که نمی‌توان تجربه‌های نزدیک مرگ را به‌عنوان خاطرات خیالی دسته‌بندی کرد. (Thonnard et al. 2013) در پژوهشی دیگر، دکتر ماریسالی و همکاران، علاوه بر سنجش حافظه تجربه‌کنندگان، مقایسه‌ای میان شدت تجربه و ویژگی‌های پدیدارشناختی حافظه انجام دادند. نمونه مطالعاتی این پژوهش از ۱۵۲ تجربه‌کننده تشکیل شده بود و تجربه‌کنندگان توسط پرسش‌نامه (MCQ²) ارزیابی می‌شدند. نتایج پژوهش نشان داد که هرچه شدت و عمق تجربه

1. Mindsight

۲. Multiple-choice question: مقیاسی پرکاربرد که برای تمیزدادن خاطرات واقعی از خاطرات خیالی طراحی

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

براساس شاخص گریسون عدد بالاتری باشد، ویژگی‌های پدیدارشناختی حافظه نیز نمره بالاتری کسب خواهد کرد و این حکایت از واقعی بودن تجربه‌ها در نزد تجربه‌کنندگان داشت (Mar-tial et al, 2017). همچنین در مطالعه دکتر بروس گریسون، ۱۲۲ تجربه‌کننده تجربه نزدیک مرگ توسط پرسش‌نامه (MCQ) ارزیابی شدند. براساس سازوکار این پژوهش، شرکت‌کنندگان می‌بایست، در سه وضعیت «تجربه نزدیک مرگ»، «تجربه واقعی در لحظه» و «تصور تجربه واقعی در لحظه»، پرسش‌نامه‌ای را پر می‌کردند که نتایجش میزان واقعی بودن هر وضعیت را مشخص می‌کرد. امتیازات بالاتر در پرسش‌نامه نشانگر تجربه واقعی‌تر در حافظه بود. سرانجام، نتایج این پژوهش نشان داد که تجربه نزدیک مرگ، در نسبت با تجربه در لحظه، امتیاز بالاتری به دست آورده است و این به معنای آن است که در حافظه تجربه‌کنندگان، تجربه‌های نزدیک مرگ حتی واقعی‌تر از تجربه‌های در لحظه یا آنی به نظر می‌رسید (Greyson & Moore, 2017). در توضیح این آزمایش‌ها چه می‌توان گفت؟ آیا مفصل‌بندی‌های پارادایم حاضر به رازگشایی از تجربه‌ها منجر شده است؟ اگر این تجربه‌ها توهمات مغزی هستند که در حال مرگ است، چطور نتایج این‌گونه بررسی‌ها خاطرات این تجربه‌ها را واقعی‌تر از تجربه آنی نشان می‌دهند؟ چگونه شکل‌گیری حافظه‌ای منسجم می‌تواند در شرایط تهدیدکننده‌ای رخ دهد که در آن فرد ناهشیار است؟ در واقع، هنگامی که انتظار نمی‌رود شکل‌گیری حافظه به‌طور مؤثر عمل کند، چگونه افراد گزارش‌های شفاف و پر از جزئیاتی را بیان می‌کنند (Woollacotta and Peyton, 2021: 213-219)؟ آیا مفصل‌بندی و طرح این‌گونه آزمایش‌ها به حل پازل منجر شده است یا نتایج

شده است. (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۵۷)

۱. در میان مؤلفه‌های تجربه نزدیک مرگ، گاهی مواجهه‌ای با خویشاوندانی گزارش می‌شود که در اغلب مواقع از دنیا رفته‌اند. به اعتقاد دکتر جفری لانگ، اگر این ملاقات‌ها، همچون خواب و رؤیا، از ساختار حافظه نشئت گرفته باشند، غالباً انتظار داریم که تجربه‌کنندگان با افرادی ملاقات کنند که اخیراً در حافظه کوتاه‌مدتشان با آنها مواجه شده‌اند. زیرا اغلب شخصیت‌های رؤیاهای ما را افراد زنده‌ای تشکیل می‌دهند که در زندگی روزمره از آنها خاطره نزدیک‌تری در حافظه داریم. اما به‌طور حیرت‌انگیزی، تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، در ملاقات با خویشاوندان، غالباً با افرادی مواجه می‌شوند که سال‌هاست آنها را ندیده‌اند و حتی هرگز به آنها فکر نکرده‌اند. گاهی حتی گزارش‌هایی وجود دارد از تجربه‌کنندگانی که، در این ملاقات، اقوام رؤیت‌شده را نمی‌شناسند، و پس از احیا و بازگشت به زندگی طبیعی، آنها را از روی عکس‌های گذشته شناسایی می‌کنند. در سال ۲۰۰۱، دکتر امیلی ویلیامز کلی، از بخش روان‌پزشکی دانشگاه ویرجینیا، پژوهشی انجام داد که جالب‌توجه بود. در این پژوهش، ۷۴ تجربه‌کننده تجربه نزدیک مرگ که مؤلفه مواجهه با درگذشتگان را تجربه کرده بودند، با ۲۰۰ تجربه‌کننده‌ای که اطلاعی از افراد درگذشته‌شان نداشتند مقایسه شدند. نتایج نشان می‌داد که ۹۵ درصد درگذشتگانی که تجربه‌کنندگان با آنها مواجه شده بودند از بستگان شخص بودند و تنها ۵ درصد از دوستان و آشنایان بودند. در این پژوهش تنها ۴ درصد تجربه‌کنندگان با کسانی روبرو شده بودند که، درحین تجربه، زنده بودند و ۹۶ درصد با کسانی مواجه شدند که از دنیا رفته بودند. این پژوهش در کنار پژوهش دیگری حیرت‌انگیزتر می‌شود که نشان می‌دهد، در خواب و رؤیا، اغلب مواجهات انسان‌ها در حافظه با افرادی رخ می‌دهد که زنده‌اند. (Long & Perry, 2010)

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

این چنین آزمایش‌هایی آن قدر مغشوش است که مفاهیم تثبیت‌شده ما در پارادایم حاضر را به چالش می‌کشد؟ آیا امروز و پس از گذشت حدود نیم‌قرن پژوهش در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ، ما تعریف روشن‌تری از مرگ یا تجربه نزدیک مرگ داریم یا مفاهیم تثبیت‌شده‌ای از قبیل توهم و واقعیت را در تعریف این تجربه‌ها مبهم می‌دانیم؟

علاوه بر این مفصل‌بندی‌ها و پس از معوج‌شدن این تجربه‌ها در پارادایم زیست-پزشکی، برخی از پژوهشگران برجسته، نظیر سام پرنیا، به‌منظور حل پازل تجربه‌کنندگان، به‌شکلی ویژه^۱ بر بررسی این تجربه‌ها متمرکز شده‌اند. به نظر می‌رسد که این روش از اساس با روش‌های مفصل‌بندی سایر پژوهشگران در پارادایم حاضر متفاوت است و نشان می‌دهد پارادایم موردنظر تا چه اندازه در ارائه الگوی حل مبهم شده است. ابهام و پیچیدگی‌ای که، بنابر تعبیر کوهن، از نشانه‌های صریح علم فوق‌عادی است. کوهن در این باره معتقد است، مادام که دانشمندی قواعد عادی پارادایم حاکم را در محک وضعیت فوق‌عادی و اعوجاج به‌وجودآمده تحت فشار می‌بیند، با تمرکز و حساسیت بیشتری به قواعد پارادایم موجود دقت می‌کند و آن را بیشتر از هر زمان دیگری تحت فشار قرار می‌دهد تا توان حل مسئله پارادایم را در موضوع بحرانی ارزیابی کند. در این هنگام، دانشمند با بزرگ‌نمایی اعوجاج مسئله را بیش از هر زمان دیگر جدی می‌انگارد و کفایت قواعد پارادایم را در مواجهه با اعوجاج محک می‌زند (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۲۱). دکتر سام پرنیا از جمله مهم‌ترین پژوهشگرانی است که به پیشنهاد دکتر پیتر فنویک و از سال ۱۹۹۷ بر بررسی علمی تجربه‌های نزدیک مرگ متمرکز شده است. تحقیقات وی که از سال ۱۹۹۷ آغاز شده است در چندین مرحله توسعه یافته و تاکنون نیز به نتایج قابل توجهی رسیده است. پروژه تحقیقاتی ساهمپتون که از سال ۱۹۹۷ آغاز شد به‌منظور بررسی ادعای خروج از کالبد تجربه‌کنندگانی بود که در هنگام مرگ بالینی گزارش‌های خروج از کالبد را ارائه می‌نمودند. ایده اولیه پرنیا به این شکل بود که تیم تحقیقاتی وی باید طرح‌هایی را بر روی صفحاتی قرار می‌دادند و در محلی پایین‌تر از سقف آویزان می‌کردند. اگر تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، همان طور که مدعی هستند، حالت شناوری خارج از کالبد داشته باشند، احتمالاً باید، پس از تجربه، گزارشی از این ورقه‌ها می‌دادند. پرنیا می‌دانست که مهم‌ترین اصل این پژوهش پنهان‌ماندن

۱. به نظر می‌رسد، تمرکز سام پرنیا، به‌منظور حل اعوجاج تجربه‌های نزدیک مرگ، شبیه سایر مفصل‌بندی‌هایی نیست که تاکنون در داخل پارادایم زیست-پزشکی حاکم انجام پذیرفته است. در واقع، سام پرنیا، با تعلق متافیزیک پارادایم حاضر، در تلاش است که به‌نحوی خاص به کشف انتظام پدیده‌ای که مورد انتظار نیست، یعنی همان تجربه‌های نزدیک مرگ، نائل شود. این تلاش نه‌فقط از الگوی حل پارادایم حاضر پیروی نمی‌کند، بلکه افق‌هایی از پارادایم آینده را نشان می‌دهد. اگر چه این موضوع در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی تامس کوهن و در طی مراحل میانی علم عادی و علم فوق‌عادی به‌صراحت بیان نشده است. اما حاصل این فعالیت‌ها تردید در الگوی حلی است که پارادایم زیست-پزشکی حاضر در اختیار قرار می‌دهد.

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

تصاویر ورقه‌هایی است که از سقف آویزان شده بود، زیرا اگر این تصاویر توسط پرسنل نظامتی یا کادر درمان مشاهده می‌شد، دیگر ارزش پژوهشی نداشت. پرینا نصب ورقه‌ها را، با چند فرد مورداعتمادش، در هشت بخش بیمارستان به سرانجام رساند و به شدت محتاط بود که، به جز کادر اصلی پزشکان و سرپرستاران، هیچ‌کس اطلاعی از علت نصب این ورقه‌ها نداشته باشد. پرینا امیدوار بود که ظرف مدت یک سال، بتواند دستاوردهای شگفت‌انگیزی از این پژوهش داشته باشد، زیرا اگر بیماری در حین ایست قلبی تجربه خروج از کالبد را گزارش می‌کرد و چیزی از آن ورقه‌ها نمی‌دید، می‌توانستیم نتیجه بگیریم که این تجربه‌ها توهّمات مغز در حال مرگ‌اند و اگر بیماری در ادعای خروج از کالبدش گزارش صحیحی از تصاویر و نوشته‌ها ارائه می‌داد، باید اعتراف می‌کردیم که پارادایم زیست-پزشکی حاکم تعریفی دقیق از آگاهی و نسبت آن با مغز ارائه نمی‌کند. با تمام امیدواری پرینا برای موفقیت این پژوهش، اوضاع مطابق میلش پیش نرفت. زیرا هنوز مدت زیادی از شروع پژوهش نگذشته بود که علت نصب آن ورقه‌ها در نزدیک سقف منتشر شد و تمام کادر درمان، پرسنل اداری و حتی بیماران کنجکاو شده بودند که این تصاویر را مشاهده نمایند. بنابراین، تصاویر دیگر ارزشی برای صحت‌سنجی نداشت. تنها موضوعی که همچنان پرینا را امیدوار به ادامه پژوهش می‌کرد خلاصه وضعیت بیمارانی بود که در شرایط ایست قلبی، با همکاری پرسنل بیمارستان، برای پرینا ارسال می‌شد تا پرینا مقادیر اکسیژن و سایر پارامترهایی که در تبیین تجارب نزدیک مرگ مطرح است را در بیماران ایست قلبی بررسی نماید (Parnia, 2006). البته این پایان کار پرینا نبود. پروژه تحقیقاتی وی با نام «هوشیاری حین بیهوشی^۱» با همکاری بیش از بیست محقق در مدت چهار سال و در پانزده بیمارستان دیگر ادامه یافت و هدف اصلی پژوهشگران صحت‌سنجی گزارش‌های بیمارانی بود که با ایست قلبی تجربه نزدیک مرگ را از سر گذرانده بودند. نتایج این پژوهش نشان داد که آگاهی، پس از مرگ بالینی، حتی به صورت موقت، ادامه پیدا می‌کند (قاسمیان نژاد، ایمانی نسب، ۱۳۹۸: ۴۰). نتیجه‌ای که به‌طور صریح با مبانی بنیادی پارادایم حاکم مغایر است و موجب ابهام هرچه بیشتر مفهوم مرگ و تجربه نزدیک مرگ شده است. فاز دیگر پروژه تحقیقاتی پرینا از سال ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۴ ادامه یافت و برآیند آن در بین نجات‌یافتگان ایست قلبی نه گزارش نزدیک مرگ بود که از این میان تنها دو تجربه خروج از کالبد ثبت شد و از آن دو تنها یک نفر شرایط مصاحبه پیدا کرد و، با بررسی تیم تحقیقاتی پرینا، مشخص شد که شخص موردنظر تا سه دقیقه پس از ایست قلبی را مطابق واقع گزارش کرده بود. همچنین این تجربه در یکی از

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

اتاق‌هایی به وقوع پیوست که اشکال پیش‌بینی شده قرار نگرفته بود. با این حال، گزارش‌های فرد از شرایط احیا، براساس ارزیابی تیم تحقیقاتی پرینیا، کاملاً مطابق واقع بود (Parnia et al., 2014: 1803). فاز دیگر پروژه تحقیقاتی پرینیا که از سال ۲۰۱۴ آغاز شده تاکنون ادامه دارد و محتمل است که نتایج آن در طی سال‌های آتی منتشر شود.

۲-۴. بررسی منطق‌های رقیب^۱ به منظور حل پازل تجربه‌کنندگان

روش پژوهشی دانشمندانی نظیر سام پرینیا به وضوح نشان می‌دهد که مفصل‌بندی پارادایم حاضر در حل پازل تجربه‌کنندگان به‌طور ابهام‌انگیزی متنوع شده است. این ابهام نه‌فقط موجب پیشرفت و توسعه پارادایم زیست-پزشکی نشده، بلکه این سؤال را نزد پژوهشگران به‌طور جدی طرح نموده است که الگوی حل پارادایم در بررسی این تجربه‌ها چه بود؟ این ابهام زمانی جدی‌تر خواهد شد که بدانیم، علاوه بر سام پرینیا، برخی از پزشکان دیگر که، در حل پازل، از قواعد بنیادین پارادایم دل‌سرد شده‌اند، برای حل معما، به فرضیاتی متوسل شده‌اند که اساساً بر قواعد متداول زیست-پزشکی منطبق نیست. فرضیاتی نظیر زیست-پزشکی کوانتومی که توسط پژوهشگرانی نظیر پیم ون لومل و استوارت هامروف^۲ مطرح شده و تاکنون موفقیت چندانی نداشته است، به روشنی حتی در مقوله مفصل‌بندی‌های جزئی یا متنوع پارادایم زیست-پزشکی نیز قرار نمی‌گیرد. زیرا الگوی حل این فرضیات اساساً بر منطق‌های متفاوت با الگوی حل پارادایم زیست-پزشکی منطبق است که از تلفیق زیست-پزشکی و فیزیک کوانتوم به دست آمده و به پیش‌بینی‌ها و کاربردهای متفاوتی نیز منجر شده است. همچنین فرضیات روان‌شناختی‌ای که دکتر مایکل سابوم و ریموند مودی بررسی کرده‌اند وضعیت مشابهی با تبیین‌های کوانتومی نشان می‌دهند که اغلب در توضیح علت وقوع تجربه‌ها ناموفق‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که طلیعه این منطق‌های متفاوت با کاربرد میان‌رشته‌ای که در تضعیف قواعد پارادایمی شکل گرفته است موضوعی بیگانه در ساختار انقلاب‌های علمی نیست. زیرا تامس کوهن معتقد است که پارادایم‌ها می‌توانند هم‌زمان چند سنت علم عادی را که هم‌پوشانی دارند تقویم کنند، بدون آنکه این سنت‌ها در گستره زمانی و مکانی یکسانی قرار داشته باشند. فی‌المثل، در فیزیک کوانتوم کاملاً مقبول است که برخی از فیزیک‌دانان کاربردهای پارادایمی این اصول را در شیمی به‌طور

۱. منظور از منطق‌های رقیب، بنابر تعبیر تامس کوهن، فرض روش‌ها و نظریه‌ها و الگوهای حلی است که با پارادایم حاکم متفاوت است و اغلب به‌شکل منطقی نسبتاً ساده‌تر و کارآمدتر با کاربرد جدید معرفی می‌شود. با این حال، در موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ، به نظر نمی‌رسد که این منطق‌های متفاوت کارآمدی و سادگی بیشتری نسبت به فرضیات فیزیولوژی پارادایم زیست-پزشکی حاکم داشته باشند.

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

تفصیلی مطالعه کنند و برخی دیگر کاربردهای میان‌رشته‌ای کوانتوم را در فیزیک حالت جامد بررسی نمایند. تامس کوهن در این باره می‌نویسد:

توسل به پارادایم‌ها به‌جای قواعد باید فهم تنوع حوزه‌ها و تخصص‌های علمی را ساده‌تر کند. کاوشگران حوزه‌های بسیار دور از هم، مثل ستاره‌شناسی و گیاه‌شناسی، با یادگیری دستاوردهای کاملاً متفاوتی که در کتاب‌های بسیار متفاوت توصیف شده‌اند آموزش می‌بینند و حتی دانشمندانی که در حوزه‌های مرتبط به هم قرار دارند و با مطالعه کتاب‌ها و دستاوردهای یکسانی شروع می‌کنند امکان دارد پارادایم‌های نسبتاً متفاوتی را در جریان تخصص‌های خود کسب کنند. (کوهن، ۱۳۹۷: ۸۲)

بنابراین، در زمان وقوع بحران‌های پارادایمی، این موضوع دور از انتظار نخواهد بود که دانشمندان میان‌رشته‌ای که بر کاربردهای پارادایمی در سایر رشته‌ها مطالعه می‌کنند، با به‌کارگیری منطق‌های ترکیبی، در قالب منطقی نسبتاً ساده‌تر و کارآمدتر، در پی حل ناهنجاری پیش‌آمده باشند. با این حال، بحث درباره راه‌حل‌های پارادایم، مسائل و موازین آن اغلب در جریان علم عادی صورت نمی‌پذیرد و همواره در زمان وقوع بحران است که، همچون شرایط پیش‌پارادایمی، دانشمندان به روش‌ها و منطق‌های بدیل به‌عنوان مکاتب رقیب پارادایم می‌اندیشند. در عین حال، به‌عقیده تامس کوهن، بسیار انگشت‌شمارند دانشمندانی که در گذار از دوره بحرانی پارادایم‌ها می‌توانند الگوهای منطقی موفق‌تری را پیشنهاد دهند که موجب انقلاب‌های علمی شود. بنابراین، به‌عقیده کوهن، بحران‌ها پیش‌شرط ضروری نظریه‌ها و منطق‌های بدیع هستند و به نظر می‌رسد که منطق‌های بدیع نیز در زمان وقوع اعوجاج نشانه‌ای از بروز بحران‌ها خواهند بود. (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۰)

۲-۴-۱. بررسی تبیین‌های کوانتومی

دکتر پیم ون لومل، پزشک متخصص قلب دانشگاه اوترخت هلند که در سال ۲۰۰۱ یکی از مهم‌ترین مقاله‌های پزشکی را در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ در مجله لنت منتشر کرد، در طی مقاله‌ای در سال ۲۰۰۴ مدعی روش تبیینی جدیدی در بررسی تجربه‌های نزدیک مرگ شد که اساساً هیچ شباهتی با فرضیه‌های فیزیولوژیک سابق بر آن نداشته است. دکتر ون لومل در این مقاله، با نظر به ظرفیت‌های فیزیک کوانتوم، دسته‌بندی جدیدی از فرضیه‌های محتمل مطرح نموده است که البته دیگر شبیه فرضیه‌هایی نیست که تا پیش از این در تبیین از تجربه‌های نزدیک مرگ مطرح شده است. به‌عقیده دکتر پیم ون لومل، اساساً تصویری که ما از فیزیک کوانتوم در

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

رابطه ماده، جهان پدیداری و فضای واقعی داریم تفاوت جدی با تصویر فیزیک کلاسیک در نزد عامه مردم دارد، زیرا پژوهشگران کوانتومی در مشاهده انتشار نور، در هر لحظه، می‌توانند هم رفتاری موجی را مطابق واقع تفسیر کنند و هم رفتار ذره‌ای را، و این تلقی عدم‌تعیین کوانتومی در فضای فازی کاملاً برخلاف تصور رایج فیزیک کلاسیک نیوتونی از واقعیت است. همچنین فرضیه نامکانمندی^۱ ذرات کوانتومی از دیگر جنبه‌های اعجاب‌انگیز فیزیک کوانتوم است که هم‌بستگی درونی گسترده‌ای را میان تمام ذرات و رویدادها نشان می‌دهد و ذرات براساس این تلقی می‌توانند در ساختاری هم‌بسته بر یکدیگر تأثیر بگذارند و، براین اساس، هر رخداد گذشته و آینده یک احتمال در دسترس خواهد بود. فضای فازی^۲، از دیگر مفاهیمی است که ون لومل برای مقدمه طرح پیشنهادی خویش در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ به تعریف آن می‌پردازد. براساس تعریف ون لومل، فضای فازی در فیزیک کوانتوم فضایی با بُعد عالی^۳ ناپیدا و نامکانمند است که از میدان‌های احتمالی^۴ تشکیل شده است. در فضای فازی، اصل عدم قطعیت برقرار است و نشانه‌ای از ماده وجود ندارد و بنابراین، مشاهده و اندازه‌گیری در چنین فضایی ممکن نخواهد بود و همه چیز مورد تردید است. از این رو، در چنین فضای غیرمتعینی تنها عمل مشاهده فیزیکدان است که تعیین بخش احتمالات درون این فضای ممکن است. زیرا در هر عمل مشاهده‌ای یک احتمال به یک واقعیت فروکاسته می‌شود و به دلیل همین تعیین‌یافتن حالت، از میان امکانات و احتمالات چندگانه، آن را تقلیل عینی می‌نامند. پس براساس این تعبیر می‌توانیم نتیجه بگیریم که هیچ مشاهده‌ای بدون تغییر در متعلق مشاهده صورت نمی‌پذیرد. به بیان دکتر ون لومل، آگاهی ما محصول مشارکت دو ساحت موجی و ذره‌ای است و براساس این تلقی، تمامیت آگاهی ما در فضای فازی است که ریشه‌ای غیرمادی دارد و در این میان قشر مخ، همچون واسطه‌ای، بخشی از تمامیت آگاهی و حافظه ما را به ناخودآگاه منتقل می‌کند. برای تقریب به ذهن، تصور کنید که ما هرروز در مواجهه با میدان‌های الکترومغناطیسی‌ای که در اطراف ما وجود دارد قرار داریم، اما از وجود آن‌ها بی‌اطلاعیم و تنها زمانی متوجه واقعیت میدان‌های الکترومغناطیسی اطرافمان می‌شویم که از موبایل یا تلویزیون استفاده می‌کنیم. به همین صورت، آگاهی در تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ نیز ممکن است پس از خاموشی مغز در فضای فازی وجود داشته باشد و، در صورت احیا، دوباره بر صفحه گیرنده مغز پدیدار شود. بنابراین حیات، بستر نقل و انتقال داده‌هایی

1. Non-space
2. Phase-space
3. Higher-dimensional
4. Fields of probability

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

از فضای فازی به فضایی واقعی و عینی است و آگاهی ما به طور هم‌زمان واجد ابعاد موجی و ذره‌ای است و تعاملی همیشگی میان این دو ساحت برقرار خواهد بود. به بیان دیگر، حقیقتی که ما همواره واحد می‌پنداریم تجلیات دو ساحت متفاوت‌اند که، در تجربه‌های آگاهانه و عینی ما و متعلقات فیزیکی و عینی تجربه در فضایی فازی، حقیقتی واحد تلقی می‌شوند. از این رو، تنها زمانی که داده‌های آگاهی از ساحت موجی و از طریق فروپاشی امواج به ساحت ذره‌ای تبدیل شود، ما فرصت اندازه‌گیری آگاهی را به وسیله ابزارآلات پزشکی همچون الکتروانسفالوگرام خواهیم داشت و بنابراین، هیچ راهی برای رصد آگاهی در ساحت موجی وجود ندارد. این موضوع قابل‌قیاس با بررسی نیروی جاذبه است که در آنجا نیز تنها تأثیرات فیزیکی را می‌توان اندازه گرفت اما خود نیروها را نمی‌توان مستقیماً نشان داد. به عقیده پیمون لومل، کاملاً محتمل است که با توقف سیستم مرکزی مغز در بیماران ایست قلبی، امواج آگاهی در فضای فازی امتداد پیدا کند و توسط دستگاه‌های پزشکی قابل دریافت نباشد. براساس این تلقی از ماهیت آگاهی و نسبت آن با مغز، عملکرد شبکه‌های عصبی باید به‌عنوان دریافت‌کننده و انتقال‌دهنده و نه به‌عنوان نگهدارنده آگاهی در نظر گرفته شود. با این تلقی می‌توان بسیاری از مؤلفه‌ها را، به‌ویژه در موارد ایست قلبی، شرح داد (Van Lommel, 2004: 9-11). در فرضیه دیگری که با توجه به قابلیت‌های میان‌رشته‌ای توسط متخصصان پارادایم زیست-پزشکی مطرح شده است، استوارت هامروف متخصص بیهوشی به‌همراه راجر پنروز^۱، در فرضیه‌ای با عنوان تقلیل عینی هماهنگ^۲ راه‌حل تبیین مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را با تلفیقی از پزشکی و فیزیک کوانتوم ارائه نموده‌اند. براساس این طرح، رویدادها در مغز در ساختارهای لوله‌مانندی درون نورون‌ها قرار دارند که به میکروتوبول‌ها^۳ شهرت دارند. این میکروتوبول‌ها، که ریزلوله‌های توخالی از جنس پروتئین هستند، به تعداد بسیار زیاد در سیتوپلاسم هر سلول یافت می‌شوند و عنصر مهمی در اسکلت سلول‌ها می‌باشند. زیرا با پروتئینی داربست‌مانند ساختار سلول‌ها را نگه‌می‌دارند. ریزلوله‌ها، گذرگاه‌هایی برای نقل و انتقالات میان سلولی هستند و در واقع ریزلوله‌ها نوعی ماشین خودکار هستند که ظرفیت بازنمایی و پردازش اطلاعات را از طریق محاسبات در توبولین‌های^۴ دوقطبی دارا هستند. توبولین‌های دوقطبی نیز می‌توانند در حالات بسیار زیادی با هم ترکیب شوند و اطلاعات را یکپارچه نمایند. این قدرت محاسباتی دقیق به ظرفیت‌های فیزیک کوانتوم متکی است. براساس حالات ابرکوانتومی این قوانین، بی‌شمار حالت وجود دارد که تا پیش از

1. Sir Roger Penrose

2. Orchestrated objective Reduction

3. Microtubules

4. Tubulin

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

انتخاب یا شکستن موج و عینیت نیافتن ذره توسط مشاهده‌گر هم‌زمان وجود دارد. هامروف و پرنوز استدلال کردند که ریزلوله‌های یک سلول می‌توانند بر روی ریزلوله‌های دیگر اثر بگذارند. علاوه‌براین، براساس فیزیک کوانتوم، هر نقطه در فضای خالی می‌تواند حاوی اطلاعات باشد و اطلاعات در ساختار بسیار ظریفی از جهان وجود دارد. در این تلقی، اطلاعات ریزلوله‌ها در مغز می‌تواند مرتبط و درهم‌تنیده با جهان خارج از مغز باشد و بنابراین، اگر آگاهی مغز دارای نوعی درهم‌تنیدگی کوانتومی^۱ باشد، در هنگام ایست قلبی و توقف جریان خون، ریزلوله‌ها می‌توانند حالت کوانتومی خود را از دست بدهند، اما اطلاعات کوانتومی‌ای که درون ریزلوله‌ها قرار داشته ناپود نمی‌شود و تنها در جهان پراکنده خواهد شد. براین اساس، هنگامی که بیمار احیا شود، این اطلاعات کوانتومی به داخل ریزلوله‌ها بازمی‌گردند و بیمار می‌تواند بگوید آن اطلاعات کوانتومی، در لحظه‌ای که درون ریزلوله‌ها نبوده است، با درهم‌تنیدگی کوانتومی به قسمت دیگری از جهان منتقل شده که احتمالاً ناظر به روایت مناظر اعجاب‌انگیز تجربه‌کنندگان است. و در صورتی که بیمار احیا نشود، بر مبنای فرضیه پرنوز و هامروف، این اطلاعات کوانتومی برای همیشه در کیهان باقی می‌مانند (Cavanna & Nani, 2014). بنابراین، به عقیده برخی از پژوهشگران، فرضیه کوانتومی می‌تواند تبیینی موفق از پدیدارشدن تجربه‌های نزدیک مرگ ارائه دهد (Valverde, 2018). باین‌حال، در نگاه غالب دانشمندان، فرضیه زیست-پزشکی کوانتومی از کفایت لازم برخوردار نیست. زیرا برخی از فرض‌های آن در فیزیک کوانتوم هنوز محل بحث و مناقشات پیچیده‌ای هستند و نمی‌توانند به‌عنوان اصول ثابت اولیه بنیان این فرضیه را پشتیبانی کنند. علاوه‌براین، توضیح برخی از جنبه‌های تبیین کوانتومی با چالش‌های جدی روبه‌روست که، با نظر به این چالش‌ها، بعضی از پژوهشگران این فرضیه را نظریه‌پردازی تخیلی‌ای می‌دانند که ارتباطی با واقعیت ندارد. تبیین‌های کوانتومی، هرچند عنایت ویژه‌ای به چالش‌های روان‌شناسانه دارند، اما نسبت به تبیین‌های فیزیولوژیک و ساختار مغز انسان و چگونگی پدیدارشدن تجربه‌ها در ساختار مغز کم‌توجه‌اند. به‌عقیده سام پرنیا، ریزلوله‌ها نه فقط در سلول‌های مغز، بلکه در همه سلول‌های بدن وجود دارند. پس، چگونه آگاهی تنها در قشر مغز ایجاد می‌شود؟ از طرفی، داروهایی وجود دارند که می‌توانند به ساختار ریزلوله‌ها آسیب وارد کنند، اما همچنان تأثیری در آگاهی ندارند. مهم‌تر آنکه، فرضیه پرنوز و هامروف مکانیزی برای چگونگی تولید حالات ذهنی، همچون احساسات، افکار، باورها و هرآنچه ما را تبدیل به انسان می‌کند، ارائه نمی‌دهند (Parnia & Young, 2013: 160).

۴-۲-۲. بررسی تبیین‌های روان‌شناختی

دسته دیگر فرضیاتی که به‌عنوان منطق‌های رقیب در تبیین علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ مطرح شده، تبیین‌های روان‌شناختی است. به اعتقاد برخی از پزشکان، پدیدارشدن تجربه‌های نزدیک مرگ منشأ روانی دارد و از ضمیر ناخودآگاه فرد نشئت می‌گیرد. بر مبنای این فرضیه، خیال‌پردازی‌ها و تخیل‌ها می‌توانند عامل به‌وجودآوردن تجربه‌ها در ساختار مغز باشند. به عبارت بهتر، مغز، منشأ خیال‌پردازی‌ها و توهمات تجربه‌های نزدیک مرگ است. بر این اساس، افراد در مواجهه با ترس ناشی از مرگ به محتوای خیال‌انگیزی می‌پردازند که می‌تواند به کنترل شرایط رعب‌آور نزدیک مرگ کمک نماید (Parnia, 2006: 25). بر این مبنای اعتقادات فرد می‌تواند عامل شکل‌گیری بسیاری از آن نمادهای الهام‌بخش در گزارش‌های تجربه‌کنندگان باشد و بنابراین، انتظارات دینی و فرهنگی تأثیر بسزایی در تجربه‌های نزدیک مرگ خواهد داشت. در پاره‌ای از اوقات نیز پزشکانی که با اولین گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ روبه‌رو می‌شوند، این تجربه‌ها را ناشی از اختلالات روانی شدید همچون اسکیزوفرنی و پارانویا می‌دانند و برخی دیگر این تجربه‌ها را مانند هذیان و دل‌ریوم^۱ بازشناسی می‌کنند. اما در بررسی‌های بعدی، با توجه به آنکه صداهای شنیده‌شده با هم مرتبط هستند و ابهامی ندارند و شخص به راحتی، در اجتماع، همچون دیگران در سلامت روانی زندگی می‌کند و این تجربه رویدادی گذرا، پیوسته و قابل توجه در زندگی فرد و نزدیکانش است، به گونه‌ای که به تغییر ماندگار در سبک زندگی وی منجر می‌شود، نمی‌تواند با تجربه‌هایی همچون اسکیزوفرنی قیاس شود. در باقی اختلالات روانی نیز بررسی‌ها نشان می‌دهد که تجربه‌کنندگان تمام استانداردهای سلامت روانی در مقایسه با افراد عادی را دارا هستند. بنابراین، نمی‌توان به راحتی تجربه‌های نزدیک مرگ را به پارانویا، هذیان و... تشبیه کرد (مودی، ۱۳۷۳: ۱۲۳). بررسی‌های وِن‌دوسن در این زمینه نشان می‌دهد که تعداد کمی از بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی توهم‌هایی در سطح متعالی دارند و مؤلفه‌های آن توهم‌ها شباهتی با مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ ندارند (فاکس و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۵۱). به اعتقاد مک‌هوور، تجربه‌های نزدیک مرگ ممکن است نوعی هذیان باشند و تجربه‌کنندگان در وضعیت نزدیک مرگ ممکن است دچار آسیب روان‌پزشکی شده باشند. از جمله این آسیب‌ها می‌توان به مؤلفه خروج از کالبد اشاره کرد، که در روان‌پزشکی به بیماری توهمات خودنگرانه معروف است (MacHover, 1994). اما بررسی‌های روان‌پزشکی تونلمو و گابارد در مورد ۳۴ نمونه مطالعاتی تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ نشان داد که، بر اساس شاخص‌های سنجش

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

آسیب روانی، تجربه‌کنندگان هیچ اختلالی را نشان نمی‌دهند (Twemlow & Gabbard, 1985). علاوه بر این، مطالعات ریموند مودی و برخی دیگر از روان‌پزشکان نشان می‌دهد که ویژگی‌های خروج از کالبد در تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ به‌طور واضح با توصیفات روان‌پزشکی کلاسیک از اتوسکوپ^۱ متفاوت است (Brugger et al., 1997; Brugger and Mohr, 2009). فرضیه خواب REM^۲ نیز با ایست قلبی و مرگ بالینی، یعنی وضعیتی که در آن فعالیت الکتریکی مغز رو به خاموشی است سازگار نیست (Facco & Agrillo 2012: 2). گیبز معتقد است که این تجربه‌ها از توهم‌ها متمایزند، به این دلیل که قابل پیش‌بینی و دارای ترتیب هستند و، برخلاف توهمات که در هنگام هوشیاری بر افراد پدیدار می‌شوند، این تجربه‌ها اغلب در بیهوشی کامل رخ می‌دهند (Gibbs, 1988). بروس گریسون، روان‌پزشک و استاد بازنشسته علوم عصب-رفتاری دانشگاه ویرجینیا نیز معتقد است که تجربه‌های نزدیک مرگ به دلیل آنکه کوتاه‌مدت هستند و برای برخی فقط یک بار در طول زندگی اتفاق می‌افتند، از تجربه‌های غیرعادی بیماری‌های روانی، که بارها و بارها در طول زندگی عود می‌کند، متمایزند. علاوه بر این، تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ و بیماران روانی بعدها در نحوه به‌یاد آوردن جزئیات تجربه‌ها نیز کاملاً متفاوت‌اند، زیرا بیماران روانی اغلب پس از پایان دوره حاد بیماری متوجه غیرواقعی بودن حالات خود می‌شوند و جزئیات حالات آنها به مرور زمان محو می‌شود اما، در مقابل، تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، با اطمینان، تجربه‌های خود را واقعی توصیف می‌کنند و جزئیات تجربه آنها پس از سال‌ها نیز محو نمی‌شود. از این گذشته، تجربه‌های نزدیک مرگ معمولاً به افزایش معناداری زندگی، افزایش شادی در امور روزمره و احساس تعامل بیشتر نسبت به اطرافیان منجر می‌شوند و از این جهت کاملاً برخلاف پیامدهای منفی تجربه‌های بیماران روانی است که معمولاً آنها را نسبت به جامعه منزوی می‌کند (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۴۴).

۲-۴-۱. فرضیه انتظار و شخصیت زدایی^۳

از مهم‌ترین فرضیه‌های روان‌شناختی که دکتر مایکل سابوم در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ به

۱. در یک توهم اتوسکوپ آگاهی شخص از درون جسم فیزیکی نظاره می‌کند و نمی‌تواند حرکت کند و این برخلاف گزارش‌های خروج از کالبد است که تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ روایت می‌کنند. چون در مورد آنها، در مواردی آگاهی‌شان حتی از محیط پیرامونی نیز خارج می‌شود. (مودی، ۱۳۷۳: ۱۳۳)

۲. به حرکت سریع چشم در خواب می‌گویند که در طی آن بدن در حالت خواب به سر می‌برد، اما مغز هوشیار است. اولین بار دکتر نلسون (Nelson et al 2006) برای تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ پیشنهاد کرد اما از نظر دکتر جفری لانگ با توفیق زیادی همراه نبود.

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

آن پرداخته است باید به فرضیه انتظار و شخصیت‌زدایی اشاره کنیم. بر مبنای فرضیه انتظار علت وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ مکانیزم دفاعی انسان‌ها در مواجهه با لحظات بحرانی و هراس‌انگیز است. بر اساس این مکانیزم، ناخودآگاه انسان در شرایط هولناک، برای کمک به هویت فرد، ایجاد تصاویر خیالی و خاطره‌انگیز را شروع می‌نماید تا، بدین ترتیب، شخص با مشاهده تصاویر آرام‌بخش همچنان به بقای هویت خویش امیدوار بماند (Sabom, 1981). در فرضیه شخصیت‌زدایی نیز، در هنگام خطر، مغز شروع به شخصیت‌زدایی از خویش می‌نماید تا بتواند به هویتی هرچند مغشوش و گسسته امیدوار بماند (Carter, 2010: 169). بر مبنای فرضیه انتظار یا شخصیت‌زدایی، این تجربه‌ها صرفاً در شرایطی واقع می‌شوند که مغز فرصت کافی برای مکانیزم دفاع روانی داشته باشد، یعنی در مواقعی که انسان‌ها فرصتی دارند که تصور کنند در شرایط بحرانی قرار گرفته‌اند (Parnia, 2006: 26). اما اگر بتوان گزارش‌هایی را نشان داد که تجربه‌کننده در وضعیتی نابهنگام به مرگ بالینی دچار شده باشد، در این صورت نباید تخیلات آرامش‌بخش را گزارش نماید. بر اساس مطالعات مایکل سابوم، گزارش‌هایی وجود دارد از افراد در سانحه رانندگی و ایست قلبی در خواب که بسیار سریع‌تر از آنچه مکانیزم دفاعی مغز بتواند عمل کند به وضعیت نزدیک مرگ دچار شده‌اند و، بنابراین، مغز فرصتی برای مکانیزم دفاع روانی پیدا نمی‌کند (Sabom, 1981). از این گذشته، به عقیده دکتر ملوین مورس، این فرضیه در مواجهه با کودکانی که نگاهی سازمان‌یافته به مرگ ندارند و انتظار مرگ و درک مفهوم مرگ و ترس از مواجهه با مرگ نمی‌تواند شخصیت‌زدایی را، به شکلی که در افراد بزرگسال انتظار می‌رود، در کودکان رقم بزند ناکام است. زیرا در برخی از روایت‌های کودکان، گزارش‌هایی شبیه گزارش‌های بزرگسالان وجود دارد که این فرضیه را به چالش می‌کشد (Morse et al, 1986). علاوه بر این، فرضیه انتظار مدعی مکانیزم دفاعی برای خلق تصاویر آرامش‌بخش است، اما بر اساس آمار حداقل ۱۷ تا ۱۸ درصد تجربه‌های نزدیک مرگ تجربه‌های بسیار ناخوشایندی هستند (IANDS, 2009). چطور می‌شود که مکانیزم دفاعی را با این تفاوت‌ها سازگار کرد؟ همچنین فرضیه انتظار مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک مرگ را انعکاسی از باورها و آرزوها و انتظارات فرهنگی افراد می‌شناسد، در حالی که برخی از گزارش‌ها کاملاً برخلاف آنچه فرد در پیش‌زمینه معرفتی انتظار داشته واقع می‌شود (Rawlings, 1985). مطالعات گابارد و همکاران نیز نشان می‌دهد که تجربه‌های نزدیک مرگ در چند زمینه با شخصیت‌زدایی متفاوت است. به عقیده آنها، شخصیت‌زدایی معمولاً شامل حس بیرون‌بودن از بدن نمی‌شود و به شکلی رؤیامانند تجربه می‌شود که معمولاً نامطلوب است و اغلب با حس اضطراب، ترس یا پوچی همراه است و این کاملاً برخلاف

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

گزارش‌های تجربه‌کنندگانی است که احساس خود را واقعی‌تر از واقعی توصیف کرده بودند (Carter, 2010: 172). افزون‌براین، مطالعات نشان می‌دهد که تنها ۱۲ تا ۲۰ درصد از افراد در هنگام ایست قلبی و مرگ بالینی تجربه نزدیک مرگ را پشت سر گذاشته‌اند، در صورتی که اگر عوامل روان‌شناختی به‌واقع علت پدیدارشدن تجربه‌ها باشد، انتظار می‌رود که بیشتر بیماران در هنگام مرگ بالینی آن را گزارش کنند (Facco & Agrillo 2012: 2).

۲-۲-۴-۲. فرضیه خاطره تولد^۱

آخرین فرضیه‌ای که در دسته منطق‌های بدیع روان‌شناختی در تبیین تجربه‌های نزدیک مرگ مطرح شده است فرضیه خاطره تولد است که روان‌پزشکانی نظیر ریموند مودی و سوزان بلک‌مور از ابتدا به مخالفت جدی با آن پرداخته‌اند. براساس این فرضیه، صحنه‌هایی که تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ در گزارش‌های خود از کانال نور و تونل گزارش می‌کنند، مشابه لحظاتی است که نوزاد، در اولین خاطرات خود، در لحظه خروج از رحم مادر مشاهده می‌کند و در تجربه نزدیک مرگ تنها به بازسازی آن لحظات باشکوه تولد می‌پردازد (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۹۲؛ نقل قول از Ring, 1988). اما چالش جدی که در مقابل این فرضیه قرار دارد از این واقعیت نشئت گرفته است که در برخی از زایمان‌ها فضای اتاق عموماً فضایی نورانی نیست و ممکن است لحظه ورود به دنیای جدید برای نوزاد لحظه‌ای توأم با خشونت و سختی باشد و پرستار در نظر نوزاد، نه قهرمان، بلکه شکنجه‌گر بالینی تصور شود و این برخلاف تجربه‌های کلاسیک نزدیک مرگ است (مودی، ۱۳۷۳: ۱۸۳). علاوه‌براین، فرضیه خاطره تولد سایر مؤلفه‌های تجربه، همچون مواجهه با درگذشتگان، را نشان نمی‌دهد و هسته اصلی مؤلفه‌ها را تبیین نمی‌نماید. همچنین، در برخی از گزارش‌های تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ، مؤلفه تونل، که مهم‌ترین شاهد برای فرضیه خاطره تولد است، روایت نشده است. افزون‌براین، پژوهش کارل بکر نشان می‌دهد که نوزادان چیزی از لحظه تولد را به خاطر ندارند و حتی لوازم بینایی آنها به قدری تکامل نیافته است که بتوانند مشاهده واضح و روشنی داشته باشند و بنابراین، امکانی برای تشخیص چهره یا رویت تونل ساده‌اندیشی فرضیه فوق است (Carter, 2010: 177). به عقیده سوزان بلک‌مور، اگر چنین فرضیه‌ای درست بود، تجربه‌های نزدیک مرگ کسانی که با روش زایمان طبیعی به دنیا آمده‌اند باید با تجربه کسانی که از طریق سزارین به دنیا آمده‌اند متفاوت می‌شد، به‌ویژه در خصوص رویت تونل که این موضوع تاکنون آزمایش نشده است (فاکس و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۵۴).

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

طرح فرضیاتی نظیر خاطره تولد، به عنوان منطبق‌های رقیب، به‌غایت نشانگر ناهنجار شدن پدیده تجربه‌های نزدیک مرگ است. زیرا مادام که پدیده‌ای با منطق و سازوکار روشن و قابل آزمایش تبیین شود، نیازی به توضیح و تفصیل‌های پیچیده و ابهام‌انگیز نخواهد بود. این قبیل نظریه‌پردازی‌ها، علاوه بر اینکه تبیینی موفق از چگونگی وقوع تجربه‌های نزدیک مرگ نشان نمی‌دهند، اغلب نشانگر وضعیتی هستند که ما را به ادعای اصلی این مقاله نزدیک‌تر می‌نمایند. یعنی شرایطی که پدیدار با پیچیدگی و ابهام فرضیه‌ها محل بحث و مناقشه جدی‌تر خواهد بود و فرض پذیرش این‌گونه نظریه‌پردازی‌ها، به‌رغم برخی موفقیت‌های جزئی، موجب ابهام در مفاهیم و معلوماتی می‌شود که پیش‌ازاین در پارادایم زیست-پزشکی تثبیت شده‌اند. بنابراین، به‌باور نویسندگان، این‌گونه نظریه‌پردازی‌ها و منطق‌های نسبتاً بدیع نیز، به‌رغم برخی پیچیدگی‌ها و جذابیت‌ها، در نسبت با پارادایم زیست-پزشکی، نتیجه‌ای جز ابهام در علت وقوع تجربه‌ها نداشته‌اند. به اعتقاد تامس کوهن، در چنین وضعیتی هرچه مقدمات نظریه پیچیده‌تر می‌شود، تبیین پدیده دشوارتر خواهد بود. بنابراین، کثرت فرضیه‌ها و منطق‌های بدیع ناکارآمد در تبیین مسئله از نشانه‌های بسیار معمول بحران در دوران علم فوق‌عادی خواهد بود. براساس این قبیل آزمایش‌ها و منطق‌های بسیار متنوع که لزوماً هیچ شباهتی به یکدیگر نشان نمی‌دهند و اغلب به پیچیده‌تر شدن موضوع مورد مطالعه و ابهام قواعد بنیادین و الگوی حل پارادایم منجر می‌شوند، بی‌دلیل نیست اگر نتیجه بگیریم که پارادایم زیست-پزشکی حاضر در موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ دچار بحران شده است.

۳. تجربه‌های نزدیک مرگ به‌عنوان بحرانی در پارادایم زیست-پزشکی حاضر

سرانجام به اعتقاد تامس کوهن، گاهی موضوعی در الگوی حل پارادایم، درمقابل همه تلاش‌های متخصصان آن حوزه، چنان مقاومت می‌کند که الگوهای حل پارادایم راه به جایی نمی‌برند. این امر مقارن است با زمانی که عالمان پارادایم دیگر نمی‌توانند اعوجاج‌ها را نادیده انگارند. با این حال، به‌رغم همه تلاش‌های دانشمندان، علم مکرراً به بیراهه می‌رود و این آغازی بر کاوش‌های غیرعادی خواهد بود (کوهن، ۱۳۹۷: ۳۴). به تعبیر دیگر، پدیده غیرمنتظره‌ای که در برابر الگوی حل پارادایم مقاومت کند به نقطه تمرکز دانشمندانی بدل خواهد شد که تلاش می‌کنند، با اتکا به قواعد پارادایم، موضوع را در مفصل‌بندی‌های متنوع به امر موردانتظار و قابل پیش‌بینی پارادایم تبدیل کنند و این امر متضمن برخی تفصیل‌های جزئی یا نه‌چندان جزئی خواهد بود که گاهی هیچ دو مورد آنها کاملاً همسان نیستند. اگرچه هرکدام از این مفصل‌بندی‌ها

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

تاحدودی موفق هستند، لیکن هیچ‌کدام به قدر کافی موفق نیستند که گروه مربوطه آن را به‌عنوان الگوی حل پارادایم بپذیرد. در این هنگام، قواعد علم عادی پارادایم به‌واسطه این تکرر فرضیات به‌نحوی مبهم می‌شوند که اگرچه هنوز پارادایمی وجود دارد، اما هیچ اتفاق نظری درباره چستی آن وجود نخواهد داشت (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۷). اینشتین درباره این وضعیت بحرانی می‌گوید:

گویی چنان بود که زیر پای آدم خالی شده بود و هیچ شالوده مستحکمی هیچ‌جا دیده نمی‌شد که آدم بتواند روی آن بسازد. (نقل قول از کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۷)

به‌عقیده کوهن، اگرچه تشخیص فروپاشی یک پارادایم با معیارهای مشخص امکان‌پذیر نیست، اما آثار بحران در دو مورد جهان‌شمول به نظر می‌رسند. به‌عقیده وی،

تمام بحران‌ها با مبهم‌شدن پارادایم و در نتیجه، سست‌شدن قواعد پژوهش‌های عادی آغاز می‌شوند. از این جهت، پژوهش در زمان بحران شباهت بسیار زیادی به پژوهش در دوره پیش-پارادایمی دارد، با این استثناء که، در دوران بحران، اختلاف هم کوچک‌تر است و هم با وضوح بیشتری تعریف شده است. (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۸)

بنابراین، با نظر به ساختار انقلاب‌های علمی تامس کوهن و با توجه به سیر استدلالی مقاله، اینک می‌توانیم نتیجه بگیریم که تجربه‌های نزدیک مرگ در ساختار پارادایم زیست-پزشکی تبدیل به اعوجاجی مقاوم شده است و پارادایم حاضر در دوران فوق‌عادی به سر می‌برد. زیرا اولاً، به‌رغم فرضیات گوناگونی که در تبیین این تجربه‌ها مطرح شده است، هیچ فرضیه‌ای تاکنون تبیین کاملاً موفقی در خصوص مقوله منسجم تجربه‌کنندگان ارائه نداده است. ثانیاً، بعضی از فرضیه‌هایی که تاکنون مطرح شده‌اند نیز، با وجود برخی موفقیت‌های نسبی، با مبانی و مفاهیم دیگر پارادایم ناسازگاری نشان می‌دهند و در صورت پذیرش به ابهام بیشتر حوزه اعوجاج منتهی خواهند شد. ثالثاً، تمرکز برخی دانشمندان بر موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ به مفصل‌بندی‌ها و منطق‌های بدیع پیچیده و گوناگونی منجر شده است که اغلب می‌توانیم بگوییم هیچ‌دو مورد آن از روشی خاص پیروی نمی‌کنند. مفصل‌بندی‌ها و منطق‌های رقیبی که به‌منظور حل پازل تجربه‌کنندگان پیشنهاد شده است، اما تاکنون نه‌فقط به حل پازل منتهی نشده، بلکه در بعضی موارد با پنداشته‌های تثبیت‌شده ما در پارادایم نیز ناسازگاری نشان می‌دهند و مفاهیمی را به چالش می‌کشند که، تا پیش از پدیدارشدن این تجربه‌ها و تمرکز دانشمندان، به‌عنوان موضوعات

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

حل‌شده پارادایم برقرار شده بودند. همه این شواهد معلوم می‌دارد که پارادایم حاضر در ارائه الگوی حل به دانشمندانی که بر موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ متمرکز شده‌اند دچار ابهام شده است. به بیان دیگر، پارادایمی که به عقیده کوهن رسالت اصلی آن هدایت قواعد و ارائه الگوی حل تضمین شده برای پازل است اکنون در مرحله‌ای قرار گرفته که نه تنها فرضیاتی که باتکیه بر مبانی پارادایم طرح می‌شوند راه به جایی نمی‌برند، بلکه مفصل‌بندی‌های پژوهشگران نیز از یک الگوی حل پیروی نمی‌کنند و قواعد علم عادی پارادایم به واسطه این تکثرها به نحوی مبهم شده است که هرچند هنوز پارادایمی وجود دارد، اما هیچ اتفاق نظری درباره چستی آن در میان آزمایش‌ها و نظریه‌پردازی دانشمندان مشاهده نمی‌شود.

اگرچه طرح این‌گونه گفتارها در تبیین پدیداری علمی اساساً گفت‌وگویی علمی نیست، اما کوهن با ملاحظات در باب تاریخ علم به ما یادآوری می‌کند که

اتفاقاً در دوران پذیرش وجود بحران است که دانشمندان به تحلیل‌های فلسفی به‌عنوان وسیله‌ای به‌منظور گشودن رازهای دشوار اعوجاج روی می‌آورند و مادام که پارادایم در دوران علم عادی، به‌عنوان الگوی حل پازل، فعالیت‌های دانشمندان را بدون مشکل سازمانده می‌کند، نیازی به تحلیل‌های فلسفی نخواهد بود. (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۲۲)

به عقیده کوهن، بحران‌ها سرانجام به سه صورت پایان می‌پذیرند. در صورت اول نهایتاً بحران‌ها با علم تفصیلی به پاسخ قابل‌انتظار پارادایم برطرف خواهد شد. در غیر این صورت و مادام که اعوجاج همچنان در برابر راه‌حل‌های پارادایم مقاومت کند، ممکن است که دانشمندان بدین نتیجه رسند که، در زمان کنونی و با توجه به ابزارآلات فعلی، هیچ راه‌حلی برای برطرف کردن اعوجاج در دسترس نیست. بنابراین، اعوجاج را برای نسل‌های آینده که به ابزارآلات پیشرفته‌تر مجهزند به یادگار می‌گذارند. در صورت سوم، بحران‌ها در دوره علم فوق‌عادی با ظهور پارادایمی جدید و کارآمد پایان می‌پذیرند و از این رو، بحران‌ها پیش‌شرط ضروری ظهور نظریه‌های بدیع خواهند بود (کوهن، ۱۳۹۷: ۱۱۸). به اعتقاد سام پرنیا، در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ، صورت دوم پایان بحران‌ها نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای بی‌توجهی به تجربه‌های میلیون‌ها انسان باشد. در واقع، ضعف ابزار موجود ناکامی تبیین‌های ارائه‌شده را توجیه نمی‌نماید. این تجربه‌ها، به اعتقاد پرنیا، می‌توانند منابع ارزشمندی را از لحاظ ادراک جنبه‌های روانی و شناختی در مراحل اولیه مرگ در اختیارمان قرار دهند (Parnia & Young, 2013). با این حال، به نظر می‌رسد که سرنوشت سوم نیز، برای پایان دادن به بحران حاضر، مادام که، در خلق نظریات و طرح فرضیات،

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

در الگوی حل پارادایم کنونی و مبانی متافیزیکی آن قرار داشته باشیم، به وقوع نخواهد پیوست. زیرا با توجه به برخی از شواهدی که به‌وضوح با مبانی متافیزیکی پارادایم حاضر ناسازگارند، اصرار بر الگوی حل پارادایم و تأکید بر مبانی متافیزیکی آن، به نادیده گرفتن این شواهد منجر خواهد شد. در واقع، بنابر تعبیر کوهن، پدیدارهایی که در قالب علم عادی پارادایم نمی‌گنجند غالباً نادیده گرفته می‌شوند (کوهن، ۱۳۹۷: ۵۵). به بیان دیگر،

این پارادایم‌ها هستند که مشخص می‌کنند هستی‌های بنیادین جهان چیستند و آنها با یکدیگر و با حواس ما چگونه تعامل دارند. پارادایم‌ها مشخص می‌کنند که طرح چه سؤالاتی درباره آن هستی‌های بنیادین مجاز است و پارادایم‌ها می‌گویند پاسخ چه خواهد بود. (کوهن، ۱۳۹۷: ۳۳)

به عبارت دیگر،

تعهدات پارادایمی نه تنها به ما می‌گویند که جهان از چه هستی‌ای تشکیل شده است، بلکه به‌طور ضمنی می‌گویند از چه هستی‌هایی نیز تشکیل نشده است. (کوهن، ۱۳۹۷: ۳۶)

و

امتزاج نوع جدیدی از واقعیت تجربی چیزی بیش از جرح و تعدیل نظری را می‌طلبد و تا این تعدیل کامل نشده باشد، یعنی دانشمندان طبیعت را به طریقی متفاوتی نبینند، واقعیت تجربی جدید به هیچ‌وجه واقعیت تجربی علمی کاملی نخواهد بود. (کوهن، ۱۳۹۷: ۸۵)

بنابراین، در حوزه تجربه‌های نزدیک مرگ، با توجه به پیچیدگی و ابهام الگوی حل پارادایم حاضر، شاید اکنون زمان آن فرا رسیده است که باید برخی از مفاهیم پارادایم را دچار تحول نماییم. شاید منطقی جدید فهم ما را نسبت به این تجربه‌ها دگرگون کند. شاید فرض ملاحظاتی برخلاف مبانی پارادایم حاضر به نتایجی متفاوت منجر شود که افق پارادایم آینده خواهد بود. شاید حکایت حال تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ حکایت حال همان افرادی باشد که از غار افلاطونی پارادایم حاکم بیرون آمده و با جهانی از مفاهیم غیرقابل توصیف مواجه شده‌اند. آنها، پس از بازگشت، هرچه از تجربه‌های منحصر به فرد خود می‌گویند، برای انسان‌هایی که در بند غل و زنجیر مفاهیم پارادایم حاکم اسیرند قابل پذیرش نخواهد بود. به عقیده ریموند مودی، مانع اصلی در مسیر مطالعه عقلانی تجربه‌های نزدیک مرگ درک نامفهوم منطق و زبان تجربه‌کنندگان است. به اعتقاد وی، شاید اکنون زمان آن فرا رسیده است که منطقی برای کشف این تجربه‌ها

Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

ابداع نماییم. مودی بیش از ۷۰ نوع از قوانین مختلفی را که فهم بهتری از این تجربه‌ها برخلاف پارادایم حاکم به دست می‌دهند فهرست‌بندی کرده است (Moody, 2020). به اعتقاد پرنیا، مردم به رویدادها و پدیده‌ها معانی مختلفی می‌بخشند و از آن جهت که این معانی قراردادی هستند، اصلاً بعید نیست با شواهد جدید و منطقی جدید به معانی جدید در مورد جهان باور پیدا کنیم. به اعتقاد وی، تمام اکتشافات علمی در طول تاریخ همیشه وجود داشته‌اند، اما قرن‌ها طول کشیده است که ما آنها را کشف نماییم. امواج الکترومغناطیسی‌ای که در قرون اخیر کشف شد و همیشه وجود داشته است چه‌بسا در گذشته و در نگاه ما هیچ معنا و مفهومی نیز نداشته است. همچنین دانشمندان و پزشکان تا قرن نوزدهم میلادی ایده میکروب را به سخره می‌گرفتند و در دهه ۱۹۸۰ اکثر دانشمندان پزشکی فکر می‌کردند که جست‌وجوی باکتری‌هایی که باعث زخم معده می‌شوند اتلاف وقت است. بنابراین، در روزگار فعلی و در پارادایم کنونی نیز بسیاری از موضوعات همواره وجود دارند که در منطقی و علم حاضر ما نامفهوم‌اند، اما این بدین معنا نیست که ناموجودند. مسائلی همچون پدیدارشدن آگاهی در ساختار مغز انسان می‌توانند در سال‌های آینده و به کمک ابزارآلات ویژه رازگشایی شوند و همچون امواج الکترومغناطیس در روزگار معاصر، قسمتی بدیهی از پارادایم حاکم قرار گیرند. دکتر آندریو دیک در این خصوص می‌گوید:

مغز ما مانند ماشینی است که ۵۰۰ دنده دارد و ما تاکنون فقط با چهارتای آنها آشنا شده‌ایم. شاید ادراک لحظات نزدیک مرگ موجب شود که با تعداد دیگری از آنها آشنایی پیدا کنیم. (مورس، ۱۳۸۸: ۱۹۸)

دکتر بروس گریسون نیز در این خصوص می‌نویسد:

برخی می‌گویند که تجربه‌های نزدیک مرگ موضوعی واقعی نیست، زیرا با باورهای فعلی ما در مورد نحوه عملکرد مغز در تناقض است. اما چرا باید انتظار داشته باشیم که هر یک از دیدگاه‌های علمی کنونی مان در مورد نحوه عملکرد مغز در برابر موشکافی نسل‌های آینده پایدار بماند؟ (گریسون، ۱۴۰۱: ۱۴۸)

به اعتقاد پرنیا، در فرایندهای علمی و در مواجهه با پدیدارهای ناشناخته به‌طور کلی دو مرحله قابل‌تصور است: اول، توضیح پدیدار براساس قوانین شناخته‌شده و الگوهای حل‌پازل که در درون پارادایم‌ها قرار دارد و دوم، کشف قوانین جدیدی که امکان توضیح پدیدارهای ناشناخته را

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

فراهم می‌سازد. بنابراین، ممکن است برای توضیح کشفی نسبتاً جدید به علمی نسبتاً جدید نیز نیاز داشته باشیم (Parnia & Young, 2013: 143-145).

نتیجه‌گیری

تجربه‌های نزدیک مرگ موضوع جذاب و پُرطمطراقی است که چیستی و چگونگی وقوع آن در نیم قرن گذشته هنوز محلی برای بحث میان پژوهشگران و صاحب‌نظران است. ادبیات ماورایی آن ممکن است به‌اشتباه باعث شود که آنها را شواهدی از زندگی پس از مرگ تلقی نماییم و مکانیسم‌های عصبی-زیستی درگیر در ایجاد آنها را نادیده انگاریم. از سوی دیگر، جزم‌اندیشی پارادایم حاکم درخصوص شواهدی که متعالی به نظر می‌رسند ممکن است به‌اشتباه به نادیده گرفتن آنها به‌عنوان یک موضوع زیست-پزشکی، به دلیل ناسازگاری با مفاهیم متافیزیکی پارادایم حاضر، منجر شود. هردوی این موضوع‌گیری‌ها ممکن است عواملی باشند که ما را از کشف حقیقت و حل معمای این تجربه‌ها دور نگه داشته‌اند.

در این پژوهش بر آن بودیم که موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ را به‌عنوان نمونه‌ای موردی در ساختار پارادایم زیست-پزشکی و باتوجه به تفسیر انقلاب‌های علمی تامس کوهن ارزیابی کنیم. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که، با عنایت به تفسیر کوهن از ساختار انقلاب‌های علمی، موضوع تجربه‌های نزدیک مرگ، در ساختار پارادایم زیست-پزشکی حاضر، تبدیل به اعوجاجی مقاوم شده و پارادایم حاضر در مواجهه با این تجربه‌ها در وضعیت بحرانی قرار گرفته است. باین‌حال، به نظر می‌رسد که به‌رغم وضعیت بحرانی، هرچند برخی از دانشمندان این حوزه، آگاهانه یا ناآگاهانه، اهمیت بررسی این تجربه‌ها را نادیده می‌گیرند، اما بررسی و مذاقه کوهن درخصوص تاریخ علم به ما نشان می‌دهد که وضعیت بحرانی پارادایم‌ها، در مواجهه با اعوجاجی مقاوم، همیشه پایدار نخواهد ماند. بنابراین، شاید در آینده‌ای نه‌چندان دور، تجربه‌های نزدیک مرگ از مصادیق حل‌شده پارادایم حاضر باشند و برای دانشجویان تاریخ پزشکی موضوعی سازنده تلقی شوند و شاید هم، سرانجام، حل معمای تجربه‌کنندگان تجربه نزدیک مرگ موجب گشودن دروازه‌های علم آینده باشد.

منابع

اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۷)، مرگ‌آشنایی: پژوهشی در باب چیستی و ابعاد مختلف تجربه‌های نزدیک مرگ، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی

دویت، ریچارد (۱۳۹۷)، جهان بینی‌ها، درآمدی بر تاریخ و فلسفه علم، ترجمه احسان سنایی اردکانی، تهران، نشر ققنوس

جهرمی، محمدحسین بهمن زادگان، مهدی زاده، علیرضا، تفضلی، وحید (۱۴۰۰). «جستاری در باب ناهم‌مقیاسی مفهومی میان پارادایم‌های طب سنتی ایرانی و پزشکی مبتنی بر شواهد در مفهوم علیّت»، مجله طب سنتی اسلام و ایران، ۱۲(۳)

صادقی، رضا (۱۳۹۸)، «ماهیت پارادایم و ابعاد کل‌گرایانه آن»، متافیزیک، ۱۱(۲۷)

فاکس، مارک، لستر، دیوید، میلر، استیو (۱۳۹۹)، زندگی پس از مرگ، ترجمه فروغ کیان‌زاده، تهران، انتشارات پارسیک قاسمین‌نژاد، علی، ایمانی نسب علی (۱۳۹۸)، به وقت مرگ، نشر آن سو

کوهن، تامس (۱۳۹۷)، ساختار انقلاب‌های علمی، سعید، زیبا کلام، تهران، انتشارات سمت گریسون، بروس (۱۴۰۱)، بُعد: تجربه‌های یک پزشک از آنچه که تجربه‌های نزدیک مرگ در مورد زندگی و فراتر از آن نشان می‌دهد، ترجمه آیدا آتشی، انتشارات امیدآینده

منجمی، علیرضا (۱۳۹۰)، «پزشکی به مثابه یک پارادایم؟»، فلسفه علم (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، ۱۱(۱)

مورس، ملوین (۱۳۸۸)، ادراکات لحظات نزدیک مرگ و تحولات روحی آن، ترجمه رضا جمالیان، انتشارات اطلاعات مودی، ریموند (۱۳۷۳)، آن سوی نور، ترجمه حسین جلیلیان، تهران، جمال الحق

مودی، ریموند (۱۳۷۷)، زندگی پس از زندگی، ترجمه شهناز انوشیروانی، تهران، موسسه فرهنگی رسا نیک‌رأی، حسین، منجمی، علیرضا (۱۳۹۸)، گزینش نظریه از دیدگاه تامس کوهن، راهبرد فرهنگ

Atwater, M, H (1994), *Beyond the light*, New York: Birch Lane Press

Alexander, E. (2012), *Proof of heaven: A neurosurgeon's journey into the after-life*, Simon and Schuster

Belanti, J., Perera, M., & Jagadheesan, K. (2008), "Phenomenology of near-death experiences: A cross-cultural perspective", *Transcultural psychiatry*, 45(1), 121-133

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

- Beauregard, Mario (2012), *Brain Wars: The Scientific Battle over the Existence of the Mind and the Proof That Will Change the Way We Live Our Lives*, San Francisco: Harper One
- Brugger, P., and Mohr, C. (2009), "Out of the body, but not out of mind", *Cortex* 45, 137-140
- Brugger, P., Regard, M., & Landis, T. (1997), "Illusory reduplication of one's own body: phenomenology and classification of autoscopic phenomena", *Cognitive Neuropsychiatry*, 2(1), 19-38
- Carter, C. (2010), *Science and the near-death experience: How consciousness survives death*, Simon and Schuster.
- Cavanna, A. E., & Nani, A. (2014), "Consciousness: Theories in neuroscience and philosophy of mind", *Springer*, 10, 978-3
- Craffert, P. F. (2019), "Making sense of near-death experience research: Circumstance specific alterations of consciousness", *Anthropology of Consciousness*, 30(1), 64-89
- Dennett, D. (1991), *Consciousness explained*, Back Bay Books
- Facco, E., & Agrillo, C. (2012), *Near-death experiences between science and prejudice*. *Frontiers in human neuroscience*, 209
- Fenwick, peter (2005), "science and Spirituality: A challenge for 21th century", *journal of Near Death Studies*, vol, 23(3), spring
- Gabbard, G. O., & Twemlow, S. W. (1981), *Explanatory hypotheses for near-death experiences*, ReVision.
- Gallup, G., & Proctor, W. (1982), *Adventures in Immortality: A look Beyond The Threshould of Death*, New York, McGraw Hill, 200
- Gibbs, J. C. (1988), "Three perspectives on tragedy and suffering: The relevance of near-death experience research", *Journal of psychology and theology*, 16(1), 21-33
- Greyson, Bruce. (2000), "Near-Death Experiences." In *Varieties of Anoma-*

.....
 Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

- lous Experience: Examining the Scientific Evidence*, edited by E. Cardena, S. J. Lynn, and S. Krippner, 315-52.: American Psychological Association
- Greyson, B. (2003), "Incidence and correlates of near-death experiences in a cardiac care unit", *General hospital psychiatry*, 25(4), 269-276
- Greyson, B. (1983), "The near-death experience scale", *Journal of nervous and mental disease*, 171(6), 369-375
- Holden, J. M., Greyson, B., & James, D. (2009), "The handbook of near-death experiences: Thirty years of investigation", *Praeger/ABC-CLIO*
- Holden, J. M. (1988), "Visual perception during naturalistic near-death out-of-body experiences", *Journal of Near-Death Studies*, 7(2), 107-120.
- Holden, J. M., Long, J., & MacLurg, J. (2006), "Out-of-body experiences: All in the brain", *Journal of Near-Death Studies*, 25(2), 99-107
- IANDS (2009), "Key Facts about Near-Death experiences", available at http://www.IANDS.org/NDE_index
- Testoni, I., Facco, E., & Perelda, F. (2017), "Toward a new eternalist paradigm for afterlife studies: The case of the near-death experiences argument", *World Futures*, 73(7), 442-456
- Jansen, K. L. (1997), "The ketamine model of the near-death experience: A central role for the N-methyl-D-aspartate receptor", *Journal of Near-Death Studies*, 16(1), 5-26.
- Longino Jr, C. F. (1998), "The limits of scientific medicine: paradigm strain and social policy", *Journal of Health & Social Policy*, 9(4), 101-116
- Long, J & Perry, P (2010), *Evidence of Afterlife: The Science of Near-Death experience*, USA: Harpercollins
- MacHover, F (1994), "Near-Death Experiences", *Psychotherapy in Private practice*, 13(3): 99-105
- Mays, R. G., & Mays, S. B. (2017), "Near-death experiences: A critique of the Fischer and Mitchell-Yellin physicalist interpretation", *Journal of Near-*

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

Death Studies, 36(2), 69-99

- Martial, C., Charland-Verville, V., Cassol, H., Didone, V., Van Der Linden, M., & Laureys, S. (2017), "Intensity and memory characteristics of near-death experiences", *Consciousness and Cognition*, 56, 120-127
- Martial, C., Cassol, H., Laureys, S., & Gosseries, O. (2020), "Near-death experience as a probe to explore (disconnected) consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, 24(3), 173-183
- Morse, M., Castillo, P., Venecia, D., Milstein, J., & Tyler, D. C. (1986), "Childhood near-death experiences. American Journal of Diseases of Children", 140(11), 1110-1114
- Moody, R. (1978), *Reflections on life after life*, New York: Bantam books
- Moady, R. (1988), *The light beyond*, New York: bantam books
- Moody, R. (2020) *Making Sense of Nonsense: The Logical Bridge Between Science & Spirituality*. Llewellyn Publications
- Moore, L. E., & Greyson, B. (2017), "Characteristics of memories for near-death experiences", *Consciousness and Cognition*, 51, 116-124
- Nelson, K. R., Mattingly, M., Lee, S. A., & Schmitt, F. A. (2006), "Does the arousal system contribute to near death experience?", *Neurology*, 66(7), 1003-1009
- Parnia, S. (2006), *What happens when we die: A groundbreaking study into the nature of life and death*, Hay House Incorporated
- Parnia, S., Spearpoint, K., & Fenwick, P. B. (2007), "Near death experiences, cognitive function and psychological outcomes of surviving cardiac arrest", *Resuscitation*, 74(2), 215-221
- Parnia, S., Spearpoint, K., De Vos, G., Fenwick, P., Goldberg, D., Yang, J., ... & Schoenfeld, E. R. (2014), "AWARE—AWAREness during REsuscitation—A prospective study", *Resuscitation*, 85(12), 1799-1805
- Parnia, S., & Young, J. (2013), *Erasing death: The science that is rewriting the*

.....
Nourmohammadi, Ayatollahzadeh Shirazi

boundaries between life and death, Harper Collins

- Perera, M., Padmasekara, G., & Belanti, J. (2005), "Prevalence of near-death experiences in Australia", *Journal of Near-Death Studies*, 24(2), 109-115
- Pomarol-Clotet, E., Honey, G. D., Murray, G. K., Corlett, P. R., Absalom, A. R., Lee, M., ... & Fletcher, P. C. (2006), "Psychological effects of ketamine in healthy volunteers: phenomenological study", *The British Journal of Psychiatry*, 189(2), 173-179
- Potts, M. (2002), "The evidential value of near-death experiences for belief in life after death", *Journal of Near-Death Studies*, 20(4), 233-258
- Potts, M. (2012), "Does N, N-Dimethyltryptamine (DMT) Adequately Explain Near-Death Experiences?", *Journal of Near Death Studies*, 31(1), 3-24
- Rawlings, M. S. (1985), *Beyond death's door*, Bantam
- Ring, Kenneth (1980), *Life at death: A scientific investigation of the Near death experience*, New York: Quill
- Ring, Kenneth (1988), "You never recover your original self", *New York times*, Interview with Kenneth
- Ring, K., & Cooper, S. (1997), "Near-death and out-of-body experiences in the blind: A study of apparent eyeless vision", *Journal of Near-Death Studies*, 16(2), 101-147
- Sartori, P. (2008), "The near-death experiences of hospitalized intensive care patients: a five year clinical study", Edwin Mellen Press.
- Sabom, M. (2011), *Light and death: One doctor's fascinating account of near-death experiences*, Zondervan
- Sabom, Michael B (1981), *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York: Harper and Row
- Sabom, M. (1998), *Light and death: One doctor's fascinating account of near-death experiences*. Grand Rapids, MI: Zondervan

نور محمدی، آیت‌الله زاده شیرازی

- Strassman, R. (2001), *DMT: the spirit molecule: a doctor's revolutionary research into the biology of out-of-body, near-death, and mystical experiences*, USA: Inner Traditions Bear and Company
- Taylor, Steve (2018), *Near Death Experiences and DMT*, Psychologytoday, Posted October
- Thonnard, M., Charland-Verville, V., Brédart, S., Dehon, H., Ledoux, D., Laureys, S., & Vanhaudenhuyse, A. (2013), "Characteristics of near-death experiences memories as compared to real and imagined events memories", *PloS one*, 8(3), e57620.
- Timmermann, C., Roseman, L., Williams, L., Erritzoe, D., Martial, C., Casol, H., ... & Carhart-Harris, R. (2018), "DMT models the near-death experience", *Frontiers in psychology*, 1424
- Twemlow, S.W, & Gabbard, G.O (1985), "The Influence of Demographic/ Psychological Factors and Preexisting Condition on the Near-Death Experiences", *Omega* 15: 223-235
- Valverde, R. (2018), "The quantum consciousness model and the theology of the Urantia book", *NeuroQuantology*, 16(12), 98-108
- Van Lommel, P. (2004), "About the continuity of our consciousness", *Brain death and disorders of consciousness*, 115-132
- Van Lommel, P., van Wees, R., Meyers, V., and Elfferich, I. (2001), "Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands". *Lancet* 358, 2039-2045
- Van Lommel, P. (2013), "Non-Local Consciousness A Concept Based on Scientific Research on Near-Death Experiences During Cardiac Arrest", *Journal of Consciousness Studies* 20(1-2): 7-48
- Woollacott, M., & Peyton, B. (2021), "Verified account of near-death experience in a physician who survived cardiac arrest", *EXPLORE*, 17(3), 213-219
- Zaleski, C. (1988), *Otherworld journeys: Accounts of near-death experience in medieval and modern times*, Oxford University Press

نظریه سلسله مراتب موجودات در اندیشه سنایی

سیدعلی هاشمیان بجنورد^۱، احمد خاتمی^۲

چکیده: یکی از راهکارهایی که فلاسفه برای توجیه پدید آمدن کثرت از وحدت ارائه داده‌اند در نظر گرفتن سلسله مراتبی برای موجودات بوده است. سنایی غزنوی از جمله اندیشمندان است که به سلسله مراتبی برای موجودات قائل بوده و در این بحث تحت تأثیر نوافلاطونیان بوده است. اما سنایی از حکمت دینی نیز تأثیر پذیرفته است. همین امر موجب شده که نظر او در عین تأثر از اندیشمندان نوافلاطونی مسلمان، متفاوت از آنان باشد. آنچه بیش از هر چیز نمایانگر اختلاف سنایی با فیلسوفان نوافلاطونی است، تأکید وی بر اراده الهی و وابستگی عقل کلی و نفس کلی به امر است. سنایی، ضمن در نظر گرفتن نقشی برای واسطه‌ها در آفرینش، تأکید دارد که آنها و جهی از امر الهی هستند و آنچه واقعاً علت پدید آمدن موجودات است قدرت الهی است و خداوند مستقیماً موجودات را خلق کرده است. سنایی بیشتر قصد تنزیه خداوند را دارد و عقل و نفس کلی را هم برای همین موضوع به کار می‌برد اما آنچه از نظر او واقعاً وجود دارد نه عقل و نفس بلکه خداوند است.

کلیدواژه: سنایی، حدیقه الحقیقه، سلسله مراتب، عقل، نفس

The Theory of the Hierarchy of Beings in Sana'i's Thought

Seyyed Ali Hashemian Bojnord, Ahmad Khatami

Abstract: One of the solutions that philosophers have presented to justify the emergence of plurality from unity has been to consider a hierarchy of beings. Sana'i Ghaznavi is among the thinkers who believed in a hierarchy for beings and was influenced by the Neoplatonists in this discussion. But Sana'i is also influenced by religious wisdom. This has caused his opinion differ from Muslim Neoplatonic thinkers. His emphasis on the divine will and the dependence of the general intellect and the general soul on the matter is, more than anything else, what shows his difference from the Neoplatonic philosophers. While considering a role for mediators in creation, Sana'i emphasizes that they are a facet of the divine order and what is really the cause of creation of beings is divine power and God directly created beings. Sana'i is more intent on praising God and uses the general intellect and soul for this purpose. However, what really exists in his opinion is not the intellect and the soul, but God.

Key words: Sana'i, Hadiqah al-Haqiqah, Hierarchy, Intellect, Soul

مقدمه

سخن‌گفتن از سلسله‌مراتب موجودات و نحوه پدید آمدن کثرت از وحدت سابقه‌ای طولانی دارد و به دوران جهان‌بینی اسطوره‌ای و قبل از استیلائی تفکر فلسفی برمی‌گردد. این موضوع از دوران باستان دغدغه اندیشمندان یونانی بوده است. با وجود تأکید متفکرانی همچون افلاطون بر مسئله واسطه‌ها (افلاطون، ۱۳۵۰: ۷۰۹-۷۱۰). این افلوپین است که نظریه سلسله‌مراتب موجودات را، به شکلی که بعدها، با برخی تفاوت‌ها، نزد اندیشمندان مسلمان مشهود است، مطرح می‌کند. افلوپین معتقد است که «احد» مبدأ نخستین و بنیاد همه موجودات علوی و سفلی است. احد حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف. کمال مطلق است. پر است و از فرط پری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از حرکت این فیضان نشستی ایجاد می‌شود که عقل کلی یا عقل الهی نام دارد. این عقل خود مصدر و منشأ نشستی است که نفس کلی نام دارد. هر یک از این مبادی سه‌گانه در فلسفه افلوپین اقنوم خوانده شده است. فروتر از مرتبه نفس، طبیعت و عالم محسوس قرار دارد که از نفس ناشی شده است (Enneads, V.1; V.9؛ پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۲).

آموزه‌های افلوپین و شاگردانش پس از ورود به عالم اسلام، با ترجمه دو کتاب اثولوجیا (که گویا بخشی از تاسوعات افلوپین است) و الخیر المحض (که اقتباسی به زبان عربی از مبادی الهیات پروکلس (ابرقلس) نوافلاطونی است) در میان اندیشمندان مسلمان رایج می‌شود.^۱ بعضی فیلسوفان و متکلمان مسلمان با مسئله صدور کثرت از واحد درگیر بودند. آنها در این مسئله از آرای فیلسوفان نوافلاطونی یونانی تأثیر گرفتند. اما برخی آرای فلسفی نوافلاطونیان با آیات قرآن و آموزه‌های دینی مطابقت نداشت. فلاسفه مسلمان درگیر این دوگانگی بین آموزه‌های فلسفی و باورهای اسلامی و دینی بودند. برخی فلاسفه مانند فارابی و ابن‌سینا، در بحث مذکور، تابع نظریات فلسفی نوافلاطونی شدند و تلاش زیادی برای جمع میان آرای فیلسوفان و ظواهر قرآنی نکردند و برخی اندیشمندان چون کندی و اخوان‌الصفاء، در موضوع موردنظر، از جهاتی اندیشه استنباط‌شده از متون دینی را بر فلسفه یونانی ترجیح دادند و حداقل تلاش کردند که آموزه‌های نوافلاطونی را با آیات قرآن و ظواهر دینی جمع کنند و مطابقت دهند. برخی متفکران

۱. برخی بر این عقیده‌اند که ریشه اندیشه‌های افلوپین در ایران و شرق بوده است زیرا «افلوپین پس از آنکه فلسفه یونان را فراگرفت، به سمت ایران و هند مایل شد» (فاخوری و جر، ۱۳۹۳: ۹۴). علاوه بر این، «در سال ۵۲۹ امپراتور یوستینیانوس (ژوستینین) تعلیم فلسفه در آتن را ممنوع کرد و داماسکیوس و سیمپلیکیوس، همراه پنج عضو دیگر حوزه نوافلاطونی، رهسپار ایران شدند و خسرو پادشاه ایران آنان را پذیرفت» (کاپلستون، ۱۴۰۰: ۵۵۳). شاید به خاطر این پیشینه است که اندیشمندان ایرانی آمادگی لازم برای تأثیرپذیری از نوافلاطونیان را داشته‌اند.

هاشمیان بجنورد، خاتمی

هم، مانند غزالی، بیشتر بر آموزه‌های دینی تأکید کردند و، به اصطلاح، به حکمت دینی^۱ گرایش نشان دادند و، در برخی موارد، آموزه‌های فلسفی نوافلاطونی را کنار گذاشتند. با این حال، حتی ایشان نیز از اندیشه‌های فلاسفه تأثیر پذیرفته‌اند (فخری، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

سنایی نیز، در بیان مراتب موجودات و شکل و ترتیب قرارگرفتن آن‌ها در هرم آفرینش، به جهان‌بینی اندیشمندان مسلمان و یونانی، مستقیم یا باواسطه، نظر داشته است و در عین حال نظر او در این باره با نظریات ایشان تفاوت‌هایی داشته است. اهمیت دیدگاه سنایی درباره موضوع مورد نظر در این است که او از طرفی حکمت استنباط‌شده از آموزه‌های دینی را بر حکمت یونانی ترجیح می‌دهد و از طرفی اصطلاحات فلاسفه را در مورد سلسله مراتب موجودات به کار می‌برد. آیا سنایی در موضوع مورد نظر مانند فلاسفه می‌اندیشیده است یا اینکه صرفاً اصطلاحات فلسفی را به کار برده، در حالی که نظر متفاوتی داشته است؟ وجوه اشتراک و افتراق اندیشه او در مورد موضوع مورد نظر با اندیشمندان پیشین در چیست؟ از نظر سنایی، مراتب موجودات و واسطه‌ها واقعاً وجود دارند یا صرفاً مفاهیمی اعتباری برای توجیه کثرت جهان‌اند؟

ما خواهیم کوشید که ابتدا اندیشه سنایی را در مورد بحث مذکور بررسی کنیم. سپس برای غور و تعمق بیشتر در موضوع، بنابر قاعده «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا» که به معنای امکان شناخت هر چیز در صورت شناخت اضداد آن است، سیر تاریخی نظریات برخی از اندیشمندان مسلمان را درباره سلسله مراتب موجودات بررسی می‌کنیم و وجوه اختلاف و اشتراک نظر سنایی با پیشینیان را تبیین می‌نماییم تا از این طریق شناخت دقیق‌تری از اندیشه سنایی در موضوع مورد نظر حاصل کنیم.

نظر سنایی در مورد سلسله مراتب موجودات

سنایی در آثار خویش، به ویژه در حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق بارها به موضوع واسطه‌ها و سلسله مراتب جهان پرداخته است. او در ایباتی به نفس و عقل و امر به عنوان واسطه بین جهان جسمانی و ذات اقدس حق اشاره می‌کند:

۱. اصطلاح حکمت دینی یا حکمت شرعی را ناصر خسرو و سنایی در تقابل با فلسفه یونانی به کار برده‌اند. سنایی می‌گوید: شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین که محروم‌اند از این عشرت هوس‌گویان یونانی در مورد ناصر خسرو بنگرید به بخش مربوط به اسماعیلیه در همین مقاله. توضیح اینکه، به نظر می‌رسد که امثال سنایی و ناصر خسرو مدعی پی‌بردن به حکمت دینی هستند و این متفاوت با پیروی بی‌قید و شرط ایشان از متن مقدس بدون درک حکمت آن است. برای همین ما در این مقاله به کاربرد اصطلاح حکمت دینی را موجه دانسته‌ایم.

پدر و مادر جهان لطیف نفس گویا شناس و عقل شریف...
 گرشان بعد امر پیرستند این دو گوهر سزای آن هستند
 پدر و مادری که نازارند حکما عقل و نفس را دارند
 مایه‌بخش سپهر و ارکان‌اند پیش‌کاران عالم جان‌اند
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۳۰۵)

سنایی در این ابیات بر نقش عقل و نفس به‌عنوان واسطه‌ای در آفرینش تأکید کرده است و عقل را فاعل و نفس را منفعل به شمار آورده است. او این دو را مایه‌بخش آسمان و عناصر مادی و خدمتگزار و دستیار عالم جان دانسته است که در واقع بیانگر برتری عقل و نفس بر عالم مادی و تسلط عالم جان بر این دو است. از طرفی اینکه سنایی عقل و نفس را خادم عالم جان دانسته است بیانگر این است که او به نقشی مستقل در آفرینش برای این دو معتقد نیست. در واقع، او عقل و نفس را مأمور اجرای فرمان‌های عالم جان می‌داند و سخن‌گفتن از جایگاه برتر امر نیز تأییدکننده همین رویکرد اوست. سنایی در ابیاتی از حدیقه، پس از امر و عقل و نفس، از افلاک، عناصر اربعه و موالید سه‌گانه سخن به میان آورده است که نشانی از تأثیرپذیری او از اندیشمندان نوافلاطونی و فیلسوفان مسلمان است (سنایی، ۱۳۹۴: ۳۱۱).

در حدیقه ابیاتی با این مضمون نمونه‌های دیگری نیز دارد که بررسی آن‌ها اندیشه سنایی را روشن‌تر می‌کند:

کرده امر خدای در هر فن قوتی را به فعلی آبتن
 تا چو راه مشیمه بگشایند ز آنچه گشتند حاملان زایند...
 هرچه استاد برنیشست و براند طفل در مکتب آن تواند خواند
 عقل شد خامه، نفس شد دفتر مایه صورت‌پذیر و جسم صور
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۱۵۵-۱۵۶)

این ابیات بیانگر سیطره مطلق امر الهی و منفعل بودن همه چیز در برابر آن است. عقل و نفس نیز هر دو به‌مثابه ابزاری در دست امر الهی هستند. او در حدیقه به نقش واسطه‌هایی چون عقل و نفس توجه بیشتری نشان می‌دهد. ولی در حدیقه هم چنان نیست که امر فقط بر عقل سیطره داشته باشد و ارتباطی با مراتب مادون مرتبه عقل نداشته باشد. یعنی چنان نیست که عقل، مستقل از امر، بر نفس اثرگذار باشد. امر الهی حتی بر عالم ماده و عناصر اربعه نیز تسلط دارد (سنایی،

هاشمیان بهجنورد، خاتمی

(۱۳۹۴: ۶۷).

در قرآن به این اثر مستقیم و بی واسطه امر الهی اشاره شده است. چنان که در آیه ۸۲ سوره یاسین آمده است که «انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون». به کاربردن تعبیر «کن فیکون» در واقع تأکیدی است بر تأثیر بی واسطه و بلافاصله امر الهی بر همه چیز. در آیه ۲۵ سوره روم نیز آمده است که «و من آیاته أن تقوم السماء و الارض بأمره». به نظر می رسد که تأکید سنایی بر برتر دانستن جایگاه امر الهی به دلیل تأثیر پذیری از قرآن یا موافقت او با آیات قرآن است. در آرای سنایی تأثیرگذاری بر همه مراتب مادون در مورد عقل کل نیز صادق است. یعنی چنان نیست که عقل فقط بر نفس اثر بگذارد. عقل بر عالم جسم نیز اثرگذار است:

نور نه چرخ و سیر هفت اختر شش جهت، پنج حس، چهار گوهر
 مایه هر چه هست از خرد است که خرد مایه بخش نیک و بد است...
 اوز مبدع همی پذیرد ساز پس به ابداع می رساند باز
 (سنایی، ۱۳۶۰: ۱۴۲)

باین حال، گاهی سنایی در قصایدی که قبل از مثنوی های حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق سروده به واسطه ها و عقل و نفس توجه نمی کند و امر الهی را در آفرینش بی نیاز از هر واسطه و آلتی می داند:

همانا اینکه من گفتم طبایع کرد نتواند نه افلاطون نه غیر او به زرق و حیلت و افسون
 مگر بی چون خداوندی که اهل هر دو عالم را به قدرت در وجود آورد بی آلت به کاف و نون
 (سنایی، ۱۳۵۴: ۵۳۹)

سنایی در قصاید خود به صراحت از فلسفه انتقاد می کند. لذا، طبیعی است که بر نقش واسطه هایی چون عقل و نفس پافشاری نکند و به خلقت مستقیم و بی واسطه جهان توسط خداوند و امر الهی تأکید نماید. در واقع، تأکید سنایی بر قدرت خداوند در راستای بی نیازی از واسطه ها در آفرینش است. چنین به نظر می رسد که وی به خصوص هنگام سرودن قصاید میان فلسفه یونانی و حکمت دینی تعارضی می دیده است و در قصاید خویش، علاوه بر یونانیان، منتقد فیلسوفان

مسلمان هم بوده است. او در این ابیات به نوعی از بی توجهی ابن سینا به امر الهی و خلق مستقیم جهان توسط خداوند سخن به میان آورده است:

کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جوئی شفا چون نه از دستور او باشد شفا گردد شفا

کان نجات و کان شفا کار باب سنت جسته اند بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا
(سنایی، ۱۳۵۴: ۴۳)

هرچند سنایی در دوران فرجامین عمر خود رویکرد ملایم تری نسبت به فلسفه دارد، ولی با این حال گاهی در حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق نیز، که آثار دوران واپسین عمرش به حساب می آیند، با نسبت دادن همه امور به خداوند، طوری سخن می گوید که گویا به تأثیرگذاری واسطه ها باور ندارد. به عنوان مثال، در طریق التحقیق که بعد از حدیقه سروده شده است خداوند فاعل مطلق معرفی شده و نیاز خداوند به قلم برای نگاشتن صورت انکار شده است. سنایی در حدیقه واژه قلم را به مثابه عقل به کار برده بود و شاید در این ابیات به این نکته نظر داشته است:

به یقین واجب الوجود یکی است هرچه در وهم و خاطر آید نیست
مالک الملک و پادشاه به حق منشی نفس و فاعل مطلق
هرچه در کل کون کهنه و نوست هست مفعول و فاعل همه اوست
بی قلم صورت بدیع نگاشت بی ستون خیمه رفیع افراشت
(سنایی، ۱۳۶۰: ۱۲۴)

سنایی با گرایش به اندیشه وحدت وجود که مورد توافق اکثریت عرفاست گاهی وجود مستقل همه موجودات را نادیده می گیرد:

مادت اوز کهنه و نونست اوست کز هست ها به جز او نیست
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۶)

.....
 هاشمیان بجنورد، خاتمی

نیست گویی جهان ز زشت و نکو جز از او و بدو و بلکه خود او

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۸)

چنان که از بعضی ابیات سنایی برداشت می شود، حتی عقل برای انسان، پس از رسیدن به پیشگاه حقیقت، رنگ می بازد. عقلی که در آغاز نیز مستقل نیست و نتیجه صفت الهی است. برای همین هنگام پرداختن به معراج پیامبر از سوختن پر عقل، یا همان جبرئیل، که در فرهنگ اسلامی نماد عقل فعال است، و از بی اعتباری عقل پس از وصول به آن مقام سخن می گوید:

عقل اول نتیجه از صفتش راه داده ورا به معرفتش...

عقل را پربسوخت آتش او از پی رشک گرد مفرش او

نفس در موکیش ره آموزی ست عقل در مکتبش نو آموزی ست

چیست عقل اندرین سپنج سرای جز مزورنویس خط خدای...

عزّ وصفش که روی بنماید عقل را جان و عقل بر باید

عقل را خود کسی نهد تمکین در مقامی که جبرئیل امین

کم ز گنجشکی آید از هیبت جبرئیلی بدان همه صولت

عقل کانجا رسید سر بنهد مرغ کانجا پرید پر بنهد

هرچه را هست گفتمی از بن و بار گفتمی او را شریک هش می دار

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۱-۶۲)

به نظر می رسد که منظور سنایی در این ابیات فقط بی اعتباری عقل جزئی انسان در پیشگاه حقیقت نیست. زیرا از بعضی ابیات چنین استنباط می شود که سخن از عقل کلی و نفس کلی هم در میان است. از این رو، پس از اشاره به بی اعتباری عقل در برابر هیبت خداوند، بلافاصله

می‌گوید که موجودپنداشتن هرچه غیر از حق به منزله شرک است. سنایی در ابیات زیر نیز بر وحدانیت خداوند تأکید می‌کند و کثرت را نتیجه پرسش از چیستی، چگونگی و چرایی می‌داند که اصلی‌ترین سؤال‌های فلسفه هستند:

احد است و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخذول...
 نه فراوان نه اندکی باشد یکی اندر یکی یکی باشد
 در دویی جز بدو سقط نبود هرگز اندر یکی غلط نبود
 تا تو را در درون شمار و شکیست چه یکی دان چه دو که هر دو یکیست
 به چراگاه دیو بر ز یقین چه و چنند و چرا و چون را هین...
 از پی بحث طالب عاجز هل و من گفتن اندر او جایز
 کس نگفته صفات مبدع هو چند و چون و چرا چه و کی و کو
 ید او قدرت است و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش
 قدمیش جلال قهر و خطر اصبعینش نفاذ حکم و قدر
 هست‌ها تحت قدرت او‌ی‌اند همه با او و او همی جویند
 جنبش نور سوی نور بود نور کی از آفتاب دور بود
 (سنایی، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۵)

سنایی رابطه موجودات را با خداوند مانند رابطه نور خورشید و خورشید دانسته است و بر وحدت همه چیز تأکید کرده است. نکته قابل توجه این است که او توحید و شرک را نتیجه نوع نگاه انسان دانسته است. یعنی اگر کسی از درون دچار شمار یا همان اندیشه متکثر و شک باشد، قادر به درک وحدت و رهایی از کثرت نیست، هر چند در عالم خارج خدا را یکی بداند. این اندیشه بیانگر این است که سنایی کثرت را اعتباری می‌داند و به وجود مستقل و عینی آنها قائل نیست. در نتیجه، باید گفت که سنایی دو اندیشه را در اشعار خود بازتاب می‌دهد. او از طرفی به

هاشمیان بجنورد، خاتمی

واسطه‌های نوافلاطونی بین خدا و عالم جسمانی یعنی عقل و نفس اعتقاد داشته و بر آنها تأکید می‌کند. از طرف دیگر، معتقد است که خداوند برای خلقت به واسطه احتیاج ندارد و هر چیزی را با قدرت بی‌کران خود به صورت مستقیم و بی‌واسطه آفریده است. اما علت این رویکرد دوگانه چیست؟ همان طور که بیان شد، سنایی از دو سنت یونانی و اسلامی (دینی) بهره‌مند است و سعی دارد به نحوی این دو سنت را با هم جمع کند. پیش از او، اندیشمندان دیگری نیز با این دو سنت مواجه شده‌اند. اما واکنش آنها به این دو سنت فکری چه بوده است؟

مواجهه متفکران مسلمان با سنت دینی و یونانی

اتولوجیا و الخیر المحض

دو رساله الخیر المحض و اتولوجیا بیشترین تأثیر را در انتقال اندیشه‌های نوافلاطونی یونانی به عالم اسلام داشتند. این دو رساله برگرفته از اندیشه‌های افلوپین و پروکلس اند که هر دو به زبان عربی نوشته شده‌اند (فخری، ۱۳۹۵: ۱۱۵). در هر دو کتاب، از نظریه فیض یا صدور به تفصیل بحث شده است. در اتولوجیا خداوند علت اولی یا علت العلل معرفی شده است و دهر و زمان تحت سیطره ربوبیت قرار گرفته‌اند. نور از علت العلل بر عقل می‌تابد و از او به واسطه عقل، و نه بدون واسطه، بر نفس می‌تابد. در مراحل بعدی افاضه نور، سخنی از نقش علت اولی در میان نیست. نور از عقل به واسطه نفس بر طبیعت و از نفس به واسطه طبیعت بر اشیای مادی زوال‌پذیر می‌تابد (بدوی، ۱۹۷۷: ۶). چنان‌که مشخص است، نقش واسطه‌ها به عنوان موجودات اثرگذار در این نگرش پررنگ‌تر است.^۱

اتولوجیا و الخیر المحض به صورت مستقیم بر اندیشمندان مسلمان تأثیر گذاشتند. این تأثیر اولاً خود را در کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، نشان داد (Adamson, 2020: 2.1). نظریه واسطه‌ها از طریق مکتوبات کندی پرورانه شد و به فیلسوفان بعدی رسید.

کندی

کندی تحت تأثیر نظریه فیض نوافلاطونیان قرار داشته و می‌توان او را شارح و فیلسوفی نوافلاطونی دانست. با این حال، او نوافلاطونی محض نبود، زیرا متوجه برخی تفاوت‌های نظریات نوافلاطونی

۱. ماجد فخری در خصوص نظریه صدور و واسطه‌های خلقت در الخیر المحض می‌نویسد: قضایای مقدماتی کتاب [الخیر المحض] از چهارگانه پروکلسی یعنی واحد و وجود و عقل و نفس سخن می‌گوید که متضمن بسط سه‌گانه افلوپینی است که در آن وجود جای متمایزی ندارد. کتاب الخیر المحض وجود را میان عقل و واحد جای می‌دهد و به‌وضوح چنین می‌گوید که وجود مبدع اول است، زیرا وجود فوق‌حس و فوق‌نفس و فوق‌عقل است. به همین سبب، جامع‌ترین و، در عین حال، به سبب قرب به واحد که مستقیماً از آن نشئت کرده است، عالی‌ترین و بسیط‌ترین مبدع است (فخری، ۱۳۸۹: ۴۴)

با حکمت دینی و ظواهر قرآنی شده بود. او که فیلسوفی مسلمان بود هم به عقاید اسلامی و هم به قواعد فلسفه نوافلاطونی باور داشت. به همین دلیل، در آثار او نشانی از هر دو حکمت یا نظام اعتقادی و فکری پیدا می‌شود. هرچند نظریه صدور نوافلاطونیان توصیف عقلانی‌ای از نحوه به‌وجود آمدن کائنات از احد در زمان ابدی ارائه می‌دهد، اما این تئوری در تضاد با نظریه خلقت در قرآن قرار دارد. طبق نظریه خلقت که در قرآن بیان شده است خداوند جهان را از عدم به واسطه امر الهی آفریده است. کندی در رساله‌ای با عنوان الفاعل الحق الأول التام و الفاعل الناقص الذی هو بالمجاز می‌گوید خدا یگانه فاعل و علت حقیقی در جهان است که در آغاز همه چیز را از نیستی به هستی آورده است و بقیه موجودات فاعل مجازی و در حقیقت منفعل هستند. با این حال، او به نقش واسطه‌ها نیز توجه داشت و طبق نظر وی خداوند علت قریب برای منفعل اول، یعنی عقل، است و علت با واسطه برای سایر موجودات است (کندی، ۱۹۵۰: ۱۸۲-۱۸۳). از نظر او، عقل بر نفس اثرگذار است: «فهی العقل الذی بالفعل الذی اخرج النفس من القوه الی الفعل» (کندی، ۱۹۵۰: ۱۵۵). پس می‌توان گفت که هرچند در نظر او فاعل حقیقی خداوند است، ولی در عین حال واسطه‌ای چون عقل که در برابر خداوند منفعل است بر مرتبه مادون خود تأثیرگذار است.

فارابی

عقاید کندی و مسئله‌ای که او با آن درگیر بود به فلسفه فارابی راه یافت. مشهور شده است که فارابی در مورد نظریه فیض یا صدور متأثر از نوافلاطونیان است ولی تأثیر فکر ارسطویی نیز در او آشکار است. او در سیاست مدنیه خداوند را عقلی می‌داند که به خود می‌اندیشد. پس خداوند از آن جهت که به خود می‌اندیشد عاقل است و از آن جهت که متعلق اندیشه خویش قرار می‌گیرد معقول است (فارابی، ۱۳۹۶: ۷۰). از نظر فارابی، خداوند عقل مفارق است و عالم از آن حیث که او به ذات خود عالم است از او پدید آمده است و کافی است که خدا به چیزی عالم باشد تا آن چیز موجود شود (فارابی، ۲۰۰۶: ۱۴۴). با این حساب، فارابی از نوافلاطونی‌ها جدا می‌شود، زیرا احدی که افلوطین از آن سخن می‌گوید فراسوی وجود و عقل قرار دارد. چنان‌که گذشت دلیل صدور موجودات از خداوند در نظر افلوطین بر بودن و کمال احد است که از فرط پری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد.

اگرچه نظریه خلقت فارابی متفاوت از نوافلاطونیان است، ولی فارابی در این رأی که همه موجودات از ذات حق، بنابه ضرورت و نه اختیار، پدید می‌آیند با نوافلاطونیان موافق است. او در آرای اهل مدینه فاضله دلیل پیدایش موجودات را فیض الهی می‌داند و می‌گوید که هیچ عاملی

.....
 هاشمیان بجنورد، خاتمی

چه از درون ذات حق و چه از بیرون نمی تواند مانع فیض الهی شود (فارابی، ۱۳۲۳: ۱۷ و ۱۹). به همین ترتیب، او به نظریه خلقت با واسطه معتقد است. او در کتاب سیاست مدنیه می نویسد که خداوند یا موجود اول سبب قریب در پیدایش عقول است و عقول سبب پیدایش اجسام سماوی هستند (فارابی، ۱۳۹۶: ۲۷). فارابی در رساله ای به صراحت صدور اجسام و کثرات را از خداوند ممتنع می داند و بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد پافشاری می کند و می گوید، واحد باید از هر جهت واحد باشد و واجب است که واحد امری مفارق باشد و جایز نیست که اجسام و مفارقات کثیر از موجود اول صادر شوند (فارابی، ۲۰۰۶: ۱۵).

از دید فارابی هر چند عقول در آغاز وجود خود را از حق گرفته اند، ولی پس از موجود شدن در پدید آوردن موجودات مستقل عمل می کنند. زیرا عقول کامل آفریده شده اند و منفعل نیستند (فارابی، ۱۳۹۶: ۹۳).

ابن سینا

ابن سینا در آثار خویش بارها به موضوع خلقت پرداخته است. او در رساله ای با عنوان در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات که به زبان فارسی نگاشته شده است می گوید:

اول چیزی که از وجود حق به وی پیوست عقل است و از امر حق تعالی صادر شد بی هیچ واسطه ای. عقل را نیز این قوت ایجاد حاصل شد تا موجودی دیگر در وجود آمد به واسطه قدرتی که از امر یافته بود و آن نیست مگر نفس. پس ذات طبیعت به قوت نفس که از امر یافته بود حاصل شد. و عنصر چون در رتبت چهارم افتاد او را چهار اثر معین حاصل بود: یکی امری و یکی عقلی و یکی نفسی و یکی طبیعی. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲-۲۰)

چنان که مشخص است، ابن سینا اولین آفریده را عقل می داند، ولی از نظر او عقل از امر حق تعالی صادر شده است. نکته قابل توجه این است که امر در پدید آمدن مراتب مادون عقل هم تأثیرگذار است. ابن سینا در همین رساله می گوید:

بدان که خدای تعالی حکیم است و مختار، پس به حکمت اختیار طرف پیداشدن کند. و اگر به حکمت اختیار نقیض این کند، اختیار پیداناشدن وجود و نابودن حکمت و نادیدن و نادانستن کرده باشد که آنها اختیار طرف عدم است، پس روا نبود به حکمت که حکیم اختیار طرف عدم که ارذل است کند و طرف وجود که اشرف است به جا ماند. لامحاله اختیار بر طرف وجود افتاد تا موجودات حاصل شد و بدان وجود وی ظاهر گشت. (ابن سینا،

آنچه از این عبارات برداشت می‌شود این است که ابن‌سینا اختیار الهی را در خلقت نادیده نمی‌گیرد، ولی در عین حال خلقت را نتیجه ضروری حکمت الهی می‌داند. او ابتدا خداوند را حکیم دانسته و اختیار خداوند در آفرینش را تابع علم و حکمت او دانسته است و تبعیت خداوند از حکمت خویش را امری ضروری به شمار آورده است. گویا خداوند نمی‌توانسته است موجودات را پدید نیابد چون حکمت او چنین اقتضا می‌کرده است. این عبارات یادآور این گفته فارابی است که هیچ عاملی چه از بیرون و چه از درون نمی‌تواند مانع افاضه الهی شود.

با وجود تأکید ابن‌سینا بر تأثیر اختیار یا امر الهی بر خلقت، او بر نقش وسایط نیز در آفرینش تأکید می‌کند. در کل، او مبدأ همه موجودات را حق تعالی می‌داند، ولی نقش واسطه‌ها را نیز انکار نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۸۵-۲۸۶). این واسطه‌ها از این رو مطرح می‌شوند که ابن‌سینا با قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد روبه‌روست. او می‌گوید جایز نیست که خداوند مبدأ دو چیز باشد، مگر به واسطه یکی از آن دو و جایز نیست مبدأ جسم باشد مگر به واسطه. از این رو، معلول اول فقط یکی از جواهر عقلی است. عقول دیگر به واسطه آن موجود می‌شوند و آسمان‌ها به واسطه آن عقول پدید می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۲-۳۶۳). در واقع، ابن‌سینا تأکید دارد که دو جوهر یا موجود نمی‌تواند از واحد محض یعنی خداوند صادر شود، به همین علت، ابتدا باید یک موجود یعنی عقل از او صادر شود و بعد سایر موجودات به واسطه عقل صادر گردند.

اخوان‌الصفاء

اخوان‌الصفاء از آن دسته از متفکران به شمار می‌روند که در نظریه‌پردازی از منابع متعددی تأثیر پذیرفته‌اند و در پی تلفیق دین و فلسفه بوده‌اند. چنان‌که در مورد سلسله مراتب موجودات نیز هم از اصطلاحات فلسفی و هم از تعبیر دینی بهره برده‌اند. اخوان در سلسله مراتب موجودات از باری، عقل، نفس، هیولی اولی، هیولی ثانی یا جسم مطلق، افلاک نه‌گانه و ارکان اربعه سخن به میان آورده‌اند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۷).

نقش واسطه‌ها نزد اخوان‌الصفاء بسیار جدی است و گاهی طوری ابراز عقیده کرده‌اند که گویا هر مرتبه فقط با مرتبه مافوق خویش ارتباط مستقیم دارد و مثلاً جسم محصول و معلول نفس است و به هیچ وجه ارتباط مستقیمی با خداوند یا عقل ندارد و به وساطت نفس با علت‌های بالاتر از خود ارتباط برقرار می‌کند. ایشان معتقدند وجود نفس به واسطه عقل از باری صادر می‌شود. از آنجاکه نفس در قبول فضایل ناقص است، شایسته ارتباط بی‌واسطه با خداوند نیست. نفس از طرفی از عقل مدد می‌جوید و از طرفی به هیولی مدد می‌رساند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۵).

هاشمیان بجنورد، خاتمی

(۱۸۶).

فقرات فوق نشان می‌دهد که اخوان الصفا در تبیین خلقت بیشتر به آرای نوافلاطونی و فلسفی تمایل دارند و تلاش می‌کنند نظریه واسطه‌ها را بپذیرند و در تبیین‌های خود به کار برند. اخوان معتقد بوده‌اند که فلسفه از دین برتر و پیشرفته‌تر است (حلبی، ۱۳۸۶: ۱۵۱). با این حال، تحت تأثیر سنت دینی، ایشان تغییراتی را در نظریه نوافلاطونی واسطه‌ها ایجاد کرده‌اند. آنها در متون خود بر نقش امر که بر فراز سلسله موجودات قرار دارد تأکید نموده‌اند و همه مراتب هستی را معلول اراده الهی می‌دانند. در واقع، امر یا اراده الهی علت همه موجودات و مراتب هستند و سپس به ترتیب مرتبه عقل، نفس کلی و هیولای اولی، که از نظر ایشان ذات افلاک است، به وجود آمده‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۰۴: ۳۵۱). واژه «امر»، همان طور که گفته شد، در متون نوافلاطونی وجود ندارد و بار دینی دارد زیرا در قرآن نیز ذکری از آن شده است. به همین دلیل، مشخص می‌شود که اخوان الصفا در نظریه واسطه‌های خود تحت تأثیر متون اسلامی بوده‌اند.

اخوان الصفا سعی داشتند خلقت مستقیم حاصل از سنت دینی و خلقت با واسطه حاصل از فلسفه نوافلاطونی را با هم تطبیق دهند. برای تحقق این هدف، آنها تلاش کردند که اصطلاحات فلسفی و تعابیر دینی را با هم تطابق دهند. آنها عباراتی چون عرش و قلم را که در سنت عرفانی دینی به کار می‌رفت معادل عقل کلی و کرسی و لوح را معادل نفس کلی در نظر گرفتند و، به این ترتیب، ادبیات فلسفی نوافلاطونی را با ادبیات دینی مطابقت دادند.^۱

اسماعیلیه

متفکران فرقه اسماعیلیه نیز به دنبال تلقیق دین و فلسفه بوده‌اند ولی به نظر می‌رسد که گرایش ایشان به دین، مخصوصاً هنگامی که صحبت از امر الهی در میان باشد، بیشتر است. سجستانی را خلقت نتیجه ابداع امر الهی تفسیر می‌کند و به این طریق به دنبال آن است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را حفظ کند. او تأکید دارد که امر، یعنی بیان ازلی اراده الهی، مبدأ عالی خلقت است. ایشان نیز مانند اخوان در پی تلقیق اصطلاحات دینی و فلسفی بوده‌اند. تمثیلی که حمیدالدین کرمانی برای عقل بالفعل می‌آورد نماد قرآنی قلم و برای عقل بالقوه لوح است که به ترتیب نمایانگر صورت و ماده هستند (نصر، ۱۳۷۸: ۲۵۷).

۱. و الحمدلله جاعل اول ما ابدعه عرشه المحيط و ثابته کرسیه الذی وسع السموات و الارض، فعرشه هو القلم الجاری بأمرة، فخط فی لوح الکریم سطور المشینه و احرف الیراده و قول الحق. ایشان خود نیز به این معادل‌سازی اصطلاحات اشاره کرده‌اند: النفس الکلیه، و هی ثانی العبید العظام، و الملائکه الکرام، [و جمله العرش] و هی الکرسی الواسع الذی وسع السموات و الارض (اخوان الصفا، ۱۴۰۴: ۳۵۱).

ناصرخسرو قبادیانی نیز از اندیشمندانی است که از آموزه‌های فلسفی بهره برده است ولی او نیز حکمت دینی را که برگرفته از قرآن است برتر از حکمت یونانی می‌داند:

کتاب ایزد است ای مرد دانا معدن حکمت که تا عالم به پای است اندرین معدن همی پاید

چو سوی حکمت دینی بیابی ره شوی آگه که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید
(ناصرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۹۱)

او در جامع‌الحکمتین در مورد مراتب موجودات می‌گوید:

اما جواب اهل تأویل -علیهم‌السلام- اندر انتساب هفت نور به عالم ابداع آن است که گفته‌اند هرچه در عالم حسی موجود است آن اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است. و چو همی بینیم که در عالم حسی هفت ستاره است که چیزهای مولودی همی از آن نور و لطافت گیرد، این موجودات نورانی دلیل است بر آنکه اندر عالم علوی هفت نور اولی ازلی است که آن ازلیات علت‌ها اند مرین انوار جسمانیت را. و از آن هفت نور ازلی گفتند که یکی ابداع است و دیگر جوهر عقل و سه دیگر مجموع عقل که مر او را سه مرتبه است -اعنی هم عقل است هم عاقل است و هم معقول است... و چهارم نفس است کز عقل منبعث است و پنجم جدّ است و ششم فتح است و هفتم خیال است (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: ۱۰۹)

ناصرخسرو امر یا ابداع را سرسلسله مخلوقات دانسته و آن را در مرتبه‌ای بالاتر از عقل نشانده است. او در وجه دین می‌گوید، «باز نمودیم که نخست پدیدآمده امر باری است» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۴).

از نظر ناصرخسرو،

جهان ما جهان ابداع است. وجود عالم با آنچه در او هست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند و اصل آن به دو حرف بود که گن گفتند و معنی این سخن آن است که از امر باری تعالی عقل اول پدید آمد و باز نفس کلی به قدرت امر باری منبعث شد. و گفتند کاف به مثل عقل کلی بود و نون به مثل نفس کلی (حلبی به نقل از ناصرخسرو، ۱۳۸۶: ۲۵۴)

هرچند ناصرخسرو نفس را منبعث از عقل می‌داند، ولی از نظر او نفس کلی هم به قوت امر باری منبعث شده است.

هاشمیان بجنورد، خاتمی

غزالی

غزالی به مخالفت با فلاسفه شهرت یافته است اما، با وجود این، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می آید. او وجود علیت طبیعی را مطلقاً انکار کرده است و مطابق نظر او عالم طبق حکم ازلی و اراده قدیم خداوند حادث شده است. غزالی در تهافت الفلاسفه با باور فیلسوفان راجع به نقش واسطه‌ها و قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مخالفت می کند. به نظر او، به موجب این اصل نمی توان عالم را فعل خداوند به شمار آورد، زیرا مبدأ از هر جهت واحد است و عالم مرکب است. لذا، به موجب این اصل، عالم فعل خداوند به شمار نمی آید.^۱

غزالی می گوید از نظر مسلمانان حدوث عالم به اراده خداوند است و ایشان از اراده خداوند به علم او استدلال می کنند. ولی فیلسوفان اراده الهی و حدوث عالم را نفی می کنند و می گویند عالم به حکم ضرورت و طبع از خداوند صادر شده است. از نظر او، نتیجه این استدلال فیلسوفان این خواهد شد که فقط معلول اول، یعنی عقل، از خداوند صادر شده و معلول اول معلول ثانی را پدید آورده باشد و به همین ترتیب سایر موجودات پدید آمده اند (غزالی، ۱۹۶۲: ۱۶۱).

پس، از نظر غزالی این اراده الهی است که بر علم او دلالت می کند. این در حالی است که آنچه از بیشتر سخنان فارابی و ابن سینا استنباط می شود این است که قدرت یا اراده حق تابعی از علم و حکمت اوست و خداوند نمی تواند خلاف حکمت خویش عمل کند. از نظر ابن سینا، علم خداوند با ذات او اتحاد دارد و همچنین علم خداوند عین اراده اوست. ولی غزالی چنین باوری ندارد. غزالی اشعری مذهب است و اشاعره صفاتی را که خداوند خود را به آنها وصف کرده برایش اثبات می کنند، ولی می گویند این صفات مغایر با ذات او و قدیم به قدم ذات اوست و در وحدت با هم اختلاف دارند. از این گفته نتیجه می گیرند که صفات خدا نه همانند او و نه همانند غیر اوست (عفیفی، ۱۳۶۴: ۳۰).

نکته قابل توجه دیگر این است که با وجود اختلافات غزالی با فلاسفه، تأثیر پذیری او از ایشان در بعضی آثار کاملاً آشکار است. او در معارج القدس می گوید که همه افعال خداوند به عقول مجرد از مواد و نفوس محرک آسمانها و اجسام تقسیم می شود. او بر اثر گذاری و اثر پذیری واسطه‌ها تأکید نموده است و گفته است که اجسام فقط اثر پذیرند. نفوس از عقول اثر پذیرند و بر اجسام اثر گذارند و عقول کامل اند و برای همین اثر نمی پذیرند و فقط اثر گذارند. هر چند تأکید می کند که کمالات عقل از جانب خداوند است، ولی چون فعل «کانت» را به کار برده که مربوط به گذشته است، ممکن است چنین به ذهن رسد که پس از اینکه عقل با کمالات خویش خلق

۱. انهم قالوا: لا یصدر من الواحد الا شیء واحد، و المبدأ واحد من کل وجه و العالم مرکب من مختلفات، فلا یتصور ان یکون فعلاً لیه بموجب أصلهم (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۷)

شد، از مرتبه‌ای برتر از خود تأثیر نمی‌پذیرد (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۲).

غزالی مانند فارابی و ابن‌سینا سخن از عقول مجرد از ماده و نفوس محرک آسمان‌ها به میان آورده است و گفته است که نفوس به واسطه تحریک سماوات بر اجسام اثرگذارند. نکته قابل توجه دیگر این است که غزالی قبل از سنایی رابطه عقل و نفس را به رابطه مرد و زن و همچنین به قلم و لوح تشبیه کرده است (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۳). او نیز اولین مبدع را عقل و درعین حال امر را مسبوق بر عقل می‌داند. او متوجه این نکته است که امر را مبدع عقل به شمار نیورد زیرا، در این صورت، خود را مستحق همان انتقادی می‌کند که بر فلاسفه وارد کرده بود. یعنی در نظر گرفتن نقش مستقل برای واسطه‌ها در ابداع موجودات و در نظر نداشتن سیطره مطلق خداوند. او در معارج القدس می‌گوید که اشرف مبدعات عقل است که خداوند به امر خویش، بدون سابقه ماده و زمان، آن را آفریده است. فقط امر مسبوق بر عقل است. امر قوه الهی است و اینکه می‌گوییم عقل از آن صادر شده به معنای آن نیست که امر مبدع است. بلکه منظور تنزیه حق است از اینکه به مباشرت کاری را انجام دهد و مبدع حقیقی خداوندی است که خلق و امر متعلق به اوست (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۶). پس هدف غزالی از سخن گفتن از امر تنزیه خداوند از این است که به مباشرت و بی‌واسطه عملی را انجام دهد.

نکته قابل توجه دیگر در مورد نظر غزالی درباره رابطه خداوند و موجودات این است که، از نظر او، هر موجودی دو وجه دارد: وجهی به سوی خودش و وجهی به سوی پروردگارش. هر موجودی به اعتبار وجه خودش معدوم و به اعتبار وجه خداوند موجود است. به این ترتیب، چیزی جز خداوند و وجه او وجود ندارد. لذا، او منکر استقلال وجودی همه مراتب موجودات است (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۲-۷۱).

وجوه افتراق و اشتراک نظر سنایی با اندیشمندان پیشین

شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی آرای اندیشمندان مسلمان درباره خلقت جهان و صدور کثرت از واحد را به سه دسته کلی تقسیم کرد:

الف) اندیشمندانی که نقش جدی تری برای واسطه‌ها در نظر می‌گیرند، یعنی نویسندگان اثولوجیا و الخیر المحض، فارابی و ابن‌سینا. چنان‌که مشخص است، این افراد بیشتر دارای گرایش فلسفی هستند. از این رو، بر صحت قاعده فلسفی الواحد لا یصدر عنه الا الواحد تأکید دارند.

ب) اندیشمندانی که نقش واسطه‌ها را در نظر دارند و درعین حال می‌کوشند سیطره قدرت و اراده الهی را بر واسطه‌ها اثبات کنند و به نوعی خلقت مستقیم را هم اثبات کنند. کندی، اخوان الصفا، ناصر خسرو از جمله این متفکران هستند. این اندیشمندان در بحث مذکور در حد واسطه دین و

هاشمیان بجنورد، خاتمی

فلسفه قرار می گیرند.

ج) اندیشمندانی که بیشتر دارای گرایش دینی هستند و بر سیطره مطلق و بی واسطه امر الهی اصرار می ورزند. غزالی در تهافت الفلاسفه در این گروه قرار می گیرد. هرچند غزالی نیز گاهی از واسطه ها سخن به میان آورده است، ولی در بن مایه اندیشه خویش نقش زیادی برای واسطه ها قائل نیست.

اما سنایی چه نسبتی با این سه دسته متفکر دارد؟ برای پی بردن به این مسئله، ابتدا باید به وجوه اختلاف و اشتراک این نظریه ها با رأی و نظر سنایی بپردازیم.

مقایسه سنایی با اثولوجیا و الخیر المحض، فارابی و ابن سینا

چنان که گذشت، در اثولوجیا به نقش واسطه ها در آفرینش توجه شده است. خداوند علت العلل معرفی شده و نور از علت العلل بر عقل و به واسطه عقل بر نفس می تابد. این در حالی است که سنایی، در عین توجه به واسطه ها، بر فاعلیت مطلق خداوند تأکید می کند. سنایی در حدیقه اصطلاح علت اولی یا علت العلل را به کار نبرده است. اصطلاح علت اولی در هیچ جای قرآن کریم و نیز کتاب های مقدس آسمانی دیده نشده است. اساساً از نظر دین داران، این عقیده که خداوند قادر مطلق سرسلسله علت هایی باشد که همه نشئت گرفته از خود او هستند شرک به حساب می آید. از نظر آنان خداوند تنها علت حقیقی عالم بوده و خالق هر چیزی است (نصر، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

سنایی خداوند را مبدأ و معاد می داند ولی، در عین حال، کون و فساد را هم صنع الهی به شمار می آورد و بر معیت او با همه چیز تأکید می کند:

همه از صنع اوست کون و فساد خلق را جمله مبدأ است و معاد

همه از او و بازگشت به او خیر و شر جمله سرگذشت به او
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۱)

هست ها تحت قدرت اویند همه با او و او همی جویند
(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۵)

چنان که در قرآن آمده است «إنا لله و إنا إليه راجعون (بقره، ۱۵۶)» و همچنین آمده است: «هو معکم این ما کنتم (حدید، ۴)»

نکته قابل توجه این است که اگر خداوند را صرفاً سرسلسله علل بدانیم، معیت او با همه چیز احراز نخواهد شد. مواردی از این دست عامل گرایش سنایی به حکمت دینی و مخالفت او با فلسفه یونانی می شود.

تفاوت دیگر نظر سنایی با کتاب اثولوجیا در مورد سلسله مراتب موجودات در این است که سنایی از طبیعت، به عنوان واسطه‌ای بین نفس و اشیای مادی، سخن به میان نیاورده اما در اثولوجیا به این مسئله پرداخته می شود. اما شباهت نظر سنایی با نظر نویسنده اثولوجیا در مورد دهر و زمان آشکار است. در اثولوجیا دهر و زمان در مرتبه‌ای پایین تر از ربوبیت قرار گرفته‌اند. چنان که گذشت، سنایی نیز خداوند را خالق زمان و فراتر از قالب دهر دانسته است.

نظر نویسنده الخیر المحض از این جهت که واسطه‌ای میان خداوند و عقل تصور کرده و آن را وجود نامیده به نظر سنایی شباهت دارد. هر چند باید دقت کرد که سنایی به جای وجود از «امر» سخن گفته و در ضمن به صراحت نگفته است که امر مبدع اول است.

چنان که گذشت، از نظر فارابی خداوند عقل مفارق است. او اندیشه‌ای است که به خود می اندیشد. ولی سنایی به برتری خداوند از عقل باور دارد.

نظریه سلسله مراتب یا واسطه‌های فارابی هم تفاوت زیادی با سنایی دارد. فارابی به عقول ده گانه باور دارد و تلاش می کند بین عقول و افلاک اتصال ایجاد کند. فارابی برخلاف سنایی صدور اجسام و کثرات از خداوند را ممتنع می داند و از نظر او هر چند عقول در آغاز وجود خود را از خداوند گرفته‌اند، ولی چون کامل آفریده شده‌اند مستقل از خداوند عمل می کنند. اختلاف نظر سنایی با نظر فارابی در مورد موضوع مورد بحث آشکار است. سنایی هیچ‌یک از آرای فوق را نمی پذیرد. دلیل اختلاف فارابی و سنایی این است که فارابی در موضوع مراتب موجودات بیش از آنکه تحت تأثیر دین باشد تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی یونانی است.

اما شباهت و تفاوت ابن سینا و سنایی. ابن سینا نیز مانند سنایی بر نقش امر در تمام مراتب موجودات تأکید دارد. سنایی در اینکه پیدایش موجودات از خداوند بر سبیل طبع، یعنی بدون معرفت و رضایت او نیست با ابن سینا موافق است و از این حیث از نوافلاطونیان فاصله می گیرد:

دهر نی قالب قدیمی او طبع نی باعث کریمی او

(سنایی، ۱۳۹۴: ۶۶)

سنایی نیز از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن به میان آورده است با این تفاوت که او مانند

هاشمیان بجنورد، خاتمی

افلوطین احد یا خداوند را ورای عقل و اندیشه می داند و در فصلی که به عقل اختصاص داده است از اتحاد عقل و عاقل و معقول سخن می گوید:

شده بی هیچ عیب و ریب و شکی عقل و معقول و عاقل این سه یکی

(سنایی، ۱۳۹۴: ۲۹۶)

باوجوداین، با عنایت به آثار مختلف ابن سینا، به نظر می رسد که دیدگاه او در مورد نقش اراده الهی و نقش واسطه ها از جهاتی با نظر سنایی متفاوت است. بوعلی عامل اصلی خلقت را تعقل خداوند در ذات خویش می داند و عامل اصلی خلقت موجودات را قصد الهی برای آفرینش موجودات نمی داند. در واقع، از نظر او، اراده الهی مساوق معرفت و حکمت الهی است اما برای سنایی، اراده الهی نه صرفاً علم بلکه قدرت و اختیار الهی است. همچنین تأکید ابن سینا بر نقش واسطه ها و قاعده الواحد لا یندر منه الا الواحد بیش از سنایی است.

در واقع، تفاوت تفکر سنایی با اندیشه فیلسوفان مذکور این است که سنایی به حکمت دینی بیشتر از آنها توجه داشته و بر قدرت الهی و دخالت مستقیم و بی واسطه خداوند در آفرینش تأکید بیشتری می کند اما فارابی و ابن سینا و... در چارچوب تفکر یونانی قرار دارند و به واسطه ها و خلقت سلسله مراتبی عالم اتکای بیشتری دارند و، جز در برخی موارد معدود، کمتر به سنت دینی و برداشت عرفی از آیات قرآن و خلقت مستقیم توجه می کنند.

مقایسه سنایی با کندی، اخوان الصفا و ناصر خسرو

نزدیکی سنایی به این دسته از متفکران که سعی دارند بین حکمت دینی و یونانی تلفیق ایجاد کنند بیشتر است اما در جزئیات تفاوت هایی با هم دارند. هرچند کندی خداوند را تنها فاعل حقیقی می داند، ولی از نظر او خداوند علت قریب برای عقل و علت باواسطه برای سایر موجودات است و این عقل است که نفس را از قوه به فعل می آورد. اما آنچه از اکثر ابیات سنایی برداشت می شود این نیست که خداوند نفس را به واسطه عقل آفریده است یا عالم کون و فساد را به واسطه نفس آفریده است. چنان که گذشت، او بیشتر بر نقش بلاواسطه خداوند در خلق همه موجودات تأکید می کند.

سنایی برخلاف اخوان الصفا از هیولی به عنوان مرتبه ای از سلسله مراتب موجودات یاد نکرده است. همچنین، او از جسم مطلق و افلاک نه گانه سخنی به میان نیاورده است. او در حدیقه، در فصلی با عنوان اندر جمال عقل، عقل را علت هیولی دانسته:

سبب امت و رسولی او علت صورت و هیولی او
(سنایی، ۱۳۹۴: ۳۱۰)

این در حالی است که مطابق نظر اخوان الصفا این نفس است که به هیولی مدد می‌رساند. از طرفی اخوان الصفا تأکید بیشتری بر نقش واسطه‌ها دارند، به طوری که نفس را شایسته ارتباط مستقیم با خداوند نمی‌دانند. اما در ابیات سنایی هیچ نشانی از این بحث دیده نمی‌شود و اصولاً خداوند علت مستقیم موجودات معرفی می‌گردد.

تفاوت دیدگاه ناصر خسرو با دیدگاه سنایی در مورد سلسله مراتب موجودات آشکار است. ناصر خسرو از برخی مراتب مانند جد و فتح و خیال سخن به میان آورده و آنها را واسطه خداوند و جسم می‌داند. این در حالی است که در اشعار سنایی، نشانی از این مراتب پیدا نمی‌شود.

مقایسه سنایی با غزالی

غزالی نیز مانند سنایی بر امر یا اراده الهی در آفرینش تأکید می‌کند و خلاف برخی فیلسوفان نوافلاطونی آفرینش را نتیجه ضرورت نمی‌داند. در واقع، هم سنایی و هم غزالی تنها امر را مسبوق بر عقل می‌دانند و از طرفی اولین آفریده را عقل می‌دانند. غزالی در آثار مختلف خود رویکردی دوگانه به نقش واسطه‌ها دارد و چه بسا این رویکرد دوگانه ریشه در تطور اندیشه‌اش در طول زمان داشته باشد، ولی در اثر مهم خود یعنی تهافت الفلاسفه نقش واسطه‌ها را در آفرینش جدی نمی‌گیرد. گویا او نیز مانند سنایی در پی اثبات نقش مستقیم خداوند در خلقت بوده است. به نظر نمی‌رسد که سنایی و غزالی در تهافت الفلاسفه در مورد نظریه خلقت و سلسله مراتب موجودات اختلاف بنیادینی داشته باشند. به خصوص وقتی متوجه این باشیم که هر دو به نقش مطلق خداوند در آفرینش معتقد هستند و همه موجودات را وجوه حق به شمار می‌آورند. غزالی نیز مانند سنایی به نوعی منکر استقلال وجودی همه مراتب موجودات است. با وجود این، اگر آثار دیگر غزالی را مدنظر قرار دهیم، تفاوت آرای او با سنایی آشکار است. چنان‌که گذشت، غزالی در معارج القدس عقل را منفعل نمی‌داند. این در حالی است که سنایی به نقش انفعالی عقل اشاره کرده است. لذا عقل را هم اثرپذیر و هم اثرگذار دانسته است:

عقل هم قادر است و هم مقدر عقل هم آمر است و هم مأمور
(سنایی، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

هاشمیان بجنورد، خاتمی

از طرفی از آثار سنایی چنین استنباط نمی شود که او به عقول و نفوس متعدد معتقد باشد. سنایی مانند افلوطین از عقل کلی و نفس کلی سخن می گوید. در ضمن، اینکه نفوس به واسطه تحریک اجرام سماوی بر اجسام تأثیرگذارند برگرفته از عقاید فیلسوفان است و به نظر نمی رسد سنایی چنین باوری داشته باشد.

تبیین دیدگاه دوگانه سنایی درباره سلسله مراتب موجودات

اندیشمندان مطرح در جهان اسلام، قبل از سنایی، درباره سلسله مراتب موجودات نظرات گوناگونی داشتند. هر چند نمی توان نظرات هر یک از ایشان را از هر جهت با نظر دیگری یکسان به شمار آورد ولی می توان ایشان را در سه دسته کلی تقسیم بندی نمود:

الف) کسانی چون فارابی و ابن سینا که بیشتر گرایش فلسفی داشتند و تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بودند. ایشان بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و نقش واسطه ها در آفرینش تأکید می کردند و آفرینش را نتیجه تعقل خداوند در ذات خویش می دانستند.

ب) کسانی چون کندی، اخوان الصفا و اسماعیلیه که نظراتشان در بحث مذکور تلفیقی از دین و فلسفه به شمار می رود. ایشان نقشی برای واسطه ها در خلقت در نظر می گرفتند اما هم زمان بر خلقت مستقیم الهی نیز تأکید داشتند. این دسته از متفکران می کوشیدند، با تأکید بر سیطره امر الهی بر همه مراتب موجودات، خود را از نوافلاطونیانی که آفرینش را حاصل ضرورت می دانستند جدا کنند و نقش واسطه ها را کم رنگ تر از فیلسوفان جلوه دهند.

ج) افرادی چون غزالی (در تهافت الفلاسفه) که تمایل بیشتری به حکمت دینی داشتند و برای همین بر سیطره بی واسطه امر الهی تأکید بیشتری می کنند. ایشان در بن مایه اندیشه خود نقش مستقلی برای واسطه ها در نظر نمی گیرند و همه چیز را وجهی از وجوه حق به شمار می آورند.

سنایی موضعی بین گروه «ب» و «ج» دارد. او گاه بر واسطه ها تأکید می کند و می کوشد این واسطه ها را با مفاهیم دینی تلفیق کند و گاه این واسطه ها را به کل کنار می گذارد و بر خلقت مستقیم و بی واسطه عالم توسط خداوند تأکید می کند. سنایی در برخی اشعار خود حتی پا را فراتر از غزالی گذاشته و بیش از او از فیلسوفان فاصله می گیرد. مخصوصاً وقتی همه آثار غزالی را مدنظر قرار دهیم.

اما علت این دیدگاه دوگانه چیست؟ دلیل اصلی این تفاوت مربوط است به تأثیر پذیری سنایی از دو جریان فکری، یعنی حکمت دینی و فلسفه، که در بنیاد با هم اختلاف دارند. مشخص است که گرایش سنایی به دین بیش از فلسفه است. به همین دلیل، نقش واسطه ها در اندیشه سنایی کم رنگ تر از نقش واسطه ها نزد اندیشمندانی است که مورد بررسی قرار گرفتند. سنایی بیش از

فیلسوفان بر نقش مستقیم خداوند در آفرینش و جایگاه برتر امر تأکید می‌کند و تنها از عقل کل و نفس کل به‌عنوان واسطه یاد می‌کند. این در حالی است که تعداد واسطه‌ها نزد سایر اندیشمندان بیشتر و نقش واسطه‌ها نزد ایشان جدی‌تر است.

اگرچه سنایی بیشتر بر «امر» و دخالت مستقیم خداوند در خلقت تأکید دارد اما، به‌هرحال، وجود واسطه‌ها را نیز رد نمی‌کند. اما علت این امر چیست و سنایی چه تعریفی از این واسطه‌ها دارد؟ از نظر سنایی، واسطه‌هایی چون عقل و نفس نیز جز وجهی از وجوه خداوند نیستند و چه‌بسا تفکیک آن‌ها از یکدیگر برای شناسایی در ذهن صورت می‌گیرد. لذا دور از ذهن نیست که سنایی از طرفی برای توجیه نحوه پیدایش عالم و از طرفی برای تنزیه خداوند از این سلسله‌مراتب سخن به میان آورده باشد. چنان‌که غزالی نیز مستقیماً گفته است که دلیل تأکیدش بر امر الهی تنزیه خداوند است.^۱ درواقع، سنایی با در نظر گرفتن عقل کلی یا سایر واسطه‌ها سعی دارد به شناخت بیشتر خدا و نزدیک شدن به آن برسد زیرا معرفت مستقیم به ذات الهی ممکن نیست و تنها از طریق تقسیم عالم به موجودات و در نظر گرفتن واسطه‌ها می‌توان او را شناخت یا بین آن و جهان طبیعت ارتباط برقرار کرد. بنابراین، عقل و نفس و سایر وسایط وسیله معرفت انسان به خدا هستند اما، پس از رسیدن به عالی‌ترین درجات معرفت، آنچه مستقل از حق تصور می‌شود رنگ می‌بازد و چیزی جز او دیده نمی‌شود.

پس دور از ذهن نیست که سخن گفتن سنایی در مورد سلسله‌مراتب موجودات نه جنبه حقیقی بلکه جنبه اعتباری داشته باشد. یعنی قصد او بیش از آنکه توصیف عالم خارج باشد سوق دادن اندیشه‌ها از کثرت به سوی وحدت باشد. برخی پژوهشگران بر این باورند که سنایی از مفاهیم فلسفی به‌عنوان ابزاری در جهت آموزش‌های اخلاقی و عرفانی بهره می‌برد. دبروین در مورد مفاهیم فلسفی مثنوی سیرالعباد سنایی می‌گوید:

توصیف این جهان‌بینی فلسفی به‌خاطر خود آن نیست. موضوع اصلی این بخش از مثنوی ترتیب آن مراتب معنوی است که برای انسان دست‌یافتنی است. سه مرتبه اصلی عالم، عالم مادی، عالم افلاک و عالم کلیات نمادی از سه مرتبه‌ای هستند که روح آدمی می‌تواند به آن‌ها دست یابد. (دبروین، ۱۳۷۸: ۴۵۷)

نتیجه‌گیری

سنایی هستی حقیقی را، در بسیاری از سروده‌هایش، تنها از آن خداوند می‌داند و موجود پنداشتن

۱. و نعتی بالامر القوه الالهیه و الذی یقال من أن العقل صدر عنه بالابداع شیء لیس ادعاء بآئه المبدع، کلاً، بل نعتی به تنزیه الحق الاول أن یفعل بالمباشرة، فأمّا المبدع بالحقیقه فهو من له الخلق و الامر تبارک اسمه (غزالی، ۱۹۷۵: ۱۷۶).

.....
 هاشمیان بجنورد، خاتمی

هر چیزی جز حق را شرک به شمار می‌آورد. از نظر او، سخن گفتن از مراتب هستی و تفکیک این مراتب از یکدیگر اعتباری است و جنبهٔ حقیقی ندارد و راهی برای توجیه پدید آمدن کثرت از وحدت و، در عین حال، روشی برای تنزیه خداوند است. چنان‌که غزالی نیز می‌گوید، انگیزه‌اش برای تأکید بر امر الهی تنزیه خداوند است، زیرا اگر امر را به عنوان واسطه در نظر نیاورد چنین به نظر می‌رسد که خداوند امور عالم را به مباشرت به انجام می‌رساند. این در حالی است که سخن گفتن از سلسله مراتب موجودات نزد فارابی، ابن سینا، اخوان الصفا و ناصر خسرو و... جنبهٔ حقیقی دارد. ایشان معتقد بودند که این مراتب همگی واقعاً وجود دارند.

سنایی در بحث مورد نظر از برخی تمثیلات گذشتگان و برخی اصطلاحات فلسفی بهره برده است که نشان‌دهندهٔ اطلاع او از آرای پیشینیان است. تأثیر پذیری او از اندیشمندان پیشین هم در محتوای کلامش و هم در ساختار ظاهری کلامش آشکار است ولی، در عین حال، چه در محتوای کلام و چه در ساختار ظاهری کلام، پیرو محض پیشینیان نبوده است.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، با تصحیح موسی عمید، دانشگاه بوعلی سینا و تهران انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ابن سینا (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح الاشارات و التنبیها، به اهتمام حسن ملکشاهی، سروش
- ابن سینا (۱۳۶۴)، النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، نشر مرتضوی
- ابن سینا (۱۳۷۰)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، شرح مصطفی النورانی، مؤسسه مکتب اهل البيت اخوان الصفا (۱۴۰۴)، الرساله الجامعه، تحقیق مصطفی غالب، لبنان، بیروت: دارالاندلس
- اخوان الصفا (۱۳۷۶)، رسائل اخوان الصفا، المجلد الاول، بیروت: دار بیروت و دار صادر
- اخوان الصفا (۱۳۷۷)، رسائل اخوان الصفا، المجلد الثالث، بیروت: دار بیروت و دار صادر
- افلاطون (۱۳۵۰)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپخانه بیست و پنجم شهریور، شرکت سهامی افست
- افلاطون (۱۳۶۷)، دوره کامل آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷)، افلوطن عند العرب، کویت: وكالة المطبوعات
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطن، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- حسینی، مریم (۱۳۸۵)، «جایگاه عقل در نظام فکری سنایی»، در: شوریده‌ای در غزنه؛ اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و محمود فتوحی، انتشارات سخن
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر
- دبروین (۱۳۷۸)، حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی
- راسل، برتراند (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز
- زرقانی، سیدمهدی (۱۳۸۱)، زلف عالم سوز (در باره منظومه فکری سنایی غزنوی)، نشر روزگار
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۰)، مثنوی‌های حکیم سنایی، با تصحیح و مقدمه مدرس رضوی، انتشارات بابک
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۴)، دیوان حکیم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابخانه سنایی
- عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۶۴)، مقدمه بر مشکات الانوار غزالی، ترجمه صادق آیینه‌وند، انتشارات امیرکبیر
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۷۵)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، الطبعة الثانية، بیروت: دار الآفاق الجدیده
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۲)، تهافت الفلاسفه، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۳)، مشکات الانوار، با مقدمه ابوالعلاء عقیفی، ترجمه سیدناصر طباطبایی، انتشارات هاشمیان بجنورد، خاتمی مولی

فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی

فارابی (۲۰۰۶)، رسائل الفارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق: دارالینابیع

فارابی (۱۳۹۶)، السیاسه المدنیه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش

فارابی (۱۳۲۳)، آراء اهل المدینه الفاضله، مصر: مطبعه النیل

فخری، ماجد (۱۳۹۵)، فارابی، بنیان گذار نوافلاطون گرایی، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، نشر علم

فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۰)، تاریخ فلسفه، یونان و روم (جلد اول)، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی

کندی (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفیه، به اهتمام محمد عبدالهادی ابوریده، دار الفکر العربی مظفری، علی رضا و علی دلانی میلان (۱۳۹۲)، «بررسی مبانی فلسفی-عرفانی هستی شناسی سنایی در حدیقه»، فصل نامه علمی-پژوهشی زبان و ادب فارسی؛ نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ۶۶ (۲۲۸)، ۱۶۵-

۱۸۴

ناصر خسرو (۱۳۸۷)، دیوان اشعار ناصر خسرو قبادیانی، به اهتمام سیدنصرالله تقوی، انتشارات معین _____ (۱۳۳۲)، جامع حکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هانری کربن، بنیاد ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه

_____ (۱۳۵۶)، وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه

نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اسلامی (جلد اول)، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، مؤسسه انتشارات حکمت

Adamson, Peter (2020), al-Kindi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/>
Plotinus (1966), *The Enneads*, tr. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press

Knowledge

Table of Contents

The Subjectivity of Knowledge from the Known and Its Relationship with the Knowledge and Proof of God's Existence from Ibn Arabi's Point of View.....	11
<i>Zakaria BaharNezhad</i>	
A Suggestion to Explain How Classical and Quantum Fields Are Related.....	35
<i>Mohamad jafar Jamebozorgi, reza ramazani arani ,morteza shaterian</i>	
Formal Pragmatics, Beyond the Theory of Meaning.....	51
<i>Omid Reza Janbaz</i>	
Research on the Neoplatonic System of Avicenna's Thought on Ethics.....	77
<i>Mohammadhani Jafarian, Mohammad Saedimehr</i>	
Stanford's 'New Induction': Is It More Powerful Than 'Standard Pessimistic Induction'?.....	99
<i>Javad Akbari Takhtameshlou , Mohammad Shafiee</i>	
Pluralism and Tolerance in Ibn Arabi's Thought with Emphasis on Al-Futuhat al-Makkiyya.....	119
<i>Hamid Zeynali, Nasrollah Hekmat</i>	
The Indeterminacy of Sense Datum.....	147
<i>Faraz Attar</i>	
Kripke, Soames, and the problem of the standard meter.....	169
<i>Faraz Ghalbi</i>	
An Introduction to the Aesthetics of Ugliness: An Essay on Quiddity of Ugliness and Its Functions in the Art World.....	185
<i>Mohsen Karami</i>	
A comparison of alFarabi's and Plato's philosophy of music.....	209
<i>Sayyid ShahinMohseni, Nasrolah Hekmat, Amir Maziar, Hamid Askari Rabri</i>	
Near-death experiences as anomalies in the current biomedical science paradigm: A Kuhnian approach.....	237
<i>Ahmadreza Nourmohammadi, Seyed Mohammadhassan Ayatollahzadeh Shirazi</i>	
The Theory of the Hierarchy of Beings in Sana'i's Thought.....	293
<i>Seyyed Ali Hashemian Bojnord, Ahmad Khatami</i>	

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 (with-out 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: 87/1, Autumn And Winter 2023

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:

Asghar Vaezi

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University

Editor-in-chief:

Asghar Vaezi

Associate 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