

معرفت فلسفه

سال پانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۰، تابستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ
۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات
علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و
فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به
فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و یگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

دکتر احمد احمدی

استاد، دانشگاه تهران، فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد، دانشگاه شهید بهشتی، فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی

استاد، دانشگاه قم، فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعراری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

- سخن نخست / آغاز دوره‌ای نو در فلسفه اسلامی ۷
- تحلیلی نو از ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل ذهنی اعتبار ۹
که عبدالله فتاحی / مجتبی مصباح
- بررسی و نقد دیدگاه جان دُوئی دربارهٔ کلیات ۲۹
که محمدصادق علی‌پور / محمد فنایی اشکوری
- ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی ۴۵
که امین معظمی گودرزی / اکبر میرسپاه
- بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر صدرالمتألهین و میرزامهدی اصفهانی ۷۳
که رضا رهنما / غلامرضا ذکیانی
- ارزیابی تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدرالمتألهین ۸۷
نسرتین توکلی
- صورت‌بندی و ارزیابی استدلال کانت بر نفی «امکان شناخت نظری نفس» ۱۰۳
که احمد حمداللهی اسکویی / مسعود امید
- بررسی تطبیقی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری ۱۲۳
علیرضا فرهنگ اصفهانی
- نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال پانزدهم (شماره‌های ۵۷-۶۰) ۱۴۱
- ABSTRACTS ۱۵۱

آغاز دوره‌ای نو در فلسفه اسلامی

می‌توان گفت فلسفه اسلامی پس از صدرالمآلهین و ظهور حکمت متعالیه تا عصر حاضر شاهد تحول چشمگیری نبوده است. اغلب حکمای ما در این دوره مدرسان و مفسران حکمت متعالیه بوده‌اند. برخی از آنها گرچه آراء بدیعی داشته و نکاتی نو را طرح کرده‌اند، اما این نوآوری‌ها در ظل فلسفه صدرایی بوده و چیزی فراتر از تعلیقاتی بر آراء صدرالمآلهین نیست. حکمت متعالیه منتقدانی نیز در گوشه و کنار داشته است، اما این منتقدان هرگز نتوانسته‌اند در بنای حکمت صدرایی تزلزلی ویرانگر ایجاد کنند یا طرحی نو در فلسفه اسلامی در اندازند و یا حتی زمینه‌ای را برای نگاهی جدید به فلسفه فراهم سازند.

سهل است، هنوز ابعاد و زوایای مختلف فلسفه صدرالمآلهین و ظرفیت‌های آن به درستی شناخته و استخراج نشده است. بنابراین سخن گفتن از عبور از صدرالمآلهین و کنار نهادن آن خام و نستجیده است. اما این امر هرگز به معنای توقف و رکود در فلسفه نیست. می‌توان با حرکت در امتداد سنت فلسفی اسلامی از قارایی تا صدرالمآلهین و بازشناسی آن، سخن از ورود در دوره‌ای نو در فلسفه اسلامی را طرح کرد و گام در وادی جدید نهاد. نشانه‌هایی از آغاز چنین دوره‌ای در عصر ما به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد رسالت فیلسوف اسلامی معاصر فتح این باب و گشودن این افق است. با گشوده شدن این باب چشم اندازی وسیع‌تر و دلپذیرتر از فلسفه اسلامی آشکار خواهد شد که تحول‌آفرین و برکت‌زا خواهد بود. اگر قرار باشد سخن از تمدن جدید اسلامی به میان آوریم گزیر و گزیری از ورود در این مرحله نیست.

وقوع دو رویداد در دوره معاصر زمینه را برای چنین تحولی در فکر فلسفی فراهم کرده است. نخست ارتباط ما با تمدن جدید غربی و آشنایی با دستاوردهای علمی و فلسفی غرب است. تأثیر تمدن جدید غرب که محصول علم و فلسفه غرب است بر فکر و زندگی فردی و جمعی ما انکارناپذیر است. مشاهده این وضعیت و توجه به کاستی‌ها و عقب‌ماندگی‌های ما پرسش‌ها و تأملات بسیاری را برای ما برانگیخته که بی‌ارتباط با تفکر فلسفی نیست. به طور خاص‌تر آشنایی ما با فلسفه‌های غرب که متفاوت با فلسفه ما هستند و مواجهه با پرسش‌ها و چالش‌ها و موضوعات جدید، در نگاه ما به فلسفه تحول ایجاد کرده است. ترجمه برخی آثار فلسفی غرب، رواج فلسفه مارکسیستی در ایران در نیمه نخست قرن ششمی حاضر، و ظهور فارغ‌التحصیلانی ایرانی از دانشگاه‌های غربی سه عامل مؤثر در آشنایی ما با فلسفه غرب بوده است.

رویداد تأثیرگذار دیگر در ورود ما به دوره‌ای جدید در فلسفه اسلامی، وقوع انقلاب شکوهمند اسلامی ایران با داعیه پاسخ‌گویی به نیاز انسان معاصر و بنای تمدن اسلامی در عصر جدید است، تمدنی که در آن جامعه بشری در ابعاد مادی و معنوی به طور متعادل شکوفا شود. بنای چنین تمدنی بدون داشتن فلسفه‌ای درخور آن میسر نیست، فلسفه‌ای که بنیان‌های نظری چنین تمدنی را در ابعاد گونه‌گون تأمین کند. بدیهی است که فلسفه موجود ما که متمرکز بر مباحث هستی‌شناختی است بالفعل چنین کارکردی ندارد. بنای فلسفه مطلوب و در طراز تمدن نوین اسلامی، که به آن «فلسفه اسلامی معاصر» می‌گوییم، ویژگی‌ها و الزاماتی دارد که به برخی از آنها به اختصار اشاره می‌شود.

نخستین ویژگی فلسفه اسلامی معاصر توسعه در معنای فلسفه است. در گذشته فلسفه در معنای گسترده‌ای به کار می‌رفت و شامل کلیه علوم حقیقی می‌شد. به تدریج در فرهنگ اسلامی فلسفه به معنای فلسفه اولی یا هستی‌شناسی به کار رفت و تقریباً محدود به آن شد. تلقی رایج ما از فلسفه همان فلسفه اولی است. کتاب‌های *بدایة الحکمة* و *نهاية الحکمة* که متون رسمی فلسفه ما در دوره اخیر به‌شمار می‌روند محدود به هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه هستند. اما فلسفه آن‌گونه که امروزه در محافل و مراکز فلسفی دنیا به کار می‌رود شعب متنوع و گوناگون دارد که یکی از آنها فلسفه اولی است. انواع فلسفه‌هایی که در میان ما به فلسفه‌های مضاف معروفند شاخه‌های گوناگون فلسفه محسوب می‌شوند. فلسفه در این کاربرد علم واحد نیست، بلکه حوزه‌ای از معارف است که مشتمل بر علوم گوناگون است. فلسفه در این کاربرد تفکر عقلی روشمند و نظام‌مند دربارهٔ چیستی، مبادی و غایات هر موضوعی است. طبق این اصطلاح خردورزی عقلی در هر حوزه‌ای مانند هستی، معرفت، انسان، سیاست و هنر کاری فلسفی است. بنابر این، فلسفه اسلامی معاصر خردورزی عقلی (در برابر تجربی، نقلی و شهودی) در همهٔ زمینه‌های موردنیاز بشر را دربر می‌گیرد.

ویژگی دوم فلسفه اسلامی معاصر ارتباط آن با علوم و اندیشه‌های دیگر بشری است. فلسفه غیر از علوم است، اما می‌تواند با علوم داد و ستد داشته باشد و از این طریق برغنا و توانمندی و کارآمدی خود بیفزاید. این فلسفه باید دربارهٔ پرسش‌های برآمده از تأمل دربارهٔ نظریات علمی طبیعی و انسانی بیندیشد و مبادی و استلزامات فلسفی علوم را بررسی کند و پیوندش با علم جدید را جایگزین پیوندش با علوم به‌ویژه طبیعیات کهن نماید.

ویژگی سوم فلسفه اسلامی معاصر این است که از آنجاکه این فلسفه قرار است زمینه‌ساز تمدن اسلامی جدید باشد باید با معارف و علوم اسلامی دیگر همچون کلام، عرفان، اخلاق و فقه در تعامل نزدیک‌تری باشد؛ از آن علوم موضوع و مسئله دریافت کند و درباب استلزامات فلسفی آنها تأمل کند.

ویژگی چهارم این فلسفه ارتباط آن با عمل و زندگی است. روشن است که چنین فلسفه‌ای نمی‌تواند خود را محدود به مباحث انتزاعی و ذهنی کند، بلکه با عمل و زندگی انسان و دغدغه‌ها و نیازهای او ارتباط دارد و می‌کوشد با پرتو افکندن بر این ابعاد حیات آدمی زمینه را برای نیکو زیستن انسان که از غایات فلسفه است فراهم سازد.

ویژگی پنجم این فلسفه آن است که فیلسوف و فلسفه‌پژوه در این دوره، ضمن توجه به پیشینه سنت فلسفی ما توجهی ویژه به دیدگاه‌ها و دستاوردهای جدید فیلسوفان اسلامی دارد و با تحلیل و بررسی آخرین یافته‌ها در حوزه فلسفه و اندیشه اسلامی می‌کوشد افق‌هایی نو بگشاید.

ویژگی ششم فلسفه اسلامی معاصر تطبیقی بودن آن است. فیلسوف اسلامی معاصر نمی‌تواند تلاش‌های معرفتی دیگران را نادیده بگیرد، بلکه می‌کوشد از اندیشه‌ها و تجربه‌های اندیشمندان متعلق به سنت‌ها و مکتب‌های دیگر از شرق و غرب بهره گیرد و در دیالوگی سازنده با دیگران به اندیشهٔ خود عمق و غنا بخشد.

بی‌شک ورود موفق در چنین فضایی بدون برخورداری از ویژگی‌های روحی و اخلاقی و علمی همچون شجاعت، حقیقت‌جویی، آزاداندیشی، انصاف، تواضع علمی، روحیهٔ نقاد، پرسشگر و خلاق هرگز میسر نیست. امید می‌رود حقیقت‌جویان عرصهٔ فلسفه با این توجه و رویکرد سهم خود را در شکل‌گیری دوره‌ای نو در فلسفه اسلامی و به‌تبع آن فصلی تازه در حیات انسانی ایفا نمایند.

تحلیلی نو از ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل ذهنی اعتبار

abdollahfathy@yahoo.com

m-mesbah@Qabas.net

عبدالله فتیحی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۲/۸

دریافت: ۹۶/۰۶/۳۰

چکیده

گزاره‌های ناظر به امور رایج زندگی، دربردارنده امور خاصی همچون آدرس، خانه، پول، حساب بانکی، حوزه، دانشگاه، رئیس‌جمهور، تورم و قانون هستند که در زمره واقعیت‌های عینی مثل اوصاف وجودی اشیا قرار ندارند. در ادبیات فلسفه اسلامی، این امور را امور اعتباری نامیده‌اند و معمولاً هیچ واقعیت وجودشناختی‌ای برایشان قائل نیستند؛ اما پرسش‌های فلسفی جدی و حل‌نشده‌ای در این باره مطرح است. در میان این پرسش‌ها دو چیز به‌روشنی از یکدیگر قابل تمییز است: یکی اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است و دیگری خود امور اعتباری. در این مقاله، بخشی از مباحث مربوط به اعتبار بررسی می‌شود. مسئله اصلی مقاله این است که اعتبار، چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای دارد؟ در ذیل این پرسش، به مسائل فرعی‌تری همچون نسبت این فعل و آگاهی، مادی یا مجرد بودن آن و نیز چستی غایت آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، امور اعتباری، فعل ذهنی، قصد، آگاهی، حیث الثفاتی، زمینه و محتوای اعتبار.

اگر بخشی از گزاره‌هایی را که معمولاً در طول روز استفاده می‌کنیم، مد نظر قرار دهیم (گزاره‌هایی که ناظر به امور رایج زندگی است و دربردارنده اوضاع زندگی فرد، محل تحصیل یا کار، جامعه‌ای که عضوی از آن است، میزان درآمد، سازمان‌ها و گروه‌هایی که با آنها ارتباط دارد و... می‌باشد)، درمی‌یابیم که در این گزاره‌ها متضمن امور خاصی مانند آدرس، خانه، محل کار، پول، حساب بانکی، حوزه، دانشگاه، رئیس‌جمهور، تورم و قانون است؛ اموری که سرتاسر زندگی انسان‌ها را اشغال کرده‌اند و از قبیل امور فیزیکی یا دیگر واقعیت‌های عینی مثل اوصاف وجودی اشیا نیستند.

در نظام اندیشه فلسفی ما، این امور را امور اعتباری نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵) و معمولاً هیچ واقعیت وجودشناختی‌ای در ازای آن قائل نیستند (آملی لاریجانی، ۱۳۷۸، جلسه ۲). اما پرسش‌های فلسفی جدی و حل‌نشده‌ای در این باره مطرح است؛ پرسش از اینکه اساساً معنای اینکه ادعا می‌شود در فلان خیابان یک بانک وجود دارد، چیست؟ آیا قضیه «در این خیابان یک بانک وجود دارد» می‌تواند متصف به صدق شود؟ معنای صدق در این قبیل گزاره‌ها چیست؟ آیا این قبیل واقعیت‌ها مشمول احکام عام وجودشناختی است؟ فاعلیت انسان نسبت به آنها چگونه است؟ صدور این افعال از انسان چه نیازی را از وی برطرف می‌سازد؟ فرایند تحقق این امور به چه شکل است؟ ارتباط درونی امور اعتباری چگونه است؟ آیا بین آنها رابطه علیت قابل فرض است؟ آیا حرکت و تغییر تدریجی در مورد آنها راه دارد؟ چه تبیین فلسفی‌ای می‌توان برای این ادعا ارائه کرد؟ و...

پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مربوط به اعتبار و امور اعتباری، مبنای تحلیل‌هایی است که در علوم مختلف به‌ویژه علوم انسانی، ناظر به امور اعتباری مطرح می‌شود؛ اما در میان این پرسش‌ها دو چیز به‌روشنی از یکدیگر قابل تمییزند: یکی اعتبار به عنوان فعلی که از جانب فاعل معتبر صادر شده و منشأ تحقق امور اعتباری است و دیگری امور اعتباری به عنوان چیزی که حاصل این فعل است.

اصلی‌ترین مسئله‌ای که در این دو بحث وجود دارد و مبنای دیگر مباحث است، پرسش از چیستی و ویژگی‌های هستی‌شناختی اعتبار و امور اعتباری است. امری که با نیم‌نگاهی به تاریخچه بحث از امور اعتباری، متوجه می‌شویم یا هیچ توجهی بدان نشده است یا اینکه دقت و بحث کافی درباره‌اش صورت نپذیرفته است.

ما در این مقاله به بخشی از مباحث مربوط به اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است می‌پردازیم؛ چیزی که علی‌رغم توجه اجمالی تحلیلگران امور اعتباری، تا آنجا که ما تحقیق کردیم، مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار نگرفته است و به نظر می‌رسد که با تبیین آن، بسیاری از ابعاد مورد اختلاف درباره چیستی و هستی امور اعتباری نیز به نتیجه خواهند رسید.

مسئله اصلی مقاله پیش‌رو آن است که اعتبار، دارای چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای است؟ ذیل این پرسش به پرسش‌های فرعی‌تری از این دست می‌پردازیم: آیا تحقق این فعل متوقف بر وجود آگاهی است؟ فاعلیت فاعل

معتبر نسبت به آن از چه سنخ است؟ آیا اعتبار امری مجرد است؟ غایت اعتبار چیست؟ آیا تحقق این فعل در گرو امیال و اغراض فاعل معتبر است و در چه شرایطی محقق می‌شود؟

۱. تعریف اجمالی اعتبار و اعتباری

اعتبار در اصل واژه‌ای عربی از ماده عبر در باب افتعال است که در لغت فارسی و عربی به معنای اختیار و امتحان، اتعاض و پندگرفتن، فرض و تقدیر، گذشتن از حالت یا امری به چیز دیگر، تدبیر و نظر کردن، استدلال کردن از شیئی بر شیء دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، تکریم و تعظیم و احترام، و رسیدن از معرفت محسوس به معرفت غیر محسوس است، و اعتباری را در لغت به معنای امر مبتنی بر فرض گرفته‌اند (ر.ک: مقری قیومی، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۰؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۳۰ - ۵۳۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۸۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ اگرچه به ازای هر معنا از اعتبار، معنایی هم برای واژه اعتباری می‌توان در نظر گرفت.

این دو واژه در حوزه‌های مختلف به مناسبت‌های گوناگون به کار رفته‌اند و به نظر می‌رسد در هر یک از این کاربردها اصطلاح متفاوتی به وجود آمده است. در این اصطلاح‌ها اگرچه غالباً واژه «اعتباری» به کار رفته است، لکن به ازای هر یک از آنها می‌توان معنا و اصطلاحی از اعتبار نیز تصور کرد که در محاذات آن قرار می‌گیرد (مهم‌ترین و مشهورترین این کاربردها را که به بیش از ده مورد می‌رسد، در منابع ذیل ببینید: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۰۰۰ و ۱۰۰۷؛ مصباح، ۱۴۳۵ق، ص ۳۸۸ و ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۲؛ ۴۶، ۷۳-۸۴؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۶۰۱؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۸-۸۹؛ فیاضی، ۱۳۸۷، فصل اول؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۸).

اما دغدغه و مسئله این مقاله علی‌رغم قرابت‌هایی که با برخی از اصطلاح‌ها دارد، تقریباً معادل با مسئله و اصطلاحی است که علامه طباطبائی به دنبال آن، نظریه ادراکات اعتباری را مطرح نموده است. اعتباری در نظریه علامه، تصدیقی است که در آن تصدیق برای وصول به مقاصد، انگیزه‌ها و کسب نتایجی عملی، حد چیزی به چیزی دیگر نسبت داده می‌شود. دو مفهوم شیر و انسان را در نظر بگیرید؛ این دو مفهوم هر کدام مصادیق خاص خود را دارند و حکایت هر یک از مصادیق خود بدون شائبه مجاز است. حال اگر ما یکی از مصادیق انسان را در نظر بگیریم و حد شیر بودن را به او نسبت دهیم، مثلاً بگوییم «علی شیر است»، این عمل اعتبار نام دارد و این ادراک، ادراکی اعتباری است.

اینکه می‌گوییم اصطلاح مورد بحث ما تقریباً معادل آن چیزی است که علامه بدان پرداخته، بدان دلیل است که اعتبار و اعتباری در این نظریه، اصطلاحی ویژه است؛ اصطلاحی که تمام مبانی، لوازم و تحلیل‌های آن را به همراه دارد. به عبارت صریح‌تر، واژه اعتباری در این کاربرد یک اصطلاح نظریه‌ای (Theoretical terms) است و اگر

معنایی دارد، آن معنا ملازم با پشتوانه‌های نظریه‌ای آن است؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی بخواهد از همین امور اعتباری بحث کند، ولی این پشتوانه‌ها، مبانی و تحلیل‌ها را نپذیرد، به‌ناچار اصطلاح دیگری را خواهد داشت و از آنجا که نویسنده این مقاله تحلیل دیگری از ماهیت و ویژگی‌های امور اعتباری دارد، واژه اعتبار و امور اعتباری در نگاه او معنایی غیر از اصطلاح ایشان خواهد داشت. تبیین دقیق این اصطلاح نیازمند تمهید مبانی و مقدماتی است که در مقالات دیگر عرضه خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

سخن از اعتبار و امور اعتباری به اصطلاحی که این تحقیق پی خواهد گرفت، همزاد نخستین التفات بشر به اعتبار و امور اعتباری است؛ اما بحث فنی و رسمی از آن، در قالبی منسجم و منظم تنها در دوره معاصر و توسط علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۷۱) و جان سرل (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳؛ عابدینی، ۱۳۹۵) صورت پذیرفته است؛ اما دیگر اندیشه‌وران نیز گاه به بخش‌ها و حیثیاتی از این بحث پرداخته‌اند. تحلیل‌های غیرواقع‌گرا در تاریخ اندیشه فلسفی (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹-۶۰، ۶۰-۸۰، ۹۹-۱۰۵، ۱۷۱، ۳۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۲۷۹؛ اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ کریج، ۱۹۹۸، ج ۸ ص ۱۱۶؛ هیوم، ۲۰۰۸، ص ۲۴۲؛ ویتگنشتاین، ۱۹۷۴، ص ۳۹)، تحلیل آرای محموده در منطق و اصول فقه (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲؛ صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۷۸)، مباحث مکتب گشتالت در روان‌شناسی (پناهی شهری، ۱۳۹۲)، تحقیق‌های روان‌شناسان اجتماعی درباره نحوه شکل‌گیری و تحول اندیشه در افراد اجتماع (ر.ک: فرانزوی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲؛ کریمی، ۱۳۸۱، ص ۱۰؛ رحمتی، ۱۳۷۱، ص ۲۰)، تحقیقات جامعه‌شناسان درباره واقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲؛ میلر و بریور، ۲۰۰۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ کولین، ۱۹۹۷ و ص ۲-۳) و تفکیک امر حقیقی و اعتباری در مباحث فقه و اصول فقه (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۶؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۸؛ نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۸؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۷؛ ج ۳، ص ۴۱۴؛ کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۷۸، ۱۹۳ و ۲۵۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱؛ آملی لاریجانی، ۱۳۷۸) از جمله این دیدگاه‌هاست.

۳. ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل اعتبار

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که در شناخت شیء، تحلیل‌های هستی‌شناختی از آن است و شاید بتوان ادعا کرد که بسیاری از شناخت‌های ما از اشیاء ناشی از همین ویژگی‌های هستی‌شناختی است. بنابراین دستیابی به تحلیلی دقیق و جامع از ویژگی‌های هستی‌شناختی شیء کمک شایانی به شناخت آن می‌کند.

۳-۱. عین ربط بودن به فاعل معتبر

بر اساس معارف فلسفی هر موجودی برای موجود شدن نیازمند علتی است که آن را از کم عدم خارج می‌کند؛ اما وجودبخشی به چه معناست؟ آیا به این معناست که مخزنی پر از وجود هست که هرگاه علت بخواهد، از آن

برمی‌دارد و به معلول می‌دهد؟ چنین تصویری بسیار ساده‌لوحانه است. تصور وجودبخشی، همچون رابطه پول دادن و پول گرفتن نیست. معلول و گیرنده وجود قبل از وجود، موجود نیست؛ زیرا این بدان معناست که آنچه را معلول فرض کرده بودیم، معلول نباشد. برای اینکه این تناقض پیش نیاید، باید پذیرفت که معلول در خارج عیناً همان وجودی است که علت به آن بخشیده است و نمی‌تواند متمایز از آن باشد. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۷۲).

اما اگر وجود داده‌شده و گیرنده وجود در خارج یک چیز است، معنای دادن وجود به معلول چه خواهد بود؟ آیا معقول است که شیئی را به خودش بدهیم؟ خیر. پس همان‌طور که در خارج وجود معلول عین خود معلول است، به همان نحو، وجود معلول عین عمل علت (اعطای وجود) است. به عبارت دیگر، اساساً معلول چیزی جز همان کار علت یعنی اعطای وجود نیست.

بنابراین در یک رابطه هستی‌بخشی، تنها دو چیز وجود دارد: یکی علت و دیگری کار او. فرایند اراده را در مورد خود در نظر بگیرید. آیا هنگامی که اراده می‌کنید، ابتدا چیزی به نام اراده کردن و سپس چیزی به نام اراده در ما محقق می‌شود یا اینکه اراده ما عیناً همان اراده کردن است و دو چیز نیستند که یکی در پی دیگری حاصل شود؟ (ر.ک: همان). حال اگر وجود معلول عین ایجاد علت باشد، به این معنا خواهد بود که وجود معلول، امری مرتبط با علت نیست، بلکه عین ربط به علت است؛ زیرا مرتبط چیزی است که دارای ربط است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «a با b مرتبط است» a چیزی است مستقل از b و در عین حال ربط و ارتباطی بین این دو وجود دارد که آنها را به هم وابسته ساخته است؛ اما اگر چیزی عین ربط به چیز دیگر باشد، هیچ استقلالی از طرف ربط ندارد. (ر.ک: همان ص ۱۷۳).

پس وجود معلول عیناً همان ربط به علت است و هیچ نحو استقلالی از علت وجودبخش خود ندارد؛ عین فقر و احتیاج و نیازمندی به آن است، نه چیز مستقلی که مرتبط به علت باشد. با توجه به این توضیح می‌توان گفت اعتبار که معلول هستی‌یافته از فاعل معتبر است، عین ربط به فاعل است و فعل اعتبار هیچ نحو استقلالی از او ندارد.

۲-۳. ارادی بودن

اراده معمولاً در دو معنا به کار برده می‌شود: معنای اول اراده دوست داشتن و خواستن است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲۲). اراده در این معنا در خصوص هر فاعل مختاری که کار خود را بدون مقهور بودن نسبت به فاعل دیگر انجام می‌دهد، صدق می‌کند (همان، ص ۹۶). بنابراین اعتبار به معنای فعلی از افعال انسان، مسبوق به این معنای از اراده است؛ اما اراده در معنای دوم خود به معنای تصمیم داشتن بر انجام کاری است. اراده در این معنا معمولاً متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده است که از ویژگی‌های فاعل بالقصد به‌شمار می‌آید (همان). بسیاری از فلاسفه اراده به این معنا را از قبیل کیفیت نفسانی و در مقابل کراهت دانسته‌اند (همان ص ۹۵)؛ ولی به نظر می‌رسد که اراده در این معنا در واقع فعل نفس است.

اراده به این معنا در ادبیات فلسفه اسلامی به عنوان نشانه‌ای از فصل ممیز حیوان به کار می‌رود؛ لکن به نظر می‌رسد که اساساً تحقق علم حصولی (تصور فعل یا تصدیق به فایده آن) شرط صدور اراده به معنای تصمیم داشتن و

انتخاب و ترجیح انجام دادن یا ندادن کاری پیش از فعل نیست، بلکه در مواردی تحقق اراده به این معنا صرفاً ناشی از همان علم اجمالی بسیط فاعل نسبت به فعل است. مثلاً وقتی که فاعل تصمیم می‌گیرد صورت یک مثلث را در ذهن خود ایجاد کند، این مثلث ذهنی اگرچه مسبوق به اراده و تصمیم فاعل نسبت به ایجاد آن است، اما اگر بگوییم اراده و تصمیم فاعل برای صدور این مثلث، ضرورتاً مسبوق به تصور مثلث و تصدیق به فایده آن است، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین برخلاف اینکه گاه ادعا می‌شود اراده به معنای دوم به فاعل بالقصد اختصاص دارد، تحقق اراده به این معنا در همه انواع فاعل مختار قابل تصور است و در واقع نخستین فعلی است که از فاعل مختار صادر شده و بقیه افعال فاعل مختار متأخر از آن است و به واسطه تحقق آن محقق می‌شود.

با این وصف، تحقق اراده به این معنا، در هر فعلی از جمله اعتبار، متناسب با نوع فاعلیتی که فاعل در آن دارد و مرتبه وجودی فاعل، ممکن است به تصور فعل و تصدیق به فایده و... نیاز داشته باشد، مثل اعتبار یک اختراع پیچیده؛ و ممکن است که صرف تصور فعل برای تحقق آن کافی باشد؛ مثل اعتبار اختصاص در مورد چیزی به صرف تصور فاعل دیگری که بدان نیاز دارد یا اینکه هیچ نیازی به تصور فعل و تصدیق به فایده نداشته باشد.

۳-۳. قصدی بودن

واژه قصد (Intention) در کاربردهای زبانی عمدتاً در شش معنای ذیل به کار می‌رود:

۱. گاهی مراد از قصد همان اراده درباره هر فاعلی است که نسبت به فعلش دارای اختیار و آگاهی است. طبق این معنا، نسبت قصد با فعل اختیاری همان نسبی است که در هریک از دو معنای اراده با فعل اختیاری وجود دارد؛

۲. گاهی مراد از قصدی که به فاعل مختار نسبت داده می‌شود علت غایی (علم و میل به فعل) است؛ اعم از اینکه این علم و میل به فعل، زاید بر ذات فاعل و عارض بر آن باشد یا اینکه عین ذات او بوده، از آن جدا نباشد. قصد به معنای علت غایی فعل اختیاری، فراوان در ادبیات عرفی به کار می‌رود و به لحاظ فلسفی ضرورتاً وجودی مغایر با وجود فاعل ندارد. از این رو زیادت قصد بر ذات فاعل به این معنا مخصوص فاعل‌هایی است که مبادی علمی و شوقی فعل در ایشان زاید بر ذاتشان است؛

۳. قصد در کاربردی دیگر، به معنای مبدأ تصویری‌ای است که فاعل پیش از عمل به صورت تفصیلی از آن آگاه است و انجام فعل را به منظور تحقق آن تصویر دنبال می‌کند؛ خواه علاوه بر آن، مورد تصدیق تفصیلی فاعل قرار بگیرد (فاعل بالقصد) یا اینکه صرف تصور فعل برای تحصیل آن کافی باشد (فاعل بالعنایه)؛ مثل مهندسی که در حال گزارش از تصور تفصیلی خود از کار برای دیگران است و می‌گوید: «قصد ما از این کار این است که...» یا کسی که در توجیه کار تصادفی و نامطلوب خود می‌گوید: «قصدی نداشتیم». قصد به این معنا، طرح پیشین فاعل برای تحقق فعل است (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳۸)؛

۴. کاربرد دیگر قصد، مربوط به فاعل بالقصد است. قصد در این معنا، تصدیق تفصیلی به فایده فعل است و شامل مواردی که به صورت اجمالی تصدیق می‌شوند نیست. مثلاً درباره فاعلی که ناگهان چیزی به سوبش پرتاب

شده و او بی‌درنگ آن را دفع می‌کند، گفته می‌شود او این کار را بدون قصد قبلی انجام داد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ج ۳، ص ۶۶۶)؛

۵. بر اساس معنای چهارم، کاربرد پنجمی نیز برای قصد به وجود می‌آید. قصد در این کاربرد، مطلق تصدیق به غایتی است که فاعل از فعل دنبال می‌کند؛ اعم از اینکه به صورت تفصیلی مورد توجه فاعل باشد یا اینکه فاعل آن را اجمالاً و بدون تأمل، تصدیق کرده باشد. این معنا مربوط به تفسیری است که برخی از فاعل بالقصد دارند. قصد در این معنا ملازم با آن نیست که فاعل آگاهی تفصیلی از کار و نتیجه آن داشته باشد یا اینکه نتیجه کار مطلوب حقیقی و کمال واقعی فاعل باشد، بلکه توجه اجمالی به کار و نتیجه آن کافی است و اشتباه در تشخیص خیر و فایده نیز ضرری به مقصود بودن نمی‌زند؛

۶. اصطلاح آخر قصد را *سرل* مطرح می‌کند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳۳). وی معتقد است که علاوه بر قصد پیش از فعل، قصد دیگری نیز وجود دارد که در حین عمل تحقق می‌یابد. قصد حین عمل متأخر از تصور و طرح پیشین فاعل از فعل است؛ اما چنین نیست که در همه مواردی که قصد حین عمل محقق است، مسبوق به طرح پیشین (Plan) فاعل از فعل باشد؛ زیرا کاملاً مفروض است که شخص علی‌رغم اینکه هیچ طرح قبلی‌ای از فعل نداشته است، فعل را از روی قصد و آگاهی انجام دهد. مثلاً وقتی کسی روی یک صندلی نشسته و می‌اندیشد و یک دفعه بدون طرح قبلی بلند می‌شود و قدم می‌زند، عمل انسان بدون هیچ طرح قبلی محقق می‌شود؛ اما با این حال نمی‌توان گفت که فاعل انجام این افعال را قصد نکرده است.

به اعتقاد *سرل* قصد حین عمل، مؤلفه ایجابی عمل است؛ بدین صورت که اگر من قصد حین عمل داشته باشم، در آن صورت تلاش می‌کنم و اگر عمل با موفقیت انجام شود قصد حین عمل موجب حرکت بدنی شده است. نزدیک‌ترین واژه به قصد حین عمل «تلاش کردن» است (سرل، ۱۹۹۵، ص ۴۰).

«قصد حین عمل» به معنای چیزی که مستقل از قصد پیشین فاعل است، با چالش‌هایی روبه‌روست و در اینجا مجالی برای بررسی این دیدگاه نیست. بنابراین با فرض اینکه چنین معنایی از قصد وجود دارد، همچون سایر معانی قصد، نسبت این معنا را با اعتبار به عنوان چیزی که منشأ امور اعتباری است، پی می‌جوئیم.

با توجه به این مقدمه باید گفت که اگر مراد از قصد همان اراده باشد، نسبت اعتبار با قصد به معنای اراده، همان نسبت اعتبار با اراده است؛ اما نسبت قصد به معنای علت غایی با اعتبار، به‌ویژه با توجه به اینکه ما علت غایی را علم و میل به فعل می‌دانیم، اعم از آنکه در قالب علم حصولی درآمده باشد یا اینکه در این قالب نبوده و عین ذات فاعل باشد، این طور است که اعتبار همواره مسبوق به قصد است؛ زیرا همان طور که پیش از این گذشت، اعتبار یکی از افعال اختیاریه انسان است که منشأ تحقق امور اعتباری است و از آنجاکه هیچ فعلی از افعال اختیاری خالی از علت غایی نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۴)، قصد به این معنا مقوم هر فعل اختیاری از جمله اعتبار است و فاعل

اعتبار، از آن جهت که می‌داند اعتبار او تأمین‌کننده کمالی از کمالات مقوم اوست یا اینکه مقتضای کمالی از کمالات موجود اوست، آن را صادر می‌کند.

اما در مورد نسبت اعتبار و قصد به معنای سوم، چهارم و پنجم نیز به صورت یک قاعده کلی می‌توان گفت که حضور تصور امر اعتباری و تصدیق به فایده آن برای اعتبار فی‌نفسه و به خودی خود لازم نیست. آنچه لازم است، وجود مبدأ علمی برای تحقق شوق به اعتبار است. به تعبیر دیگر، جهت مطلوبیت صدور اعتبار خاصی از فاعل معتبر، لازم است که برای او معلوم باشد، اما لازم نیست که از سنخ علم حصولی باشد. بنابراین علم به مطلوبیت اعتبار، همان مبدأ علمی‌ای است که منشأ شوق به اعتبار و سپس تحقق آن می‌شود و هیچ ضرورتی ندارد که این مبدأ علمی از سنخ علم حصولی (تصور و تصدیق) باشد، بلکه گاهی به صورت اجمالی و بسیط به همراه علم حضوری به ذات فاعل معتبر برای او موجود است.

اما درباره نسبت قصد حین عمل با اعتبار باید گفت که اولاً اگر قصد حین عمل اختصاص به افعالی داشته باشد که بخشی از آن فعالیت بدنی است، اساساً قصد حین عمل درباره اعتبار معنا ندارد؛ زیرا اعتبار یک عمل درونی و ذهنی است نه بدنی؛ ثانیاً اگر قصد حین عمل، به افعالی اختصاص داشته باشد که دارای تدریج و پیوستارند، اعتبار در صورتی دارای قصد حین عمل خواهد بود که بتوان اعتبار را امری غیرآنی و دارای تدریج و پیوستار دانست؛ اما اگر قصد حین عمل به معنای قصدی باشد که در ضمن فعل و به همراه آن تحقق دارد، به‌گونه‌ای که تحقق آن در افعال دفعی و غیرتدریجی نیز معنا داشته باشد، قصد حین عمل درباره اعتبار تحقق دارد و به معنای آن است که تحقق اعتبار هم مسبوق به قصد است و هم همراه آن؛ ثالثاً قصد حین عمل در صورتی منحاز و مستقل از قصد پیشین است که قصد در معنای اول و دوم نباشد؛ زیرا در این صورت قصد حین عمل، همان قصد پیشین خواهد بود که در هنگام تحقق عمل و به همراه آن حضور دارد، لکن از آن جهت که در مرحله و مرتبه‌ای بعد از مرتبه و مرحله پیش از فعل تحقق دارد، می‌توان بین آن دو تفکیک قائل شد.

۳-۴. آگاهانه بودن

درباره رابطه اعتبار و آگاهی دو پرسش مهم وجود دارد. پرسش نخست آن است که با توجه به انواعی که برای آگاهی متصور است (مثل آگاهی حضوری و حصولی و تصویری و تصدیقی)، آیا نوع خاصی از آگاهی را می‌توان برشمرد که با صدور اعتبار در همه موارد آن ملازمه داشته باشد یا اینکه همراهی آن با هر یک از اقسام آگاهی بسته به شرایط مختلف متفاوت است؟ پرسش مهم دیگر آن است که متعلق آگاهی در اعتبار چیست و آگاهی از چه چیزهایی در صدور اعتبار اثرگذار است؟

به اعتقاد فلاسفه، فرض تحقق اختیار در مورد فعلی، مستلزم تحقق علم نسبت به آن فعل است؛ به‌گونه‌ای که امکان ندارد چیزی فعل اختیاری فاعل باشد، اما فاعل به آن علم نداشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۰۵) و لازم است که این علم قبل از صدور فعل از فاعل برای او وجود داشته باشد

(عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۹، به نقل از: جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۲، ص ۲۰۸). بنابراین اگر اعتبار به صورت اختیاری از فاعل معتبر صادر می‌شود، این صدور اختیاری مستلزم علم پیشین فاعل نسبت به آن است. مقصود از علم پیشین معتبر به اعتبار، علمی است که مشروط به وجود اعتبار نیست و در مرتبه‌ای پیش از مرتبه وجود اعتبار برای فاعل حاصل است. علم پیشین معتبر به اعتبار، به سه صورت قابل تصویر است: علم پیشین ذاتی، علم پیشین مغایر ذات متصل و علم پیشین مغایر ذات منفصل.

ما در اینجا از بحث درباره علم پیشین مغایر ذات منفصل و نسبت اعتبار با چنین علمی درمی‌گذریم؛ زیرا اولاً این نوع از علم با همه تقریرهایی که از آن شده است به فرض پذیرش، تنها درباره ذات اقدس الهی ادعا شده است؛ ثانیاً به نظر می‌رسد که همه تقریرها از این نوع علم دچار اشکال است.

اما در خصوص علم پیشین ذاتی معتقدیم که هر فاعل مجردی دارای این نوع از علم نسبت به فعلی است که هستی آن، ناشی از وجود اوست؛ زیرا:

اولاً فاعل قبل از انجام فعل، هنگامی که فاعلیتش نسبت به فعل، بالفعل شده و برای صدور فعل از جانب او حالت منتظره‌ای وجود ندارد، به همراه علم به ذات خود، به فاعلیت خود نسبت به فعل مزبور نیز علم دارد؛ چراکه فاعلیت فاعل به لحاظ هستی‌شناختی، غیر از وجود آن نیست و علم فاعل به فاعلیت خود در حین فاعلیت از یک سو عین علم به ذات فاعل است و از سوی دیگر بدون علم به فعل محقق نمی‌شود؛ چراکه فاعلیت امری اضافی و دوطرفه است و علم به یک طرف در امور اضافی بدون علم به طرف دیگر قابل تحقق نیست؛

ثانیاً فعل اختیاری‌ای که وجود آن، ناشی از وجود فاعل است و فاعل هستی آن را ایجاد می‌کند، به اقتضای قواعد تشکیک وجود، وجود برتر آن شیء است؛ یعنی وجود فاعل همان وجود فعل است، اما به نحو برتر؛ و از آنجاکه هر فاعل مجردی وجود خودش را پیش از صدور فعل به علم حضوری می‌یابد، باید گفت که وجود فعل خود را نیز پیش از تحقق آن، به صورت حضوری و به عین علم به وجود خودش می‌یابد. بنابراین علم فاعل به خودش، عیناً همان علم او به معلولش است، لکن به نحو برتر و کامل‌تر. براین اساس می‌توان گفت که هر اعتباری از آنجاکه معلول فاعل معتبر است، مسبوق به علم پیشین ذاتی فاعل معتبر نسبت به آن است.

اما درباره علم پیشین مغایر متصل که همان علم حصولی پیش از اعتبار است، باید گفت هر فعلی از افعال فاعل مجرد، نسبت به تقدم علم حصولی دو صورت دارد: یا تقدم علم حصولی از فعل بر صدور فعل ضرورت دارد؛ یا به گونه‌ای است که تقدم علم حصولی بر فعل ضروری نیست. صورت دوم، خود به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، افعالی هستند که محال است مسبوق به علم حصولی باشند؛ مثل فاعلیت خداوند نسبت به صادر اول یا فاعلیت انسان نسبت به نخستین صورت ذهنی. در این موارد، علم پیشین به فعل تنها به صورت علم پیشین ذاتی قابل تحقق است. قسم دوم افعالی هستند که تحقق علم حصولی پیش از فعل در آنها محال نیست؛ افعالی که تقدم علم

حصولی بر آنها به‌خودی‌خود ممکن است؛ مثل سخن گفتن که ممکن است به همراه تأمل و تصور دقیق کلمات یا بدون تصور و تصدیق جوانب کلام از متکلم صادر شود.

تعیین‌کننده وجود یا عدم علم حصولی پیش از فعل در قسم اخیر، نیازی است که فاعل را به سوی ایجاد علم حصولی پیش از فعل سوق می‌دهد؛ زیرا نسبت فعل و فاعل گاه به گونه‌ای است که فاعل به جهت شدت وجودی خود یا ویژگی‌هایی که مربوط به فعل خاص است، نیازی به ایجاد علم حصولی پیش از ایجاد ندارد؛ مانند افعالی که بر اثر تکرار به عادت تبدیل می‌شوند و بدون تأمل و تروی از انسان صادر می‌گردند. گاه نیز نسبت فعل و فاعل به گونه‌ای است که فاعل به سبب ضعف وجودی خود یا ویژگی‌هایی که مربوط به فعل است، نیازمند ایجاد علم حصولی پیش از ایجاد است؛ مانند طراحی و ساخت یک پل که فاعل انسانی آن برای انجام بهینه و مطلوب آن کار، نیازمند تصور دقیق جوانب فعل، محاسبات دقیق و تصدیق تفصیلی به آن است.

با توجه به این مطالب، نسبت اعتبار و علم حصولی پیش از صدور به عنوان نوعی از افعال فاعل مختار از این قرار است:

۱. در برخی موارد مفروض اعتبار امکان ندارد که اعتبار بدون تحقق علم حصولی پیش از اعتبار محقق شود؛
۲. در برخی موارد مفروض اعتبار امکان ندارد که اعتبار به همراه تحقق علم حصولی پیش از اعتبار محقق شود؛
۳. در برخی موارد مفروض اعتبار، هیچ‌یک از وجود یا عدم علم حصولی پیش از فعل برای صدور اعتبار از فاعل معتبر ذاتاً ضرورت ندارد، بلکه وضع به گونه‌ای است که فاعل معتبر به جهت کمالی که نسبت به صدور اعتبار خاصی دارد، هیچ نیازی به علم حصولی پیش از اعتبار (تصور و تصدیق به جوانب اعتبار) ندارد و گاه هم فاعل اعتبار به جهت ضعف وجودی معتبر نسبت به اعتبار مفروض، نیازمند تصور دقیق جوانب اعتبار و تصدیق به فواید آن است.

۳-۵. تجرد

افعالی که از انسان صادر می‌شوند، در ادبیات متفکرانی که به افعال انسانی و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند به دو دسته افعال درونی و افعال بیرونی تقسیم می‌شوند. این دسته‌بندی با عناوین افعال ظاهری و باطنی، افعال بدنی و روحی، جسمانی و نفسانی، آلتی و قلبی، و جوارحی و جوانحی نیز مطرح شده است.

تعیین معیار دقیقی که بتواند موجب تمایز دقیق این دو دسته فعل باشد، کاری دشوار است و باید در جای خود، یعنی مباحث فلسفه کنش (philosophy of action) مورد بحث قرار گیرد؛ اما به نظر می‌رسد هر معیاری که در این زمینه ارائه شود عمدتاً ناشی از تمایزی هستی‌شناختی است و اساساً افعال درونی یا جوانحی، وجودهایی هستند که در ظرف عالم ماده محقق نمی‌شوند، بلکه ظرف تحقیقشان درون نفس انسان است و گاهی مسامحتاً گفته می‌شود این امور در ظرف ذهن تحقق می‌یابند. از این رو افعال درونی‌ای همچون اعتبار، ویژگی‌هایی جسمانی همچون وضع، ابعاد سه‌گانه، مکان‌داری، زمان‌داری و قابلیت برای تقسیم و تجزیه ندارند و می‌توان گفت که دارای مرتبه‌ای از مراتب تجرد هستند.

هر فاعل مختاری تلاش دارد که فعل را به آنچه مدنظر دارد برساند؛ به نحوی که امکان ندارد کسی فعلی اختیاری را با کمال بی‌علاقگی و نفرت انجام دهد و هیچ جهت مطلوبیتی برای فاعل نسبت به آن فعل وجود نداشته باشد. جهت مطلوبی که در فعل وجود دارد، فاعل را به سوی آن سوق می‌دهد؛ خواه این مطلوبیت ناشی از کمالی باشد که در فعل وجود دارد و خواه این ناشی از نقصی باشد که در فاعل وجود دارد؛ مثل کسی که گرسنه است و غذا می‌خورد تا گرسنگی خود را برطرف سازد.

اعتبار نیز به عنوان فعلی از افعال اختیاری از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین اگر پرسیده شود که فاعل در پس اعتبار به دنبال چیست، به صورت کلی می‌توان گفت که بسته به نسبتی که آن اعتبار با فاعل دارد، گاهی تحقق اعتبار مزبور ملازم با تحقق جهت کمالی‌ای است که می‌تواند نقصی از فاعل را برطرف کند و گاه منشأ غایی اعتبار، ویژگی بالفعلی است که فاعل به سبب وجود این ویژگی، اعتبار معطوف به آن را دنبال می‌کند.

بنابراین در هر دو صورت مفروض، اعتبار در ظرف آگاهی فاعل، ملازم با جهت مطلوبی است که فاعل آن را خواسته و دوست می‌دارد. با این همه پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که اعتبار چه ویژگی‌ای دارد که موجب می‌شود فاعل معتبر آن را دنبال کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که از آنجاکه اعتبار واسطه تحقق امور اعتباری است و به تعبیری نسبت به تحقق امور اعتباری حیثیتی آلی دارد، هدف از اعتبار، تحقق امور اعتباری با کارویژه‌ها و کارکردهایی است که تحقق امر اعتباری مستلزم آن است؛ وضعیت‌های خاصی که در ظرف تحقق اعتبار محقق می‌شود و متعلق خواست و توجه فاعل است. برای مثال نام‌گذاری را که یکی از مهم‌ترین اعتبارهای انسانی است در نظر بگیرید. نام‌گذاری مستلزم تحقق وضعیتی میان یک لفظ و شیء مسماست که به وسیله آن می‌توان آن به صورت کلامی به شیء اشاره کرد. این اشاره کلامی گاه برای اغراض دیگری همچون تحقیر، تکریم، توییح و تشویق انجام می‌شود. به عبارت دیگر اعتبار نام در واقع جعل هویت نام برای برقراری حالت یا وضعیتی است که فاعل معتبر تلقی می‌کند از طریق آن می‌توان به آن وضعیت یا حالت دست یافت.

غایتمندی که اعتبار بدان منتهی می‌شود ممکن است اساساً مد نظر فاعل معتبر نباشد و حتی برای او نامطلوب باشد، اما به هر حال چیزی است که اعتبار آن امر اعتباری بدان منتهی شده است؛ همچون قانونی که مجلس یک کشور برای توسعه اشتغال تصویب می‌کند، لکن به دلیل محاسبه نکردن دقیق شرائط از طریقی که پیش‌بینی نشده است منجر به بیکاری شمار فراوانی از کارگران می‌شود.

نکته دیگر آن است که اعتبار امر اعتباری اعم از آن است که آن اعتبار به منصف ظهور برسد؛ زیرا ممکن است فاعل معتبر به دلایلی از ترتب اعمال خود بر اساس آن صرف نظر کند یا به دلیل موانعی خارج از اختیار معتبر، اعتبارش اجرایی و عملی نگردد؛ همچون قوانینی که معتبر اعتبار می‌کند و مجریان اجرا نمی‌کنند یا قانونی که تصویب می‌شود، ولی به دلیل خاصی اجرا نمی‌شود.

۶۱-۳. آیا اعتبار معطوف به اغراض و امیال معتبر است؟

به اعتقاد علامه، ساختار وجودی انسان دارای نیازهایی است که توسط قوا و دستگاه‌هایی که در ساختار طبیعی انسان وجود دارد تأمین می‌شوند. برای مثال بدن انسان نیازمند آب و غذاست و احساس گرسنگی و تشنگی قوا و دستگاه گوارشی انسان را تحریک می‌کند تا در صدد برآید که این احساس باطنی را ارضا کند. آن‌گاه طبیعت قوه گوارشی، موجب پیدایش صوری از احساس خوشی و بدی نسبت به مواد خارجی می‌شود، بدون اینکه ادراک و اندیشه‌ای در کار باشد. سپس در مرحله بعد این صورتهای احساسی در قالب اندیشه و ادراکاتی از قبیل حسن و قبح میان خود و ماده خارجی همچون «آب» اعتبار می‌شود تا انسان بر اساس آن اعمال و رفتاری همچون «نوشیدن» را اختیار کند و به مقصود خود، یعنی «سیراب شدن» برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶). بنابراین علامه طباطبائی اعتبار و امر اعتباری را ناشی از عوامل احساسی و برخاسته از امیال انسانی می‌داند.

اما سرل معتقد است که نهادها امری مستقل از میل‌اند؛ زیرا نهادها حامل اموری مثل حقوق، وظایف، الزامات، اجازه‌ها، اختیارات و استحقاق‌ها هستند که از آثار تحقق نهادها به‌شمار می‌آیند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۱۰) و به نظر سرل توان‌های تکلیفی از گرایش‌ها و امیال ما جدا و مستقل‌اند. مثلاً اگر من شیئی را به عنوان «ملک شما» به رسمیت بشناسم، در این صورت اذعان کرده‌ام که بدون اجازه شما نمی‌توانم در آن تصرف کنم؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر دزد باشم، اذعان دارم که در ملک خصوصی شما تصرف بدون اجازه انجام داده‌ام (همان). این ویژگی توان‌های تکلیفی - استقلال از امیال و گرایش‌های فاعل - موجب انسجام و یکپارچگی جامعه و حفظ شیرازه تمدن انسانی است (همان).

حال پرسش این است که ادعای کدام‌یک از این دو نظریه‌پرداز درباره امور اعتباری و اعتبار درست است؟ به اعتقاد ما همان‌طور که علامه می‌گوید، اعتبار و امور اعتباری هم معطوف به غایت و هم ناشی از میلی هستند که از قوای نفسانی فاعل معتبر برمی‌خیزد؛ زیرا اعتبار فاعل‌های معتبری همچون انسان، وسیله‌ای برای تحصیل کمال و مزایای زندگی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۳) و انسان این دسته ادراکات را برای رسیدن به مقاصد و کمالاتی که آنها را مستلزم سعادت خود می‌داند وضع، و از آنها بهره‌برداری می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴). البته از آنجاکه به نظر می‌رسد اعتبار و امور اعتباری از فاعل‌های مجرد غیرمستکمل نیز صادر می‌شود، نباید میل را به معنای میلی که به صورت کیف نفسانی محقق می‌شود در نظر گرفت؛ زیرا در فاعل‌های کامل، نفس و کیفیات نفسانی وجود ندارند.

روح غایت‌گرایی در تفسیری که سرل از نهادها و واقعیت‌های نهادی ارائه می‌دهد نیز وجود دارد. او دیدگاه خود را درباره چگونگی شکل‌گیری واقعیت‌های اجتماعی، بر عناصری مبتنی می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها تعیین کارکرد (Assignment of function) است. مقصود سرل از تعیین کارکرد آن است که فاعل معتبر شیئی را برای انجام کار معین در نظر می‌گیرد و لحاظ می‌کند (فوشن، ۲۰۰۰، ص ۱۷۹)؛ درحالی‌که آن شیء معین می‌تواند برای انجام

کارهای گوناگون به کار رود، لکن فاعل به سبب غایتی که دارد، آن را در جهتی خاص به کار می‌برد و غالباً با همین کارکرد آن را شناسایی می‌کند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۱۴).

اما چگونه ممکن است سرل از سویی نهادها و امور اعتباری را معطوف به غایت بدانند و از سوی دیگر آنها را مستقل از میل تلقی کند؟ احتمالاً او تلاش دارد با این عنوان به یکی از ویژگی‌های اعتبار و امور اعتباری اجتماعی اشاره کند؛ چراکه اگر یک نهاد یا واقعیت نهادی با فرض تحقق تمام شرایطی که برای برقراری آن لازم است در ظرف یک اجتماع پدید آید، به صرف مخالف بودن با امیال بعضی از افراد آن جامعه از بین نمی‌رود. برای مثال وقتی کسی با فرض تحقق تمام شرایطی که برای رئیس‌جمهور شدن لازم است رئیس‌جمهور می‌شود، وجود امیال مخالفی که دوست ندارند او رئیس‌جمهور باشد آسیبی به تحقق این واقعیت نهادی نمی‌زند؛ یا وقتی کسی با فرض تحقق همه شرایط برنده شدن در یک مناقصه، در مناقصه‌ای برنده می‌شود، مخالفت افراد دیگری که برنده نشده‌اند در تحقق آن واقعیت نهادی اثر نمی‌گذارد. این تفسیر با مثال‌هایی که سرل در ذیل این عنوان مطرح می‌کند، تأیید می‌شود (سرل، ۲۰۱۰، ص ۹). بنابراین مراد سرل از مستقل بودن توان‌های تکلیفی موجود در واقعیت‌های نهادی، استقلال توان‌ها و نهادها بعد از استقرار و به همراه تحقق همه شرایط آن است، نه اینکه نهادها و واقعیت‌های نهادی به کلی مستقل از میل باشند؛ زیرا اگر میلی که مخالف تحقق یک نهاد یا واقعیت نهادی است میل فرد یا افرادی باشد که در فروپاشی آن نهاد یا واقعیت نهادی مؤثرند، هم نهاد مزبور و هم توان‌های تکلیفی مضمون در آن، با تأثیرگذاری منفی شخص یا اشخاص مزبور تحت تأثیر قرار خواهند گرفت. این ادعای سرل نیازمند تحلیل دقیق‌تری است که باید در مباحث مربوط به بقای امور اعتباری بدان پرداخته شود.

۳-۷. معطوف بودن به ساختارها

اگر در موجودات خارجی تأمل کنیم و دایره وجودی هریک را از زمانی که به منصف ظهور می‌رسند تا زمانی که از بین می‌روند در نظر بگیریم و همچنین تمام اموری را که به این موجود مرتبطند مد نظر قرار دهیم، به نحوی که هر چیزی که به نوعی مرتبط با آن باشد از این دایره بیرون قرار نگیرد، خواهیم دید که این مجموعه در عالم وجود کل واحدی را به وجود می‌آورد که هر جزء آن به گونه خاصی با دیگر اجزا مرتبط است و شبکه پیچیده ارتباطی کلانی را به وجود می‌آورد و تغییر در هر جزء از اجزای آن، کل را نیز تغییر می‌دهد.

این شبکه پیچیده ارتباطی در درون خود دارای کل‌ها و شبکه‌های خردتری است که هریک از آنها به گونه‌ای معنادار، در عین اینکه هریک دربرگیرنده اجزایی خاص با ارتباط‌هایی خاص است، ارتباط ویژه‌ای با دیگر اجزا و مجموعه‌های عالم دارد که موجب تمایز آن مجموعه از مجموعه‌های دیگر می‌شود؛ مجموعه‌هایی که برخی در طول هم هستند و برخی در عرض یکدیگرند. این سلسله به همین گونه ادامه می‌یابد تا به کوچک‌ترین اجزای عالم برسد؛ اجزایی که دیگر مرکب از اجزای دیگر نیستند و بسیط‌اند.

اما وقتی دو یا چند جزء گرد هم می‌آیند، به‌گونه‌ای که از اجتماع آنها یک «کل» ساخته می‌شود، این کل از دو صورت خارج نیست: یا ترکیب آن اجزا و کنار هم بودنشان موجب پیدایش فعلیت و صورت جوهری جدیدی در آن ترکیب می‌شود و یا فعلیت و صورت جدیدی را پدید نمی‌آورد. قسم اول را که ترکیب در آن معروف به ترکیب حقیقی است، «کل حقیقی» و قسم دیگر را که ترکیب در آن را ترکیب اعتباری می‌خوانند، «کل اعتباری» می‌نامیم.

در کل‌های حقیقی بر اثر اجتماع چند جزء، صورت نوعی و به‌تبع شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید و این امر امکان ندارد مگر اینکه آن دو یا چند چیز حالت «ماده»‌ای بیابند تا از نو «صورت» جدیدی به آن اضافه گردد. پیدایش این صورت جدید، حیث وحدت جدیدی برای آن مرکب به وجود می‌آورد؛ مانند عناصر تشکیل‌دهنده یک گیاه که علی‌رغم اینکه اجزایش کثرت بالفعل دارند، در ذیل صورت نباتی‌ای که بر روی مجموع آنها محقق شده، یک گیاه خاص را تشکیل می‌دهند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، درس ۵۴). اما در «کل اعتباری» علاوه بر اجتماع اجزا در کنار هم، صورت جوهری جدیدی حاصل نمی‌شود (همان). این کل‌های اعتباری به نوبه خود به دو گونه تقسیم می‌شوند: کل‌های اعتباری طبیعی و عینی مثل کوه‌ها و رودخانه‌ها، و کل‌های اعتباری ذهنی، مانند سازمان‌ها و سیستم‌های اجتماعی. اجزا در هر دو نوع کل حقیقی و کل اعتباری، تحت ساختاری ویژه قرار می‌گیرند که هویت آن کل وابسته به آن است.

مراد ما از ساختارها همین شبکه‌های نظام‌مندی است که در قالب و صورتی خاص، اجزا و عناصر کل را به هم مرتبط می‌سازند. هر جزئی از اجزای یک ساختار با توجه به موقعیتی که در آن ساختار دارد، دارای نسبتی با دیگر اجزاست که با تغییر آن نسبت، ساختار قبل نیز تبدیل به ساختار جدید می‌شود. نسبت و ارتباطی که بین اجزاء هر ساختار وجود دارد، نتیجه و غایتی را رقم می‌زند که بر آن «کل» حاکم است. از این‌رو هر تغییری که در کل فرض شود، در رابطه مستقیم با ساختار و نسبت‌های حاکم بر آن است. این بدان معناست که هر گاه چیزی در ساختار عالم پیدا می‌شود یا از بین می‌رود و در یک کلمه هر گاه تغییری در عالم روی می‌دهد (اعم از اینکه تغییر مزبور در کل‌های حقیقی باشد یا تغییر در کل‌های اعتباری) ساختار حاکم بر کل جهان در وضعیتی متمایز قرار می‌گیرد.

بنابراین با اعتبار اموری همچون ازدواج یا پول، علاوه بر آنکه شیء جدیدی (اعتبار) در عالم وجود حادث می‌شود، نسبت‌های اعتباری ذهنی‌ای که در ظرف تحقق امر اعتباری، با هویت اعتبارشده مرتبط‌اند نیز تغییر می‌کنند. البته این تغییرات در صورتی که به منصف ظهور برسند، در برخی موارد موجب تغییر در اوضاع طبیعی‌ای می‌شوند که پیش از آن در ظرف تحقق اعتبار موجود بوده‌اند.

۳-۸. دارای متعلق بودن

امور نفسانی همچون تصور، حکم و عشق، ناظر به چیزی یا دربرگیرنده چیزی به عنوان متعلق خود هستند. این ویژگی در ادبیات فلسفه اسلامی با عنوان «ذوالإضافة» یا «ذات اضافه» مورد اشاره قرار می‌گیرد. فیلسوفان اسلامی این اصطلاح را

ذیل مباحثی که درباره حقیقت علم حصولی و اقسام آن مطرح شده است به کار می‌برند. منظور ایشان از ذات اضافه بودن علم این است که لازمه تحقق علم، وجود نوعی ارتباط و اضافه بین عالم و معلوم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۵).

در اندیشه فلسفی غرب ویژگی intentionality یا ناظر به چیزی بودن که از ریشه intention است و معمولاً به «حیث‌التفاتی» ترجمه می‌شود، درباره پدیده نفسانی‌ای که دارای این ویژگی باشد به کار می‌رود (سرل، ۲۰۱۰، ص ۲۵). این واژه که در ابتدا توسط فیلسوفان قرون وسطا ابداع شد و در دسته‌بندی معقولات به اولی و ثانیه (کراتمن، ۱۹۸۲، ص ۴۸۱) به کار می‌رفت (ساگاما و کمپینن، ۱۹۸۶، ص ۱۱)، از فیلسوفانی همچون ابن‌سینا گرفته شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱ (المنطق)، ص ۱۵؛ همو (الالهیات)، ص ۱۰-۱۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷).

مهم‌ترین کاربرد این واژه بعد از قرون وسطا، در آثار برتانو، هوسرل و سرل دیده می‌شود که حیث‌التفاتی را مبنای طراحی دو نظریه جدید در باب ادراکات انسان قرار داده‌اند. سرل معتقد است که نخستین عنصر برای تحقق اموری مثل پول و ازدواج، حیث‌التفاتی است؛ زیرا تفاوت اساسی میان واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی در این است که واقعیت‌های اجتماعی متضمن نوعی حیث‌التفاتی جمعی‌اند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۳۷). انسان‌ها با داشتن حالت‌های التفاتی جمعی، وارد رفتارهای جمعی می‌شوند. باورهای مشترک، اهداف مشترک، قصد و مشارکت در تحقق یک فعل، همگی حالت‌های التفاتی‌ای هستند که در یک رفتار جمعی وجود دارند. افراد یک جامعه توسط حیث‌های التفاتی جمعی (باور مشترک، هدف مشترک و قصد مشترک) چیزی همچون امتداد سنگ‌ها در یک منطقه را واجد شأنی جدید می‌سازند که به موجب آن واقعیت‌های مرز جغرافیایی به وجود می‌آید (همان). بنابراین رفتار جمعی وضع کارکرد شأن، دارای حیث‌التفاتی و متعلق است.

این متعلق در عبارات سرل صراحتاً مورد تأکید قرار نمی‌گیرد؛ اما ظاهراً همان کارکرد شأنی است که در نتیجه فرایند ایجاد واقعیت اجتماعی محقق می‌شود. متعلق داشتن اعتبار در میان کلمات علامه طباطبائی، اگرچه مورد تصریح قرار نمی‌گیرد، اما به روشنی از سخنان وی قابل استنتاج است؛ زیرا اعتبار در دیدگاه علامه، نوعی ادراک تصدیقی غیرحقیقی (کاذب) است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۶۴) و هر تصدیقی به نسبت موجود میان موضوع و محمول آن تعلق می‌گیرد. به نظر می‌رسد که اختلاف در تعیین متعلق اعتبار در این دو دیدگاه ناشی از مبانی تحلیل امور اعتباری است که در هریک از آنها وجود دارد؛ اما موضع این نوشته درباره متعلق اعتبار این است که اعتبار فعلی از افعال فاعل ارادی است که فاعل معتبر به واسطه آن، امر اعتباری را ایجاد می‌کند و در حقیقت اعتبار همان ایجاد امر اعتباری است. ایجاد، هویتی است که همواره به چیزی تعلق می‌گیرد و به تعبیری ایجاد همواره ایجاد چیزی بوده و هویتی ذوالاضافه است. هویت ذوالاضافه هویتی است که بدون اضافه و بدون طرف اضافه، آن هویت، دیگر آن هویت نیست. برای مثال هویت علمی، هویتی ذات اضافه به معلوم است؛ به گونه‌ای که هویت علمی بدون معلوم، هویت علمی نیست.

بنابراین اعتبار که در حقیقت همان ایجاد امر اعتباری است، دارای هویتی ذوالاضافه یا ذات اضافه است؛ یعنی بدون متعلق اعتبار، اعتبار نخواهد بود؛ همان‌طور که نمی‌توان تصور کرد اعتبار بدون متعلق تحقق یابد یا اینکه متعلق آن با چیز دیگری جابه‌جا شود.

متعلق اعتبار همان چیزی است به واسطه اعتبار ایجاد می‌شود. بنابراین متعلق اعتبار همان هویت اعتباری است. این ویژگی، ویژگی اعتبار است، از آن جهت که اعتبار است. بنابراین هر جا که اعتبار تحقق یابد دارای این ویژگی‌ها خواهد بود.

۳-۹. دارای محتوا بودن

از جمله ویژگی‌های دیگری که می‌توان برای اعتبار برشمرد این است که اعتبارها دارای محتوا هستند. برای تبیین این ویژگی لازم است که ابتدا که منظور خود از محتوا را بیان کنیم. بحث درباره محتوای اعتبار به سه صورت ممکن است مطرح شود:

۱. نخست اینکه اعتبار از آنجاکه یکی از امور دارای حیث التفاتی است، دارای محتوایی است که غالباً هم در قالب یک قضیه بیان می‌شود. برای مثال همان‌طور که در دو گزاره «من باور دارم که احمد ایستاده است» و «من باور دارم که احمد رفته است» وجه تمایز این دو باور به محتوایی است که ذیل حیث التفاتی باور قرار دارد، درباره اعتبار نیز محتوایی وجود دارد که به خود آن اختصاص دارد؛ مثل اینکه ایرانی‌ها اعتبار می‌کنند که از سمت راست خیابان حرکت کنند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۲۷)؛

۲. صورت دیگر اعتبار همچون اخبار، امید و تخیل، از جمله افعال نفسانی است که متضمن بازنمایی و حکایت از چیزی است؛ بر خلاف افعالی مثل تحرک و تغذیه که متضمن حکایت و بازنمایی نیستند (همان)؛

۳. اما تقریر دیگر این است که اعتبار از آن جهت دارای محتوا شمرده شود که در متنی برساخته از اشخاص، اشیا، واقعیت‌های طبیعی، امور غیرطبیعی، وراثت، داشته‌های ذهنی معتبر و مخاطبان، ساختارهای حاکم بر وضعیت تحقق اعتبار مفروض محقق می‌شود و باقی می‌ماند. همراهی اعتبار با این امور و تحقق آن در چنین متنی، محتوایی اختصاصی برای هر اعتبار مفروض فراهم می‌آورد که با محتوای اعتبار دیگر در متن دیگر متفاوت است. این نکته بدان معنا نیست که هیچ نقطه اشتراکی بین دو اعتبار مفروض وجود ندارد، بلکه همان‌طور که تحقق یک صورت نوعیه در دو فرد مادی علی‌رغم تفاوت‌هایی که آن دو فرد از جهت تفرد دارند، نقاط اشتراکی بسیاری نیز به تبع اشتراک در صورت نوعیه ایجاد می‌کند، تحقق یک اعتبار با محتوای خاص خود نیز می‌تواند حاوی اشتراکاتی با محتوای دیگر اعتبارهای همسان باشد؛ مانند اعتبار ازدواج زن و مرد در نقاط مختلف جهان که علی‌رغم تمایز و افتراق بسیاری که در این بین دیده می‌شود، اشتراکات فراوانی نیز وجود دارد.

۳-۱۰. تحقق در زمینه

هیچ اعتباری بدون ارتباط با نیازهای فاعل معتبر و ویژگی‌های ذهنی و مزاجی او، بدون ارتباط با طبیعتی که در پیرامون اوست، بدون ارتباط با نیازهایی که در اشیا پیرامون او وجود دارد، بدون ارتباط با اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، بدون ارتباط با نهادها و سازمان‌هایی که زندگی او را احاطه کرده است و در یک کلام بدون ارتباط

با ساختارهای حقیقی و اعتباری که در پیرامون اوست یا به تعبیر واضح‌تر بدون ارتباط با جهانی که پیش از اعتبار وجود دارد، محقق نمی‌شود. مثلاً وقتی در یک جامعه ابتدایی قرار است برای نخستین بار کسی به عنوان رئیس قبیله انتخاب شود و دیگران از او اطاعت کنند، اینکه چرا افراد قبیله تصمیم می‌گیرند که نهادی به نام «ریاست قبیله» اعتبار کنند و اینکه نهاد ریاست را چگونه اعتبار می‌کنند و اینکه چه کسی را به عنوان رئیس قبیله برمی‌گزینند، مرتبط با زمینه‌هایی (همچون باورها، امیال، اغراض، طبیعت پیرامون آنها، سبک زندگی، استعدادها و مهارت‌هایی که در هر یک از افراد وجود دارد) است که پیش از اعتبار ریاست در آن قبیله وجود دارد.

نزدیک‌ترین زمینه‌هایی که در شکل‌گیری اعتباری خاص تأثیر می‌گذارند، گرایش‌ها و شناخت‌های انسان هستند و زمینه‌های دیگر از طریق ایجاد گرایش‌ها و شناخت‌های جدید بر فرایند اعتبار اثر می‌گذارند. زمینه‌های تأثیرگذار بر اعتبار به زمینه‌های وجودی و زمینه‌های عدمی تقسیم می‌شوند. زمینه‌های عدمی امری هستند که در پیرامون فاعل و در مرتبه فاعل حضور ندارند. گاهی عدم تحقق برخی امور در کنار فاعل، تأثیر بیشتری بر فرایند تعیین اعتبار فاعل دارد.

نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین مسئله‌ای که بحث از اعتباریات وجود دارد و مبنای دیگر مباحث است، پرسش از چیستی و ویژگی‌های هستی‌شناختی اعتبار و امور اعتباری است؛ امری که با نیم‌نگاهی به تاریخچه بحث از امور اعتباری، متوجه می‌شویم یا هیچ توجهی بدان نشده است یا اینکه دقت و بحث کافی درباره‌اش صورت نپذیرفته است.

ما در این مقاله به بخشی از مباحث مربوط به اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است پرداختیم که به نظر می‌رسد با تبیین آن، بسیاری از ابعاد مورد اختلاف درباره چیستی و هستی امور اعتباری هم به نتیجه خواهد رسید. مسئله اصلی مقاله این بود که اعتبار، دارای چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای است و در ذیل آن به پرسش‌های فرعی‌تری همچون نسبت این فعل و آگاهی، مادی یا مجرد بودن آن و غایت اعتبار پرداختیم. پس از تحلیل‌هایی عقلی این نتیجه به دست آمد که اعتبار، عین ربط به فاعل معتبر است؛ ارادی است؛ مجرد است؛ غایتمند است؛ به معنایی خاص دارای متعلق و محتواست؛ در زمینه‌ها محقق می‌شود و با هریک از معانی قصد و آگاهی نسبتی ویژه دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصر، المکتبه الأزهريه للتراث.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۲، *المعجم الوسیط*، ط. الرابعه، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آملی لاریجانی، صادق، ۱۳۷۸، *جزوه درس خارج اصول*، (منتشر نشده).
- پناهی شهری، محمد، ۱۳۹۲، *روان‌شناسی احساس و ادراک*، تهران، پیام نور.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *مصباح الفقاهه*، بی جا، بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رحمتی، محمدصادق، ۱۳۷۱، *روان‌شناسی اجتماعی معاصر*، تهران، سینا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، ۱۳۷۶، *الندریعه*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *اسس المنطقیه للاستقرار*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۴۰۳ق، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل*، قم، باقیات.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدینی، جواد، ۱۳۹۵، *اعتباریات در اندیشه محقق اصفهانی و جان سرل*، رساله دکتری، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۹، *نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۱۷ق، *نهایه الأفكار*، قم، انتشارات اسلامی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایه الدراییه فی شرح الکفایه*، قم، سیدالشهداء.
- فرانزوی، استفن آل، ۱۳۸۵، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران، رسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و جیستی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
- کریمی، یوسف، ۱۳۸۱، *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران.

- کوه‌کمرهای، محمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌البیع*، قم، انتشارات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- _____، ۱۴۳۵ق، *تعلیق‌علی‌نهایة‌الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *المنطق*، قم، فیروز آبادی.
- مقری قیومی، احمدبن محمدبن علی، ۲۰۰۱م، *المصباح‌المنیر*، بیروت، مکتبه ناشرون.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *کتاب‌البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- نائینی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *فوائد الاصول*، قم، انتشارات اسلامی.

Collin, Finn, 1997, *social reality*, New York, Routledge.

Craig, Edward , 1998, *Realism And Antirealism in Edward Craig* (ed), Routlage Encyclopedia of Philosophy.

Fotion, Nick, 2000, *John Searle*, Prinston University Press.

Hume, David, 2008, *A Treatise of human nature: a critical edition*, Oxford, Oxford University Press.

Kretzman, Christian, 1982, *Intentions and Impositions in The Cambridge History of Later Philosophy*, (ed), Norman Kretzman, Anthony Kenny and Jan Pinbarg, Cambridge University Press.

Miller, Robert L. & John D. Brewer (ed), 2003, *The A-Z of Social Research (A Dictionary of Key Social Science Research Concepts)*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Sagama, Seppo and Mtti Keppinen, 1986, *Historical Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge.

Searle, John, 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, The free press.

_____ , 2010, *Making the social world: the structure of human civilization*, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Philosophical Grammar*, Ed. by Rush, Translated by Anthony Kenny, California, University of California Press.

بررسی و نقد دیدگاه جان دُوئی دربارهٔ کلیات

msalipoor@yahoo.com

Fanaei.ir@gmail.com

محمدصادق علی پور / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

محمد فناپی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۷/۱/۲۹

دریافت: ۹۶/۴/۱۲

چکیده

بحث درباره سرشت و ماهیت کلیات یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مسائل تاریخ اندیشه فلسفی است. برخی فیلسوفان از جمله افلاطون و ارسطو، اعتقاد داشتند کلیات مصداق خارجی دارند و گروهی منکر چنین وجودی بودند. بیشتر تجربه‌گرایان مصداق خارجی کلیات را انکار کرده‌اند. جان دُوئی فیلسوفی تجربه‌گرا بود که برخلاف اکثر آنان معتقد بود حقایق کلی در خارج مصداق دارند. او می‌خواست با حفظ مبانی تجربه‌گرایانه‌اش مصداقی عینی برای کلیات فراهم کند. «روش» امری است که او را به خواسته‌اش رسانده است. او مدعی بود روش در عین اینکه امری عینی و کلی است، مصداق خارجی حقایق کلی هم هست. موضوع این مقاله، تبیین، تحلیل و نقد این فرضیه است. بررسی‌ها نشان داد تبیین تجربه‌گرایانه او از کلیات قانع‌کننده نیست و روش هم نمی‌تواند مشکل کلیات را حل کند. به همین دلیل او باید از میان تجربه‌گرایی و پذیرش کلیات، یکی را فدای دیگری کند.

کلیدواژه‌ها: مقوله، نوع، قضایای نوعی، قضایای کلی.

مقدمه

بحث و گفت‌وگو درباره حقایق کلی یکی از کهن‌ترین و چالش‌انگیزترین مباحث مطرح در فلسفه است. به عقیده *ژیلسون* تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که سراسر قرون وسطا تنها تلاش سرسختانه‌ای بود برای حل مسئله کلیات (*ژیلسون*، ۱۳۷۷، ص ۱۸). دامنه بحث کلیات تنها به قرون وسطا محدود نمی‌شود و پس از آن تا زمان حاضر نیز ادامه یافته است.

افلاطون برای حقایق کلی عالمی به نام *مُثل* قائل شد و *ارسطو* و به تبع او بیشتر فیلسوفان مسلمان حقایق کلی را از عالم *مُثل* به زیر کشیدند و قائل به وجود کلیات در ضمن افراد شدند. در مقابل این نگرش واقع‌گرایانه، فیلسوف تجربه‌گرایی مانند هیوم حقایق کلی را چیزی جز یک نام نمی‌دانست. به عقیده او آدمی هنگامی که بارها اشیای مادی مشابهی را می‌بیند، کم‌کم به آن عادت می‌کند و نامی یک‌سان برای همه آنها وضع می‌کند. مثلاً با دیدن مکرر درختان، نام درخت را برایشان وضع می‌کند. بدین‌سان انسان از روی عادت، هرگاه کلمه درخت را بشنود، تصور همان اشیای خارجی در ذهنش حاضر می‌شود. او با این تقریر نتیجه گرفت که کلیات در عالم خارج هیچ حقیقتی ندارند. انکار حقایق کلی پیامد جبران‌ناپذیری برای علم داشت. هنگامی که به رشته‌ای علمی نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم بخش قابل توجهی از اصول و قواعد آن کلی است. بر اساس دیدگاه هیوم این کلیت هیچ مابازایی در خارج ندارد و به همین دلیل نمی‌تواند از یک واقعیت خارجی حکایت کند.

جان دُوئی^۱ که فیلسوفی طبیعت‌گراست، به فطانت این نقیصه را دریافته و در صدد است بنیانی واقعی اما تجربی برای حقایق کلی فراهم کند. او معتقد است خود تجربه، کیفیتی دارد که ذاتاً مستمر است (دُوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۴)؛ کیفیتی که در همه امور تجربه‌شده وجود دارد و به سبب همین استمرار می‌تواند امر مشترک را در میان موجودات مفرد شکل دهد و زمینه تشکیل قضایای کلی را فراهم کند.

یافتن امر مشترک در گرو توجه به اصل پیوستگی (*continuity*) در عالم تجربه است. دُوئی معتقد است وجود این اصل در ساختار تجربه به قدری واضح است که نیاز به اثبات ندارد (دُوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۵). استفاده از نتایج تحقیقات قبلی در تحقیقات بعدی، وجود استمرار در رشد افراد و پیوستگی موجود در ساختمان‌های تدریجی روش‌ها در یک رشته علمی، همگی نمونه‌هایی از این پیوستگی است. پیوستگی تجربی مانند نخ تسبیح می‌تواند همه اشیای مادی را در کنار هم نظام بخشد و از این رهگذر زمینه کشف صورت‌های کلی منطقی را فراهم کند.

به باور او تنها چیزی که در عالم تجربه ثابت است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها به یک شکل تکرار می‌شود، «راه و روش انجام فعل و تعبیر است». از این‌رو هرچند ممکن است در عالم تجربه یک اقدام یا یک تغییر در ظاهر به صورت یک امر مفرد مورد اشاره قرار گیرد، اما خود فعل و روش عمل، اموری مفرد نیستند و حاوی نوعی

۱. واژه Dewey، معمولاً در زبان فارسی دیویی تلفظ شده است؛ اما در فرهنگ‌های انگلیسی گویا دُوئی تلفظ می‌شود.

کلیت‌اند. برای نمونه یک مسابقه راه رفتن یا آتش‌بازی ممکن است به صورت مفرد مورد اشاره قرار گیرد؛ اما مسابقه دادن و سوختن اموری مفرد نیستند و در همه‌جا یکسان‌اند (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۹).

آنچه در ادامه می‌آید تبیین، نقد و بررسی این دیدگاه است. در این راستا در مرحله اول ماهیت مقوله و نوع را از دیدگاه دوئی روشن می‌سازیم و سپس قضایای کلی و نوعی را بررسی می‌کنیم. نقد این مدعا هم پایان‌بخش این نوشته خواهد بود.

۱. مرحله اول: ماهیت و چیستی حقایق کلی

محور اصلی فلسفه عمل‌گرای دوئی، «روش» است. روش در اندیشه او نه تنها به معنای فعالیتی است که هر انسانی برای حل یک معضل انجام می‌دهد، بلکه مبنایی است که حقایق کلی بر اساسش شکل می‌گیرد. روش‌ها ذاتاً هیچ نوع محدودیتی ندارند و در همه زمان‌ها و مکان‌ها به یک صورت وجود دارند؛ مانند چشیدن یا سوختن. چشیدن یک شیء، فعلی است که توسط افراد مختلف در زمان‌های گوناگون انجام می‌شود. دوئی این کلیت را مقوله (category) و قضایای حاکی از آن را قضایای کلی (universal) می‌نامد. هر فعلی نتیجه‌ای مخصوص به خود دارد. با چشیدن، مزه یک شیء مشخص می‌شود و مثلاً متصف به شیرینی می‌شود. دوئی معتقد است هر چند نتیجه افعال امری مفرد و جزئی است، اما آنها نیز به تبع خود افعال از نوعی کلیت برخوردارند. او اصطلاح رده (kind) را درباره این کلیت به کار می‌برد و قضایای حاکی از آن را قضایای نوعی (generic) می‌نامد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۵۹).

۱-۱. مقوله (category)

در منطق ارسطو مقولات همان اجناس عالی‌اند که هیچ‌یک قابل تحویل به دیگری نیستند؛ اما دوئی این اصطلاح را در معنایی دیگر به کار می‌برد. او مقوله (category) را امری می‌داند برای نشان دادن مفاهیمی که درباره قضایای کلی به کار می‌رود؛ در مقابل اصطلاح رده (kind) که درباره قضایای نوعی به کار می‌رود. طبق این اصطلاح هر مفهومی که بیانگر یک روش ممکن برای عمل باشد، مقوله نام دارد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۷۱). یک مقوله در حقیقت یک گرایش و تمایل است که بیانگر یک دیدگاه، برنامه، جهت‌یابی یا پیش‌بینی است. در اندیشه او مقولات اصولی هستند که بر مبنای آن، انواع تشکیل می‌شوند و در نتیجه معین می‌گردند که یک اقدام خاص یا رفتار معین جزو نوع خاصی هست یا نه. اصولی مانند قانونی بودن و اخلاقی بودن از این جمله‌اند. برای نمونه قانون مدنی و قانون جنایی، مقوله‌هایی‌اند که به عنوان قاعده یا دستوری برای تشکیل انواع مختلف قوانین عمل می‌کنند و شامل مجموعه قوانین مدنی و جنایی - هنگامی که تک‌تکشان را در نظر می‌گیریم - به عنوان دو نوع هستند. خصوصیت این قوانین این است که می‌توان آنها را در ضمن طبقات در معنای انواع قرار داد، درحالی‌که قانون مدنی یا اصل بودن چنین نیست، بلکه قاعده یا دستوری است برای تشکیل انواع؛ یعنی اگر به این نتیجه رسیدیم که برای تنظیم روابط اجتماعی باید قانون مدنی داشته باشیم، این امر به منزله یک برنامه و طرح عمل می‌کند و ترسیم تک‌تک قوانین مربوط به امور مدنی را هدایت می‌کند (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۷۲).

۱-۲. نوع (Kind)

در منطق ارسطو برای تشکیل مفاهیم کلی، عناصر مشترک میان موارد متعدد از طریق مقایسه کشف می‌شود و با حذف عناصر متفاوت مفاهیم کلی شکل می‌گیرد. دوئی این روش تحصیل کلیات را صحیح نمی‌داند؛ زیرا اگر ملاک ساخت کلیات توجه به امور مشابه باشد، هر چیزی با سایر اشیا تشابهات فراوانی دارد؛ بنابراین به طور دل‌خواه می‌توان انواع مختلف را تشکیل داد. افزون بر این با این روش، تشکیل کلیات در واقع مصادره به مطلوب است؛ زیرا از پیش آنچه را به دنبال اثباتش بودیم، مسلم فرض کرده‌ایم. مثلاً مفهوم کلی «اسب» از طریق مقایسه اسب‌ها و انتخاب کیفیات مشترک (common quality) آنها تشکیل می‌شود. این در حالی است که تعمیم از پیش صورت گرفته است؛ یعنی اگر پیش از مقایسه فهم کاملی از اسب نمی‌داشتیم، نمی‌دانستیم که باید به کدام ویژگی توجه کنیم. بنابراین از ابتدا افراد انتخاب‌شده، اسب تلقی شده‌اند (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۸).

دوئی معتقد است خودِ کیفیات نیز نمی‌توانند امری کلی تلقی شوند؛ زیرا هیچ چیز متمایزتر و متغیرتر از یک کیفیت (رنگ قرمز) به عنوان امری عینی وجود ندارد. بنابراین کیفیات از این جهت هم نمی‌توانند منشأ نوع به عنوان یک امر کلی باشند؛ اما اگر از دوئی بپرسیم پس کدام‌یک از کیفیات می‌توانند منشأ تشکیل نوع باشند، در پاسخ می‌گوید: هر کیفیت عینی‌ای را که در نظر بگیرید، چون امری عینی است نمی‌تواند مسئله را حل کند و تنها در صورتی که به وجه دلالتی این کیفیت‌ها توجه شود، می‌توان به نوع کلی دست یافت. به عبارتی برای تشکیل نوع کلی نیازمند امری ثابت هستیم و تنها چیزی که این شرط را دارد نقش یک کیفیت است که در جریان استنتاج (inference) امری ثابت است و می‌تواند منشأ کلیت باشد. مثلاً رنگ قرمز که نوعی کیفیت است، از این لحاظ که امری عینی است، دائماً در حال تغییر است؛ اما همین کیفیت از جهت نقش دلالتی‌اش - قرمزی هنگامی که به عنوان علامت توقف باشد - ثابت است (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۹).

هنگامی که آتشی می‌بینیم، کیفیت مستقیم آن رنگ و دمایی خاص را نشان می‌دهد. طبق نظر دوئی نمی‌توان این امور را به عنوان خصوصیات مشترک بین انواع آتش در نظر گرفت و نوع «آتش» را تشکیل داد؛ اما در همین حال اگر به وجه دلالتی این کیفیت‌ها توجه کنیم، وجه دلالتی به سبب ثباتش می‌تواند منشأ کلیت باشد. کودکی که یک بار با آتش سوخته است، از آتش می‌ترسد. کیفیت مستقیم آتش، حرارت و قرمزی، که ترسی ندارد؛ کودک با دیدن آتش و توجه به شباهت آن به آنچه قبلاً سبب سوختنش شده، پیش‌بینی می‌کند که این آتش هم در صورت نزدیک شدن به بدنش او را خواهد سوزاند. از دیدگاه او کیفیات مستقیم آتش، بر نتیجه‌ای خاص یعنی سوختن دلالت می‌کنند. دوئی معتقد است کیفیات مستقیم، از آتشی به آتش دیگر و حتی در یک آتش دائماً در حال تغییرند، اما وجه دلالتی آن همیشه ثابت است. کودک، هر آتشی را ببیند از آن می‌ترسد؛ زیرا هر آتشی از دیدگاه او بر سوختن دلالت می‌کند. پس وجه دلالتی کیفیت مستقیم، حاکی از کلیتی بالقوه است؛ یعنی نشان می‌دهد نتیجه پیش‌بینی‌شده در صورت انجام دوباره عملیات خاص، بار دیگر تکرار خواهد شد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۵۱).

هرچند برای ساختن یک نوع، توجه به نتیجه افعال لازم است، اما نباید کلیت افعال را جای‌گزین کلیت انواع کرد. وجه دلالتی کیفیات محسوس، شرط لازم تشکیل یک نوع است اما شرط کافی نیست. با یک صفت نمی‌توان یک نوع را ساخت بلکه مجموعه‌ای از صفات همبسته است که نوع را می‌سازد؛ اما از کجا بدانیم برای ساختن نوعی به نام «شکر»، چه صفاتی لازم است؟ پاسخ دوئی این است که یک نوع در صورتی تشکیل می‌شود که بتوانیم صورتی جوهری را به مجموعه‌ای از صفات به عنوان یک کل همبسته افاضه کنیم. به عبارت دیگر از آنجاکه بحث دوئی درباره انواع عینی و مادی است، می‌گوید خود ماده در این راه بهترین راهنماست؛ زیرا اشپای مادی همواره با صفات متعددی همراه‌اند؛ صفات محسوس و مستقیمی که توجه به وجه دلالتی هر یک، ما را به تشکیل یک نوع نزدیک می‌کند. مثلاً صفاتی مانند سخت، بلورین، شنی بودن و شیرینی، اوصاف صورت نوعی شکر هستند. این اوصاف حاکی از کیفیات محسوس نیستند، بلکه بیانگر نتایج انجام افعالی خاص‌اند که تحقق یافته یا پیش‌بینی شده‌اند (همان).

در جریان ساخت انواع، خود کیفیات مستقیم نوع را تشکیل نمی‌دهند؛ اما جنبه وسیله‌ای آنها این ضرورت را ایجاد می‌کند که آنها نیز به‌دقت تعیین شوند. این مهم تنها در خلال تحقیق و از طریق مشاهده و آزمایش محقق می‌شود. مشاهده و آزمایش، امور معلوم را برای استنتاج کنترل‌شده تثبیت می‌کند. تحقیق علمی از دقت بسیاری برخوردار است. به همین دلیل به پیش‌بینی بسنده نمی‌کند و همیشه به دنبال این است که به طور مدلل تعیین کند که آیا کیفیات مطرح‌شده می‌توانند ویژگی‌های متمایز چیزی را که مصداق یک نوع خاص است توصیف کنند یا نه (همان، ص ۲۵۲). کودکی که با آتش سوخته است، با دیدن آتشی دیگر پیش‌بینی می‌کند که این آتش نیز او را خواهد سوزاند.

تا آنجا که رویدادهای زمانی به‌تنهایی مبنای پیش‌بینی باشند، این امر در تحقیق علمی ارزش منطقی ندارد. پیش‌بینی هنگامی ارزش منطقی می‌یابد که به صورت یک استنتاج درآید. پیش‌بینی هنگامی به صورت یک استنتاج درمی‌آید که بتوان به کمک روش‌های همیشگی فعالیت طبیعی، تبیین کرد چگونه روابط خاص شرایط طبیعی ما را به پیش‌بینی می‌رسانند. مثلاً کسی که با دیدن دود می‌گوید آنجا آتش گرفته، هنگامی پیش‌بینی‌اش ارزش منطقی خواهد داشت که با تحقیق تجربی معین شده باشد هنگام افروخته شدن آتش، دود ایجاد می‌شود. به همین دلیل وقتی شخص دود را از دور می‌بیند، بدون دیدن آتش می‌گوید: جایی آتش گرفته است.

ملاک گزینش ویژگی‌های مؤثر در پیش‌بینی مدلل، امور عینی و خارجی نیست؛ بلکه امر عینی بدون اینکه در معرض تحقیق قرار گیرد، حتی اگر نوعی را مشخص کند، عملاً ارزش استنتاجی ندارد. تنها ویژگی‌هایی که چنین ارزشی دارند که:

اولاً بتوان با استفاده از آنها ویژگی‌های دیگری را که فعلاً قابل مشاهده نیستند استنتاج کرد؛

ثانیاً با هم مرتبط و پیوسته باشند. همین پیوستگی استنتاج را پیش می‌برد و زمینه شکل‌گیری استنتاجات مدلل را با توجه به جزئیات فراهم می‌کند. برای نمونه ویژگی‌هایی مانند بچه‌زایی، خون‌گرم بودن و تنفس از راه ریه، با هم ارتباط و پیوستگی دارند؛ به‌گونه‌ای که محقق با دیدن این ویژگی‌ها در یک حیوان می‌تواند نتیجه بگیرد که این

حیوان، نوعی از پستانداران است. بر این اساس که آیا این ویژگی‌های از طریق تحقیق مشاهده‌ای تأیید می‌شوند یا نه، قرار داشتن در نوع پستانداران رد یا پذیرفته می‌شود؛ اما اگر برای تنوع حیوانات به ویژگی‌هایی مانند راه رفتن، شنا کردن، خزیدن و پرواز کردن توجه می‌شد، به دلیل وسعت بیش از حد این ویژگی‌ها این امکان وجود نداشت که با مشاهده آنها در یک حیوان بتوان نتیجه گرفت که آن حیوان پستاندار است یا نه. این امر ناشی از ناپیوسته بودن ویژگی‌هاست. به همین دلیل محقق نمی‌داند دنبال چیست و چگونه باید آن را ارزیابی کند. افزون بر این، ویژگی‌های پیوسته موجب به دست آمدن استنتاجاتی درباره خود انواع و تشکیل انواع جدید نیز می‌شود؛ مثلاً نوع پستانداران را در ضمن نوع مهره‌داران قرار می‌دهد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۷).

۱-۳. ارزیابی

تجربه‌گرایان با نفی حقایق کلی در واقع امکان ارائه هر گونه قانون و قاعده عام و فراگیر را از خود سلب کردند و اگر به لوازم دیدگاهشان پایبند باشند (هرچند در عمل این گونه نیست)، نباید سخنی از علم و نظام علمی به میان آورند؛ زیرا وجود قوانین و قواعد کلی یکی از مهم‌ترین لوازم تشکیل یک نظام علمی است. دوئی با توجه به این نقطه ضعف درصد رفع آن برآمده است. وی در این راستا با رد دیدگاه هیوم درباره کلیات، ضمن اذعان به ضرورت وجود کلیات و قضایای کلی درصد است بنیانی تجربی برای کلیت فراهم کند. پذیرش نیاز به کلیات، یکی از نقاط قوت دیدگاه اوست؛ هرچند تبیین تجربی او پذیرفتنی نیست. دیدگاه او درباره کلیات از جهات مختلف دچار نقض است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۳-۱. ناسازگاری مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

افلاطون معتقد بود متعلق معرفت باید امری ثابت باشد؛ به همین دلیل امور محسوس که متغیرند نمی‌توانند متعلق معرفت باشند. امور ثابت در عالم ماده وجود ندارند، پس باید در عالم مُثُل باشند. دوئی بخش اول دیدگاه *افلاطون* را می‌پذیرد و بخش دوم را رد می‌کند.

معرفت حقیقی به امور ثابت تعلق می‌گیرد؛ اما چرا وجود امر ثابت این قدر برای او مهم است؟! به نظر می‌رسد این امر ناشی از مبانی معرفت‌شناختی‌اش باشد؛ زیرا از دیدگاه او تنها معرفت معتبر «حالت تصدیقی تضمین شده» است و شرط تحصیل این معرفت وجود دو نوع قضیه عام یعنی قضایای کلی و قضایای نوعی است. از آنجاکه متعلق مفهوم کلی باید ثابت باشد، پس باید در عالم ماده هم به دنبال امری ثابت باشیم. از دیدگاه او این امر ثابت، همان روش است.^۲ روش یا طریق عمل هرچند ممکن است به صورت مفرد مورد اشاره قرار گیرد، اما در واقع مفرد نیست. یک مسابقه یا راه رفتن هرچند ممکن است از سوی افراد خاص در شرایط خاص انجام شود، اما مسابقه دادن و راه رفتن امری است که در همه جا ثابت است. بنابراین می‌تواند مبنای مناسبی برای کلیت باشد.

². A way, manner, mode, of change and activity is constant or uniform.

براین اساس هنگامی که به نظام معرفت‌شناختی دوئی مراجعه می‌کنیم، روشن می‌شود که او امر ثابت مادی را قبول دارد؛ اما هنگامی که به مبانی هستی‌شناختی او، یعنی اصل داروینیسیم^۳ نظر می‌افکنیم، درمی‌یابیم مقتضای این اصل، تغییر و دگرگونی همه اجزای عالم ماده است. بنابراین این دو مبنا با هم سازگار نیستند.

۲-۳-۱. ابهام در روش ساخت مفهوم کلی

مدعی *افلاطون* که تنها امور ثابت می‌توانند متعلق معرفت باشند توسط شاگردانش از جمله *ارسطو* نقد شد و به جای آن نظریه کلی طبیعی که مقبول بیشتر فیلسوفان مسلمان است، مطرح گشت. قائلان به وجود کلی طبیعی در خارج هم اذعان دارند که کلی طبیعی با وصف کلیت در خارج وجود ندارد، بلکه امر مشترکی در ضمن همه افراد خارجی وجود دارد که عیناً در ذهن هم محقق می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۲).

اما آیا دوئی می‌تواند بگوید منظورش از کلی همان روش یک‌سانی است که بین افراد مختلف مشترک است یا خیر. در عبارتی که گذشت او واژه ثابت را با حرف «یا» به واژه یکسان (constant or uniform) عطف کرده است. این عطف، احتمال این را که مراد او از امر ثابت، همان امر مشترک و یک‌سانی است که در افراد مختلف وجود دارد، تقویت می‌کند؛ اما نقد او نسبت به دیدگاه مشهور درباره چگونگی ساخت مفهوم کلی، این احتمال را تضعیف می‌کند.

توضیح مطلب اینکه دوئی دیدگاه مشهور تجرید را درباره ساخت مفاهیم کلی به دلیل دلخواه بودن ساخت مفهوم کلی و مصادره بودن رد می‌کند. دلیل اول او این است که میان اشیای مختلف همواره وجوه تشابه فراوانی وجود دارد که هر کس با نگرش خودش می‌تواند آنها را مورد توجه قرار دهد و مفهوم کلی بسازد. به‌خوبی روشن است که این امر مسئله مفاهیم کلی را امری دلخواهی می‌کند. مطمئناً منظور دوئی از دلخواه شدن این نیست که مفهوم کلی بدون وجود امر مشترک ساخته می‌شود؛ زیرا از دیدگاه ارسطوییان برای ساخت مفهوم کلی وجود یک امر مشترک لازم است و بدون آن امکان ساخت مفهوم کلی وجود ندارد. به نظر می‌رسد منظور دوئی این باشد که همواره میان اشیای مختلف امور مشترک فراوانی وجود دارد و با توجه به آنها می‌توان مفاهیم کلی متعددی ساخت. اگر منظور دوئی این احتمال باشد، در واقع اشکال او به روش ساخت مفهوم کلی نیست بلکه او نگران تعدد مفاهیم کلی است که ممکن است موجب تحیر و سردرگمی مُدرک شود که امری جدا از حقیقت کلی است.

افزون بر این در همه موارد، مفهوم کلی از طریق تجرید موارد جزئی و یافتن امر مشترک ساخته نمی‌شود. این سخن درباره مفاهیم ماهوی صادق است، اما درباره معقولات ثانی فلسفی صادق نیست؛ زیرا در ازای مفاهیم فلسفی، مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۰). بنابراین حتی اگر اشکال دوئی درباره مفاهیم کلی نوع اول وارد باشد، درباره این قبیل مفاهیم کلی وارد نخواهد بود.

^۳ دوئی به تبع داروین عالم وجود را امری متغیر می‌داند و آن را یکی از اصول اندیشه‌اش تلقی می‌کند. به همین دلیل زندگی، بدن، ذهن، ارزش‌ها و همه سازمان‌های انسانی را مستخر تغییر و دگرگونی می‌داند.

درباره اشکال مصادره به مطلوب هم باید گفت: این اشکال در صورتی وارد است که بپذیریم ذهن انسان از ابتدا واجد مفاهیم کلی بوده است. این در حالی است که لوح ذهن انسان در ابتدا با ادراکات شخصی شکل می‌گیرد. ادراکاتی که در مواردی ادراک حسی و در موارد دیگر علم حضوری و شهود درونی هستند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۹). پس از این مرحله است که عقل انسان شروع به فعالیت می‌کند و طی فرایندی مفاهیم کلی را با توجه به مفاهیم شخصی‌ای که پیش از آن در خزانه ذهن وجود دارند، می‌سازد. در این حال دیگر شبهه مصادره وارد نیست؛ زیرا آنچه مطلوب بوده، در ابتدا وجود ندارد بلکه با فعالیت عقل انسان ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر این‌گونه نیست که ذهن انسان از ابتدا با مفهوم کلی «اسب» آشنا باشد و در مرحله بعد با مراجعه به موارد جزئی آن را بازتولید کند؛ بلکه در ابتدا فاقد این مفهوم است و با دیدن موجوداتی که «شبهه می‌کشند» برای موجوداتی که افزون بر حیوانیت دارای این ویژگی نیز هستند، مفهوم کلی «اسب» را می‌سازد.

هرچند دومی نظریه قدما درباره تجرید را رد می‌کند، اما به نظر می‌رسد چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد؛ زیرا از طرفی نمی‌تواند بگوید کلی به عنوان یک امر عینی در خارج وجود دارد، چراکه مبنای داروینی به او این اجازه را نمی‌دهد؛ از سوی دیگر آنچه در خارج وجود دارد مشخص است و تشخص با کلیت سازگار نیست. بنابراین مفاهیم کلی یا باید ماهوی باشند یا فلسفی. مفهوم فلسفی نمی‌تواند باشند، زیرا افعال، اموری عینی‌اند و در خارج مابازای مستقل دارند. پس این مفاهیم ماهوی هستند و مفاهیم ماهوی از طریق تجرید به دست می‌آیند. به همین دلیل باید بپذیرد که امر کلی با مشاهده امور متکرر و مستمر در عالم ماده به دست می‌آید و به این اعتبار وجود دارد. به‌خوبی روشن است که این دیدگاه چیزی جز همان نظریه تجرید نیست. مثلاً مسابقه دادن که یک روش عمل است، در خارج یا وجود ندارد یا اگر وجود داشته باشد، از آنجا که نوعی فعل است همیشه باید با فاعلش همراه باشد و زمانی مفهوم کلی آن ساخته می‌شود که این امور جزئی و مشخصات فردی آن را تجرید کنیم.

گذشته از این، پذیرش وجود کلی طبیعی بر مبنای اصالت ماهیت است؛ اما از دیدگاه صدرالمتألهین کلی طبیعی در ضمن افرادش هم حقیقتاً در خارج وجود ندارد و صرفاً مفهومی است که بر مصداق خارجی قابل صدق است؛ اما از صدق آن نمی‌توان نتیجه گرفت که حقیقتاً در خارج هم وجود دارد (حتی در ضمن افراد)، بلکه وجودش امری تبعی و بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۷-۸۹).

۳-۳-۱. بی‌دلیل بودن انحصار کلیات

اگر سخن فوق مقبول باشد، دیگر دومی نمی‌تواند کلیات را محدود به دو نوع کند؛ بلکه باید در هر جایی که از راه تجرید امکان دسترسی به مفهوم کلی وجود داشته باشد، کلیت را بپذیرد. به‌خوبی روشن است که در این صورت معرفت‌شناسی او که مبتنی بر روش است نیز مردود خواهد شد؛ زیرا او به زعم خود «روش» را تنها چیزی

می‌دانست که از کلیت برخوردار است؛ درحالی که تبیین او تفاوت بنیادینی با تبیین ارسطویان از کلیت ندارد. پس وجهی برای انحصار باقی نمی‌ماند. حداکثر چیزی که او می‌تواند مدعی باشد، این است که روش‌های اقدام اموری کلی هستند، اما اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. فیلسوفان عقل‌گرا هم منکر کلیت مفاهیم حاکی از افعال نیستند، اما انحصار مفهوم کلی به این مفاهیم را نمی‌پذیرند.

۴-۳-۱. سرشت دوگانه کلیات

کلیت افعال به گونه‌ای است که دست‌کم بر مبنای نظریه تجرید/سطو می‌تواند وجود مصداق برای مفهوم کلی در خارج را اثبات کند؛ اما دوئی مدعی وجود نوع دیگری از کلیت عینی است که حتی با نظریه تجرید هم پذیرفتنی نیست و به هیچ وجه نمی‌توان برای آن مصداق خارجی ترسیم کرد. این کلیت همان «نوع» است. او معتقد است مجموعه‌ای از کیفیات همبسته «نوع» را تشکیل می‌دهد؛ اما توجه دارد که کیفیات محسوس به دلیل متغیر بودن نمی‌توانند تشکیل‌دهنده «نوع» باشند؛ اما هر کیفیت محسوسی ممکن است بر چیزی دلالت داشته باشد. این وجه دلالتی ثابت است و از دیدگاه او مبنای کلیت «نوع» است.

اما «وجه دلالتی» به هیچ وجه نمی‌تواند در خارج مصداق داشته باشد، حتی در ضمن افراد؛ زیرا «وجه دلالتی» از حیث وجود، امری معقول و وجودی ذهنی است؛ بنابراین موطن آن ذهن است و در خارج از ذهن اصلاً امکان وجود ندارد. به همین دلیل مفهوم حاکی از آن نیز به هیچ وجه نمی‌تواند مصداقی عینی و خارج از ذهن انسان داشته باشد. پس وجه دلالتی، حتی اگر ثابت هم داشته باشد، نمی‌تواند مشکل کلیت (کلیتی که مصداق عینی داشته باشد) را حل کند. به عبارت دیگر مفهوم کلی حاکی از افعال، مفهومی ماهوی است و مفاهیم ماهوی در خارج مابزای مستقل دارند و فیلسوفان به همین اعتبار می‌توانستند برای آن مصداقی خارجی پیدا کنند؛ اما چون «وجه دلالتی یا دلالت» حقیقتی عقلی است، مفهوم کلی حاکی از آن نیز معقول‌ثانی فلسفی است و معقول‌ثانی در خارج به هیچ وجه (حتی در ضمن افراد) مصداق مستقل ندارد. پس دیدگاه دوئی درباره این نوع از کلیت نسبت به کلیت افعال اشکال بیشتری دارد.

گفتمنی است که هرچند دوئی وجه دلالتی را امری ثابت می‌داند، اما خود «نوع» را اموری متغیر می‌داند؛ یعنی معتقد است یک نوع مانند «شکر» ممکن است در ابتدا با توجه به وجه دلالتی چند ویژگی مانند سفیدی، بلورین بودن و شیرینی تشکیل شود؛ اما در آینده ویژگی «حل‌شوندگی» نیز به آن اضافه شود و نوع مذکور تغییر کند.

۵-۳-۱. ابهام در ماهیت تعریف

دوئی معتقد است که شیء مفرد که با لفظ «این» مورد اشاره قرار می‌گیرد، تنها زمانی قابل تعریف خواهد بود که به عنوان مصداقی از یک نوع مشخص شود و تا زمانی که این توصیف صورت نگیرد، آن شیء به عنوان یک معمای عقلی مطرح خواهد بود (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۹). به‌خوبی روشن است که این مدعا مبتنی بر نگرش کارکردگرایانه

او درباره اشیاست. در این نگرش ذات اشیا اهمیتی ندارد، بلکه کارکرد و نقش آن در حل یک مسئله است که حقیقت آن را با قرار دادنش در ضمن یکی از انواع، تشکیل می‌دهد. چنین انواعی اموری متغیرند، اما آیا وجود آنها نافی وجود انواع ثابت است؟ دوئی معتقد است که پیشرفت علم، نظریه انواع ثابت را که به وسیله ماهیت خود از یکدیگر متمایز می‌شدند، رد کرده است (همان، ص ۱۳۰). بنابراین او نظریه‌اش درباره انواع را هم‌عرض و موازی با نظریه/ارسطو نمی‌داند، بلکه آن را نسخه بدل دیدگاه/ارسطو تلقی می‌کند.

به نظر می‌رسد نظریه قدیم درباره انواع، هیچ منافاتی با نظریه جدید ندارد و دانشمند می‌تواند هر دو را با هم داشته باشد. توضیح مطلب اینکه دیدگاه‌های یادشده یک نقطه اشتراک و یک نقطه افتراق دارند. نقطه اشتراکشان این است که هر دو نظریه‌ای برای تعریف اشیا هستند و وجه افتراقشان این است که بر اساس یکی تعریف ارائه شده، تعریف به ذات و ذاتیات است، درحالی‌که در دیگری اعراض شیء مورد توجه قرار می‌گیرند.

هرگاه منطق دان درصدد تعریف یک مفهوم غیربدهی برآید، یا تعریف حدی ارائه می‌کند یا تعریف رسمی. اگر در تعریف تنها ذاتیات شیء ذکر شود، به آن تعریف به «حد» گویند و اگر امور عرضی در تعریف ذکر شود آن را تعریف به «رسم» نامند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵). به عبارت دیگر اگر در تعریف یک شیء از تمام حقیقت ذاتی آن پرسش شود در پاسخ «نوع» ذکر می‌شود و در صورتی که از تمام حقیقت مشترک سؤال شود در پاسخ «جنس» می‌آید و اگر از ممیز ذاتی سؤال شود، «فصل» ذکر می‌شود و اگر از ممیز عرضی پرسش شود «عرضی خاص» می‌آید و اگر از هویت شخصیه سؤال شود در این صورت «عوارض شخصیه» ذکر می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۷).

با توجه به اینکه ذاتیات در بخش عمده‌ای از تعاریف ذکر می‌شوند و ذاتی تغییرناپذیر است، امکان ندارد این‌گونه تعاریف دلخواهی باشد. آری، دوئی می‌تواند بگوید هنوز می‌توان پرسش‌های دیگری را درباره اشیا مطرح ساخت که تعریف‌های مذکور نمی‌توانند پاسخ گویش باشند. مثلاً اگر از کارکرد یک شیء بپرسیم، در این صورت با تمرکز بر گونه‌های مذکور نمی‌توان این پرسش را پاسخ داد و باید نوع جدیدی از تعریف را ارائه کنیم. به‌خوبی روشن است که پذیرش این مدعا هیچ تقابلی با دیدگاه سابق ندارد، بلکه روشی است برای تعریف در عرض روش‌های مذکور که با اثبات آن نمی‌توان روش‌های دیگر را نفی کرد.

۲. مرحله دوم: قضایای کلی

در فعالیت‌های روزمره معمولاً انسان‌ها بر اساس عادت‌ها و سنت‌هایشان به قوانینی معین پایبندند که با توجه به آن اشیای اطراف خود را در ضمن انواع مختلف قرار می‌دهند و از این طریق اموری را که برای رسیدن به هدفشان سودمند است، انتخاب می‌کنند و امور دیگر را کنار می‌گذارند. دوئی معتقد است در چنین شرایطی انسان‌ها طبیعتاً به نتایج و پیامدهای تصمیم‌هایشان توجه دارند. این در حالی است که به شرایط، مواد و روش‌هایی که این نتایج از طریقشان به دست می‌آید توجه چندانی ندارند. به همین دلیل تصمیم‌هایشان ارزشی بیش از یک پیش‌بینی و حدس ندارد و از توجهی

معقول و معتبری برخوردار نیست. انسان‌ها عملاً برای تعیین انواع اقدام می‌کنند، اما به مبانی یا دلایل این انتخاب هیچ توجهی ندارند و به همین مقدار که قوانین معمولی (که ثابت فرض شده‌اند)، رعایت شوند بسنده می‌کنند.

به عقیده او توقف انواع بر قوانین ثابت و بی‌چون و چرا (fixed and unquestioned rules) مستلزم دور است؛ زیرا درحالی که انواع بر اساس قوانین و قواعد ثابت شکل می‌گیرند خود این قوانین در طول تحقیق به هیچ وجه نقد نمی‌شوند و همواره ثابت فرض می‌شوند. این در حالی است که انواع نیز مجسم‌کننده قوانین هستند و آنها را تأیید می‌کنند. بدین‌سان تثبیت انواع مبتنی بر قوانین ثابت است و تثبیت قوانین هم مبتنی بر تأییدی (support) است که از جانب انواع به دست می‌آورد و به‌خوبی روشن است که ثبات هر یک مبتنی بر ثبات دیگری است و این چیزی جز دور نیست (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۴).

اما دوئی معتقد است دیدگاه او این اشکال را ندارد؛ زیرا از سویی طرق اقدام و فرضیه‌ها، اموری بالقوه و ممکن هستند نه ضروری و از دیگر سو، آنها در سیر تحقیق از طریق امور عینی و حقایق مربوط به آن بازمینی می‌شوند و این حقیقت عینی و ثابت شده است که برای بررسی فرضیه‌ها به کار می‌روند. به همین دلیل در اینجا اشکال دور مطرح نیست (همان).

در تحقیق علمی اثبات حکم یک مورد برای موارد دیگر امری اجتناب‌ناپذیر است. تجربه‌گرایان برای این منظور استقرا را کافی می‌دانستند، اما دوئی معتقد است برای استنتاج، وجود دو نوع قضیه عام لازم است: قضایای حاکی از فرضیه تحقیق یا قضایای کلی (universal proposition) و قضایای حاکی از انواع یا قضایای نوعی. دوئی استنتاجی را معتبر می‌داند که از طریق قضایای نوعی و کلی صورت گرفته باشد (همان، ص ۲۶۷).

استنتاج تجربی ترکیبی است از پیش‌بینی‌هایی که به طور علی به وجود آمده‌اند و استنتاج در معنای منطقی آن (همان، ص ۲۵۱). برای نمونه هنگامی که می‌خواهیم با استفاده از قضایای کلی و نوعی به این نتیجه برسیم که باید پشت چراغ قرمز توقف کرد یا نه، مقدمات استدلال بدین قرارند:

مقدمه ۱. این کیفیت قرمزی است؛ یعنی این کیفیت به عنوان یک صفت، دلالت می‌کند که در اینجا قرمزی به عنوان یک نوع وجود دارد، حال آنکه از قبل بر سر یک طریق عمل (قضیه کلی) توافق کرده‌ایم که:

مقدمه ۲. اگر کیفیت قرمزی وجود داشته، توقف لازم است؛ بنابراین از کنار هم قرار دادن این دو قضیه می‌توان استنتاج کرد: نتیجه: توقف لازم است.

با این توصیف هرچند در سیر تحقیق انواع مختلفی از قضایا به کار می‌رود، اما قضایای کلی و نوعی هستند که نقش اصلی را در منطق دوئی ایفا می‌کنند.

۲-۱. قضایای کلی (Universal Propositions)

در هر موقعیت نامعینی، احتمالات فراوانی وجود دارد که محقق نمی‌تواند همه آنها را در پیش بگیرد و به‌ناچار باید یکی را برگزیند. این گزینش، به عنوان فرضیه پیش‌روی محقق قرار می‌گیرد و در سیر تحقیق مسیر حرکتش را مشخص می‌کند. از منظر دوئی، قضایای کلی بیانگر فرضیه تحقیق هستند. این قضایا با تعیین روش‌ها و طرق

اقدام، اجرای اعمالی را تجویز می‌کنند که با اجرای آن قدرت و ربط قضیه کلی نسبت به حل مسئله‌ای که در معرض حل شدن قرار دارد محک می‌خورد.

بیان قضایای کلی نقش بسزایی در شکل‌گیری قضایای نوعی دارد؛ زیرا وجود یک فرضیه به عنوان چارچوبی عمل می‌کند که بر اساس آن هر نوعی نمی‌تواند در جهت حل مسئله به کار آید و تنها انواعی که با فرضیه مورد نظر مرتبط هستند انتخاب می‌شوند و در ارتباط با هم نظم می‌یابند. به عبارت دیگر از آنجاکه در هر موقعیتی امور فراوانی وجود دارد که ممکن است به حل معضل کمک کنند یا مانع حل آن شوند، قضیه کلی به عنوان معیاری در دست محقق عمل می‌کند و اموری را که می‌تواند به حل معضل کمک کند، مشخص می‌سازد. بنابراین قضایای کلی به عنوان پایه و مبنای نتایج استنباطی عمل می‌کند و نتیجه مدلل را به بار می‌آورد. براین اساس شرایطی که یک امر عینی باید رعایت کند بیان می‌شود و اگر آن فرد، جزئی باشد در ضمن یک نوع توصیف می‌شود و اگر نوع باشد در ضمن نوعی دیگر قرار می‌گیرد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۷۱).

طرق اقدام، که در قالب قضایای کلی به صورت «اگر - آن‌گاه» بیان می‌شود، به این معناست که اگر محتویات معین وجود داشته باشد، در نتیجه ضرورتاً محتویات معین دیگر نیز وجود خواهد داشت. طبق اصطلاح مشهور بین مقدم و تالی رابطه استلزامی برقرار است، اما دوئی معتقد است که قضایای کلی تحلیل یک مفهوم به اجزای کامل و جامع منطقی خود را نشان می‌دهد. به همین دلیل یک قضیه کلی شرطی نمایانگر صورت یک تعریف در معنای منطقی آن است. در واقع تالی قضیه کلی، شرطی را بیان می‌کند که هر چیزی بخواهد مقدم را داشته باشد باید واجد آن شرط باشد. مثلاً اگر جسم مادی را این‌گونه تعریف کنیم: «اگر چیزی جسمی مادی باشد، آن‌گاه جسم دیگر اجسام مادی را به نسبت مستقیم جرم خود و نسبت معکوس مربع مسافت جذب می‌کند». این قضیه در حقیقت تعریف جسم مادی است؛ یعنی بیانگر این امر است که اگر چیزی بخواهد جسم مادی باشد باید شرط مذکور را داشته باشد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۷۰).

در اندیشه دوئی هم قضایای کلی و هم قضایای نوعی باید مبنایی عینی داشته باشند. او مبنای عینی قضیه کلی را همان طریق عملی می‌داند که در این قضیه بیان می‌شود. روش عمل هنگامی که به فعلیت برسد روی شرایط عینی تأثیر می‌گذارد و نتایج عینی به بار می‌آورد؛ نتایجی که مبنای تشکیل قضایای نوعی‌اند. هنگامی که روش عمل در قالب قضیه شرطی بازنمایی شد در واقع تالی آن، شرایط عمل را بیان می‌کند. عمل طبق این قضیه نتایج عینی در پی دارد. این نتایج عینی، معیاری برای سنجش و ارزیابی فرضیه تحقیق‌اند.

توافق نتایج عملی با محتوای تالی، شرط لازم تأیید قضیه کلی است، اما شرط کافی آن نیست. افزون بر این، تضمین فرضیه تحقیق در گرو برآورده شدن دو شرط اساسی دیگر است. شرط اول این است که در حد امکان نشان داده شود که تنها در صورت تأیید مقدم و تحقق آن است که تالی ظاهر خواهد شد. به عبارت دیگر، هرچند رابطه ضروری بین مقدم و تالی اقتضا دارد که با اثبات تالی مقدم اثبات شود، اما این امر به‌تنهایی نمی‌تواند موجب تأیید

فرضیه شود؛ زیرا افزون بر این باید اثبات شود که تنها در صورت تأیید و تحقق مقدم تالی ظاهر خواهد شد؛ یعنی تالی نمی‌تواند معلول چیزی غیر از مقدم باشد. برای نمونه اگر محقق با دیدن هرج و مرج در جامعه به این فرضیه برسد که «اگر قانون وجود داشته باشد، نظم ایجاد می‌شود»، در این صورت اگر قانونی وضع شد و نظم هم در پی آن برقرار گشت، آیا برقراری نظم می‌تواند نشانه تأیید مقدم باشد؟ دوئی معتقد است خیر. در اینجا برقراری نظم شرط لازم برای تأیید فرضیه هست، اما شرط کافی نیست؛ زیرا باید اثبات شود که تنها در صورت وضع قانون است که نظم برقرار می‌شود و در غیر این صورت امکان برقراری نظم وجود ندارد. برای اثبات این امر باید اموری حذف و اموری دیگر انتخاب شوند تا معلوم شود تنها در صورت تحقق مقدم، تالی نیز محقق خواهد شد (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۳).

شرط دوم تضمین فرضیه این است که فرضیه تحقیق، خود عضوی از یک نظام مفهومی وسیع‌تر باشد. در غیر این صورت هرچند ممکن است نتیجه به دست آمده با شرایط خود قضیه کلی توافق داشته باشد، اما توافق آن با دیگر شرایط حاکم در نظام مفهومی جامع مورد تردید است و از این طریق همبستگی کلی‌ای که دوئی به دنبال آن بود، حاصل نخواهد شد (همان، ص ۲۷۰).

۲-۲. قضایای نوعی (Generic Propositions)

همان‌طور که گذشت دوئی معتقد است در تحقیق علمی پس از ارائه فرضیه باید امور موجود در موقعیت دسته‌بندی شوند و به صورت انواع درآیند. منظور او از انواع همان انواع علمی است؛ مانند انواع فلزات و انواع حیوانات. توجه به این نکته لازم است که تنها وجه شباهت انواع در این اصطلاح با نوع به عنوان یکی از کلیات خمس، شباهت در اسم است؛ زیرا در بحث کلیات خمس نوع دربردارنده تمام ذاتیات یک شیء است، اما در اندیشه دوئی ذات یک شیء اصلاً مورد توجه نیست.

پس از آنکه مجموعه‌ای از صفات یا ویژگی‌های ارتباط یافته یک کل را تشکیل دادند، در واقع یک نوع تشکیل شده است. مثلاً با روشن شدن صفاتی مانند خون گرم، زنده‌زا و تنفس‌کننده از راه ریه، نوعی به نام پستانداران مشخص می‌شود. دوئی معتقد است در این حال اگر قضیه‌ای بیان کنیم، مانند اینکه «این حیوان پستاندار است»، این قضیه، نوعی نیست بلکه قضیه‌ای «فردی» است؛ زیرا به معنای قرار دادن یک فرد در ضمن یک نوع است، اما اگر بخواهیم از قرار گرفتن نوعی در ضمن نوع دیگر خبر دهیم، چنین قضیه‌ای قضیه نوعی نام دارد؛ مثلاً قضیه «این پستاندار، مهره‌دار است» (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۲۶۸).

۲-۲-۱. ارزیابی

دوئی مشکل اصلی معرفت عمومی در تشکیل انواع را این می‌داند که در معرفت عمومی، انواع با توجه به فرضیه‌های ثابت شکل می‌گیرند و این امر مستلزم دور بوده، به همین دلیل باطل است. این مدعا از چند جهت اشکال دارد:

۱. به فرض اینکه این اشکال وارد باشد، تنها در مواردی که فرضیه‌ها ثابت‌اند وارد است. بنابراین درباره

فرضیه‌های متغیر این اشکال وارد نیست؛

۲. حتی اگر همه فرضیه‌ها ثابت باشند، ابتدای انواع بر آنها مستلزم دور نیست؛ زیرا انواع اعتبارشان را از فرضیه‌ها، و فرضیه‌ها اعتبارشان را از اصول و مبانی ثابت می‌گیرند. در صورتی که در موارد متعدد به‌کارگیری انواع مشخص شد که فرضیه‌ها نمی‌توانند به حل مشکل کمک کنند، آنچه از بین می‌رود کارآمدی فرضیه است نه اعتبارش. به‌خوبی روشن است که اعتبار با کارآمدی برابر نیست. به عبارت دیگر در این مورد دور هست، اما باطل نیست؛ زیرا در دور باطل باید وحدت ویژگی وجود داشته باشد. مثلاً الف در a نیازمند b باشد و b نیز در همان a نیازمند f باشد؛ اما در مسئله مورد بحث انواع در وجود نیازمند فرضیه‌ها هستند، درحالی‌که فرضیه‌ها در وجود نیازمند انواع نیستند و وجودشان را از اصول و مبانی دیگر می‌گیرند و تنها در کشف کارآمدی نیازمند انواع‌اند؛

۳. شاهد این مدعا این است که دوئی درباره دیدگاهش معتقد است ابتدای انواع بر فرضیه‌ها و فرضیه‌ها بر انواع هرچند حرکتی دوری است، اما باطل نیست؛ زیرا هرچند انواع شرط لازم برای سنجش اعتبار فرضیه‌ها هستند، اما شرط کافی نیستند. دوئی معرفت را منحصر به حالت تصدیقی تضمین‌شده می‌داند که تحقیق در واپسین مرحله آن را برای محقق به ارمغان می‌آورد. در سیر تحقیق نیز قضایای کلی و نوعی هستند که مهم‌ترین نقش را برای حصول معرفت ایفا می‌کنند. هرچند دوئی رابطه مقدم و تالی فرضیه تحقیق را رابطه‌ای ضروری می‌داند، اما باز هم از اعتبار آن سخن می‌گوید. منظور او از اعتبار فرضیه در این مورد این است که آیا فرضیه تحقیق می‌تواند به حل معضل کمک کند یا خیر. به عبارت دیگر در این مورد او در صدد است کارآمدی فرضیه را بررسی کند. با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت شناختی چگونگی توجیه قضایاست (در اینجا چگونگی فهم کارآمدی فرضیه) اکنون جای این پرسش وجود دارد که ملاک و مبنای دوئی در توجیه اعتبار قضایای کلی چیست؟ مبنای گروهی، انسجام‌گرویی، قرینه‌گرایی یا...؟ در پاسخ به این پرسش، توجه به این نکته ضرورت دارد که دوئی در باب حقیقت صدق نظریه مطابقت را پذیرفته است «صدق یعنی انطباق یک گزاره انتزاعی با یک حد آرمانی» (دوئی، ۱۹۳۸، ص ۳۴۳). بنابراین پرسش فوق در بحث معیار صدق مطرح است؛ به این معنا که از دیدگاه او معیار احراز صدق یک گزاره چیست؟

همان‌طور که گذشت، دوئی تضمین اعتبار یک فرضیه را در گرو تأیید آن از طریق نتایج حاصل از عمل به تالی و هماهنگی آن با نظامی از فرضیه‌های مرتبط می‌داند. نتایج حاصل اموری عینی و غیرمعرفتی‌اند؛ بنابراین آنها قرینه و شاهدهی بر صدق فرضیه‌ها به‌شمار می‌آیند. این در حالی است که هماهنگی و انسجام با نظام فرضیه‌ها، بیانگر دیدگاه توجه او به انسجام‌گرویی در توجیه معرفت است. لذا می‌توان گفت او برای توجیه اعتبار معرفت، هم به قرینه‌گرایی استناد می‌کند و هم به انسجام‌گرایی و ترجیح یکی بر دیگری، دشوار است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰-۱۵۰).

دوئی معتقد است هر فرضیه از آن جهت که حاکی از یک روش اقدام است، مقوله و چارچوبی است که چگونگی تشکیل انواع را نشان می‌دهد؛ اما روشن نمی‌کند منظورش از مقوله چیست؟ آیا این مقوله نقش همان مقولات ارسطویی را ایفا می‌کند و به عنوان جنس‌الاجناس در همه اجناس مادونش و حتی نوع‌الانواع نیز وجود دارد یا منظورش از مقوله چیزی دیگر است. آنچه بر ابهام این مسئله می‌افزاید، این است که هرچند او وجود انواع شامل

و مشمول را قبول دارد، اما مفهوم «جنس» را به عنوان نوعی که شمولش از نوعی دیگر بیشتر باشد، انکار می‌کند (همان، ص ۱۳۹). این در حالی است که مثال‌هایی که ذکر می‌کند، شباهت فراوانی به نظام طولی انواع و اجناس در منطق/ارسطو دارند. برای نمونه او «قانون بودن» را یک مقوله می‌داند و همچنین «قانون مدنی بودن» و «قانون جنایی بودن» را نیز مقولاتی دیگر در ضمن مقوله اول به شمار می‌آورد؛ مقولاتی که صورت‌های معینی از رفتار را تنظیم می‌کنند و نحوه برخورد با رفتارهای مختلف را نشان می‌دهند. به عبارت دیگر قانون بودن، یک قاعده و دستور برای تشکیل قوانین مختلف است و بر مبنای آن می‌توان انواع مختلفی از قوانین را تشکیل داد. این در حالی است که قوانین مختلف را می‌توان در معنای انواع قرار داد (همان، ص ۲۷۲).

نتیجه‌گیری

عمل‌گرایی دوئی مبتنی بر روش است؛ یعنی او درصدد است منطقتش را بر مبنای روش شکل دهد و به همین شکل مسئله کلیات را که یکی از مشکلات منطق تجربی بود، حل کند و برای کلی مصداقی عینی فراهم آورد. این در حالی است که به اذعان خودش، هرچه در عالم عین است، جزئی و متشخص است. پس باز هم او نتوانسته مسئله کلیات را حل کند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

دوئی، جان، ۱۳۶۹، *منطق تنوری تحقیق*، ترجمه علی شریعتمداری، تهران، دانشگاه تهران.

ژیلسون، اتین، ۱۳۷۷، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، چ پنجم، تهران، حکمت.

صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام صدراپی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Dewey, John. 1938, *Logic: The Theory of Inquiry*, ed by J.A. Boydston, Illinois, Southern Illinois University Press, Reprinted in LW12.

ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی

aminmoazami242@yahoo.com

امین معظمی گودرزی / کارشناس ارشد فلسفه علم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mirsepah@qabas.net

اکبر میرسپاه / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۴

دریافت: ۹۶/۵/۱۸

چکیده

بر اساس صورت‌بندی فلاسفه علم از استنتاج بهترین تبیین، فرضیه‌ای که بهترین تبیین را برای پدیده‌ها و شواهد مورد نظر ارائه دهد، احتمالاً صادق است. یکی از اشکالات مطرح‌شده درباره این استدلال «ایراد صدق» است. بنا بر این اشکال، پرسیده می‌شود که بر چه اساسی نتیجه استنتاج بهترین تبیین احتمالاً ما را به صدق و واقع‌می‌رساند؟ آیا معیارهای گزینش بهترین تبیین صدق‌رسان و واقع‌نما هستند؟ در این نوشتار با رویکردی توصیفی، تحلیلی و انتقادی، در گام اول به بررسی رابطه مشهورترین معیارهای استنتاج بهترین تبیین با واقع‌نمایی می‌پردازیم و در ادامه نشان می‌دهیم که هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند ملاک واقع‌نمایی باشند؛ گرچه برخی از آنها مانند «کفایت تجربی» و «وحدت‌بخشی» توان راهنمایی ما به سوی ملاک واقعی صدق را دارند. در گام دوم، به کمک مباحث حساب احتمالات، به‌ویژه مباحث ارزشمند شهید صدر در باب توجیه گزاره‌های غیریقینی (یقین منطقی)، به معرفی «احتمال معرفت‌شناختی» می‌پردازیم و بر اساس آن، برای نخستین بار، ملاک واقعی توجیه و صدق احتمالی بهترین تبیین را با عنوان «محمتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال معرفت‌شناختی» ارائه می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: استنتاج بهترین تبیین، ایراد صدق، انسجام، وحدت‌بخشی، سادگی و احتمال معرفت‌شناختی.

گیلبرت هارمن، در مقاله مشهور خود که در سال ۱۹۶۵ در مجله *نقد و بررسی فلسفی* (*philosophical review*) به چاپ رسید، به استنتاجی با نام *Inference to the Best Explanation* اشاره کرد و آن را تقریباً با استنتاج‌هایی که دیگران با اصطلاحات زیر ارائه کرده‌اند، مشابه دانست: «فرضیه ربایی» (*abduction*)، «روش فرضیه» (*the method of hypothesis*)، «استنتاج فرضیه‌ای» (*hypothetic inference*)، «روش حذف» (*the method of elimination*)، «استقرای حذفی» (*eliminative induction*) و «استنتاج نظری» (*theoretical inference*)؛ اما از دیدگاه او اصطلاحش بر اصطلاحات دیگر برتری دارد؛ زیرا بسیاری از آسیب‌های آن‌ها را ندارد (هارمن، ۱۹۶۵، ص ۸۸-۸۹).

فیلسوفان علم در آثار خود، «استنتاج بهترین تبیین» را به شیوه زیر صورت‌بندی کرده‌اند:

D مجموعه‌ای از اطلاعات (امور واقع، مشاهدات، داده‌ها) است؛

فرضیه H، D را تبیین می‌کند (که اگر H صادق باشد، D را تبیین خواهد کرد)؛

هیچ فرضیه دیگری نمی‌تواند D را به خوبی H تبیین کند؛

۰۰ بر این اساس، H احتمالاً صادق است (سیلوس، ۲۰۰۲، ص ۶۱۴ جوزفسون، ۲۰۰۳، ص ۵؛ مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۷۷).

بر اساس صورت‌بندی ارائه‌شده از IBE، با دو مرحله اساسی در این نوع از استنتاج مواجهیم: در مرحله نخست، معیارهای انتخاب بهترین تبیین به گزینش بهترین تبیین از میان فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب می‌پردازند و در مرحله دوم، بهترین فرضیه تبیین‌گر به عنوان تبیین احتمالاً صادق معرفی می‌شود. هر دو مرحله مزبور با اشکالاتی روبه‌رو هستند. ایراد «ذهنی بودن» (*Subjective Objection*) و ایراد «صدق» (*Truth Objection*) به ترتیب این دو مرحله را به چالش می‌کشند: «ایراد ذهنی بودن» بدین قرار است که در مرحله نخست به جهت تعدد معیارهای ذهنی و سلیقه‌ای بودن آنها، هر فردی می‌تواند تبیین موردنظر خود را به عنوان بهترین تبیین انتخاب کند و در نتیجه با تبیین‌های متفاوت و متعددی به عنوان بهترین تبیین روبه‌رو شویم؛ «ایراد صدق»، صدق و واقع‌نمایی احتمالی بهترین تبیین را نشانه گرفته و آن را مورد تردید قرار می‌دهد (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۲)؛ به این معنا که بر چه اساسی بهترین تبیین، احتمالاً صادق و واقع‌نماست؟ آیا معیارهای انتخاب بهترین تبیین ملاک صدق و واقع‌نمایی هستند؟

برای بررسی ایرادها و اشکالات مزبور، ابتدا به معرفی معیارهای انتخاب بهترین تبیین و سپس به بررسی رابطه

آنها با یکدیگر و درنهایت به ارزیابی ارتباط آنها با واقع‌نمایی می‌پردازیم:

۱. معیارهای انتخاب بهترین تبیین

فلاسفه علم، معیارهای انتخاب بهترین تبیین یا مزیت‌های تبیین‌گر (*Explanatory Virtues*) (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۷۸) به کاربرده شده در IBE را در دو دسته تجربی و غیرتجربی یا عینی (*Objective*) و ذهنی (*Subjective*)

جای داده‌اند. البته بر اهل فن و تحقیق پوشیده نیست که معادل قرار دادن تجربی با عینی و غیرتجربی با ذهنی، مغالطه و اشتباهی فاحش است که از مبانی پوزیتیویستی نشئت می‌گیرد. در جای خود اثبات شده که هر امر غیرتجربی‌ای، ذهنی و سلیقه‌ای نیست و برخی مفاهیم دلالت‌کننده بر امور غیرتجربی حاکی از امور عینی و واقعی هستند؛ مانند مفاهیم معقول ثانی و یا مفاهیمی که حاکی از مجردات‌اند (برای توضیح بیشتر، ر.ک: مصباح، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳-۲۲۴). اکنون به بررسی این دو دسته از معیارها می‌پردازیم:

۱-۱. معیارهای تجربی

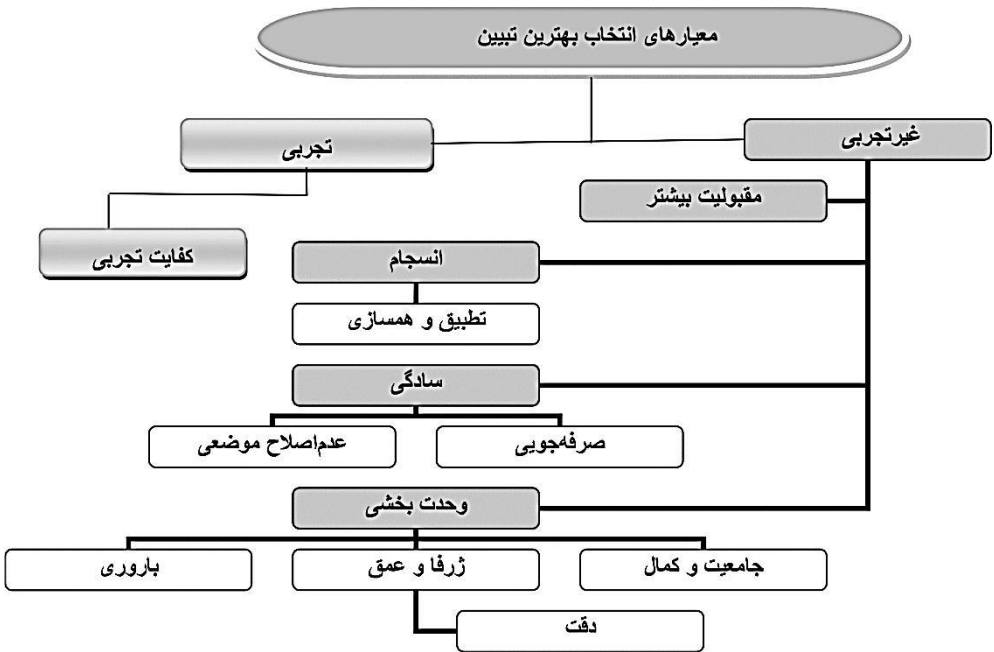
«دسته اول همان کفایت تجربی (Empirical adequacy) (ون فراسن، ۱۹۸۰) است که با عناوینی همچون تطبیق تجربی (Empirical fitting) (مک‌مولین، ۱۹۹۶) یا داده‌دهی (Yielding data) (سوئینرن، ۱۹۹۷) از آن یاد می‌شود. پیش‌بینی‌های درست و تأییدهای تجربی، شاخص ارزیابی کفایت تجربی‌اند» (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴). هنگامی یک نظریه دارای کفایت تجربی است که همه نتایج مشاهده‌ای آن درست باشند (سیلوس، ۲۰۰۷، ص ۷۶). در واقع هنگامی یک تبیین به عرصه رقابت وارد می‌شود که در مورد مجموعه‌ای از پدیده‌ها در دامنه‌ای مشخص دارای کفایت تجربی باشد (لیدیمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۹).

۱-۲. معیارهای غیرتجربی

معیارهای غیرتجربی، متعددند و به دو دسته مشهور و غیر مشهور قابل تقسیم‌اند:

مواردی مانند انسجام (Coherence)، سادگی (simplicity)، وحدت‌بخشی (Unification)، عدم اصلاح موضعی (Non-ad Hocness)، باروری (Fertility)، ژرفا و عمق (Depth) مشهورترین معیارهای غیرتجربی‌اند. برخی بر این باورند که مواردی مانند «عدم‌اصلاح موضعی»، «باروری» و «ژرفا و عمق» قابل فروکاست به موارد دیگرند و در این میان ملاک‌های انسجام، سادگی و وحدت‌بخشی با توجه به زمینه و بستر IBE می‌توانند تعیین‌کننده باشند (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴).

اموری مانند جامعیت و کمال (Completeness)، صرفه‌جویی (Parsimony)، تطبیق و همسازی (Consilience)، دقت (Precision) و مقبولیت بیشتر (more plausible) در آثار برخی فلاسفه علم به معیارهای غیرتجربی انتخاب بهترین تبیین افزوده شده‌اند (سیلوس، ۲۰۰۹، ص ۱۸۴-۱۸۵) که مانند دسته پیشین از شهرت چندانی برخوردار نیستند. با بررسی تعریف و رابطه این موارد با دیگر معیارها می‌توان چهار مورد نخست را به ترتیب به مواردی مانند «وحدت‌بخشی»، «سادگی»، «انسجام» و «ژرفا و عمق» ارجاع داد و با وجود معیارهای مذکور، از این موارد بی‌نیازیم؛ اما مورد آخر یعنی «مقبولیت بیشتر»، که به نظر با ملاک واقعی مرتبط است، باید به طور مستقل بررسی شود.



۱-۲-۱. انسجام

واژه انسجام (تجانس یا انطباق) (Congruence) (لوئیس، ۱۹۴۶) یا تناسب (Fitting) (سوئین‌برن، ۱۹۹۷) و یا مقبولیت نسبت به معرفت پیش‌زمینه‌ای (plausibility in relation to background knowledge) (بتز، ۲۰۱۳)) اصطلاحی است که توسط فلاسفه علم بر انسجام میان فرضیه تبیین‌گر و معرفت پیش‌زمینه‌ای مربوطه وضع شده است (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۰). بنا بر تعریفی که از فلاسفه علم درباره انسجام ارائه شد، با دو پرسش روبه‌رو می‌شویم؛ نخست اینکه مقصود از معرفت پیش‌زمینه‌ای چیست؟ از دیدگاه مکونیس، معرفت پیش‌زمینه‌ای، معرفتی است که هنگام بحث از مسئله‌ای ویژه، صدق و درستی‌اش مفروض و مسلم گرفته می‌شود. این معرفت ممکن است که به خودی خود بحث‌انگیز بوده و مورد اتفاق نباشد؛ ولی در مقام تبیین مسئله مورد نظر، حقیقی و صادق یا نزدیک به حقیقت فرض شود. از جهت کمی نیز لازم نیست که شامل همه معارف ما باشد؛ بلکه تنها ضروری است که شامل اطلاعات مربوط به مسئله مورد تبیین باشد (همان). همان‌طور که می‌دانیم، مقصود از ملاک انسجام در IBE تنها سازگاری منطقی اجزای فرضیه تبیین‌گر با یکدیگر نیست؛ زیرا فرضیه‌ای می‌تواند بهترین تبیین باشد که ناسازگاری درونی نداشته باشد. از این‌رو منظور آن است که میان فرضیه تبیین‌گر و معرفت پیش‌زمینه‌ای سازگاری و انسجام برقرار باشد (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵). پرسش دیگر از این قرار است که مقصود از انسجام میان فرضیه تبیین‌گر و معرفت پیش‌زمینه‌ای چیست؟ در واقع چه چیزی مجموعه‌ای از گزاره‌ها را با یکدیگر منسجم می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش باید به بررسی آثار فلاسفه‌ای که به تحلیل مفهوم انسجام روی آورده‌اند بپردازیم. مکونیس با جمع‌بندی آرای برخی فلاسفه (از جمله: بارتلبورث، ۱۹۹۹؛ تاگارد، ۱۹۸۹؛ رسچر، ۱۹۷۳؛ لوئیس، ۱۹۴۶؛ لور، ۱۹۹۰؛ بونجور، ۱۹۸۵) به این نتیجه رسیده است که دو ویژگی اساسی «سازگاری منطقی یا عدم تناقض» و «روابط استنتاجی - تبیینی»، موجب انسجام بین مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌شوند (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۲). سیلوس نیز با بیانی دیگر به این مدعا اشاره کرده است: «اگرچه سازگاری منطقی شرط لازم برای انسجام مجموعه‌ای از گزاره‌هاست، شرط کافی نیست» (سیلوس، ۲۰۰۷، ص ۴۰). مکونیس در ادامه برای تشریح و تبیین این مدعا از مثال بارتلبورث بهره می‌برد (بارتلبورث، ۱۹۹۹، ص ۲۱۰). این مثال با اندکی تغییر از این قرار است: این دو باور که «من در ساعت هفت و ده دقیقه و ده ثانیه صبح در برابر درب حرم حضرت معصومه علیها السلام ایستاده‌ام» و «در ساعت هفت و ده دقیقه و یازده ثانیه صبح همان روز در برابر درب مسجد جمکران ایستاده‌ام» به لحاظ منطقی سازگاری دارند، ولی انسجام آن دو با یکدیگر توسط معرفت پیش‌زمینه‌ای ما مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. علت عدم انسجام این دو گزاره با یکدیگر، فقدان رکن دوم انسجام است. از آن روی که معرفت پیش‌زمینه‌ای قادر نیست که میان این دو باور و دیگر باورها رابطه‌ای تبیینی ایجاد کند، معرفت پیش‌زمینه‌ای با دو باور مزبور منسجم نخواهد بود؛ لذا هنگامی میان یک باور و معرفت پیش‌زمینه‌ای انسجام برقرار است که با وجود سازگاری منطقی میان آن دو، باور و معرفت پیش‌زمینه‌ای هم قابلیت تبیین آن باور را داشته باشد؛ ولی استوار ساختن یک معیار تبیینی بر تبیین آن به واسطه معرفت پیش‌زمینه‌ای، مستلزم دور است (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶):

اگر این تعریف از انسجام را بپذیریم، مزیت تبیینی اساسی IBE (انسجام) دور باطل یا... بی محتوا خواهد بود. بهترین تبیین، آن است که بیشترین انسجام را با معرفت پیش‌زمینه‌ای دارد. تبیین با بیشترین انسجام با معرفت پیش‌زمینه‌ای، بهترین تبیین برای معرفت پیش‌زمینه‌ای یا گزاره‌ای است که معرفت پیش‌زمینه‌ای بهترین تبیین را برای آن دارد؛ بنابراین این ادعا که بهترین تبیین آن است که بیشترین انسجام را با معرفت پیش‌زمینه‌ای دارد، پیش‌پاافتاده و بی‌محتوا می‌شود و دو اصطلاح «بهترین تبیین» و «منسجم‌ترین تبیین» به یک معنا خواهند بود (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۳).

اگر از مشکل دور صرف‌نظر کنیم، به نظر می‌رسد معیار ارزیابی روابط استنتاجی - تبیینی هم سازگاری منطقی است. برای نمونه، منسجم نبودن این دو باور که «من در ساعت هفت و ده دقیقه و ده ثانیه صبح در برابر درب حرم حضرت معصومه علیها السلام ایستاده‌ام» و «در ساعت هفت و ده دقیقه و یازده ثانیه صبح همان روز در برابر درب مسجد جمکران ایستاده‌ام» به دلیل ناسازگاری منطقی آنها با این باور پیش‌زمینه‌ای است که «وسیله نقلیه‌ای در اختیار نداریم که بتوان با آن، مسافت‌های درون‌شهری را با سرعت ۹ کیلومتر بر ثانیه پیمود» (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷).

به اعتقاد سوئین برن در فرایند انتخاب بهترین تبیین، انسجام میان فرضیه تبیین‌گر و معرفت پیش‌زمینه‌ای ملاکی اساسی و مستقل نیست. او برخلاف مکونیس به دوری بودن این ملاک تکیه نمی‌کند؛ بلکه مدعی فروکاسته شدن انسجام به دو ملاک «داده‌دهی» (کفایت تجربی) و «سادگی» است. از دیدگاه وی، برخی نظریه‌ها

به سبب گستردگی دامنه‌شان، از معرفت پیش‌زمینه‌ای فراترند؛ بنابراین ارزیابی آنها به‌واسطهٔ انسجام با معرفت پیش‌زمینه‌ای نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد. برای نمونه اینشتین در پی نظریه‌ای بود که همه اطلاعات موجود در حوزهٔ نظریه‌های پیشرفته نور و الکترومغناطیس را تبیین کند. قلمرو پهناور این نظریه کلان، جایی برای عرض اندام نظریه‌های محتمل در معرفت پیش‌زمینه‌ای که این نظریه می‌توانست با آنها سازگار باشد، باقی نمی‌گذاشت؛ بنابراین انسجام با معرفت پیش‌زمینه‌ای در میدان رقابت چنین نظریه‌های کلانی که کفایت تجربی دارند، کارایی ندارد و برای گزینش بهترین تبیین باید به سراغ معیار سادگی رفت. از سویی دیگر، به باور او، حتی در مواردی هم که انسجام با معرفت پیش‌زمینه‌ای توان تعیین‌کنندگی دارد، باز ملاک سادگی است که نظریه منسجم‌تر با معرفت پیش‌زمینه‌ای را متمایز می‌کند (سوئین‌برن، ۱۹۹۷، ص ۳۶-۴۱؛ به نقل از: همان، ص ۱۳۷-۱۳۸).

شورتز نیز معتقد است که انسجام به مزیت تبیینی دیگری یعنی «وحدت‌بخشی» فروکاسته می‌شود؛ این پرسش مطرح می‌شود که «چرا ما وحدت‌بخشی را به جای انسجام ترجیح می‌دهیم؟». پاسخ آن بی‌درنگ روشن می‌شود. از دیدگاه ما، انسجام از طریق روابط استنتاجی میان گزاره‌هایی که پدیده‌های اولیه (Elementary Phenomena) را بیان می‌کند، شکل می‌گیرد؛ بنابراین ما باید روابط استنتاجی دوری را حذف کنیم، اما انسجام منهای دور مساوی با وحدت‌بخشی است؛ زیرا وحدت‌بخشی بدین معناست که پدیده‌ها تا حد امکان به کمترین اصول و پدیده‌های بنیادین تحویل برده شوند (شورتز، ۱۹۹۹، ص ۹۸؛ به نقل از: همان، ص ۱۳۸).

اعتمادا لاسلامی می‌گوید در اینجا دو راه در مقابل ما قرار می‌گیرد:

اگر این مطلب را که مؤلفه اصلی ملاک انسجام، سازگاری منطقی است بپذیریم، مزیت‌های تبیینی دیگر همچون ملاک‌های سادگی سوئین‌برن و وحدت‌بخشی شورتز در شرایطی به کار می‌آیند که فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب، همگی با معرفت پیش‌زمینه‌ای سازگاری منطقی داشته باشند. بدین ترتیب ملاک انسجام به دیگر مزیت‌های تبیینی فروکاسته نمی‌شود، بلکه مزیت‌های یادشده مکمل ملاک انسجام برای انتخاب بهترین تبیین خواهند بود.

اگر ملاک انسجام را بر دو مؤلفه «سازگاری منطقی» و «روابط استنتاجی - تبیینی» مبتنی بدانیم، برای فرار از دور باطل ناگزیریم روابط استنتاجی - تبیینی را برحسب دیگر مزیت‌های تبیینی تحلیل کنیم. در این صورت ملاک انسجام علاوه بر سازگاری منطقی به دیگر مزیت‌های تبیینی مانند سادگی و وحدت‌بخشی نیز نیازمند خواهد بود.

بنابراین نتیجه به‌دست آمده از هر دو رویکرد تنها یک چیز خواهد بود: در مقام گزینش بهترین تبیین در BE، هنگامی که فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب، همگی با معرفت پیش‌زمینه‌ای سازگاری منطقی دارند، دیگر مزیت‌های تبیینی وارد عرصه رقابت می‌شوند و معیار گزینش بهترین تبیین می‌گردند. از این‌روی شایسته است از آغاز امر، انسجام فرضیه تبیین‌گر با معرفت پیش‌زمینه‌ای را به معنای سازگاری منطقی آن با معرفت پیش‌زمینه‌ای در نظر بگیریم و رکن دوم، یعنی روابط استنتاجی - تبیینی را رها نماییم تا گرفتار دور باطل نشویم (اعتمادا لاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸-۱۳۹).

اگر یک فرضیه ساده‌تر یا صرفه‌جوتر باشد، در مقایسه با رقبای خود، تبیین بهتری ارائه می‌دهد. برای مثال، از دیدگاه نظریه کالریک لاوازیه درباره احتراق مواد، فرض وجود اکسیژن به‌تنهایی برای تبیین سوختن مواد و افزایش وزن آنها کافی است؛ ولی در مقابل، نظریه فلوژیستون برای تبیین این پدیده، علاوه بر فرض وجود ماده فلوژیستون در مواد قابل اشتعال به یک پیش‌فرض کمکی دیگر هم که عبارت است از «فلوژیستون وزن منفی دارد» نیازمند است. بدین ترتیب، نظریه لاوازیه به سبب نیاز به پیش‌فرض‌های کمتر برای تبیین پدیده احتراق مواد، ساده‌تر و در نتیجه بهتر از نظریه فلوژیستون است (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۶-۹۸۷).

سادگی، معیار بحث‌انگیزی برای ارزیابی نظریه‌های تبیینی است. فیلسوفان علم غالباً این معیار را عمل‌گرایانه می‌انگارند تا معرفت‌شناختی. آنها در مقام تعریف و تبیین حدود و ثغور معیار سادگی نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (به نقل از: اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹-۱۴۲):

از دیدگاه پوپر مفهوم سادگی با مفهوم میزان ابطال‌پذیری معادل است (پوپر، ۱۹۵۹، ص ۱۲۶). به اعتقاد سوپر (۱۹۷۵) نظریه‌ای دارای وصف سادگی است که به داده‌های کمتری افزون بر داده‌های خود نظریه در مقام پاسخ‌گویی به مسائل مطرح‌شده درباره آن نیازمند باشد. سیلوس (۲۰۰۲) و پتس (۲۰۱۳) نیز در این راستا، تبیینی را مشتمل بر ویژگی سادگی می‌دانند که در مقام رقابت با تبیین‌های دیگر مفروضات کمتری داشته باشد. در کنار این تعاریف، دسته‌بندی‌های گوناگونی هم از انواع سادگی در ادبیات فلسفی به چشم می‌خورد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. سوئین‌برن ابعاد سادگی یک نظریه را در شش بند معرفی می‌کند:

۱. سادگی برحسب هویت مفروض در نظریه؛

۲. سادگی برحسب انواع هویت مفروض در نظریه؛

۳. سادگی برحسب الفاظ بیانگر نظریه؛

۴. سادگی برحسب قوانین مطوی در نظریه؛

۵. سادگی برحسب متغیرهای مربوط به قوانین مطوی در نظریه؛

۶. سادگی برحسب صورت‌بندی ریاضیاتی نظریه (سوئین‌برن، ۱۹۹۷، ص ۲۴-۲۶).

سادگی از دیدگاه نی‌نی‌لوتو (۱۹۹۹) در چهار قلمرو مورد ارزیابی قرار می‌گیرد: هستی‌شناختی، نحوی، ساختاری و روش‌شناختی. بی‌بی (۲۰۰۹) یک نوع سادگی روان‌شناختی، دو نوع سادگی هستی‌شناختی و سه نوع سادگی تبیینی را در نظر می‌گیرد.

اعتمادالاسلامی در مقام داوری می‌گوید: به رغم گوناگونی تعریف‌ها و دسته‌بندی‌های مزبور، به نظر می‌رسد تمامی آنها مگر پوپر، سادگی را به فروکاستن چیزهایی در یا درباره نظریه در حد امکان می‌دانند. به اعتقاد سوپر آنچه می‌تواند در یک نظریه تا حد امکان فرو کاسته شود، یا معنایی (Semantic) است و یا نحوی (Syntactic)

(سوبر، ۲۰۰۱، ص ۱۵). اموری که با بُعد معنایی نظریه مرتبط هستند، مانند هویت مفروض در آن، علل، قوانین و مانند اینها در وجه معنایی و اموری که با بُعد نحوی و صوری سازی نظریه سروکار دارند، مانند نمادها و الفاظ در وجه نحوی آن جای می‌گیرند. بیکر (۲۰۱۰) هم سادگی را در دو جنبه هستی‌شناختی یا صرفه‌جویی (Parsimony) و جنبه نحوی یا زیبایی (Elegance) منحصر می‌کند. به نظر می‌رسد این دو جنبه او با ابعاد دوگانهٔ سوپر متناظرند؛ بدین ترتیب «زآنجا که هر نظریه در قالب یک زبان بیان می‌شود، هر نوع سادگی به سادگی معنایی و نحوی (صوری) فروکاستنی است» (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۷).

با پذیرش اینکه سادگی نحوی یک نظریه وابستگی به زبانی دارد که نظریه در قالب آن بیان می‌شود، این بعد از سادگی، نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب بهترین تبیین ندارد؛ زیرا یک نظریه این قابلیت را دارد که در یک زبان (برای مثال زبان فنی) از نظریه رقیبش ساده‌تر باشد و در عین حال، در زبان دیگر (برای مثال زبان عرفی)، نظریه دوم از نظریه نخست ساده‌تر به نظر آید. افزون بر این، با استعمال راهکارهای منطقی‌ای که در منطبق توصیه شده است، این قابلیت وجود دارد که یک نظریه را با ساختارهای نحوی مختلف، ولی هم‌ارز در معنا بیان کنیم و در نهایت سادگی نحوی را به مجادله‌ای صوری و بی‌فایده تقلیل دهیم. با تأکید بر این مطلب که هر نظریه‌ای با توجه به جنبه معنایی خود بررسی می‌شود، بیشتر جدال‌های نحوی و صوری‌ای که در ارزیابی سادگی نحوی در گرفته‌اند، از بین می‌روند. جنبه معنایی یک نظریه نقش بسزایی در تعیین جنبه نحوی آن دارد؛ از این روست که یک نظریه می‌تواند تنها ساختارهای نحوی خاصی را بپذیرد. بنابراین وجه معنایی بر وجه نحوی مقدم است؛ یعنی در جایی که سادگی معنایی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده داشته باشد، سادگی نحوی کارایی بسزایی ندارد. سادگی نحوی زمانی مؤثر است که سادگی معنایی نظریه‌های رقیب هم‌ارز و برابر باشند. پس مقصود از ملاک سادگی در بیشتر موارد، همان سادگی در معناست.

در نهایت می‌توان گفت: از مجموع مطالبی که در آثار مختلف درباره سادگی یک فرضیه به عنوان یکی از مزیت‌های تبیین‌گر بیان شده است، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: اگر سایر شرایطی که در انتخاب بهترین تبیین تعیین‌کننده‌اند برابر باشند، به‌ویژه آنکه فرضیه‌های رقیب داده‌های یکسانی را تبیین کنند، آن‌گاه فرضیه‌ای که از مفروضات کمتر، یعنی هویت یا فرضیه‌های کمتر، برای تبیین این داده‌ها بهره می‌جوید، مرجح است. این ترجیح، ریشه در اصل مشهور تیغ اُکام (Ockham's razor) دارد که طبق آن، باید هویت غیرضروری را وانهاد. در خصوص سادگی یک فرضیه، توان آن در تبیین داده‌ها این ضرورت را مشخص می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، همین که فرضیه‌ای با مفروضات کمتر می‌تواند داده‌های معینی را تبیین کند، نشان می‌دهد که شرط ضرورت برآورده شده است. اگر کارایی ملاک سادگی، محدود به زمانی شود که سایر شرایط برابر و داده‌هایی که فرضیه‌های رقیب تبیین می‌کنند یکسان باشند، گزینش فرضیه‌ای که دارای مفروضات کمتر است، معقول‌تر است.

۳-۲-۱. وحدت‌بخشی

«اگر فرضیه‌ای وحدت‌بخشی بیشتری داشته باشد، تبیین بهتری نسبت به رقبای خود ارائه می‌کند. برای مثال، مکانیک نیوتن نمونه خوبی برای وحدت‌بخشی است؛ زیرا این توان را دارد که حرکت پدیده‌های مختلفی از قبیل قمرهای سیارات، ستاره‌های دنباله‌دار، جزر و مد و غیره را به صورت یک‌پارچه تبیین نماید» (مکونیس، ۲۰۱۳، ص ۹۸۳). بنا بر دیدگاه سیلوس، یکی از اهداف علم، درک جهان به واسطه نظام‌مند کردن پدیده‌ها در یک نظام یکپارچه نظری است (سیلوس، ۲۰۰۷، ص ۲۵۳). گلایمور می‌گوید: یکی از طُرُق فهم‌پذیری پدیده‌ها «نشان دادن آن است که پدیده‌های گوناگون از یک نوع‌اند و الگویی مشترک را ارائه می‌کنند» (گلایمور، ۱۹۸۰، ص ۳۶؛ به نقل از اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴) همچنین به باور بارتلبورث، افزایش فهم ما از جهان، اساساً در گرو قرار گرفتن پدیده‌های مختلف در الگویی واحد است:

سراغاز رویکرد من به تبیین آن است که تبیین‌ها به شیوه‌ای معین به فهم ما از جهان می‌افزایند. مقصود من از «فهمیدن» جای دادن مشاهده‌هایمان، رویدادها و دیگر امور واقع در الگوهای فراگیرتر است؛ [الگوهایی] که مشاهده‌های گوناگون ما را در یک جهان‌نگری منسجم که به نظر می‌رسد هدف معرفتی اصلی ما باشد، یکپارچه می‌سازند (بارتلبورث، ۲۰۰۲، ص ۱؛ به نقل از همان).

نقش آفرینی بی‌نظیر وحدت‌بخشی به عنوان یک مزیت تبیینی در طول تاریخ علم، دلیل خوبی بر ادعاهای مزبور است. دانشمندان همیشه به نظریه‌هایی که بتوانند در حوزه کارایی‌شان، علاوه بر پدیده‌های پیش‌تر تبیین‌شده، پدیده‌های نو یا روابط میان پدیده‌های پیشین را تبیین کنند، توجه خاصی داشته و دارند. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

۱. نظریه نسبیت عام می‌تواند بر خلاف رقبای خود به صورت یکپارچه حسیض عطارد، خمیدگی نور در یک میدان گرانشی و رد شیفت خطوط طیفی در یک میدان گرانشی قوی را تبیین نماید؛

۲. مکانیک کوانتوم فراتر از هر رقیبی می‌تواند فرکانس‌های طیفی اتم‌های معین از پدیده مغناطیس، حالت جامد ماده و پدیده‌های حیرت‌آور متنوع دیگر از قبیل اثر فوتوالکتریک و اثر کامپتون را به خوبی تبیین کند (تاگارد، ۱۹۹۳، ص ۸۰)؛

۳. لاوازیه توانست بر اساس اصل اکسیژن (Oxygen Principle) بسیاری از پدیده‌ها، از جمله افزایش وزن مواد، پس از سوختن را تبیین کند؛ واقعیتی که نظریه فلوزیستون از تبیین آن ناتوان بود؛

۴. ماکسول توانست نظریه‌ای ارائه دهد که پدیده‌های الکترومغناطیسی را که خارج از تیررس نظریه‌های پیشین بودند، به خوبی تبیین کند؛

۵. نیوتن نشان داد که جزر و مد پیامد نیروی جاذبه میان ماه و زمین است؛ در حالی که پیش از نیوتن پدیده جزر و مد و موقعیت ماه جداگانه تبیین می‌شدند (اعتمادالاسلامی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴)

فلسوفانی که در زمینه IBE به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند، اصطلاحاتی همچون وحدت‌بخشی، همگرایی (Consilience)، گستره (Breadth)، و قلمرو (Scope) را تقریباً در یک معنا استعمال کرده‌اند. این در حالی است که به طور معمول وحدت‌بخشی

و همگرایی برای تبیین پدیده‌هایی که در ظاهر ارتباطی با هم ندارند یا پدیده‌هایی که از انواع گوناگون هستند به کار برده می‌شوند؛ ولی گستره و قلمرو، تنها بر افزایش قلمرو تبیین دلالت دارند. در مجموع می‌توان گفت که قدر متیقن همه این اصطلاحات و دیدگاه‌ها تبیین پدیده‌های مختلف از طریق الگویی واحد است (همان، ص ۱۴۵).

برای نمونه، من در نیمه‌های شب صدای پتجول زدن به دیوار و خش‌خش موجودی ریزه‌میزه را می‌شنوم و همچنین شاهد ناپدید شدن پنبه‌های داخل گنجه هم هستم؛ پیرو این شواهد و قراین نتیجه می‌گیرم که در خانه واقعاً موش دارم (فراسن، ۱۹۸۰، ص ۱۷-۱۸). در این مثال، دو فقره داده داریم که باید آنها را تبیین کنیم: پنبه ناپدید شده و صدای خش‌خش. طبق فرضیه‌ای که در آن دزدی به موش نسبت داده می‌شود، هر دو داده را با یک علت (موش) می‌توان تبیین کرد؛ اما در فرضیه‌ای که دزدی خدمتکار مطرح می‌شود برای همین تعداد داده باید دو علت فرض کرد: یکی خدمتکار خائن، و دیگری به جوش آمدن مخزن آب گرم و تولید صدا. پس فرضیه دزدی کردن موش داده‌های بیشتری را تبیین می‌کند و به همین دلیل بهتر است. در فرضیه داروین هم همین قاعده حاکم است. با فرضیه داروین نه تنها می‌توان شباهت‌های کالبدشناختی گونه‌ها را با یکدیگر تبیین کرد، بلکه بر اساس آن بسیاری داده‌های مربوط به موجودات زنده نیز تبیین می‌شوند. البته هر یک از این داده‌ها را می‌شد جدا جدا و از راه‌های دیگر هم تبیین کرد و خود داروین هم از این نکته آگاه بود؛ اما با فرضیه تکامل همه آن داده‌ها یک جا و با هم تبیین می‌شدند و همین ویژگی بود که سبب شد فرضیه تکامل، بهترین تبیین برای داده‌های موردنظر به شمار آید (آکاشا، ۱۳۹۱، ص ۴۲-۴۳).

۲. بررسی رابطه معیارها با واقع‌نمایی

۲-۱. بررسی رابطه معیار تجربی (کفایت تجربی) با واقع‌نمایی

نتایج مشاهدتی و پیش‌بینی‌های درست و تأییدهای تجربی بیشتر به نفع یک فرضیه از بین فرضیه‌های رقیب می‌تواند در امور تجربی، آماره و راهنمای خوبی به سوی واقع و صدق باشد؛ اما به صورت محتمل و غیر یقینی. به عبارت دیگر، فرضیه‌ای که متکی به شواهد تجربی بیشتری است، نسبت به فرضیه‌های رقیب احتمال صدق بیشتری دارد؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که بر چه مبنایی، فرضیه یا تبیینی که از کفایت تجربی برخوردار است، می‌تواند ما را احتمالاً به صدق برساند؟ بنابراین با طرح چنین پرسش‌هایی، این مطلب به ذهن‌خطور می‌کند که صرف وجود کفایت تجربی نمی‌تواند ملاک توجیه صدق احتمالی باشد و ما باید در پی ملاکی باشیم که بتواند صدق‌رسانی چنین تبیینی را توجیه کند. البته اگر فرضیه‌های رقیب، دارای نتایج مشاهدتی و کفایت تجربی یکسانی باشند، ناچاریم برای گزینش بهترین فرضیه به سراغ معیارهای غیرتجربی برویم که در ادامه به بررسی رابطه آنها با واقع‌نمایی می‌پردازیم.

۲-۲. بررسی رابطه معیار «انسجام» با واقع‌نمایی

از آنچه گذشت، به این نتیجه رسیدیم که یکی از معیارهای اساسی و جانشین ناپذیر انتخاب بهترین تبیین در IBE معیار «انسجام» است و روشن شد که مقصود از آن در IBE همان سازگاری منطقی (عدم تناقض) فرضیه و تبیین موردنظر با

معرفت‌های پیش‌زمینه‌ای است. به تعبیر دیگر بهترین تبیین، تبیینی است که با باورهای پیش‌زمینه‌ای ما انسجام منطقی داشته باشد. برای بررسی رابطه این معیار با واقع‌نمایی و صدق، بحث را با ارزیابی دو فرض به پیش می‌بریم:

۲-۲-۱. فرض نخست

اگر ارائه‌کنندگان این معیار از طرفداران «انسجام‌گرایی» (Coherentism) باشند، با توجه به مبانی آنها درباره تعریف «صدق» و «ملاک صدق»، نمی‌توان آن را راهنمایی به سوی صدق به معنای «مطابقت با واقع» دانست. از آنجاکه انسجام‌گرایان، معیار صدق و توجیه یک باور را «انسجام آن باور با باورهای ما می‌دانند». بنابراین ادعای دست یافتن به واقع توسط این معیار، ادعایی است که هیچ‌گاه انسجام‌گرایان به آن اذعان نکرده‌اند. در واقع، آنها به سبب ناامیدی از رسیدن به واقع، به سراغ تغییر تعریف صدق از «مطابقت با واقع» به «انسجام» و تغییر معیار صدق از «ارجاع به گزاره‌های پایه» به «انسجام با باورهای ما» رفته‌اند.

از سوی دیگر، اگر معیار توجیه و اعتبار یک فرضیه، انسجام آن با باورهای پیش‌زمینه‌ای ما باشد، این پرسش به ذهن می‌رسد که ملاک توجیه باورهای پیش‌زمینه‌ای ما چیست؟ اگر بگوییم ملاک توجیه و صدق آنها هم انسجام با باورهای دیگر است، لازمه این سخن دور یا تسلسل است؛ زیرا صدق یک دسته باورها با دیگر باورها و صدق آنها با دیگر باورها و این سیر، به دور یا تسلسل می‌انجامد.

چگونه انسجام، معیار صدق یا ملاک موجه بودن است؛ درحالی که برخی نظریه‌های علمی علی‌رغم اینکه با معارف عصر خود سازگارند (نظیر نظریهٔ هیئت بطلمیوسی و پاره‌ای از دیگر نظریات در علوم مختلف بشری) صادق نیستند؟ وجود نظریه‌های ابطال‌شده در معرفت‌های بشری دلیل این است که انسجام معیار صدق و واقع‌نمایی نیست.

اگر انسجام معیار صدق و حقیقت است، باید هر افسانه هماهنگی که اجزایش با یکدیگر منسجم‌اند، همچون یک نظریه فلسفی یا فیزیکی یا ریاضی حقیقی تلقی شود. ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود که هماهنگی یک قضیه با هر قضیه‌ای منظور نیست، بلکه منظور هماهنگی آن با قضایا و افکاری است که تجربه آنها را تأیید کرده است. روشن است که این پاسخ، در واقع تقویت اشکال است؛ زیرا در آن اشکال بر روی این نکته تکیه شده که معیار مذکور کافی نیست و در پاسخ فوق اقرار شده که معیار دیگری به نام تجربه لازم است (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹).

۲-۲-۲. فرض دوم

اگر مقصود از انسجام، سازگاری منطقی با باورهای پیش‌زمینه‌ای موجه ماست، پرسشی که مطرح می‌شود از این قرار است که ملاک توجیه باورهای پیش‌زمینه‌ای ما چیست؟ اگر نظریه مبنای را بپذیریم، ملاک توجیه باورهای پیش‌زمینه‌ای ما بداهت و یا قابلیت ارجاع به گزاره‌های بدیهی و خودموجه است که در این صورت انسجام نقشی ندارد و ملاک صدق احتمالی بهترین تبیین، همان ابتدا بر باورهای موجه ماست. در این صورت می‌توانیم مدعی

شویم که احتمالاً به واقع و صدق دست‌یافته‌ایم. اگر نظریه‌ای غیر از میناگرایی را اختیار کنیم، نمی‌توانیم ادعای دستیابی احتمالی به واقع داشته باشیم. هنگام ارائه نظریه مختار به این بحث بازمی‌گردیم.

۲-۳. بررسی رابطه معیار «سادگی» با واقع‌نمایی

بیشتر فلاسفه علم معتقدند که نظریه ساده‌تر بر نظریه پیچیده‌تر تقدم دارد؛ اما این پرسش مطرح می‌گردد که این معیار چه جایگاهی دارد؟ آیا سادگی نظریه، نشانه صدق آن نظریه است یا نه؟ در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه عمده ارائه شده است: برخی فلاسفه علم معتقدند که معیار سادگی از قبیل مزیت‌های «عملی (پراگماتیستی) و زیبایی‌شناختی» است که هیچ ارتباطی با صدق و واقع‌نمایی ندارد (سیلوس، ۲۰۰۷، ص ۲۳۱). برخی دیگر از فلاسفه، معیار سادگی را یک مزیت «شناختی و معرفتی» می‌دانند که با مشکل توجیه مواجه است؛ به این معنا که چرا نظریه ساده‌تر، احتمالاً از نظریه پیچیده‌تر به واقع و صدق نزدیک‌تر است؟ در پاسخ به این پرسش، این توجیه را آورده‌اند که ساختار جهان آفرینش ساده است؛ بنابراین احتمال تطابق نظریه ساده با جهان خارج بیشتر است. در مقابل، این اشکال مطرح می‌شود که سادگی جهان ادعایی پیشینی است که قابل اثبات نیست و با مشکل توجیه روبه‌روست (البته گفتنی است که این اشکال مبتنی بر مبانی پوزیتیویستی است که ملاک صدق و توجیه گزاره‌ها را اثبات تجربی می‌دانند و بر این اساس باورهای پیشین را به جهت غیرتجربی بودن بی‌معنا و اثبات‌ناپذیر می‌شمارند). عده‌ای دیگر به یک توجیه پسینی که بر موفقیت‌های تجربی نظریات ساده استوار است، متوسل شده‌اند؛ یعنی معتقدند که نظریه ساده‌تر از کفایت تجربی بیشتری برخوردار است؛ اما این توجیه پسینی زمانی پذیرفته می‌شود که مشکل و معمای توجیه استقراً پاسخ داده شود (همان).

آکاشا درباره معیار سادگی می‌گوید:

سادگی یا ایجاز را نشانه تبیین مطلوب دانستن اندیشه بسیار جالبی است و به این ترتیب مسلماً جزئیات بیشتری درباره IBE آشکار می‌شود؛ اما اگر برای دانشمندان، سادگی ملاک استنتاج باشد، در این صورت مسئله‌ای مطرح می‌شود: ما از کجا می‌دانیم که جهان ساده است و پیچیده نیست؟ رجحان نظریه‌ای که داده‌ها را برحسب علل کمتری تبیین می‌کند معقول به نظر می‌رسد؛ اما آیا دلیلی عینی وجود دارد که نشان دهد در مقایسه با نظریه پیچیده‌تر احتمال صدق نظریه ساده‌تر بیشتر است؟ فیلسوفان علم درباره این پرسش دشوار هم‌سخن نیستند (آکاشا، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

پوپر هم این‌گونه به کرسی قضاوت می‌نشیند:

لفظ «سادگی» چندین معنا دارد؛ مثلاً تئوری شرودینگر از نظر روش‌شناسی بسیار ساده است، ولی از جهات دیگر می‌توان به‌درستی گفت «پیچیده» است. گاه می‌گوییم حل فلان مسئله ساده نیست، بلکه مشکل است؛ یا می‌گوییم تعبیر یا تقریری ساده نیست بلکه غامض است. گاه می‌گویند از دو تقریر برای یک برهان ریاضی، یکی ساده‌تر یا زیباتر از دیگری است. این تمایزها در نظریه شناخت اهمیت چندانی ندارد، زیرا به آستان منطق داخل نمی‌گردد و صرفاً مبتنی بر ترجیحی ذوقی یا مصلحت‌جویانه است. هنگامی که مردم می‌گویند «انجام فلان کار ساده‌تر از

کار دیگری است» مقصودشان همین است که انجام آن کار آسان تر است و تمرین و دانش کمتری می‌طلبد. در همه این موارد، لفظ سادگی معنایی فرامنتقی دارد و آوردنش ضروری نیست (پوپر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳).

با توجه به آنچه گذشت، معیار «سادگی» تنها یک معیار روان شناختی و کاربردی است که در مقام ارزیابی بین فرضیه‌هایی که از لحاظ شرایط معرفتی هم‌ارز هستند، به کار می‌آید؛ از این رو نمی‌تواند رابطه‌ای با واقع داشته باشد و به‌تنهایی راهنمای ما به سوی فرضیه مطابق با واقع باشد. مدافعان این معیار باید به این پرسش پاسخ دهند که «به چه دلیل، فرضیه ساده موجه و صدق‌رسان است؟»؛ اما تاکنون هیچ دلیل موجهی بر نظریه خود (ساده‌ترین تبیین = تبیین احتمالاً صادق) اقامه نکرده‌اند.

۲-۴. بررسی رابطه معیار «وحدت‌بخشی» با واقع‌نمایی

وحدت‌بخشی یک فرضیه نسبت به شواهد مرتبط و ظاهراً نامرتب، مؤلفه‌ای جذاب و موفقیت‌آمیز برای یک فرضیه است و می‌تواند با صدق و واقع‌نمایی مرتبط باشد؛ اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که «معیار توجیه و احتمالاً صدق‌رسان بودن فرضیه و تبیین وحدت‌بخش چیست؟»؛ «به چه دلیل، وصف وحدت‌بخشی می‌تواند ما را به صدق احتمالی برساند؟». این پرسش‌ها و ابهامات حاکی از آن است که معیار «وحدت‌بخشی» به‌خودی‌خود ملاک توجیه معرفت‌شناختی یک فرضیه نیست و ما باید در پی ملاکی باشیم که «وحدت‌بخشی» همانند «کفایت تجربی» می‌تواند راهنمای ما به سوی آن باشد.

۲-۵. بررسی رابطه معیارهایی مانند «مقبولیت بیشتر» (more plausible) و «معقولیت» با واقع‌نمایی

این معیارها، معیارهایی هستند که عقلا در گزینش‌های روزمره خود از آنها بهره می‌برند؛ اما این پرسش به ذهن می‌آید که ملاک معقولیت و مقبولیت بیشتر یک فرضیه و تبیین چیست؟ عقلا بر چه اساسی یک تبیین را مورد قبول می‌دانند و آن را بر رقبایش ترجیح می‌دهند؟ آیا یک فرضیه و تبیین مقبول نزد عقلا واقع‌نما و صدق‌رسان هم هست؟ به‌رحال اصل معقولیت و مقبولیت مورد پذیرش همه عقلاست و می‌تواند به شرط پذیرش «مکتب واقع‌گرایی» با واقع و صدق مرتبط باشد؛ اما صرف نام‌گذاری یک فرضیه به معقول بودن و مقبول بودن کفایت نمی‌کند و ملاک واضح و روشنی به ما ارائه نمی‌کند. بنابراین باید با کاوش‌های بیشتری به ژرفای این سیره عقلایی پی ببریم و ملاک اصلی و واقعی مقبولیت و معقولیت یک فرضیه و تبیین را به دست آوریم.

۳. دیدگاه برگزیده درباره واقع‌نمایی IBE

در مقام بررسی رابطه معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی به این نتیجه رسیدیم که از میان تمامی معیارهای ارائه‌شده، تنها «کفایت تجربی» و «وحدت‌بخشی» می‌تواند با واقع و صدق مرتبط باشند. البته این ارتباط بدان معنا نیست که خود این معیارها، ملاک صدق احتمالی و توجیه معرفت‌شناختی بهترین تبیین هستند؛ بلکه بدین معناست که می‌توانند آماره و راهنمایی به سوی ملاک توجیه صدق احتمالی بهترین تبیین باشند. اکنون که هیچ‌یک از معیارهای مذکور

نمی‌توانند ملاک توجیه صدق احتمالی نتیجه IBE باشند، با این پرسش مواجه می‌شویم که «آیا ملاک دیگری برای توجیه صدق و واقع‌نمایی نتیجه IBE وجود دارد؟» «اگر چنین ملاکی وجود دارد، آن ملاک چیست؟».

به‌رحال در فرایند استنتاجی IBE با نتیجه‌ای غیریقینی، ظنی و نسخ‌پذیر با عنوان بهترین تبیین روبه‌رویم که بنا بر دیدگاه مبنانگرایی (Foundationalism)، به سبب غیریقینی بودن و عدم ارجاع به گزاره‌های بدیهی (همان‌طور که خواهد آمد) با مشکل توجیه (یقینی) معرفت‌شناختی روبه‌روست. از آنجاکه ما دیدگاه مبنانگرایی را تنها راه موجود برای توجیه معرفت می‌دانیم، لازم است پیش از ارائه نظریه برگزیده که مبتنی بر این دیدگاه است، مقدمات و کلیاتی از مسائل مبنانگرایی را که مورد‌پذیرش متفکران اسلامی است مطرح سازیم:

۳-۱. مبنا‌گرا و توجیه معرفت

بنیادی‌ترین مسئله در مکتب مبنانگرایی از این قرار است که مبنا‌گرا باید گزاره‌های خاصی را که به اعتقاد او «خودموجه» هستند، به عنوان مبنا و پایه معرفی و در ادامه بیان کند چه ویژگی‌هایی این گزاره‌ها را در بی‌نیازی از توجیه، از گزاره‌های دیگر متفاوت می‌سازند. دیگر آنکه مبنا‌گرا ناگزیر از آن است که روشن سازد دلیل موجه بودن قواعد منطقی چیست که گونه‌های خاصی را برای استنتاج اعتبار می‌بخشد. به تعبیر بهتر آیا این قواعد نیز محتاج توجیه‌اند یا آنها نیز از گزاره‌های مبنا و خودموجه شمرده می‌شوند؟

مبنانگرایان از عصر ارسطو تا عصر حاضر در پاسخ به این پرسش‌ها، به دفاع از نظریه «بدهات» پرداخته‌اند. به باور ایشان برخی گزاره‌ها که شامل برخی قواعد منطق (بدیهیات منطق) هم می‌شوند، دارای ویژگی بدهات هستند و دیگر قواعد منطق نیز به‌واسطه آنها قابل توجیه‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۷۲). البته گفتنی است که مبنانگرایان، در تعریف بدهات و تعیین شرایط آن و نیز در تعیین انواع گزاره‌های بدیهی دارای اتفاق نظر نیستند (همو، ۱۳۹۳، ص ۳۲۴-۳۲۶). مبنانگرایان مسلمان گزاره‌ای را بدیهی می‌شمارند که فهم صدق آن، به فکر و فرایند استدلالی احتیاجی نداشته باشد (یزدی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۱؛ مصباح، ۱۳۶۸، ص ۲۱۰). ایشان در کتب منطقی خود، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی عرضه کرده‌اند: بسیاری از آنها بدیهیات را دارای انواع شش‌گانه «اولیات»، «مشاهدات»، «مجربات»، «حدسیات»، «فطریات» و «متواترات» می‌دانند (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۲). عده‌ای از این‌رو که محسوسات ظاهری را از محسوسات باطنی یا وجدانیات جدا ساخته‌اند، شمار مبادی را به هفت دسته رسانده و آنها را این‌چنین برشمرده‌اند: «اولیات»، «محسوسات»، «وجدانیات»، «متواترات»، «فطریات»، «تجربیات» و «حدسیات» (ابن‌کومنه، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۵-۱۹۶). از آنجاکه این گزاره‌های پایه بدیهی، دارای تصدیق یقینی و مطابق با واقع هستند، اگر به عنوان مقدمه در استدلال‌های معتبر به کار گرفته شوند، محصول و نتیجه آنها نیز یقینی و مطابق با واقع است (شهابی، ۱۳۶۴، ص ۳۳۵).

با توجه به مطالب بالا، مبنانگرایان با دو مشکل اساسی روبه‌رو می‌شوند:

۱. ملاکی که ایشان در تعریف بداهت ارائه کرده‌اند، برای توجیه صدق گزاره‌های بدیهی کافی نیست و از لحاظ منطقی دچار تناقض نمی‌شویم اگر گزاره ای را بدون احساس نیاز به فکر و جست‌وجوی استدلال تصدیق کنیم؛ اما درواقع آن گزاره کاذب باشد؛

۲. مشخص نیست گزاره‌های غیریقینی در چه صورتی دارای توجیه معرفت‌شناختی هستند؛ در چه شرایطی گمان بیشتر به مفاد یک گزاره یا باور موجه است؟ بر اساس دیدگاه مزبور در باب توجیه که مبانی آن یقینی و شرایط انتاج نیز یقینی است، تنها گزاره‌هایی موجه هستند که یقینی باشند. آیا دیگر درجات معرفت، مانند شک و گمان، در هیچ شرایطی موجه نیستند؟

۲-۳. راه‌حل این دو مسئله

از میان متفکران مسلمان، *آیت‌الله مصباح* درصدد پاسخ به مسئله اول و شهید صدر درصدد پاسخ به مسئله دوم برآمده‌اند. *آیت‌الله مصباح* در مباحث معرفت‌شناسی، در برخی موارد عنصر روان‌شناختی را از دانش معرفت‌شناختی تفکیک کرده است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۸۱). برای بداهت گزاره‌های بدیهی معیاری غیرروان‌شناختی ارائه می‌دهند که عبارت است از «ارجاع گزاره بدیهی به معرفت حضوری». به عقیده *آیت‌الله مصباح*، این ارجاع تنها در دو دسته از بدیهیات هفت‌گانه مشهور در منطق، یعنی «اولیات» و «وجدانیات» وجود دارد و شامل مابقی بدیهیات ذکرشده در منطق نمی‌شود (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۸۷). از نگاه وی، وجدانیات، انعکاس ذهنی علوم حضوری‌اند و از این طریق، مستقیماً به علوم حضوری ارجاع داده می‌شوند. بدیهیات اولیه نیز به سبب تحلیلی بودنشان به علوم حضوری منتهی می‌شوند و همین ارجاعشان به علوم حضوری، موجب خطاناپذیری آنها می‌شود. وی گزاره‌های بدیهی موردنظر را به سبب اینکه مطابقت علم و معلوم در آنها به وسیله علم حضوری به طور مستقیم و بدون واسطه مفاهیم ذهنی احراز می‌شود، دارای ارزش یقینی می‌داند (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۲۲۱)؛ اما درباره ارزش معرفت‌شناختی گزاره‌های غیربدیهی بر این باور است که: اگر این قضایا با معیارهای منطقی و طبق ضوابطی که در این علم برای استنتاج معین شده، قابل ارجاع به قضایای بدیهی باشند، صادق و مطابق واقع‌اند و در غیر این صورت، نمی‌توان به درستی آنها اعتماد داشت (همان، ص ۲۲۲). از دیدگاه وی، قضایای منطقی نیز با معیار مزبور (ارجاع به علم حضوری) قابل توجیه معرفت‌شناختی می‌شوند (همان، ص ۲۲۱). بنا بر مطالبی که گذشت، ملاک توجیه بدیهیات در دیدگاه *آیت‌الله مصباح*، ملاکی غیر روان‌شناختی و مبتنی بر خطاناپذیری علم حضوری است.

شهید صدر در میان اندیشمندان مسلمان در قرن اخیر، با عنایت به برخی مباحث مطرح‌شده توسط متفکران مغرب‌زمین، به ارائه مباحثی ارزشمند و نوین در باب احتمال و استقرا پرداخته است. در اینجا تنها به معرفی اجمالی برخی نکات در اندیشه وی که متناسب با بحث ماست می‌پردازیم. شهید صدر در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقرا* به بررسی مبانی منطقی استقرا پرداخته و به مناسبت، مباحثی هم درباره درجات مختلف معرفت (اعم از یقین و

غیریقین) ارائه کرده است. او دو جهت متمایز را در معرفت، شناسایی می‌کند و آنها را جهت موضوعی و ذاتی می‌نامد (به نظر او، هر معرفتی دو جهت دارد: جهت ذاتی، که خود ادراک است، و جهت موضوعی، که قضیه ادراک شده است و واقعیتی مستقل از ادراک دارد (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲۴). صدر انواع یقین را به سه نوع منطقی، موضوعی و ذاتی تقسیم کرده (یقین منطقی؛ علم به قضیه‌ای همراه به محال بودن خلاف آن، یقین ذاتی؛ جزم به قضیه‌ای به طوری که هیچ احتمال خلاف درباره آن ندهد؛ اما این بدان معنا نیست که خلاف آن محال شمرده شود و یقین موضوعی؛ مقتضای اموری است که آن یقین را موجه، درست و به جا می‌سازد) (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۲۲-۳۲۳)، در ادامه یقین موضوعی و ذاتی را به دیگر مراتب تصدیق نیز تعمیم می‌دهد و از دو نوع احتمال موضوعی و ذاتی نیز سخن می‌گوید (از دیدگاه وی، احتمال موضوعی درجه معینی از تصدیق احتمالی است که توجیهات موضوعی آن را ایجاب می‌کنند و نمایانگر ارزش حقیقی تصدیق است، و احتمال ذاتی درجه احتمالی است که بالفعل برای شخصی معین حاصل است) (همان، ص ۳۲۶). از نگاه صدر، ذهن بشر از دو شیوه به استنتاج می‌پردازد:

۱. استنباط یا استنتاج قضایایی از قضایای دیگر؛

۲. استنتاج برخی از درجات تصدیق از درجات دیگر.

به اعتقاد وی، اعتبار استقرا یا دلیل استقرایی، در فرایندی دومرحله‌ای محرز و اثبات می‌شود:

۱-۲-۳. مرحله اول: توالد موضوعی

گزاره‌ها در این مرحله صرفاً احتمالی هستند و با مشاهده نمونه‌های بیشتر و آزمون‌های پی‌درپی، درجه احتمالشان فزونی می‌یابد. صدر برای محاسبه تراکم احتمالات در این مرحله، به حساب احتمالات روی می‌آورد. در مغرب‌زمین به جز مباحث ریاضی احتمال که عموماً مورد اتفاق ریاضی‌دانان است، تعاریف یا به تعبیری، تفاسیر فلسفی مختلفی از احتمال ارائه شده است. صدر به نقل دو تعریف معروف از میان تعاریف ارائه شده، یعنی تعریف کلاسیک احتمال و تعریف احتمال بر اساس فراوانی نسبی می‌پردازد و آنها را با توجه به اشکالاتی که دارند، مورد نقد قرار می‌دهد (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۵۷-۱۷۴)؛ سپس تعریف جدیدی از احتمال بر اساس علم اجمالی ارائه می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که چگونه می‌توان احتمال موضوعی قضایا را که ناشی از توجیهات موضوعی و ناوابسته به حالات روان‌شناختی افراد است، بر اساس اصول حساب احتمالات و برخی بدیهیات دیگر محاسبه کرد (همان، ص ۱۷۴ الی آخر).

البته بجز تفاسیر مزبور، تفسیرهای دیگری نیز برای احتمال ارائه شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرارند: نظریه منطقی احتمال، نظریه ذهنی احتمال، نظریه بین‌الذهانی احتمال و نظریه گرایشی احتمال (گیلیز، ۱۳۸۶؛ مصباح، ۱۳۹۰، ص ۹۰). به باور برخی محققان، دیدگاه شهید صدر به نظریه منطقی احتمال بسیار نزدیک است و می‌توان آن را نوعی تفسیر منطقی از احتمال به شمار آورد (همان، ص ۷۹).

۲-۲-۳. مرحله دوم: توالد ذاتی

در این مرحله، با استناد به یک اصل معرفت‌شناختی، تراکم احتمالات به یقین جهش می‌یابد. آن اصل معرفت‌شناختی بدین قرار است:

هرگاه شمار بسیاری از ارزش‌های احتمالی در محوری تجمع یابند و آن محور با گرد آمدن آن شمار بسیار، دارای ارزش احتمالی بزرگی شود، این ارزش‌های احتمالی بزرگ در شرایط ویژه‌ای به یقین تبدیل می‌شوند. گویا بنای معرفت‌بشری به گونه‌ای است که نمی‌تواند ارزش‌های احتمالی خرد و ناچیز را حفظ کند و بدین روی، ارزش‌های احتمالی ناچیز به سود ارزش‌های احتمالی بزرگ که در برابر آنهاست، از بین می‌روند. این بدین معناست که ارزش‌های احتمالی بزرگ به یقین تبدیل می‌شود (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۳۳).

با توجه به مطالب گذشته، یقین حاصل از مرحله توالد ذاتی، نه یقین منطقی است (زیرا به استحاله نقیض آن علم نداریم) و نه یقین ذاتی و روان‌شناختی است (چون که مستقل از فاعل شناسا و حالت روانی وی است)؛ بلکه یقین موضوعی است که از شواهد و قراین حاصل می‌شود.

بدین ترتیب، شهید صدر به کمک حساب احتمالات و یقین موضوعی، معمای استقرا را حل می‌کند؛ اما بر محققان پوشیده نیست که نظریه وی در باب حل معمای استقرا، با خلأ معرفت‌شناختی مهمی روبه‌روست که بررسی و اصلاح آن لازم و ضروری است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۷۰-۸۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶-۲۹۰).

۳-۳. احتمال منطقی و چالش‌های پیش‌رو

احتمال منطقی، به رغم همه قوتی که در تعیین معرفت و رفتار معقول دارد، با مشکلاتی روبه‌روست: نخستین مشکل تفسیر منطقی احتمال، مسئله معقولیت باور به معرفت‌های مستقیم، مانند باور به اصول حساب احتمالات و نیز خود شواهد اولیه و نوع احتمال یا یقینی است که درباره آنها وجود دارد؛ مسئله‌ای که به مسئله حساب احتمالات اولیه یا پیشین‌ها مشهور است و در این تفسیر راه‌حل روشنی برایش ارائه نشده است. در واقع اشکال مزبور را می‌توان به مسئله توجیه باورهای پایه بازگرداند. مسئله این است که بدون توجیه باورهای اولیه‌ای که تفسیر منطقی احتمال بر آنها استوار است، احتمال منطقی چگونه می‌تواند ما را در کشف واقع کمک کند و از این راه، مبنای رفتار قابل دفاع عقلانی باشد؟ (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۱۱۰).

مشکل دیگر این است که تفسیر منطقی احتمال، گرچه در صدد است درجات باور معقول به گزاره‌ها را تعیین کند، نمی‌تواند شرایط مختلف معرفت‌های موجه افراد را در محاسبات لحاظ کند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا ممکن است گزاره‌ای واحد نسبت به افراد مختلف، درجه‌ای متفاوت از توجیه داشته باشد؟ برای مثال آیا می‌توان پذیرفت که شخص «الف» در گمان بیشتر به صدق قضیه p موجه باشد و شخص «ب» در چنین باوری موجه نباشد؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، پرسش مهم دیگر این است که چگونه می‌توان شرایط مختلفی را که در تعیین باور موجه افراد به گزاره‌ای مفروض دخیل هستند، در محاسبات مربوط به تعیین درجه

موجه باور به آن گزاره وارد کرد؟ تعیین انواع شرایط معرفتی که افراد مختلف ممکن است در آن قرار بگیرند و اینکه در هر یک از این شرایط، عملاً چگونه محاسبه درجه موجه معرفت صورت می‌گیرد، مسئله‌ای اساسی است که نمی‌توان از تفسیر منطقی احتمال، انتظار پاسخ آن را داشت (همان).

برخی دیگر از مشکلات تفسیر منطقی احتمال، به اصل «عدم تفاوت» (The principle of indifference) بازمی‌گردد. اصل کلی عدم تفاوت، عبارت است از اینکه «علت‌های مشابه، معلول‌های مشابه دارند» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). این اصل در مباحث احتمال، از دیدگاه کینز بدین معناست که «اگر دلیل معلومی برای ترجیح حمل یکی از چند محمول جایگزین بر موضوع خاص وجود نداشته باشد، نسبت به چنین علم و معرفتی، بیان هر یک از آن امور جایگزین، احتمالی برابر دارد» (همان، ص ۹۹). به نظر می‌رسد تفسیر منطقی احتمال، ناگزیر تقریری مبتنی بر اصل عدم تفاوت است. علاوه بر آنکه خود این اصل به عنوان یکی از باورهای اولیه پذیرفته می‌شود و از این جهت، مشکل احتمالات اولیه درباره آن نیز وجود دارد، درباره آن پارادوکس‌هایی نیز مطرح شده است (همان، ص ۹۸-۱۰۰).

در این صورت لازم است تفسیر دیگری از احتمال ارائه دهیم که با چالش‌های مذکور مواجه نباشد و احتمال یک گزاره را درجه موجه معرفت به آن گزاره می‌داند، نه درجه معقول باور به آن و این درجه را نسبت به معرفت‌های موجه دیگری که شخص واجد آنهاست، محاسبه می‌کند. مسئله تعیین گزاره‌های مربوط به یک گزاره که در محاسبه احتمال آن دخیل هستند، مسئله دیگری است که باید به آن نیز پاسخ داده شود.

۳-۴. احتمال معرفت‌شناختی

احتمال، بنا بر اصطلاح موردنظر مُبدع «احتمال معرفت‌شناختی» (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰) که ما نیز آن را می‌پذیریم، «درجه معرفت در مواجهه با قضیه‌ای مفروض است». اگر این احتمال بالفعل برای کسی حاصل شود، احتمال روان‌شناختی نامیده می‌شود؛ چون که احتمال مزبور، حالتی در روان صاحب معرفت است. این حالت روانی، معلول عوامل مختلفی است که می‌توان در نگاهی کلی آنها را به دو دسته زیر تقسیم کرد:

عوامل معرفتی: مقصود ما از عوامل معرفتی، معرفت به قضایای دیگری است که با قضیه مزبور ارتباط دارند و درجه معرفت به این قضیه از درجه معرفت به آنها مطابق قواعد منطق و قوانین حساب احتمالات قابل استنتاج است، یا معرفت‌هایی که به لحاظ معرفت‌شناختی می‌توانند درجه معرفت به این قضیه را موجه کنند؛

عوامل غیرمعرفتی: این عوامل شامل عامل‌های دیگری می‌شوند که در ایجاد این حالت روانی تأثیر دارند. برای مثال، ممکن است اوضاع جسمی و روانی، اعم از وضعیت مغز، اعصاب، حافظه، تمرکز، زودباوری، وسواس ذهنی و خواست‌ها و تمایلات مختلفی که پذیرفتن یا نپذیرفتن آن قضیه را برای ما مطلوب یا نامطلوب می‌کنند، از این عوامل باشند (همان، ص ۳۱-۳۲).

بنابراین احتمالی که برای هر فرد در هر زمان نسبت به هر قضیه، بالفعل موجود است، ممکن است ناشی از مجموعه‌ای از عوامل دخیل معرفتی و غیرمعرفتی باشد که آن را «احتمال روان‌شناختی» می‌نامیم. با صرف نظر از

درجه احتمالی که بالفعل و به واسطه عوامل مختلف درباره قضیه q می‌دهیم، فرض می‌کنیم عواملی که موجب ایجاد احتمال نسبت به قضیه q شده‌اند، تنها مجموعه عوامل معرفتی باشند که این درجه از احتمال را «احتمال غیرروان‌شناختی» قضیه q می‌نامیم (همان، ص ۳۲).

احتمال منطقی نوعی احتمال غیرروان‌شناختی است که می‌تواند درجات باور معقول را تعیین کند؛ اما با توجه به مشکلاتی که در مسیر توجیه درجات مختلف معرفت در برابر احتمال منطقی وجود دارد، به تفسیر دیگری از احتمال روی می‌آوریم که ضمن مبرا بودن از مشکلات تفسیر منطقی احتمال، با اهداف معرفت‌شناختی ما در مسیر توجیه درجات مختلف معرفت سازگارتر است.

اکنون فرض می‌کنیم با صرف‌نظر از درجه احتمالی که بالفعل و به واسطه عوامل مختلف درباره قضایای مختلف می‌دهیم، عواملی که در ایجاد احتمال قضیه q تأثیر دارند، تنها آن دسته از عوامل معرفتی هستند که می‌توانند درجه معرفت به قضیه q را موجه کنند. به بیان دیگر، دسته‌ای از معرفت‌های دیگر را که از نظر معرفت‌شناختی، با درجه خاصی موجه شمرده می‌شوند در نظر گرفته، فرض می‌کنیم تنها آنها موجب ایجاد احتمال نسبت به قضیه q باشند. ما به اختصار، درجه معرفتی را که از نظر معرفت‌شناختی موجه است، درجه معرفت معتبر یا احتمال معتبر می‌نامیم. در این صورت، درجه‌ای از معرفت به q را که تنها ناشی از این احتمال‌های معتبر باشد، «احتمال معرفت‌شناختی» قضیه q نسبت به آن احتمال‌های معتبر می‌نامیم (همان، ص ۳۶-۳۷). «احتمال معرفت‌شناختی» هم نظیر «احتمال منطقی» نوعی احتمال غیرروان‌شناختی است که نسبت به هم شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند (همان، ص ۴۰-۴۳).

۳-۵. احتمال معرفت‌شناختی و پاسخ به چالش‌های احتمال منطقی

بنا بر آنچه گذشت، روشن شد که «احتمال منطقی» در مسیر توجیه درجات مختلف معرفت با مشکلات و چالش‌هایی روبه‌روست که نمی‌توانیم در این مسیر به آن تکیه کنیم. «احتمال معرفت‌شناختی» که تفسیری نو و معرفت‌شناسانه از احتمال است، می‌تواند چالش‌های مزبور را پاسخ دهد و راه را برای ما هموار سازد. اکنون با کمک این تفسیر معرفت‌شناسانه از احتمال به سراغ حل اشکالات سه‌گانه احتمال منطقی می‌رویم.

توجیه احتمال گزاره‌های پایه یا پیشین‌ها

گزاره‌های پایه گزاره‌هایی موجه هستند که در مقام توجیه به هیچ گزاره دیگری نیاز نداشته باشند و به اصطلاح «خودموجه» باشند. از آنجاکه فرض توجیه آنها به واسطه گزاره‌های دیگر به تسلسل یا دور می‌انجامد، تنها راه برای توجیه این گزاره‌ها علم حضوری است. قضیه پایه از نظر معرفت‌شناختی یا یقیناً صادق است یا یقیناً کاذب؛ بنابراین یقین به قضایای پایه، نه یقین منطقی و ناشی از ملازمات منطقی میان قضایا با قضایای دیگر است، نه یقین روان‌شناختی که ناشی از عوامل غیرمعرفتی

باشد، بلکه همان گونه که آیت‌الله مصباح در مباحث معرفت‌شناسی خود به دقت توضیح داده‌اند، یقینی برخاسته از معرفت حضوری است که معرفتی خطاناپذیر، خودموجه و غیر روان‌شناختی است (همان، ص ۱۱۳-۱۲۶).

می‌توان نشان داد که قواعد منطقی استنتاج، قواعد محاسبات عام ریاضی (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸) و قوانین محاسبه ریاضی احتمال به برخی قضایای پایه بازمی‌گردند که دارای توجیه یقینی هستند (همان، ص ۱۳۱-۲۱۳). قضیه دیگری که برای محاسبه درجات مختلف معرفت موجه، از آن استفاده می‌شود، قضیه‌ای است که آن را اصل عدم تفاوت در احتمال معرفت‌شناختی یا به اختصار «اصل عدم تفاوت» می‌نامیم؛ بنابراین اصل اگر مجموعه احتمال‌های معتبری که احتمال معرفت‌شناختی دو قضیه را نسبت به آنها می‌سنجیم، به طور مساوی موجب احتمالی برای دو قضیه مزبور باشند، احتمال معرفت‌شناختی آن دو قضیه نسبت به آن احتمال‌های معتبر، مساوی است. توجیه این اصل نیز بر اساس تعریف احتمال معرفت‌شناختی با علم حضوری صورت می‌گیرد (همان، ص ۱۲۶) و همچنین می‌توان با ابهام‌زدایی از این اصل و پاسخ به پارادوکس‌های آن از اعتبار معرفت‌شناختی آن دفاع کرد (همان، ص ۱۳۱-۱۶۹).

۲-۵-۳. محاسبه احتمال معرفت‌شناختی

احتمال معرفت‌شناختی «درجه معرفت به قضیه» است. معرفت به هر قضیه‌ای در هر شرایط معرفتی، درجه یکسانی دارد که برآمده از معرفت‌های موجه و مدلل شخص است و چنین درجه‌ای از معرفت ذاتاً محاسبه‌پذیر است. «چنین احتمالی، روان‌شناختی نیست، بلکه معرفت‌شناختی است و به شرایط معرفتی فاعل شناسا مبتنی و بدان وابسته است. البته با تغییر شرایط معرفتی، درجه معرفت و احتمال آن تغییرپذیر است» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۵). با لحاظ شرایط معرفتی گوناگون (ثبات شرایط معرفت، تغییر شرایط معرفتی) می‌توانیم احتمال معرفت‌شناختی یک قضیه را محاسبه کنیم (برای مطالعه بیشتر درباره محاسبه احتمال معرفت‌شناختی در شرایط مختلف، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷-۲۶۴).

بنابراین با ترمیم نظریه بدیع و راه‌گشای شهید صدر می‌توان مشکل اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های غیریقینی (یقین منطقی) را گشود؛ بدین صورت که پس از ارجاع «اولیات»، «وجدانیات»، «بدیهیات منطقی» و «بدیهیات احتمال» به علم حضوری، معیار صدق و توجیه آنها تبیین می‌شود. سپس بر اساس ارجاع قواعد منطقی استنتاج و قواعد محاسبات عام ریاضی و احتمال به این گزاره‌های پایه، مطابقت آنها با واقع اثبات و محرز می‌گردد و آن‌گاه با تعریف و تفسیر مفهوم احتمال به «احتمال معرفت‌شناختی» درجه تصدیق یا درجه معرفتی یا درجه احتمال هر باور غیر یقینی را بر اساس باورهای موجه و مرتبط با آنها مشخص می‌کنیم. بر اساس حساب احتمالات، هر درجه‌ای از احتمال و تصدیق احتمالی که فراتر از شک باشد، بر آن معرفت صادق و معتبر اطلاق می‌شود؛ البته تا زمانی که با ورود معارف جدیدتر، احتمالی با درجه بالاتر جایگزین آن نشود و اعتبار آن را از بین نبرد (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۷-۲۸۸).

معیار واقع‌نمایی بهترین تبیین

با توجه به مطالبی که گذشت، به بررسی رابطه محصول و نتیجه IBE یعنی بهترین تبیین با واقع‌نمایی و صدق می‌پردازیم:

بنا بر تعریف و صورت‌بندی IBE هنگامی که با یک پدیده یا حادثه مواجه می‌شویم، به‌سرعت به سراغ گنجینه معارف و باورهای ذهنی خود می‌رویم و می‌کوشیم به واسطه داشته‌های خود تبیینی مناسب از آن واقعه ارائه کنیم و به پرسش‌های چرادر خود درباره آن پدیده پاسخ دهیم. اطلاعات و معارف ما درباره این واقعه یا پدیده شامل دو دسته «داده‌های تجربی» و «باورهای پیش‌زمینه‌ای» می‌شود (لیپتون، ۲۰۰۴، ص ۵۶). از آنجاکه این قبیل اطلاعات و باورها عموماً مستند به ادراکات حسی، تجربه و تعمیم‌های استقرایی هستند، قابل ارجاع به یقینیات و در نهایت بدیهیات نیستند؛ بنابراین تبیینی که از آنها استنباط می‌شود، احتمالی، غیریقینی و ظنی است و از دیدگاه مبنایگرایان قابل توجیه یقینی نیست.

بنابراین این پرسش به ذهن‌خطور می‌کند که چگونه می‌توان صدق احتمالی بهترین تبیین را در IBE احراز کرد؟ به عبارتی دیگر معیار توجیه این‌چنین تبیین‌های غیریقینی و محتمل چیست؟ آیا صرف اتصاف به ویژگی «بهترین تبیین» برای توجیه اعتبار معرفت‌شناختی آنها کفایت می‌کند؟

برای حل این معضل مهم معرفت‌شناختی در حوزه گزاره‌های غیریقینی، ناگزیریم که به راهکار پیشنهادی شهید صدر یعنی حساب احتمالات، البته با اصلاحات موردنظر، مراجعه کنیم:

بحث را بدین منوال ادامه می‌دهیم که ذهن ما در مواجهه با یک حادثه تبیین‌خواه (Explanandum) به واسطه عوامل معرفتی (معرفت و باورهای مرتبط با آن واقعه) و شاید عوامل غیرمعرفتی (مانند امیال، عواطف، حب و بغض‌ها و...) به تولید و آفرینش تبیین‌های مختلفی می‌پردازد که بنا بر مطالب گذشته هر کدام از این تبیین‌ها با توجه به درجه احتمال آن عوامل، دارای درجه خاصی از احتمال روان‌شناختی هستند. سپس در مرحله بعد، از میان تبیین‌های محتمل روان‌شناختی، محتمل‌ترین را به عنوان «بهترین تبیین» گزینش و ارائه می‌کند. تا بدین‌جا مرحله اول IBE مورد تحلیل قرار گرفت. اگر به یاد داشته باشید، ایراد «هانگرفورد» یا «ذهنی بودن» مزیت‌های تبیینگر، مربوط به این مرحله و نخستین گام اساسی IBE بود. بنا بر تحلیلی که ارائه کردیم، به سبب امکان دخالت عوامل غیرمعرفتی برای تعیین درجه احتمال روان‌شناختی تبیین‌های رقیب در این مرحله، گزینش‌های سلیقه‌ای و متفاوت امکان‌پذیر است. این مورد را در نظر بگیرید: مردی در یک اتاقک داخل جنگل درحالی که تمامی در و پنجره‌ها از داخل قفل هستند، به دار آویخته شده و مرده است؛ درحالی که یک یادداشت مبنی بر خودکشی هم کنار او قرار دارد. بهترین تبیین برای این مجموعه از واقعیت‌ها این است که او خودکشی کرده است؛ ولی این تبیین نیست و تبیین‌های دیگری غیر از خودکشی هم وجود دارد؛ مثلاً اینکه این فرد در حال تمرین نمایشنامه‌ای درباره خودکشی بوده و برای اینکه تنها باشد درها را قفل کرده و متأسفانه در طی تمرین، فاجعه‌ای به بار آمده است. یا شاید جاسوسی امریکا (سیا) به طریقی او را کشته و طوری صحنه‌سازی کرده که به نظر برسد خودکشی کرده است. شاید هم یک روح خبیث شیطانی در جنگل زندگی می‌کرده و این فرد را کشته است. برخی از این تبیین‌ها به نظر مسخره می‌آیند؛ ولی همه آنها با شواهد سازگار هستند. ممکن است فردی که علاقه فراوانی به داستان‌های جنایی

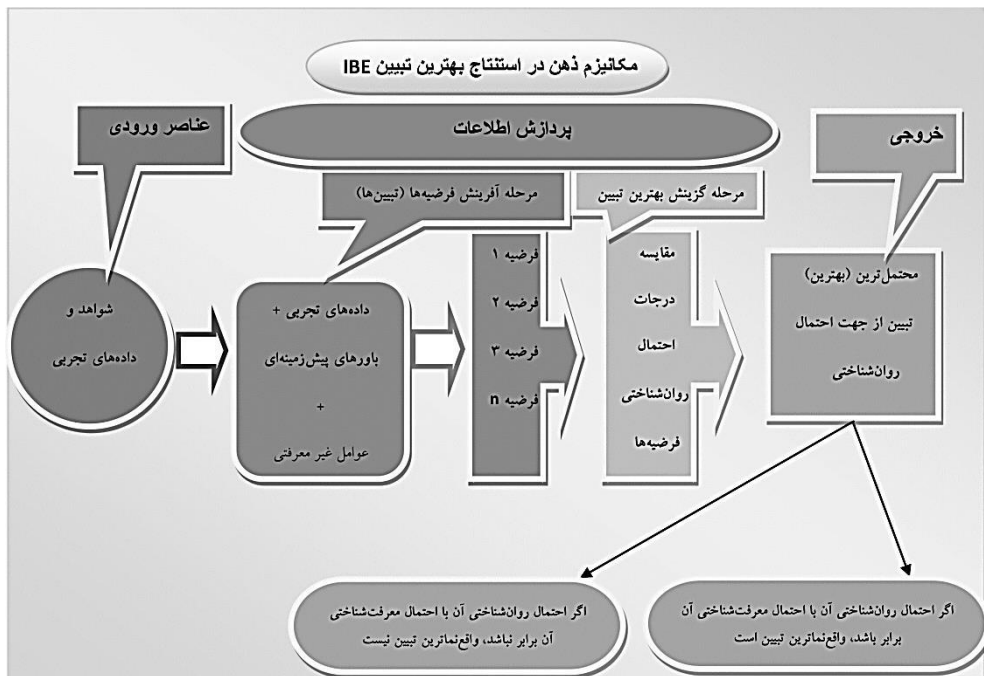
و پلیسی دارد، بر اثر این علاقه و تمایل، در کنار معرفت‌های مرتبط خود با این حادثه به فرضیه کشته شدن آن مرد به دست مأموران سازمان جاسوسی امریکا (سیا)، به عنوان بهترین تبیین تمایل پیدا کند؛ بنابراین به سبب امکان دخالت عوامل غیر معرفتی در نخستین گام IBE، بهترین و محتمل‌ترین تبیین روان‌شناختی نمی‌تواند به طور مطلق به عنوان یک تبیین احتمالاً صادق و کاشف از واقع معرفی شود؛ برخلاف ادعای مدافعان IBE که بهترین تبیین را در هر شرایطی، تبیین احتمالاً صادق معرفی می‌کنند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا در همه موارد و شرایط، محتمل‌ترین تبیین روان‌شناختی یک حادثه، غیرموجه و غیرمعقول است؟ آیا بهترین تبیین در IBE هیچ‌گاه ما را به‌واقع و صدق احتمالی نمی‌رساند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید به تحلیل و واکاوی مفهوم «بهترین» در عنوان «استنتاج بهترین تبیین» بپردازیم.

بررسی مفهوم «بهترین» در IBE

مفهوم «بهترین» مفهومی ارزشی است که در مقام ارزیابی میان تبیین‌های مختلف، بر مطلوبیت یک تبیین اشاره دارد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مطلوبیت موردنظر در این نوع از استنتاج، حکایت از امری ذهنی و ساجکتیو دارد، یا امری عینی و آبجکتیو؟ به عبارت دیگر، آیا حاکی از سلیقه، امیال و معیارهای شخصی و گروهی افراد است و یا اینکه حاکی از روابط عینی و واقعی میان امور واقعی است؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا نسبی و سلیقه‌ای است و یا امری است مطلق؟ اگر مطلوبیت بهترین تبیین، حاکی از امری ذهنی و سلیقه‌ای باشد، بهترین تبیین، هیچ ارتباطی با واقع‌نمایی و صدق نداشتن، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد؛ زیرا وابسته به سلیقه، امیال و قراردادهای بین افراد و در نتیجه امری نسبی است؛ اما اگر مطلوبیت آن، حاکی از روابط واقعی و عینی بین امور واقعی باشد، بهترین تبیین قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد و واقع‌نماتر از رقبای خود است. برای پاسخ به این پرسش باید به سراغ «احتمال معرفت‌شناختی» برویم. همان‌طور که گذشت، اگر در گام نخست IBE یعنی مرحله‌گزینش بهترین تبیین از بین تبیین‌های رقیب، فرض کنیم که تنها عوامل مؤثر در ایجاد درجه احتمال هر کدام از تبیین‌های رقیب، مجموعه عوامل معرفتی موجه و مرتبط با آنها باشد، به این درجه از احتمال، «احتمال معرفت‌شناختی» هر یک از تبیین‌های رقیب می‌گوییم. «این درجه از احتمال معرفت‌شناختی امری عینی، واقعی و خارجی است که مقتضای مجموعه عوامل معرفتی موجه و مرتبط فرد نسبت به تبیین‌های موردنظر است» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۸۸). این درجه از احتمال معرفت‌شناختی هر یک از تبیین‌های رقیب، ممکن است با درجه احتمال روان‌شناختی بالفعل هر کدام از آن تبیین‌ها برابر باشد (در صورت عدم دخالت عوامل غیر معرفتی) و یا اینکه متفاوت باشد. اگر احتمال روان‌شناختی بالفعل هر یک از تبیین‌های رقیب با درجه احتمال معرفت‌شناختی آن تبیین برابر باشد، این تبیین‌ها به اندازه درجه احتمال معرفت‌شناختی خود، حاکی از واقع هستند و محتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال روان‌شناختی از میان آن تبیین‌ها، بهترین، موجه‌ترین و واقع‌نماترین تبیین است؛ و اگر احتمال روان‌شناختی بالفعل هر یک از تبیین‌ها برابر با درجه احتمال معرفت‌شناختی آنها نباشد، نمی‌توان محتمل‌ترین و

بهترین تبیین را موجه‌ترین و واقع‌نماترین تبیین دانست. در این مرحله اگر بخواهیم به ایراد «ولتر» یا «صدق» که مربوط به گام دوم IBE است پاسخ دهیم، باید با صرف‌نظر از احتمال روان‌شناختی بالفعل هر یک از تبیین‌ها، معیار گزینش بهترین تبیین را «محتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال معرفت‌شناختی» قرار دهیم. در این صورت، محتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال معرفت‌شناختی را به عنوان بهترین و واقع‌نماترین تبیین معرفی می‌کنیم.



بنابراین، اگر معیار انتخاب بهترین تبیین را در IBE «محتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال معرفت‌شناختی» قرار دهیم، هم از ایراد هانگرفورد یا «ذهنی بودن» معیارها رها می‌شویم؛ زیرا «احتمال معرفت‌شناختی، امری عینی، واقعی و خارجی است و به فاعل شناسا و حالات روانی و سلیق او وابسته نیست؛ بلکه تنها بر باورها و معرفت‌های موجه او که با تبیین موردنظر مرتبط هستند، مبتنی است»؛ و هم از ایراد ولتر یا «صدق»؛ زیرا تبیینی که از بالاترین درجه احتمال معرفت‌شناختی برخوردار است، می‌تواند به اندازه آن احتمال، حاکی و کاشف از واقع باشد.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان درباره واقع‌نما بودن یا نبودن معیارها یا مزیت‌های تبیین‌گر ارائه‌شده برای IBE هم قضاوت کرد:

۱. مزیت‌هایی که حاکی از معرفت‌های موجهی نسبت به یک تبیین هستند؛ مانند «کفایت تجربی» و «وحدت‌بخشی» که می‌توانند درجه احتمال معرفت‌شناختی یک تبیین را افزایش دهند. این دسته مرتبط با احتمال معرفت‌شناختی و واقع هستند؛

۲. مزیت‌هایی که تنها یک مزیت عملی یا روان‌شناختی هستند و هیچ ارتباطی با افزایش درجه احتمال معرفت‌شناختی یک تبیین ندارند؛ مانند سادگی و انسجام. این دسته هیچ ارتباطی با احتمال معرفت‌شناختی و واقع ندارند. البته در مقام‌گزینش بین دو تبیین با درجه احتمال معرفت‌شناختی برابر، می‌توانند در مقام عمل ما را یاری کنند؛ ولی تبیین مورد‌گزینش آنها در مقام واقع‌نمایی هیچ مزیتی بر تبیین رقیب خود ندارد؛

۳. مزیت‌هایی مانند «مقبولیت بیشتر»؛ اگر به معنای تبیین موردپذیرش عقلا باشند، از دو حال خارج نیستند: یا ملاک پذیرش چنین تبیین‌هایی نزد عقلا، همان بیشترین درجه احتمال منطقی یا معرفت‌شناختی آنهاست که در این صورت، به همان درجه احتمال، حاکی از واقع هستند؛ و یا ملاک پذیرش آنها، بیشترین درجه احتمال روان‌شناختی است که در این صورت، نمی‌توانند راهنمای ما به سوی واقع باشند.

در پایان تذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. احتمال معرفت‌شناختی برخلاف احتمال روان‌شناختی، احتمالی هنجاری است، نه توصیفی. احتمال معرفت‌شناختی کاری به این ندارد که مردم چه درجه‌ای از احتمال را برای یک گزاره در نظر می‌گیرند؛ در مقام عمل محاسبات لازم را انجام می‌دهند و از عوامل غیرمعرفتی چشم‌پوشی می‌کنند یا نه؛ بلکه مشخص می‌کند که چه درجه‌ای را باید برای آن باور یا معرفت در نظر بگیرند. بدین ترتیب حتی اگر بیشتر مردم نتوانند در بیشتر موارد احتمال معرفت‌شناختی را به دست آورند، بدین نتیجه می‌رسیم که آنها در این موارد به معرفت موجه و معقول نرسیده‌اند. توجه به این نکته مهم است که عاقلانه فکر نکردن اکثر مردم، عجیب‌تر از این نیست که بیشتر مردم عملکرد عاقلانه‌ای ندارند؛ و همان‌طور که عمل نکردن مردم به دستورهای اخلاقی، دلیلی بر نقض اخلاق هنجاری نیست، تعیین احتمال معرفت‌شناختی که بیشتر افراد به آن نمی‌رسند هم دلیلی بر نقض و نقض احتمال معرفت‌شناختی نیست.

۲. تعیین احتمال معرفت‌شناختی مبتنی بر تحصیل حالت بالفعل آن نیست. تعیین احتمال معرفت‌شناختی یعنی محاسبه این احتمال بر اساس قواعد منطق و حساب احتمالات، کاری ذهنی است و به تحصیل شرایط عینی خاص نیاز ندارد. به تعبیر دقیق‌تر، برای تعیین معرفت موجه و معقول باید از راه محاسبه، به تعیین احتمال معرفت‌شناختی پردازیم و نیازی به تحصیل آن از راه کنترل شرایط عینی نداریم. حال اگر فارغ از تعیین احتمال معرفت‌شناختی، به دنبال امکان تحصیل آن، یعنی یکسان‌سازی احتمال معرفت‌شناختی با احتمال روان‌شناختی باشیم، باید عوامل گوناگونی را ارزیابی کنیم که در تشکیل احتمال روان‌شناختی نقش‌آفرین‌اند. از آنچه گذشت دانستیم، احتمال روان‌شناختی تنها محصول عوامل معرفتی نیست و عوامل دیگری نیز، امکان تأثیر در آن را دارند. یکسان‌سازی احتمال روان‌شناختی و معرفت‌شناختی، بر این پیش‌فرض استوار است که انسان می‌تواند مانع دخالت دیگر عوامل ممکن در تشکیل احتمال روان‌شناختی شود؛ عواملی که اگر از تأثیرشان جلوگیری نشود موجب تفاوت احتمال روان‌شناختی با احتمال معرفت‌شناختی می‌شوند.

می‌توان عوامل دخیل غیرمعرفتی دیگر را، به دو گروه «اختیاری» و «غیر اختیاری» تقسیم کرد: عوامل غیرمعرفتی غیر اختیاری مواردی هستند که نمی‌توانیم از تأثیرشان در تشکیل احتمال روان شناختی ممانعت کنیم. این عوامل نیز بر دو دسته‌اند:

دسته اول عواملی هستند که گرچه غیراختیاری‌اند، موجب تفاوت احتمال روان‌شناختی با احتمال معرفت‌شناختی نمی‌شوند؛ برای مثال، حالتی که آنها را حالات طبیعی مغز، حافظه و اعصاب می‌نامیم و انسان‌های واجد آنها را انسان‌های عادی و بهنجار می‌دانیم، گرچه در شکل‌گیری احتمال روان‌شناختی مؤثرند، موجب تفاوت آن با احتمال معرفت‌شناختی نمی‌شوند؛

دسته دوم عواملی غیراختیاری‌اند که موجب تفاوت احتمال روان‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌شوند. برای مثال، فرض می‌کنیم زودباوری یا نوعی وسواس ذهنی، درمان‌ناپذیر باشند. در این صورت، این عوامل غیر اختیاری موجب می‌شوند احتمالی که بالفعل فرد واجد آنها به باور یا معرفت نسبت می‌دهد با مقدار احتمال معرفت‌شناختی آن باور متفاوت باشد. عوامل غیرمعرفتی اختیاری آنهایی هستند که گرچه می‌توانند در تشکیل یا تغییر احتمال روان‌شناختی مؤثر باشند، تأثیرشان وابسته به خواست و اراده فرد است؛ بنابراین اگر وی بخواهد، می‌تواند از تأثیر آنها جلوگیری کند مانند تمایلات، آرزوها، حب و بغض‌ها.

حاصل آنکه احتمال معرفت‌شناختی با سه شرط به فعلیت می‌رسد و به عبارت دیگر، احتمال روان‌شناختی با وجود سه شرط زیر با احتمال معرفت‌شناختی برابر می‌شود:

۱. شخص مزبور در صدد این باشد که از تأثیر آن دسته از عوامل غیرمعرفتی اختیاری که موجب تفاوت احتمال روان‌شناختی با احتمال معرفت‌شناختی می‌شوند، ممانعت کند؛
۲. شخص موردنظر گرفتار آن دسته عوامل غیراختیاری که موجب تفاوت احتمال روان‌شناختی با احتمال معرفت‌شناختی می‌شوند، نباشد؛
۳. شخص یادشده فرایند منطقی موردنیاز را بییابد.

بر این اساس از کسی که انسان عادی و بهنجاری به شمار می‌آید و خواستار احتمال موجه و معقول است، توقع داریم پس از پشت سر گذاشتن فرایند استدلال‌های منطقی موردنیاز و به‌کارگیری آنها بر معرفت‌های موجه دیگرش، دارای همان درجه از احتمال معرفت‌شناختی شود (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۵۲).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، ابتدا به صورت بندی IBE از دیدگاه فلاسفه علم غربی پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که فرایند استنتاجی IBE از دوگام اساسی «گزینش بهترین تبیین از میان تبیین‌های رقیب» و «معرفی آن به عنوان تبیین احتمالاً صادق» تشکیل یافته است. از آنجاکه در گام اول برای گزینش بهترین تبیین نیاز به معیار یا معیارهایی برای انتخاب بهترین تبیین داریم، در ادامه مشهورترین معیارهای انتخاب بهترین تبیین را مطرح ساختیم و به فرو کاستن

اکثر آنها به چهار ملاک «کفایت تجربی»، «انسجام»، «سادگی» و «وحدت‌بخشی» رهنمون شدیم. از آنجاکه ارائه‌کنندگان IBE مدعی صدق احتمالی بهترین تبیین هستند، در مرحله بعد در صدد ارزیابی رابطه این معیارها با واقع‌نمایی برآمدیم و به ارتباط برخی از این معیارها یعنی «کفایت تجربی» و «وحدت‌بخشی» با واقع و صدق دست‌یافتیم؛ گرچه اذعان کردیم که این دو معیار، ملاک اصلی توجیه و صدق احتمالی بهترین تبیین نیستند، بلکه تنها آماره‌ای به سوی ملاک اصلی می‌باشند. از آنجاکه نتیجه IBE ظنی و غیریقینی است، بنابر دیدگاه مبنای‌گرایان قابل توجیه (یقینی) معرفت‌شناختی نیست؛ زیرا قابل ارجاع به گزاره‌های بدیهی و خودموجه نمی‌باشد. برای رهایی از این چالش معرفتی به نظریه برگزیده که الهام گرفته شده از مباحث حساب احتمالات (به‌ویژه آرای شهید صدر) است، روی آوردیم. بر اساس این دیدگاه، دریافتیم که برای حل مشکل توجیه درجات غیریقینی معرفت‌چاره‌ای جز مراجعه به حساب احتمالات نداریم. به سبب مشکلات معرفت‌شناختی تفاسیر پیشین از احتمال، ابتدا مفهوم احتمال را به احتمال معرفت‌شناختی تفسیر کردیم و سپس نشان دادیم که بنا بر این تفسیر از احتمال، می‌توانیم به کمک باورهای موجه خود، درجات مختلف معارف بشری را محاسبه و توجیه نماییم. در ادامه بر اساس این دیدگاه، توضیح دادیم که بهترین تبیین هنگامی می‌تواند به عنوان تبیین احتمالاً صادق معرفی شود که دارای بیشترین درجه احتمال معرفت‌شناختی و یا به تعبیر دیگر «محتمل‌ترین تبیین از لحاظ احتمال معرفت‌شناختی» از میان تبیین‌های رقیب ممکن باشد. به عبارتی دیگر، بهترین تبیین هنگامی می‌تواند به عنوان تبیین احتمالاً صادق معرفی شود که دارای بالاترین درجه احتمال روان‌شناختی در بین رقبای خود باشد و نیز عوامل ایجاد این درجه از احتمال روان‌شناختی، تنها عوامل معرفتی موجه و مرتبط با آن باشند نه عوامل غیرمعرفتی؛ به عبارت دقیق‌تر، بالاترین درجه احتمال روان‌شناختی متعلق به آن باشد و این درجه از احتمال روان‌شناختی با درجه احتمال معرفت‌شناختی آن برابر باشد.

- ابن کمونه، سعدبن منصور، ۱۴۰۳ق، *الجدید فی الحکمه*، بغداد، جامعه بغداد.
- اعتمادالاسلامی، محمدمهدی، ۱۳۹۴، «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، *ذهن*، ش ۶۳، آکاشا، سمیر، ۱۳۹۱، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، چ چهارم، تهران، فرهنگ معاصر.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۸۱، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سیدحسین کمالی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، *معرفت‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۸۹، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شهبازی، محمود، ۱۳۶۴، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *الانس المنطقیه للاستقراء*، چ چهارم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- گیلیز، داند، ۱۳۸۶، *نظریه‌های فلسفی احتمال*، ترجمه محمدرضا مشکانی، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۳۷۳، *ترجمه و تشریح برهان ثنفا*، تحقیق و نگارش محسن غرویانی، تهران، امیرکبیر.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۰ق، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
- یزدی، عبدالهین شهاب‌الدین، ۱۴۲۱ق، *الحائسیه علی تهذیب المنطق*، چ دهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- Baker A. 2010, "**Simplicity**", in E. N. Zalta (ed.) "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", Fall 2012, Ed. <http://plato.stanford.edu/entries/simplicity/>.
- Bartelborth, T., 1999, "Coherence and explanations"; *Erkenntnis*, N. 50(2-3), p. 209-224.
- ____; 2002, "Explanatory unification"; *Synthese*, N. 130(1), p.91-108.
- Beebe, J. R., 2009, "The abductivist reply to skepticism", **Philosophy and Phenomenological Research**, N. 79(3), p.605-636.
- Betz, G., 2013, "Justifying inference to the best explanation as a practical meta-syllogism in dialectical structures"; *Synthese*, N. 19, p.3553-3578.
- Glymour, C. **Explanations; Tests**, Unity and Necessity, 1980.
- Harman, Gilbert., 1965, "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review*, N. 74, p. 88-95.
- Josephson, J. R. & Josephson, S. G. (eds); 2003, **Abductive inference: Computation, philosophy, technology**; Cambridge, Cambridge University Press.
- Ladyman, J; 2002, "**Understanding philosophy of science**"; by Routledge, London and New York.
- Lipton, P., 2004, "**Inference to the best explanation**"; (2nd ed.), London: Routledge.
- Lycan, W. G., 1988, **Judgement and justification**; Cambridge, Cambridge University Press.
- Mackonis. A., 2013, "Inference to the best explanation, coherence and other explanatory virtues"; *Synthese*, N. 190, p. 975-995.
- McMullin, E., 1996, **Epistemic virtue and theory appraisal**; in I. Douven & L. Horsten (eds.), *Realism in the sciences*, Leuven, Leuven University Press.
- Niiniluoto, I., 1999, **Critical scientific realism**; Oxford: Oxford University Press.

- Psillos, 2002, "Simply the best: A case for abduction"; in A. C. Kakas & F. Sadri (eds), Computational logicm, *Logic programming and beyond*, V. 2408 of lecture notes in computer science, p. 605–625.
- _____, 2007, "The fine structure of inference to the best explanation", *Philosophy and Phenomenological Research*, N. 74(2), p. 441–448.
- _____, 2009, **Knowing the Structure of Nature**, University of Athens.
- Schurz, G., 1999, "Explanation as unification"; *Synthese*, N. 120(1), p. 95–114.
- Sober, E., 2001, "**What is the problem of simplicity**"; in A. Zellner, H. A. Keuzenkamp, & M. McAleer (eds); **Simplicity, inference and modelling: Keeping it sophisticatedly simple**, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1975, **Simplicity**, Oxford, Clarendon Press.
- Swinburne, R., 1997, **Simplicity as Evidence of Truth; The Aquinas Lecture**, Milwaukee, Marquette University Press.
- Van Fraassen, B., 1980, **The Scientific Image**; Oxford, Oxford University Press.
- Walker, D., 2012, "A Kuhnian defence of inference to the best explanation"; *Studies in History a Philosophy of Science*, N. 43, p. 64-73.

بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر صدرالمتألهین و میرزامهدی اصفهانی

reza.rahnama@gmail.com

zakiani@atu.ac.ir

رضا رهنما / دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

غلامرضا ذکیانی / دانشیار گروه فلسفه منطق دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرش: ۹۶/۰۵/۳۱

دریافت: ۹۵/۹/۳

چکیده

صدرالمتألهین در جای جای آثار خود در کنار استفاده از عقل نظری و روش بحثی، از راه وجدان سخن به میان می‌آورد. از منظر او وجدان، شهودی است بر پایه علم حضوری؛ بنابراین می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مسائل دشوار مبدأ و معاد باشد. در مقابل میرزامهدی اصفهانی مبانی اعتقادی خود را تنها بر اساس ادراک وجدانی استوار ساخته است. در این ادراک، حقایق خارجی بدون هیچ‌گونه اتصال وجودی، همان‌گونه که هستند کشف می‌گردند. هدف از این نوشتار بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر این دو متفکر است. روشن خواهد شد که اگرچه صدرالمتألهین کارکردهای متقابل مهمی را برای عقل و وجدان قائل است؛ اما این دو مسیر معرفتی را در کنار هم می‌داند؛ در مقابل، میرزای اصفهانی اساساً این دو مسیر را جدا نمی‌داند، بلکه از نظر او معقولات بخشی از متعلقات وجدان هستند و به تعبیر دقیق‌تر، بخشی از وجدانیات ما در مشهد عقل حاصل می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: وجدان، عقل، مکتب تفکیک، میرزامهدی اصفهانی، صدرالمتألهین.

یکی از مهم‌ترین باورهای پایه از دیدگاه معرفت‌شناسان اسلامی، وجدانیات است. منطقیون در بحث از برهان، آن هنگام که از قضایای بدیهی می‌گویند، سخن از «وجدانیات» به میان می‌آورند. پیشینیان بدیهیات را به بخش‌هایی تقسیم کرده‌اند که یک بخش از آن عبارت است از محسوسات. محسوسات را هم از آنجاکه حواس انسان به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود، به دو دسته محسوسات ظاهری و محسوسات باطنی تقسیم کرده‌اند. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حواس ظاهری انسان باشد و انسان به توسط آن حکمی را صادر کند آن گزاره‌ها محسوسات ظاهری خوانده می‌شوند؛ مانند اینکه گفته شود این گل خوشبوست؛ اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم ما باشند و عقل به کمک آن حکمی را صادر کرد، وجدانیات نامیده می‌شوند؛ مانند اینکه گفته شود: «هن غمگینم». (ر.ک: پودینه، ۱۳۹۱، ص ۳۵).

بهتر است گفته شود وجدانیات قضایایی هستند که حکایت مستقیمی از مدرکات حضوری ما دارند. شاید این تعریف بهترین تعریفی باشد که از وجدانیات ارائه شده است: «قضایایی هستند که از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند، اعم از اینکه از ذات ما حکایت کنند یا از افعال، حالات نفسانی نظیر ترس، غضب، شادی، درد یا قوای ادراکی و تحریکی ما». حتی معرفت ما به گرسنگی و تشنگی نیز معرفتی حضوری است و گزاره‌ای که از آن حکایت می‌کند، حاکی از علم حضوری است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸)؛ یعنی قضایایی که برگرفته از علوم حضوری‌اند و حکایت مستقیم و بلا تفسیر از ادراک شهودی دارند. در واقع وجدانیات علومی حصولی هستند که از ادراکات حضوری حکایت می‌کنند (عارفی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). با این توضیح روشن می‌شود که قضایای وجدانی خطاناپذیر، یقینی و نیز مطابق واقع‌اند و معرفت حقیقی به شمار می‌روند (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۵)؛ وجه صدقشان هم این است که حاکی از علوم حضوری ما هستند، و با علوم حضوری و ارجاع به آن موجه می‌گردند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰).

صدرالمتألهین نیز همچون دیگر فلاسفه مسلمان این نگرش به قضایای وجدانی را تأیید کرده و در آثار فلسفی خود به طور گسترده به طریقه‌ای دیگر در کسب علم در کنار عقل به «وجدان» اشاره کرده است. وجدانی که صدرالمتألهین در کتب خود از آن نام برده است، شهودی بر اساس علم حضوری است.

یکی دیگر از متفکرانی که به طور گسترده در نظام اعتقادی خود بر وجدان تکیه کرده است، میرزای اصفهانی است. وی که به ادعای خود منظومه‌ای کاملاً مخالف با منظومه اعتقادی فیلسوفان مسلمان ارائه کرده است، معارف خود را بر وجدان استوار می‌کند. جایگاه وجدان در اندیشه میرزای اصفهانی چنان مهم است که عدم تلقی صحیح از این واژه، یکی از مهم‌ترین موانع فهم صحیح اندیشه اوست؛ به گونه‌ای که ممکن است گمان شود یکی از اصلی‌ترین مبانی معرفتی او، نوعی شهود و دستگیری باطنی است.

امر دیگری که مسیر منظومه اعتقادی این دو متفکر را کاملاً از هم جدا می‌کند، تفاوت نگرش آنها به «عقل» است. پیش از این تحقیقات مفصلی درباره نگاه دو مکتب صدرالمتألهین و میرزای اصفهانی درباره عقل صورت

گرفته است و ما نیز قصد نداریم به تبیین مجدد این مسئله بپردازیم؛ با این حال پژوهشی در بررسی تطبیقی ادراک وجدانی و رابطه متقابل آن با عقل صورت پذیرفته است. به نظر می‌رسد با بررسی این رابطه متقابل، می‌توانیم به تصور روشن‌تری از اختلاف مبنایی مکتب معارفی خراسان و حکمت متعالیه دست یابیم.

۱. عقل و وجدان در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین نفس انسان را دارای دو نیروی عالمه و عامله می‌داند که البته برخلاف حیوانات از هم جدا نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸). کمال اول که توجه نفس به حق است، قوه نظری و کمال دوم که توجه نفس به خلق است، قوه عملی نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۳). قوه نظری همان عقل نظری است که ادراک تصورات و تصدیقات را بر عهده داشته، متوجه عالم بالاست و رابطه نفس با عالم مفارقات را بر عهده دارد. صور معقولات از این عالم و از سوی واهب‌الصور که همان عقل فعال است افزوده شده و عقل نظری با حالت قبولی که دارد، آنها را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵).

صدرالمتألهین همچون فیلسوفان قبل از خود، مراتب چهارگانه‌ای برای عقل نظری قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲). عقل در آغاز استعداد محض بوده و تمام صور معقول را پذیراست (عقل هیولانی)، با تابش نور حق تعالی، نخستین ادراکات عقلی ایجاد می‌شود و انسان را به سوی استنباط سوق می‌دهد (عقل بالملکه). با ادامه این تابش و با حرکت ارادی انسان به سوی کسب معقولات بیشتر، به مرحله‌ای می‌رسد که عقل بالفعل می‌گردد. در این مرحله به سبب کثرت رجوع به مبدأ اعلا، این رجوع و اتصال برای نفس ملکه می‌گردد. البته کماکان موانعی همچون ارتباط نفس با عالم دنیا بر سر این اتصال وجود دارد. در نهایت به مرحله‌ای که در آن مشاهده معقولات با اتصال کامل به مبدأ اعلا صورت می‌پذیرد، عقل مستفاد گفته می‌شود؛ زیرا نفس در این مرحله، از عقل فعال استفاده می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳).

همان‌طور که گفته شد صدرالمتألهین در کنار عقل نظری، کمال دیگری برای نفس نیز قائل است که آن را قوه عامله یا عقل عملی می‌نامد. وی معتقد است پس از تصور یک فعل و تصدیق به فایده آن، شوقی پدید می‌آید که از شدت گرفتن این شوق و قوی شدن آن، اراده حاصل می‌گردد. این اراده در انسان از قوه‌ای فوق قوه شوقیه حیوانی است که به آن عقل عملی می‌گویند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴). به عبارت دیگر اعمال و رفتار متأثر از ادراکات عقل نظری، مربوط به عقل عملی است. در مقابل، عقل نظری قوه‌ای است که ادراک تصورات و تصدیقات را بر عهده دارد. این ادراکات به کمک تلاش‌های فکری و استفاده از براهین و حدود و اتصال به مبدأ فعال است. اساس تمامی تلاش‌های نظری بر ادراکات عقل نظری استوار می‌باشد.

اما باید دانست که صدرالمتألهین در فلسفه خود با عنوان «حکمت متعالیه» تنها به ادراکات عقل نظری بسنده نکرد و توانست هستی‌شناسی متفاوتی را بر اساس عقل و شهود ارائه دهد. وی که همچون فیلسوفان گذشته خود، کار خود را با روش عقلی محض آغاز نمود، سرانجام در حد اعلائی فلسفه‌اش، کشف و شهود را با این روش در هم

آمیخت و فارغ از مجادلات کلامی، تخیلات صوفیانه و تکیه محض به روش بحثی و عقل نظری، به کمک براهین کشفی و در سایه تعالیم وحی، نظام نوینی را استوار ساخت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵). بنابراین باید گفت یکی از اساسی‌ترین منابع معرفتی صدرا، شهود است که وی از آن با عنوان «وجدان» نیز یاد می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۳). او وقتی سخن از «وجدان وجود» به میان می‌آورد، وجدان را این‌گونه توضیح می‌دهد: «صریح المشاهدة و عين العیان دون إشارة الحد والبرهان وتفہیم العبارة والبیان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶).

شهود و وجدان آن چنان در نظر صدرا اهمیت دارد که در ابتدای کتاب *اسفار*، یکی از شرایط تحصیل این حکمت را تزکیه نفس دانسته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲) و در مقام شمارش شروط قبول حکمت، بر وجود ذوق کشفی تأکید می‌کند (همان، ج ۶ ص ۶). از نظر صدرالمتألهین عدم توجه به راه کشف و وجدان بوده که *ابن سینا* را در بسیاری از مسائل مهم حکمت عاجز کرده است؛ لذا وی او را به شدت در این زمینه متهم می‌کند (همان، ج ۹، ص ۱۰۹).

۱-۱. رابطه عقل و وجدان

صدرالمتألهین در حکمت خود هم از طریق عقل و استدلال و هم از طریق شهود و وجدان طی طریق کرده و به تعبیر خودش با اندماج این دو به مقصود خود رسیده است (همان، ج ۱، ص ۹)؛ اما پرسش اساسی این است که رابطه این دو مسیر با هم چگونه است؟ وقتی به تصریح خود صدرالمتألهین برهان حقیقی هیچ مخالفتی با شهود ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۱۵)، پس با وجود هر کدام چه نیازی به راه دیگر است؟ به عبارت دیگر، مشائیان که روش عقلی محض را در پیش گرفتند یا عارفان که تنها بر شهود خود تکیه کردند، دچار چه کمبودهایی بودند که نتوانستند مسیر صدرا را طی کنند؟ برای پاسخ به این پرسش می‌باید کارکردهای هر کدام از عقل و وجدان را برای دیگری تشریح کنیم. بنابراین بحث را در دو مقام ادامه می‌دهیم.

۱-۱-۱. کارکرد وجدان برای عقل

واقعیت این است که صدرالمتألهین تلاش کرده شهود را در مقدمات استدلال خود قرار ندهد. به عبارت دیگر بر خلاف سهروردی که معتقد بود می‌توان حکمت را بر مبنای شهود استوار ساخت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳)، صدرالمتألهین حکمتش را تماماً بر مبنای بحث و استدلال استوار ساخته و خود را ملزم به رعایت قوانین عقلی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۶)؛ اما این امر اصلاً به معنای کنار گذاشتن شهود نیست. حتی پس از غلبه بر تمایلات نفسانی و رهایی از انحرفات و تضادهای حقیقت آن قدر گسترده است که عقل به تنهایی نمی‌تواند بر آن احاطه یابد (همان، ج ۱، ص ۱۰). به تعبیر صدرالمتألهین از آنجاکه مباحث الهیه و معارف ربانیه بسیار پیچیده است، کسی که بخواهد وارد این گود شود نیازمند اشراقات الهی و کشف و وجدان قلبی است:

واعلموا أن المباحث الإلهية والمعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلا واحد بعد واحد، ولا يهتدي إلى كنهها إلا وأرد بعد وأرد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية والتعمق في الحقائق

الربانیة، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية والعملية واكتساب السعادات الأبدية، حتى يتيسر له شروق نور الحق وتحصيل ملكة خلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۸).

علاوه بر این تصریح، وی در مقام بحث از مسائل مختلف به این نیاز اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰). همین نکته است که ضرورت نیاز حکمت به شهود و وجدان را روشن می‌سازد. با در نظر گرفتن این امر و توجه به آنچه پیش از این درباره عدم مخالفت دستاوردهای عقل و وجدان از صدرا نقل کردیم، کمترین کارکرد وجدان برای عقل، روشن کردن راه و نتایجی است که می‌باید بدانها دست یابد.

اگرچه عقل راهی است که با پیمودن صحیح آن، دستاوردهای بسیاری برای حکیم حاصل می‌شود اما این نتایج در مقابل محصولات کشف و وجدان، معرفتی ضعیف به‌شمار می‌آیند؛ زیرا در روش بحثی از آثار و لوازم شیء به وجود آن دست می‌یابیم، اما شهود عرفانی حقیقت شیء را ادراک می‌کند صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳).

هر دو روش به یک امر منتهی می‌شوند؛ اما معرفت حاصل شده در روش وجدانی بسیار شدیدتر است. لذا آن زمان که قرار است نتیجه‌ای از یک استدلال حاصل شود، اگر پیش از آن برای حکیم روشن بوده باشد، توانایی او برای حرکت در مسیر بحثی بیشتر می‌گردد. حتی گاهی مسئله به گونه‌ای است که گویی حکیم نیازمند عقل دیگری برای ادراک آن است؛ به این معنا که اگر شهودی رخ ندهد، اصلاً برای عقل ادراکی ایجاد نمی‌گردد. برای مثال صدرا در بحث وجود فقری می‌گوید: «هذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية» (همان، ج ۱، ص ۸۷).

دقت شود همان‌طور که گفتیم، صدرالمتألهین اصلاً درصدد این نیست که بگوید حکمتش عقلی نیست، بلکه صریحاً خود را ملزم به قوانین بحثی می‌داند؛ اما معتقد است گاهی با وجود برهانی بودن، همان معرفت ضعیفی که پیش از این درباره‌اش سخن گفتیم نیز وجود ندارد؛ لذا بر بسیاری از متفکران مخفی است (همان، ج ۸، ص ۷۶) و تنها راه دستیابی به این قبیل معارف، مکاشفات باطنی و معاینات وجودی در عین حفظ قواعد عقلی است (همان، ج ۹، ص ۱۰۸).

بنابراین باید گفت ایجاد تصور صحیح از مسئله و نتیجه‌ای که باید بدان دست یافت، از اصلی‌ترین کارکردهای وجدان برای عقل است. برای نمونه صدرالمتألهین در بحث حرکت جوهری و در مقام پاسخ به مخالفان اعلام می‌کند که ادراک آن نیازمند ذوق و نور بصیرت است (همان، ج ۳، ص ۸۴) و خودش نیز آن را از ملکوت اعلا به دست آورده است و نه مطالعه در آثار حکیمان پیش از خود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۳۹). علاوه بر این جنبه از کارکرد شهود برای عقل که اصطلاحاً جنبه‌ای ایجابی است، گاهی شهود می‌تواند روشن‌کننده خطای سلوک عقلی نیز باشد. اتفاقاً این جنبه سلبی از شهود در ابتدای امر کمک‌کننده بسیار مهمی برای صدرالمتألهین در حرکت به سوی اصالت وجود بوده است. صدرالمتألهین که در ابتدا شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می‌کرده است، بر اساس شهودی که داشته دست از این اعتقاد برداشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹).

۱-۲. کارکرد عقل برای وجدان

اگرچه وجدان را باید اصطلاحی برای علم حضوری در نظر گرفت، با این حال چنین نیست که اعتماد کامل به آن، سبب شود که حکیم از خطا در امان باشد. صدرالمتألهین نیز چنین اعتقادی ندارد. وی حداقل دو کارکرد برای عقل بیان می‌کند: نخستین کارکرد عقل، ارتباط مستقیمی با خود وجدان ندارد، بلکه به حکیم کمک می‌کند شهود خود را در مقام بیان به درستی منتقل کند. عدم آشنایی با انواع استدلال و حتی ادبیات استدلالی سبب می‌شود عارف در مقام سخنی بگوید که منطبق بر شهودش نباشد، بلکه حاوی تناقضات و ایراداتی باشد؛ در این صورت وی در مظان اتهام قرار می‌گیرد و سخنانش در ردیف شطحیات بی‌اعتبار انگاشته می‌شود؛ اما حکیمی که به روش بحثی مسلط است و در فن برهان صاحب قوت است، به راحتی می‌تواند مکاشفات خودش را به درستی و بر اساس براهین تقریر کند؛ به گونه‌ای که مقصودش بدون اختلاف و تناقض منتقل گردد. صدرالمتألهین در بحث علم خدای سبحان، پس از بیان نظر صوفیان، توضیحاتی می‌دهد و سپس می‌گوید:

فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح المطابق للقوانین الحکمیة البحتیة لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم فی التعالیم البحتیة والمناظرات العلمیة ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم وتقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم أو تساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظة علی أسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإیرادات ولا یمكن إصلاحها وتهذیبها إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

کارکرد دیگر عقل برای وجدان، ایجاد اعتماد به مشهود وجدان است. به نظر می‌رسد حضوری دانستن مکاشفات هیچ‌گاه سبب نشده تا حکیمان همیشه و در هر حالی اعتماد تام به مکاشفات خود داشته باشند. صدرالمتألهین نیز بسنده کردن به کشف را در مسیر کسب معرفت و سلوک دینی صحیح نمی‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶) و می‌گوید: «من عادة الصوفیة الاقتصاد علی مجردة النوق والوجدان فیما حکموه علیه واما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعیا ولا نذکره فی کتبنا الحکمیة» (همان، ج ۹، ص ۲۳۴).

شاید علت امر این است که علم حضوری دانستن مکاشفات خود نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر اگرچه وجدان از نوع علم حضوری است، اما پاسخ اصلی این است که چه موقع این وجدان حضوری رخ می‌دهد؟ آیا هر کشف و شهودی را می‌توان به حساب علم حضوری نوشت؟ پاسخ صدرالمتألهین و عارفان در این زمینه منفی است (ر.ک: یثربی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۳-۳۹۹). بنابراین یک حکیم برای تشخیص صحت و سقم مکاشفات خود نیازمند این است که به براهین عقلی تکیه کند.

۲. عقل و وجدان در اندیشه میرزاهمدی اصفهانی

میرزاهمدی اصفهانی در مقام اشاره به ادراکات انسان، از واژه «وجدان» استفاده می‌کند و آن را اساس و مبنای تمامی ادراکات معتبر بشری می‌داند؛ تا جایی که برای معرفت خدای سبحان نیز از تعبیر «وجدان الرب» استفاده

می‌نماید (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۲۸۴). برای اینکه بتوانیم به تصویر روشنی از آنچه وی از واژه «وجدان» اراده می‌کند دست یابیم، باید پیش از آن اشاره‌ای کنیم به روش او در مقام استعمال الفاظ. میرزای اصفهانی معتقد است قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام گام استعمال الفاظ مختلف، تنها به معنای لغوی آنها نظر داشته و اقدام به جعل اصطلاح جدید نکرده‌اند. بدین سبب وی احتمال حقیقت شرعیه در الفاظ کتاب و سنت را نیز رد کرده و آن را «بدیهی‌البطالان» می‌داند (ر.ک: بنی هاشمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۰۱). بر اساس این دیدگاه، خود نیز به تبعیت از کتاب و سنت اقدام به جعل اصطلاحات جدید نکرده و تنها بر معنای لغوی الفاظ می‌کند. این شیوه در تمامی آثار وی که از میرزای اصفهانی به جای مانده، جاری است و تنها در جایی که قرائنی بر خلاف این سیره وجود داشته باشد، می‌توان ادعا کرد که معانی لغوی را مدنظر قرار نداده است. بنابراین نخستین گام برای درک معنای موردنظر میرزای اصفهانی از واژه «وجدان» مراجعه به کتب لغت است.

صاحب‌بن عبّاد درباره ریشه وجدان می‌گوید: «وَجَدْتُ الشَّيْءَ، أَيْ: أَصْبَتُهُ» (صاحب‌بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۵۸). در *النّهائیه* هم این‌گونه آمده است: «يُقَالُ وَجَدَ ضَالَّتَهُ يَجِدُهَا وَجْدَانًا، إِذَا رَأَاهَا وَلَقِيَهَا» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۵۶). صاحب *تاج العروس* نیز وجدان را به معنای ادراک می‌داند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۳). *ابوهلال عسکری* معتقد است وجدان در رابطه با چیزهایی است که از دسترس خارج شده باشند؛ به‌گونه‌ای که اگر در طلب گمشده‌ای باشیم، هنگامی که آن گمشده یافت شود، می‌گوییم: «وَجَدْتُهَا وَجْدَانًا» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۳)؛ یعنی وجدان آن گمشده، همان یافته شدنش می‌باشد. صاحب *الطراز الاول* نیز می‌گوید: «وَجَدَ الشَّيْءَ وَجُودًا... خِلَافَ عَدَمٍ، فَهُوَ مَوْجُودٌ، وَ وَجَدَ الرَّجُلُ مَطْلُوبَهُ... أَيْ ظَفِرَ بِهِ وَ حَصَلَ عَلَيْهِ» (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۰۲).

بنابراین باید گفت وجدان یک شیء در لغت به معنای موجود شدن و حاصل شدن آن برای ماست؛ به‌گونه‌ای که با کشف و معرفت نسبت به متعلق وجدان همراه باشد و دیگر آنچه بدان دست یافته‌ایم، دچار فقدان، ابهام، اهمال و هلاکتی نباشد. میرزای اصفهانی نیز وجدان را قریب به همین معنا به کار برده است. از نظر وی وجدان عبارت است از ظهور حقایق خارجی بر اثر مواجهه مستقیم ما با آنها. وی در آثار مختلف خود، با توجه به موضوع بحث و فروع آن، الفاظ مترادف گوناگونی همچون رویت، عیان، معرفت و کشف را برای اشاره به وجدان به کار می‌برد.

دایره وجدان چنان گسترده است که همه ساحات را از ساحت پروردگار تا ساحت مخلوقات ظلمانی پوشش می‌دهد. توضیح اینکه میرزای اصفهانی معتقد است حقایق عالم در سه ساحت قابل طبقه‌بندی‌اند: مرتبه رب، مرتبه نور و مرتبه حقایق ظلمانی (غروی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵). او همان‌گونه که از ادراک و معرفت پروردگار تعبیر به وجدان می‌کند، از ادراک دو ساحت دیگر نیز تعبیر به وجدان می‌نماید؛ با این تفاوت که وجدان هر ساحت با ساحت دیگر متفاوت است.

مخلوقات ظلمانی حقایقی هستند که هیچ‌گونه کمال ذاتی‌ای ندارند و تنها چیزی که ذات آنها را تشکیل داده، تاریکی، مرگ، فقر و اضطراب است؛ اما این امور اکنون دارای شیئیتی بوده‌اند و شیئیت خود را از عروض عوارض به معروضی غیرمرکب با نام «ماء بسیط» به دست آورده‌اند. در طبیعیات میرزا مهدی اصفهانی بر خلاف طبیعیات

مشهور فلسفه اسلامی، ماده ترکیب‌شده از دو جوهر نیست، بلکه ماده اولیه عالم، جوهر بسیطی است که قرآن از آن تعبیر به «ماء» نموده است. این جوهر با قبول عوارض گوناگون، تمامی حقایق ساحت ظلمانیات را دربر می‌گیرد (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۳، ص ۸۳۹). اگر از ساحت مظلّمات تعبیر به مائیات کنیم، می‌توان گفت وجدان مائیات حاصل از مواجهه با خود آن شیء مائی در ظرف تحقق آن است. مثلاً اگرچه وعاء امور محسوس با وعاء امور درونی همچون غم و شادی و نیز با وعاء صورت‌های ذهنی که موطنشان ذهن می‌باشد، متفاوت است، با این حال وجدان هر سه امر، با مواجهه با خود این امور حاصل می‌شود.

او معتقد است ما حقایق مظلّم الذات را در ظرف تحقیقشان وجدان می‌کنیم. آنها را درک کرده، نسبت به ایشان فهم پیدا می‌کنیم و شاعر می‌شویم. به عبارت دیگر ما نسبت به اموری که از ماء بسیط خلق شده‌اند دو حالت داریم: یک جهل و ظلمت و بی‌شعوری و نافهمی و دیگری علم و کشف و شعور و فهم و ادراک (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۶). از نظر میرزای اصفهانی همین حالت درک و کشف معلوماتی که پیش از معلوم شدن، برای ما ظهوری نداشتند، دلیل آن است که کشف، ذاتی عالم و معلوم نیست و در دار تحقق، حقیقتی است که اشیا و قضایا بدان مکشوف و ظاهر می‌گردند. از اینجا متذکر ساحت دیگری به نام مخلوقات نوری الذات می‌شود.

از نظر او، علم حقیقتی است نوری الذات و غیرمائی که نه نفس مدبرک است و نه مدبرک؛ نه خود عالم است و نه معلوم؛ بلکه نفس مدبرک بدان روشن شده و خود و سایر اشیا و امور برایش ظهور می‌یابند. هنگامی که متعلق این ظهور، حسنات و قبايح باشد به آن «عقل» گفته می‌شود؛ زیرا برای واجد خود حد و مرز تعیین کرده و حبس و منع نفس را در پی دارد. این معنا از عقل بر نظر لغویون نیز کاملاً منطبق است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۷۵).

همان‌طور که بیان شد، علم و عقل، نوری الذات هستند؛ یعنی حیثیت ذاتشان کشف است؛ لذا نیازی به کاشفی غیر از خود ندارند. میرزای اصفهانی معتقد است هر کس آنها را وجدان کند، می‌یابد که معرفتشان به معلومیت و معقولیت و مفهومیت آنها نیست؛ زیرا مکشوف شدن این انوار، موجب انقلاب در ذاتشان و نزول به ساحت مخلوقات ظلمانی می‌گردد (غروی اصفهانی، بی تا - ب، ص ۹۳). بنابراین تنها راه، وجدان خودشان به خودشان است که از طریق غیر به دست نمی‌آید (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۹۶) و این وجدان بدون معلومیت و معقولیت آنان صورت می‌پذیرد. در نتیجه اگر کسی تلاش کند که به همان طریقی که معرفت حقایق مظلّم الذات را کسب کرده است، به معرفت انوار دست یابد، نه تنها تلاش وی نتیجه‌ای نخواهد بخشید، بلکه به تعبیر میرزای اصفهانی این تلاش که برای توصیف و تعریف انوار صورت گرفته است، الحاد و اضلال است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۴)؛ زیرا در میان چیزهایی که خودشان روشن شده به نورد، به دنبال نور رفته است. اگر بپذیریم که معقولات و معلومات و متصورات و مفهومات توانایی ایجاد معرفت نسبت به علم را دارند، دیگر حیثیت ذاتی علم کاشفیت و معرفت نمی‌شود، بلکه حیثیت ذاتی آن، مکشوفیت و معرفت می‌گردد (همان، ص ۱۹۶).

یکی دیگر از حقایق خارجی که ساحت متفاوتی از دو امر قبلی دارد و می‌تواند متعلق وجدان ما قرار گیرد، خدای سبحان است. منظور از وجدان خدای سبحان در حقیقت همان معرفت اوست که از نظر میزراهمدی/اصفهانی صنع خدای سبحان است و نه تنها بشر دخالتی ضرورت‌بخش در آن ندارد، بلکه اساساً از کیفیت حصول افعال الهی ناآگاه است (همان، ج ۲، ص ۴۸۴). وی معتقد است همه انسان‌ها اگرچه دارای معرفت خدا هستند، اما این معرفت در دنیا محجوب است. یکی از اصلی‌ترین حجاب‌های معرفت، پیش‌فرض‌ها و پیش‌ساخته‌های ذهنی است (همان، ج ۱، ص ۳۳۹). هنگامی که فردی بتواند این حجاب‌ها را از بین ببرد و همچون حالتی که ترسی شدید به او وارد شده و یا شدیداً مضطر می‌شود، خالی از افکار و اوهام گردد، آمادگی شهود قیوم خود را پیدا می‌کند (غروی اصفهانی، بی‌تا - ج، ص ۲۴). به تعبیر دقیق‌تر کنار گذاشتن ساخته‌های فکر و ذهن و صرف‌نظر کردن از معلومات ظلمانی «قوم ظهور معرفت فطری» است (غروی اصفهانی، بی‌تا - الف، ج ۲، ص ۶۴۷).

۲-۱. رابطه وجدان و صورت‌های ذهنی

آنچه پیش از این بر آن تأکید شد این است که وجدان عبارت است از مواجهه مستقیم با خود حقیقت خارجی بدون وساطت امری ثالث همچون صورت‌های فکری. این امر که میزراهمدی/اصفهانی درباره معرفت خدای متعال از آن با تعبیر «محو موهومات» یاد می‌کند (همان)، توسط برخی شاگردان ایشان با عنوان «لا فکری» بیان شده است. تأکید بر لافکری و یا از بین بردن موهومات و ساخته‌های ذهن به معنای انکار وجود صورت‌های ذهنی نیست، بلکه اگرچه صورت‌های ذهنی پس از وجدان اولیه ساخته می‌شوند اما توجه به آنها مدرک را از مدرکات واقعی دور می‌سازد و به وادی دیگری می‌کشاند. چنین نگاهی هرگز وجود صورت‌های ذهنی را انکار نمی‌کند؛ در عوض معتقد است معرفت به خود صورت‌های ذهنی وجدانی است و تطابق آنها با خارج نیز نیازمند کشف و وجدانی دیگر است: «هو [العلم] نورٌ کاشفٌ بالذات، واسطه بین النفس وتلك الصورة، ظاهر بنفسه ومُظهرٌ لغيره و نفس الصورة ظلمانية محتاجة الی علم آخر لانطباقها مع ذیها» (غروی اصفهانی، بی‌تا - ب، ص ۱۴)؛ یعنی برای نفس انسان سه کشف متفاوت وجود دارد: کشفی نسبت به حقیقت خارجی، کشفی که با آن صورت ذهنی وجدان می‌گردد و کشفی که تطابق این صورت با حقیقت خارجی را نشان می‌دهد. این نوع نگاه به صورت‌های ذهنی دقیقاً در برابر دیدگاه رایج میان فلاسفه اسلامی است که کارکرد صورت‌های ذهنی را به عنوان واسطه معرفتی پذیرفته‌اند؛ به گونه‌ای که برای هر معلوم خارجی دو معلوم لحاظ می‌گردد: صورت ذهنی که معلوم بالذات است و خود آن معلوم خارجی که معلوم بالعرض می‌باشد؛ اما در نگاه میزراهمدی/اصفهانی نه تنها صورت‌های ذهنی واسطه‌ای در معرفت ما به حقایق خارجی نیستند، بلکه بذل توجه به آنها به عنوان حجاب معرفت بیان شده است. به عبارت دیگر اگر توجه ما به صور فکری معطوف باشد دیگر وجدانی از خود شیء بر ایمان حاصل نمی‌گردد و در مقابل اگر توجه ما معطوف به خود شیء باشد، دیگر صورت‌های ذهنی به کلی از مسیر معرفتی مان حذف می‌گردند. مادام که حقیقتی را وجدان

می‌کنیم، حین الوجدان دیگر هیچ‌گونه توجهی به صورت‌ها رخ نمی‌دهد. این حالت همان «لافکری» است که در حقیقت تبیینی است از آنچه در واقعیت رخ می‌دهد؛ یعنی این‌گونه نیست که مدرک خود را لافکر کند، بلکه در مواجهه مستقیم و وجدان یک شیء این‌گونه منفعل می‌گردد و در نتیجه می‌توان گفت لافکری‌اش غیراختیاری بوده است؛ اما گونه‌ای دیگر از لافکری نیز وجود دارد که به اختیار انسان است. شیخ محمود حلبی می‌گوید: «برای اینکه ما به حالت وجدان بیاییم، همان‌طور که قبلاً توضیح دادم، کلید اصلی آن لافکری است. این نکته را خوب ضبط کنید: تنها چیزی که مانع و رادع وجدان است و ما را از مقصد دور می‌کند فکر است» (همان، درس ۷).

معنای لافکری اختیاری این است که برای وجدان یک چیز، نباید بکوشیم آن را وارد موطن ذهن کنیم و یا با دستاوردهای پیشین ذهنی آن را تفسیر و تبیین کنیم؛ زیرا در نهایت با خراب شدن وجدان، تنها تأویلی از آن بر اساس صورت‌های ساخته‌شده و یا بر اساس انطباق بر نظام ذهنی از پیش ساخته شده رخ می‌دهد.

میرزای اصفهانی وجدان را معصوم دانسته و معتقد است بر هر آن چیزی که محصول افکار فنی و علوم استدلالی باشد حاکم است؛ زیرا وجدان، متن واقع، جوهر فطرت و حقیقت امر است و کاشف نفس‌الامر می‌باشد: «ان ما ینکشف بهما [العلم و العقل] عین الواقع و حاق نفس الأمر» (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۲، ص ۶۵).

لذا هر نتیجه‌ای که از براهین منطقی حاصل می‌گردد، اگر مطابق و موافق ادراک وجدانی ما باشد، حتماً صادق است و گرنه قطعاً موهوم و کاذبی است که به لباس برهان درآمده و به تعبیر شیخ محمود حلبی به حیل‌های منطقی و میزان درآمیخته شده است (حلبی، بی تا - الف، ص ۱۴۳). در این نگاه از آنجاکه وجدان، متقن‌تر و محکم‌تر از برهان حاصل از علوم تصویری و تصدیقی است، اگر خطا و اشتباه را در وجدان و علوم وجدانی تجویز کنیم در نتیجه باید براهین منطقی و و ادله نقل را به طور کلی کنار بگذاریم (همان، ص ۱۴۶)؛ لذا تنها دلیل قاطع و محکم، وجدان صریح و روشن است (همان، ص ۱۴۸). بنابراین اگر کسی دلیلی اقامه کند که با وجدان مخالف باشد، هرگز نباید آن را پذیرفت. برای نمونه شیخ محمود حلبی در بحث تحلیل فعل اختیاری، پس از سخنانی درباره کیفیت فعل و ارائه تذکراتی در مورد سلطنت انسان به دو طرف فعل و ترک، و پس از رد ادله فلاسفه در بحث تأثیر معاد و مبادی و مرجحات در واجب کردن فعل قبل از ایجاد، می‌گوید: «هذا هو الذی اجده وجدانا عینا. واما ما یتسلسلون من الجمل الواهیه المستندة الی موازینهم المصطلحة فلا اجدها مثقال ذرة، ووجدانی هو المحکم وهو الفصل لیس بالهزل» (همان، ص ۱۴۵).

دیگر شاگردان میرزای اصفهانی نیز در مقام تبیین معارف و نقد ادله فلاسفه به طور گسترده به ادراکات وجدانی خود که مخالف نتایج براهین منطقی است اشاره می‌کنند. برای نمونه آیت‌الله مروری در مقام اقامه دلیل بر عدم تجرد نفس، موارد هفت‌گانه‌ای را مطرح می‌کند که شش مورد آنها مبتنی بر یافت درونی و وجدانی است که از خود بیان می‌کند (ر.ک: مروری، ۱۳۹۱، ص ۵۱). شیخ مجتبی قزوینی نیز در همین بحث به ادراک وجدانی اشاره می‌کند (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳). همچنین میرزا جواد آقا تهرانی در مقام نقد بر اصالت وجود، مخاطبان را به ادراکات وجدانی و فطرت سلیم خود ارجاع می‌دهد (تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۰).

۳. بررسی تطبیقی

اکنون که عقل و وجدان در اندیشه صدرالمآلهین و میرزاهمدی اصفهانی تبیین شد، به راحتی می‌توان تفاوت‌های چشمگیر نگاه این دو اندیشمند را در بحث جاری ردیابی کرد.

۳-۱. وجدان و علم حضوری

از آنجاکه از نظر میرزای اصفهانی متعلق وجدان، امری روشن و در دسترس است، به‌گونه‌ای که می‌توان برای آن لغت «یافتن» را به کار برد، ممکن است این تعبیر تداعی‌کننده تعبیر «حضور» در تعریف علم حضوری باشد. از طرف دیگر نمونه‌هایی از قبیل تشنگی و گرسنگی که عموماً از امور وجدانی آورده می‌شود، در اندیشه فلسفی در زمره معلومات حضوری دسته‌بندی می‌شوند و همین اشتراک مصادیق می‌تواند ما را در تبیین «وجدان» به سمت علم حضوری سوق دهد.

علاوه بر دو امر یادشده، تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز موجب می‌شود انکار وجود صورت‌های ذهنی، این‌پندار را ایجاد کند که منظور از وجدان همان علم حضوری است. واقعیت این است که اگرچه هم در وجدان و هم در علم حضوری، واسطه‌گری صورت‌های ذهنی انکار شده است، اما تفاوت مبنایی این دو امر آن قدر زیاد است که هرگز نمی‌توان درباره آنها ادعای مشابهت کرد. با نگاهی به آنچه تاکنون گفته‌ایم و آنچه در آینده خواهد آمد، دست‌کم سه تفاوت زیر را می‌توان به دست آورد:

۱. لازمه علم حضوری، اتحاد وجودی است. به عبارت دیگر در اندیشه صدرایی، علم حضوری با مبنای اصالت وجود توضیح داده می‌شود و ملاک تحقق آن اتحاد یا اتصال وجود عالم و معلوم است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹)؛ اما در اندیشه میرزاهمدی اصفهانی، لازمه وجدان به هیچ عنوان اتحاد نیست، بلکه وی به صراحت اعلام می‌کند که وجدان معلومات، به برکت نور علم به دست آمده و غیریت و تباین صفتی عالم و معلوم همواره محفوظ است؛
۲. از لوازم دیگر علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم پنهان نیست. بی‌تردید این امر زمانی رخ می‌دهد که سخنی از امتدادات مکانی و زمانی به میان نیاید و این یعنی از نظر صدرالمآلهین عالم و معلوم می‌باید مجرد باشند (همان، ص ۱۲۵)؛ اما در نظر میرزای اصفهانی مجرد اصطلاحی شرط نیست و همان‌طور که دیدیم، متعلق وجدان همه حقایق خارجی هستند؛
۳. یکی دیگر از تفاوت‌های مهم میان علم حضوری و وجدان، امکان راهیابی غفلت به علم حضوری است. تبیین این مسئله از سوی فیلسوفان با تشریح مراتب نفس و شدت و ضعف توجه نفس به این مراتب و شئون است. لذا گفته شده است:

نفس انسان محدودیت دارد و نمی‌تواند در یک لحظه به همه شئون و مراتب خود توجه کند. از این‌رو وقتی به شأن یا مرتبه‌ای توجه می‌کند، مراتب و شئون دیگر از تیررس توجه او دورند. بدین روی، به سبب نقصان وجود نفس، معمولاً انسان‌ها با توجه به یک مرتبه یا شأن، از توجه به مراتب و شئون دیگر باز می‌مانند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱).

اما در نگاه میرزای اصفهانی، وجدان هیچ‌گاه با غفلت همراه نمی‌شود، بلکه وجدان یک شیء عین کشف آن است و هرگاه غفلتی رخ دهد حالت وجدان زایل شده است: «أن الشيء إذا كان مكشوفاً بنور العلم امتنع خفائه على واجده لأن العلم قاهر في كشفه» (غروی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۴).

۲-۳. عقل نوری و عقل نظری

تفاوت دیگر را می‌توان در مسئله عقل مشاهده کرد. شاید کسی گمان کند که *میرزای اصفهانی* منکر عقل نظری و فعالیت‌های آن است؛ زیرا آنچه وی به عنوان معقولات معرفی می‌کند از نظر *صدرالمتألهین* در دایره عقل عملی قرار می‌گیرد. سخن صحیح این است که *میرزاهمدی اصفهانی* دیگر ادراکات بشر را متعلق «نور علم» می‌داند. گفته شد که علم نیز نوری‌الذات است و حیثیت کاشفیت دارد. اصلی‌ترین تفاوت آن با عقل، به مدرکاتش بازمی‌گردد. از نظر *میرزا مهدی*، تمامی فعالیت‌هایی که با عنوان عقل نظری بیان می‌شوند، فعالیت‌هایی فکری و در ساحت ذهن هستند که همگی از معلومات بوده، منور به نور علم‌اند. به عبارت دیگر *میرزای اصفهانی* منکر فعالیت عقل نظری صدرایی نیست، بلکه معتقد است که اولاً عقل نامیدن آنها خطاست و ثانیاً برای تطبیق این فعالیت‌ها و نتایج آنها بر عالم خارج، نیازمند کشف و وجدانی دیگر از حقایق خارجی هستیم. لذا هر نتیجه‌ای که مخالف با وجدان ما باشد، ناپذیرفتنی است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۷۷). صورت‌های ذهنی و نتایج به‌دست‌آمده از تأملات منطق ارسطویی نباید هیچ‌گاه با کشف و ظهور وجدانی حاصل‌شده برای ما مخالفت کند. تنها ملاک و حجتی که حجیت تمامی حجت‌ها به اوست، وجدانیات ماست که حاصل‌شده از مواجهه مستقیم با خود حقایق خارجی و ظهور آنها برای ماست.

۳-۳. جایگاه عقل در برابر وجدان

بنا بر آنچه گفته شد، روشن گردید که از نظر *میرزای اصفهانی*، وجدان مائیات به نور علم و عقل برای انسان حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، معلومات و معقولات مکشوفاتی هستند که بخشی از متعلقات وجدان انسان را پوشش می‌دهند؛ و به عبارت دقیق‌تر، بخشی از وجدانیات انسان در مشهد علم و عقل حاصل می‌شود. این نوع نگاه به رابطه میان نور علم و عقل با وجدان کاملاً با نگاه *صدرالمتألهین* متفاوت است؛ زیرا وی اولاً وجدان را مکاشفه‌ای باطنی و معاینه‌ای وجودی می‌داند؛ ثانیاً معتقد است عقل و وجدان، دو راه دست یافتن به حقیقت هستند. با اینکه آنها کارکردهای متقابل مهمی نسبت به هم دارند، با این حال ماهیتاً متفاوت‌اند و حکیم می‌تواند از هر دو راه طی مسیر کند. همچنین معرفت حاصل‌شده از روش بحثی هرگز با معرفت شهودی قابل مقایسه نیست. شاید با مسامحه بتوان گفت که *صدرالمتألهین* عقل و وجدان را هم‌عرض هم می‌داند، ولی *میرزا مهدی اصفهانی* آن دو را در طول هم قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بر خلاف تصور اولیه، *میرزا مهدی اصفهانی* وجدان را نوعی شهود و دستگیری باطنی و غیرمعمول و برتر از عقل نمی‌داند، بلکه آن را همان کشف و ظهور حقایق خارجی معرفی می‌کند. در این صورت اگر مظهرات در دایره حسنات و قبائح باشند، با لفظ عقل به آن ظهور اشاره می‌شود. به عبارت دیگر عقل و وجدان دو مسیر جدا از هم نیستند، بلکه بخشی از وجدانیات در مشهد عقل برای انسان حاصل می‌شوند؛ اما *صدرالمتألهین* این دو را از هم جدا دانسته، آنها را ماهیتاً دو مسیر متفاوت و مستقل برای کشف حقایق به‌شمار می‌آورد که مخصوص عده‌ای خاص است؛ به‌گونه‌ای که مراتب بالای معرفت را به همراه می‌آورد.

منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
- بنی هاشمی، محمد، ۱۳۹۵، *شرح محتوایی رساله‌ی قرآنی تبارک*، تصحیح و ترجمه سعید مقدس، تهران، منیر.
- پودینه، محمدعلی، ۱۳۹۱، «خطابذیری وجدانیات»، *ذهن*، ش ۵۲، ص ۲۳-۵۲.
- تهرانی، میرزا جوادآقا، ۱۳۶۹، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، بنیاد بعثت.
- _____، ۱۳۹۲، *میزان المطالب*، تهران، آفاق.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۳، «مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های معرفت بشری: محسوسات و وجدانیات»، *معرفت فلسفی*، ش ۶ ص ۹۷-۱۱۶.
- _____، ۱۳۸۵، «علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۰۵-۱۴۶.
- _____، ۱۳۸۶، «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۵، ص ۱۶۷-۲۰۶.
- _____، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- حسینی زبیدی، محمدمرغی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- حلی، شیخ محمود، بی‌تا - الف، *مشهدین*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، بی‌تا - ب، *معارف الهیه*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، مخزن چاپی، ش ۶۱۸۶۰
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتاب.
- صدرالمتألهیین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکاملية*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- _____، بی‌تا، *تعلیقات حکمة‌الاشراق*، در: حاشیه کتاب شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- عارفی، عباس، ۱۳۷۹، «چالشی در بدیهیات»، *ذهن*، ش ۴، ص ۳-۵۸.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- غروی اصفهانی، میزراهدی، بی‌تا - الف، *اساس معارف القرآن*، تقریر علی نمازی شاهرودی، چاپ شخصی توسط محمد اسماعیل غروی اصفهانی.
- _____، بی‌تا - ب، *انوار الهدیة*، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، نسخه خطی به شماره ۱۷۷۹.
- _____، بی‌تا - ج، *مناصب النبی*، تقریر محمود حلی، کتابخانه مؤسسه معارف اهل‌بیت قم، نسخه خطی.
- _____، ۱۳۸۷، *ابواب الهدی*، ترجمه، تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران، منیر.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۷، *بیان الفرقان*، قزوین، حدیث امروز.
- مدنی، علی‌خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الاول*، مشهد، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- مروارید، حسنعلی، ۱۳۹۱، *تنبیهات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۷، *فلسفه عرفان*، قم، بوستان کتاب.

ارزیابی تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدر المتألهین

tavakoli.nasrin@yahoo.com

نسرين توکلی / استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور

پذیرش: ۹۷/۳/۲۵

دریافت: ۹۶/۸/۹

چکیده

مراتب علم الهی در اندیشه صدر المتألهین عبارت‌اند از: عنایت، قلم، قضا، لوح محفوظ و قدر. صدر المتألهین با جامع‌نگری به تفسیر قضا و قدر می‌پردازد و ضمن تبیین قضا و قدر ذاتی که مورد اهتمام فلاسفه مشاء است، قضا و قدر فعلی را نیز که مورد نظر متکلمان است، تبیین می‌کند. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از آثار مختلف صدر المتألهین، تفاسیر قضا و قدر در نظام فلسفی حکمت متعالیه جمع‌آوری، دسته‌بندی، تنظیم و تقریر گشته و در پایان، ضمن برشماری نقاط قوت این دیدگاه، برخی کاستی‌های آن نیز نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: عنایت، قلم، قضا، قدر، صدر المتألهین.

مسئله قضا و قدر از دیرباز مطرح بوده و در یهودیت و مسیحیت نیز در پرتو مسئله مشیت الهی و اختیار انسان مطرح شده و یهودیان با اعتقاد به قضا و قدر سابق الهی، دست خدا را از تصرف در عالم هستی بسته می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۹۳). این مسئله در میان اندیشوران مسلمان نیز در بحث‌های کلامی و فلسفی از گذشته مطرح بوده است. مسئله قضا و قدر زوایای مختلفی دارد: حقیقت قضا و قدر، رابطه قضا و قدر با لوح و قلم، رابطه قضا و قدر با اختیار انسان، رابطه قضا و قدر با بقاء، رابطه قضا و قدر با شرور، رابطه قضا و قدر با دعا و مانند اینها. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، تنها به تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدرالمآلهین پرداخته است. دیدگاه صدرالمآلهین در تفسیر قضا و قدر به لحاظ جامعیتی که دارد، از جایگاهی ویژه برخوردار است که نوشتار حاضر آن را بررسی کرده و در پایان به ارزیابی آن پرداخته است.

۱. واژه‌شناسی قضا و قدر

واژه «قضا» در لغت به معنای حکم، حتم و فصل به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۱۸۶؛ طریحی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۳۴۲). برخی متکلمان با الهام از آیات قرآن چند معنا برای واژه «قضا» ذکر کرده‌اند: علم، اعلام، حکم، گفتار، حتمیت، امر، آفرینش، کار، اتمام و فراغت از چیزی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴-۵۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۹؛ ج ۴، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۹۴-۹۵؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷-۸۸)؛ اما با کاوش در موارد استعمال این واژه روشن می‌گردد که لفظ قضا دارای معنایی جامع است و معانی فوق، مصادیق آن به‌شمار می‌روند. معنای جامع قضاء، احکام و اتمام است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹).

واژه «قدر» در لغت به دو معنای مصدری و اسم مصدری به کار رفته است: قدر مصدری به معنای تقدیر و اندازه‌گیری (مرسلات: ۲۳)، قضاء، تنگی روزی (رعد: ۲۶)، توانایی (نحل: ۷۵)، آفرینش (فصلت: ۱۰) و بیان (نمل: ۵۷) استعمال می‌گردد. همچنین به صورت اسم مصدری به معنای اندازه، مقدر و ویژگی‌های یک شیء است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵۸؛ ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۵، ص ۷۴؛ طریحی، ۱۳۱۶، ج ۳، ص ۴۴۸).

۲. تفسیر قضا و قدر

تفسیر اصطلاحی قضا و قدر در اندیشه متکلمان و فلاسفه متفاوت است. در اینجا به گزیده‌ای از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم تا زمینه بررسی دیدگاه صدرالمآلهین فراهم آید. در میان متفکران مسلمان، سه دیدگاه کلی در تبیین حقیقت قضا و قدر وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاهی است که غالب متکلمان آن را ارائه کرده‌اند. در این دیدگاه، قضا و قدر جزو صفات فعلی خداوند قلمداد می‌شود. توضیح اینکه متکلمان شیعه بر تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی اتفاق نظر ندارند: شیخ

صندوق قدر الهی را علم الهی به مقادیر افعال و حدود و اسباب آنها می‌داند و قضای الهی را به امر به طاعات و نهی از معاصی تفسیر می‌نماید (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷۰ و ۳۸۶). مطابق این تفسیر، قدر از صفات ذاتی الهی است، اما قضا از صفات فعلی اوست. به باور شیخ مفید، قضا درباره افعال انسان همان امر و نهی است؛ اما درباره وجود انسان به معنای ایجاد و آفرینش آن است و درباره چیزهایی که در انسان آفریده نیز به معنای ایجاد آنهاست؛ قدر الهی درباره کارهایش ایجاد آنها در جای مناسب آنهاست و درباره افعال بندگان، امر و نهی و ثواب و عقاب است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶). به باور شیخ طوسی، قضای الهی درباره افعال بندگان به معنای آفرینش آنها نیست، بلکه قضای الهی در آنها به معنای اعلام و اخبار به وجود ثواب در طاعات و عقاب در معاصی است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۵-۹۶). نقطه اشتراک دیدگاه متکلمان شیعه در این است که از تفسیر قضای الهی به آفرینش و ایجاد (حتمیت و ضرورت) در دایره افعال بندگان ابا می‌ورزند. از این جهت قضا در نگاه اینان درباره افعال بندگان به معنای امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به معنای اعلام و اخبار است. متکلمان معتزلی نیز در این نقطه با آنها هم‌عقیده‌اند. بنابراین به باور غالب متکلمان، قضا جزو صفات فعلی الهی است (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۶؛ حصمی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۹).

دیدگاه دوم از سوی فلاسفه مشائی و اشراقی ارائه شده است. بر اساس این دیدگاه، قضا و قدر در صفات ذاتی الهی و به طور خاص داخل در صفت «علم الهی» داخل است. قضا و قدر در اندیشه اینان جزو مراتب علم الهی است. مراتب علم الهی عبارت‌اند از: عنایت (علم عنایی)، قلم (عقل اول)، قضاء، لوح (محل قدر الهی) و قدر (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸). اینان بر این باورند که صور ذهنی تمام موجودات پایین‌تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجودند. این صور علمیه زائد بر ذات عقل اول‌اند و از سنخ علم حصولی هستند. به این صور علمی «قضا» اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). قضا در نگاه آنان عبارت از وجود تمام موجودات در عالم عقل به صورت ابداعی و اجتماعی و اجمالی است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۶؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۹۳).

دیدگاه سوم که توسط حکمت متعالیه ارائه شده، با نگرشی جامع‌تر به مسئله قضا و قدر می‌نگرد و آن را دارای دو قسم علمی و عینی می‌داند؛ قضا و قدر علمی را داخل در صفات ذاتی و قضا و قدر عینی را داخل در صفات فعلی خداوند می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۱-۴۲۰؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹-۱۱۴۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳). در تفسیر مراتب علم الهی نیز میان فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه اختلافاتی وجود دارد. به باور صدرالمآلهین، عنایت ذاتی همان قضای ذاتی الهی است و قلم (عقل اول) قضای اجمالی الهی است. قضای فعلی نیز وجود صور عقلی موجودات است. لوح محو و اثبات محل قدر علمی الهی است. قدر علمی وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی

شخصی آنهاست. قدر عینی صور جزئی خارجی است که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند. حاصل اینکه تمام این مراتب به نوعی با قضا و قدر مرتبط‌اند. از این لحاظ، نوشتار حاضر به تفسیر و توضیح مراتب علم الهی، و در پرتو آنها به اندیشه صدرالمتألهین می‌پردازد.

۳. مراتب علم الهی

منظور از «مراتب علم الهی» این است که موجودات امکانی برای خداوند سبحان به چند گونه مشهود و منکشف‌اند؛ همان‌طور که یک مطلب علمی می‌تواند برای انسان به انحای مختلف انکشاف و ظهور یابد: گاهی به نحو اجمال و بسیط (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) و به صورت ملکه و گاه به نحو کلیت در عقل تفصیلی و گاهی به صورت جزئی در خیال متصل و زمانی نیز به نحو جزئیت مادی در لوح خارجی مشهود انسان است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۰۸. تعلیقه ۳). به عبارت دیگر همه موجودات امکانی معلول خدایند و در عین حال معلوم خداوند نیز می‌باشند. و همان‌طور که موجودات امکانی مراتب مختلفی دارند و هر مرتبه‌ای احکام خاصی دارد، علم خدا نیز مراتب مختلفی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۳؛ حیدری، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۵۶-۵۵). این دو تعبیر با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا اختلاف انحای ظهورات اشیا برای خدا (تعبیر اول) تابع مرتبه وجودی آنها (تعبیر دوم) است؛ چراکه شدت وجود ملازم با شدت نحوه ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۳۷).

مراتب علم الهی در بیانات فلاسفه به انحای مختلف ثنائی، ثلاثی، رباعی و خماسی تبیین شده است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۵۰-۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۷۲۲-۷۲۴، تعلیقه). بیانات صدرالمتألهین در تقسیم مراتب علم الهی مختلف است: گاهی برخی را در برخی دیگر ادغام نموده و زمانی به تفصیل و فک ادغام می‌پردازد: در جلد دوم تفسیرش، علم الهی را به دو قسم علم واجب و علم ممکن تقسیم می‌نماید: علم واجب علم کمالی فعلی است که عین ذات خداست. علم ممکن علم تفصیلی است که عبارت از صورت‌های گوناگون موجودات امکانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۴). همچنین در جلد چهارم شرح اصول کافی علم الهی را به دو قسم می‌داند: علم اجمالی قضائی که در لوح محفوظ ثبت است و علم تفصیلی نفسانی قدری که در الواح قدری و کتاب محو و اثبات ثبت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۶)؛ لکن در جلد سوم شرح اصول کافی مرتبه دوم و سوم از مراتب پنج‌گانه (قلم و لوح محفوظ) را ادغام می‌کند و علم الهی را دارای چهار مرتبه بدین صورت بیان می‌نماید: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضائی و ام الکتاب، علم قدری و محو و اثبات و وجود مادی جسمانی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲). وی در جلد چهارم تفسیرش علم الهی را دارای پنج مراتب می‌داند: علم ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح «محو و اثبات» و موجودات مادی خارجی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲). توضیح بیشتر دیدگاه صدرالمتألهین در ضمن توضیح مراتب علم الهی خواهد آمد. نکته دیگر اینکه تفسیر مراتب علم الهی در اندیشه صدرالمتألهین کاملاً ناظر به تفسیر مشائین است؛ از این لحاظ، پرداختن به تفسیر آنها سهم بسزایی در تبیین دیدگاه او دارد.

پس از عقل اول، عقول طولی دیگر، عقول عرضی، نفوس فلکی و اجرام فلکی قرار دارند. نشئه‌ای که عقول در آن قرار دارند، عالم جبروت است. عقل اول با اختلاف اعتبارات اسامی مختلفی دارد: از این نگاه که عقل اول بر نفوس کلی فلکی افاضه می‌نماید، به او «قلم» می‌گویند. لفظ قلم گاه بر تمام عقول طولی اطلاق می‌گردد؛ زیرا همه وجودات و علوم مادون از سوی آنها افاضه می‌گردد؛ چنان که قلم گاهی به معنایی عام‌تر به کار می‌رود و بر هر موجود بالاتر نسبت به موجود پایین‌تر قلم اطلاق می‌گردد و در مقابل بر موجود پایین‌تر نسبت به موجود بالاتر لوح اطلاق می‌گردد. مطابق این دو اصطلاح بر عقل اول، «قلم اعلا» اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۰؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴). اطلاق «ام الكتاب» بر عقل اول به این سبب است که عقل اول محل قابل قضای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱). همچنین به عقل اول، «روح اعظم»، «ملک مقرب» و «ممکن اشرف» نیز اطلاق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

۳-۳. مرتبه سوم: قضا

به باور مشائین، صور ذهنی تمام موجودات پایین‌تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجودند. این صور علمیه زاید بر ذات عقل اول بوده، از سنخ علم حصولی‌اند. به این صور علمیه «قضاء» اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). به باور مشائین، نسبت عالم عقل با عالم تکوین نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده‌ای در عالم محقق نمی‌گردد مگر اینکه در عالم عقل، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود عقلی اوست. صور علمی موجودات در عالم عقل به صورت کلی (کلیت وجودی نه کلیت مفهومی) موجودند. قلم قضای اجمالی و این صور علمی قضای تفصیلی الهی‌اند (همان). نکته درخور توجه اینکه چون مشائین علم واجب‌تعالی به ماعدا و نیز علم عقول به ماسوا را از سنخ علم حصولی می‌دانند، قضای الهی همان صور مرتسمه‌ای است که در عقول حاصل می‌گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می‌گردد؛ زیرا مطابق این دیدگاه خود عقول از دایره قضای الهی خارج‌اند؛ زیرا مفروض این است که قضای الهی خصوص صور مرتسمه مادون در عقول است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۱، تعلیقه ۱۳).

از بیانات صدرالمتألهین درباره قضای الهی چنین استنباط می‌شود که قضای الهی بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی. قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲). قضای فعلی الهی عبارت است از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). توضیح بیشتر آنها در بخش اقسام قضای الهی خواهد آمد.

۳-۴. مرتبه چهارم: لوح

مشائین نفس سماوی را لوح محفوظ می‌دانند که در آنها صور جزئی منطبق است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱). صدرالمتألهین لوح را با شرح زیر بر دو قسم می‌داند: لوح محفوظ و لوح محو و اثبات.

الف) لوح محفوظ: بیانات صدرالمتألهین در تفسیر لوح محفوظ مختلف است: وی در جلد چهارم تفسیرش لوح محفوظ را پس از مرتبه قلم و همراه با عالم قضای الهی تبیین می‌کند و می‌نویسد:

و ثالثها: مرتبة اللوح المحفوظ المسمى بـ«ام الكتاب» المشتمل على الصور الكلية على سبيل التفصيل، وعالمها «عالم القضاء الإلهي» الذي جرى عليها القلم إلى يوم القيامة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۲).

اما در *اسفار* لوح محفوظ را به نفس کلی فلک تفسیر کرده، متذکر می‌شود که تمام حوادث گذشته و آینده عالم در نفوس فلکی ثبت است. یادآوری این نکته لازم است که گرچه نفوس فلکی متجدد و غیر ثابت‌اند، لکن تسمیه آنها به لوح محفوظ یا به اعتبار محفوظ بودن صوری است که بر آنها از سوی عقل فعال افزوده می‌گردد و یا به اعتبار اتحادشان با عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). لوح محفوظ «ام الكتاب» نیز نامیده می‌شود (همان):

ب) لوح محو و اثبات: بیانات صدرا در تفسیر لوح محو و اثبات نیز مختلف است: در تفسیر قرآن کریم لوح محو و اثبات را پس از مرتبه لوح محفوظ به عنوان چهارمین مرتبه علم الهی ذکر کرده است و در تفسیر آن می‌نویسد: «و رابعها: مرتبة لوح المحو و الإثبات، و هي مرتبة الصور المثالية للكائنات بأسرها، المنطبعة أو المتعلقة بالنفوس الجزئية الفلكية، المترتبة في مزايا أجزائها الصافية، معينة مقرونة بمخصصاتها الزمانية و المكانية على نحو جزئي» (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲). این تعبیر ابهام دارد که آیا لوح محو و اثبات، صور مثالی موجودات است یا نفوس جزئی فلک که محل و معروض آنهاست؟ وی در *اسفار* معتقد است نفوس منطبع فلکی که در آنها صور جزئی مشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات‌اند که صور منطبع در آنها متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد؛ بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵).

حاصل اینکه مطابق آنچه در *اسفار* آمده، لوح محفوظ همان نفس کلی فلک است و لوح محو و اثبات همان نفوس جزئی فلک‌اند. توضیح اینکه نفس در یک تقسیم کلی بر دو قسم است: نفس ارضی (نفس نباتی و نفس حیوانی) و نفس فلکی. فلاسفه از راه اینکه حرکات افلاک ارادی است و اینکه غایت حرکات آنها امر کلی است، به اثبات نفس برای افلاک استدلال می‌کند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۵۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۴۱۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱). فلاسفه در این اختلاف دارند که آیا هر فلکی نفسی دارد یا اینکه تنها افلاک کلی نفس دارند و افلاک جزئی به‌منزله آلات برای افلاک کلی‌اند؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۰). اختلاف دیگر اینکه آیا هر فلکی یک نفس دارد یا دو نفس؟ برخی معتقدند هر فلکی دو نفس دارد: نفس کلی مجرد و نفس جزئی منطبع در جرم فلک. نفس کلی مجرد برای فلک مانند نفس ناطقه برای انسان است و معقولات را ادراک می‌نماید و کلیت در اینجا به معنای احاطه است. این نفس در جرم فلک منطبع نیست؛ و این همان نفسی است که صدرالمتألهین آن را لوح محفوظ می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). نفس جزئی فلک منطبع در جرم فلک بوده و برای فلک به‌منزله خیال برای انسان است و جزئی‌تیش به معنای غیر محیط بودنش است. این همان نفسی است که صدرالمتألهین آن را لوح محو و اثبات می‌نامد (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵). کلیت و جزئیت این دو نفس از سنخ کلیت و جزئیت وجودی است که ملازم با احاطه است نه از سنخ کلیت و جزئیت ماهوی (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۵۴۹).

۳-۵. مرتبه پنجم: قدر

مشائین معتقدند قدر بر دو قسم است: الف) قدر علمی، ب) قدر عینی. قدر علمی عبارت است از صور جزئیه ذهنیه موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است، و قدر عینی عبارت است از صور مادی که در طبیعت وجود دارد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). با تأمل در بیانات صدرالمتألهین روشن می‌گردد که وی نیز به هر دو قسم قدر پرداخته است، اما گرچه قدر علمی را پذیرفته، بیاناتش در پذیرش قدر عینی مختلف است.

۳-۵-۱. قدر علمی

قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها. همان‌طور که گفتیم، سخنان صدرا در تفسیر لوح محو و اثبات مختلف است. مطابق آنچه در *اسفار* اظهار کرده، لوح محو و اثبات که همان نفوس منطبعه فلکی است، محل قدر علمی قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). وی در *المبدأ والمعاد* نفوس کلی فلکی را محل قدر علمی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵-۲۲۶).

۳-۵-۲. قدر عینی

قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۲). صدرالمتألهین در برخی کتب خویش قدر عینی را نپذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه حکیم سبزواری). توضیح بیشتر دیدگاه وی همراه با تبیین دیدگاه نهایی‌اش در ادامه خواهد آمد.

۴. اقسام قضا و قدر

با تأمل در بیانات صدرالمتألهین می‌توان تقسیمات زیر را برای قضا و قدر الهی ارائه داد:

۴-۱. قضای اجمالی و قضای تفصیلی

قضای الهی بر دو قسم است: قضای اجمالی و قضای تفصیلی. توضیح اینکه قضای الهی به معنای عام عبارت از علم کلی محیط است که پس از مرتبه ذات الهی قرار دارد و بر دو قسم است: قضای اجمالی همان صور قائم به قلم (عقل اول) است، و قضای تفصیلی صور قائم به عقول عرضی یا به عالم عقل به طور مطلق است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۱). توضیح اینکه غالب فلاسفه وحدت صادر نخستین را که قلم و عقل اول نیز بر آن اطلاق می‌گردد از سنخ وحدت عددی می‌دانند و آن را در عرض بقیه

موجودات امکانی و از جمله در عرض عقول طولی و عرضی قرار می‌دهند. این برداشت در حکمت مشاء کاملاً مشهود است؛ اما مطابق تلقی متعارف در عرفان، وحدت عقل اول از سنخ وحدت جمعی است و در نتیجه عقل اول در عرض بقیه موجودات قرار نمی‌گیرد. همان‌طور که وحدت واجب‌تعالی وحدت حقه است، وحدت صادر نخستین نیز ظل وحدت حقه اوست. بنابراین صادر اول در مقابل صادر ثانی و ثالث قرار ندارد. عقل اول همان فیض گسترده الهی است که بخشی از آن عالم عقول، بخشی عالم نفوس و بخشی عالم مثال و عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۵۳).

بر پایه این تلقی، عقل اول قضای اجمالی الهی است و عالم عقول که ظلی از ظلال عقل اول‌اند، قضای تفصیلی الهی قلمداد می‌شوند؛ اما مطابق تلقی غالب فلاسفه، عقل اول که در عرض بقیه عقول قرار دارد، قضای اجمالی الهی و عقول عرضی قضای تفصیلی الهی قلمداد می‌شوند.

۴-۲. قضای ذاتی و قضای فعلی

قضای ذاتی عبارت از صور علمی تمام موجودات است که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند. قضای ذاتی همان عنایت ذاتی یعنی علم ذاتی الهی است که عین ذات واجب‌تعالی است. وی معتقد است که این صور علمیه لازمه ذات الهی‌اند و تأثیر و تأثری بین ذات الهی و این صور علمیه وجود ندارد. او در تفسیر قضاء می‌نویسد: «و اما القضاء فهی... عندنا صور علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر، ولیست من أجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیه عدمیه ولا امکانات واقعیه فالقضاء الربانیه (وهی صورة علم الله) قدیمه بالذات بقاء الله» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲).

تعبیر پیش گفته گرچه درباره علم ذاتی الهی صراحت ندارد، لکن چند قرینه زیر دلالت آن را تقویت می‌کند:

الف) تعبیر «بلا جعل و تأثیر و تأثر» و نیز تعبیر «لیست من أجزاء العالم» صراحت دارند بر اینکه صور مذکور خارج از ذات الهی نیستند؛ زیرا آنچه خارج از ذات الهی است، مجعول اوست و جزو اجزای عالم قلمداد می‌گردد؛

ب) تعبیر «لیست لها حیثیه عدمیه» نیز تنها درباره واجب بالذات صحیح است؛ زیرا با توجه به قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه» هر ممکن الوجودی حیثیت عدمی دارد و آنچه حیثیت عدمی ندارد ممکن الوجود نیست (عکس نقیض)؛

ج) تعبیر «قدیمه بالذات بقاء الله» تنها متناسب با علم ذاتی الهی است، نه صور خارج از ذات الهی؛

د) قرینه منفصله‌ای نیز وجود دارد و آن اینکه اگر صور علمیه فوق خارج از ذات الهی بوده و لازم خارجی ذات الهی باشند یا با علم حضوری، معلوم واجب‌اند یا با علم حصولی؛ اگر با علم حضوری، معلوم واجب‌اند این دیدگاه بر دیدگاه افلاطون منطبق می‌گردد، و در صورت دوم، بر دیدگاه مشائین منطبق می‌شود و صدرالمتهلین نه دیدگاه افلاطون را نپذیرفته و نه دیدگاه مشائین را قبول دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۳).

حاصل اینکه قضای ذاتی همان علم ذاتی الهی است که عین ذات خداست و قضای ذاتی با عنایت ذاتی وحدت دارد. عبارت یادشده به رغم آنچه برخی شارحان حکمت متعالیه پنداشته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۳)، ناظر

به وحدت این دو و ذاتی بودن قضاست. علامه طباطبائی نیز عبارت یادشده را بر قضای ذاتی حمل می‌کند و معتقد است اینکه صدرالمتألهین درباره قضای علمی الهی می‌نویسد: «و اما القضاء فهی... عندنا صورٌ علمیه لازمه لذاته بلا جعل وتأثیر وتأثر، ولیست من أجزاء العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲)، گرچه ظاهر عبارتش این است که این صور علمیه خارج از ذات الهی‌اند (زیرا تعبیر به لزوم مستلزم تفکیک وجودی لازم و ملزوم است)، اما اگر این علم خارج از ذات الهی باشد، داخل در اجزای عالم است و قدیم بالذات نخواهد بود؛ بنابراین لازم است آن را بر این معنا حمل کنیم که مقصود از لزوم در اینجا عدم انفکاک است؛ و در نتیجه با عینیت این علم با ذات الهی منافات ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۲-۱۱۴۳). مؤید دیگر این استنباط، اطلاق لفظ قضا بر عنایت است که در برخی کتب ایشان مشهود است و در مبحث عنایت گذشت.

قضای فعلی الهی عبارت از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل است. صدرالمتألهین در تفسیر قضا می‌نویسد: «القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع الله تعالى إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴)؛ توضیح اینکه موجودات امکانی علاوه بر وجود مادی طبیعی دارای وجود مثالی و عقلی نیز هستند و به وجود عقلی آنها «قضا» اطلاق می‌گردد. این صور و وجودات عقلی ابداعی‌اند. ابداعات موجوداتی‌اند که مسبوق به ماده و مدت نیستند. فلاسفه صور و وجودات عقلی را ابداعی می‌دانند (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۰۱). صدرالمتألهین ایجاد را چهار نحو می‌داند: ابداع، تکوین، تدبیر و تسخیر؛ و در تفسیر ابداع می‌نویسد: «معنى الإبداع هو إيجاد الشيء عن العدم، أى إيجاده لا من شيء، لست أقول من لا شيء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۶). نکته دیگر اینکه کلیت صور و وجودات عقلی از سنخ کلیت مفهومی نیست که از صحت انطباق بر مصادیق کثیره حکایت دارد، بلکه از سنخ کلیت وجودی است که بیانگر سعه و شدت وجودی آنهاست. مطلب دیگر اینکه تعبیر «وجود الصور العقلية لجميع الموجودات» که در تفسیر قضا به کار رفته، مطابق اندیشه مشائین از سنخ صور ارتسامی است که قائم به عقول‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱)؛ اما مطابق اندیشه حکمت متعالیه از سنخ صور ارتسامی نیست. عالم عقول نسبت به بقیه عوالم امکانی از شدت وجودی بیشتری برخوردار است و هر چه موجودی از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد بر موجودات مادون احاطه دارد و واجد تمام کمالات آنهاست و «حقیقت» آنها قلمداد می‌گردد. عالم عقول نیز بر موجودات مادون احاطه دارد و با علم حضوری بدانها عالم‌اند؛ همان‌طور که واجب‌تعالی با علم حضوری به ذاتش به همه موجودات امکانی علم حضوری دارد. در پرتو این توضیح نکته مهم دیگری نیز آشکار می‌شود و آن نکته این است که در تعبیرات طرف‌داران حکمت متعالیه درباره رابطه قضای الهی با عالم عقل، اختلاف تعبیری مشاهده می‌شود: گاهی قضا به صور قائم به قلم تفسیر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱). زمانی نیز عالم عقل را محل و صورت قضای الهی می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). فخر‌رازی قضا را معلول اول و قدر

بقیه معلولات الهی می‌داند (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۵۶۴). حکیم سبزواری قلم را قضای اجمالی و قضای تفصیلی را عقول عرضی می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۱). مرحوم *آملی* عقول طولی را قضای اجمالی الهی و عقول عرضی را قضای تفصیلی الهی می‌داند (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴). در نتیجه این تعبیرات مختلف، این مسئله رخ می‌نماید که آیا عالم عقل، محل قضای الهی است یا خود قضای الهی؟! پاسخ این مسئله این است که عالم عقل مطابق مبانی حکمت مشاء مبنی بر حصولی‌انگاری علم عقول به ماسوا، محل قضای الهی است؛ اما مطابق مبانی حکمت متعالیه مبنی بر حضوری‌انگاری علم آنها، خود عقول اند. نکته دیگر اینکه چون عالم عقول خارج از ذات الهی است و علم حضوری آنها نیز که قضا را تشکیل می‌دهد عین ذات آنهاست، قضای الهی مطابق این اصطلاح نیز قضای فعلی قلمداد می‌گردد.

۴-۳. قدر علمی و قدر عینی

قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با تمیزات زمانی و مکانی و ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۲). صدرالمتألهین این دو قسم را در کتب خویش مطرح ساخته، اما در برخی کتبش قدر عینی را نپذیرفته است. توضیح دیدگاه وی بدین قرار است:

صدرالمتألهین در برخی کتب خویش به انکار قدر عینی پرداخته و معتقد است موجودات مادی نمی‌توانند معلوم واجب‌تعالی به علم حضوری قرار گیرند و منظور از تعلق علم واجب‌تعالی به آنها حضور صور مجرد آنها نزد اوست. وی در *اسفار* در مقام اثبات این مدعا معتقد است علم و ادراک ملازم با تجرد است و ماده و تعلق به ماده مانع معلومیت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۶). او در *اسفار* با صراحت به نفی آن می‌پردازد و آن را ظن فاسد و وهم باطل می‌داند (همان، ص ۲۹۵-۲۹۶). دیدگاه نهایی وی این است که وجود مساوق با علم است و هر وجودی به اندازه درجه وجودی‌اش از علم بهره‌مند است. او در جایی از *اسفار* تصریح می‌کند که همه موجودات حتی جمادات حیات و علم و نطق دارند (همان، ص ۱۱۷). در جایی دیگر تصریح می‌نماید که اراده و محبت رفیق و همراه وجودند (همان، ص ۳۴۰). در جایی دیگر می‌گوید وجود با تفاوت درجاتش عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات وجودی است؛ اما چون وجود برخی اشیا در غایت ضعف است، به خاطر ضعف و مخلوط بودن با نیستی‌ها و تاریکی‌ها، صفات مذکور ظاهر نمی‌گردند (همان، ص ۱۳۹؛ ج ۷، ص ۱۵۰). او در کتاب *المبدأ والمعاد* به روشنی به این مطلب پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶) و در تفسیرش نیز به این حقیقت اشاره کرده، صور مادی خارجی را پنجمین مرتبه علم الهی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲).

۵. ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین

دیدگاه صدرالمتألهین در تفسیر قضا و قدر ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. مهم‌ترین ویژگی این دیدگاه، جامعیت آن است: متکلمان در تفسیر قضا و قدر بیشتر ناظر به قضا و قدر فعلی‌اند؛ در مقابل آنها، فلاسفه مشاء غالباً ناظر به قضا و قدر ذاتی‌اند؛ اما در حکمت متعالیه، با نگرشی جامع‌تر به مسئله، قضا و قدر به دو قسم علمی و عینی تقسیم شده است. صدرالمتألهین قضا و قدر علمی را در صفات ذاتی و قضا و قدر عینی را در صفات فعلی الهی داخل می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷)؛

۲. تقسیم قضا به قضای اجمالی و قضای تفصیلی از دیگر ویژگی‌های این دیدگاه است که مطابق آن، عنایت نیز که یکی از مراتب علم الهی است، از اقسام قضا (قضای اجمالی) به‌شمار می‌آید. تقسیم قضا به قضای ذاتی و فعلی نیز بیانگر شمول‌نگری این دیدگاه است؛

۳. تقسیم قدر به قدر علمی و قدر عینی از سویی و قلمداد کردن قدر عینی و صور مادی خارجی به عنوان پنجمین مرتبه از مراتب علم الهی، چنان که صدرا در تفسیرش بدان پرداخته (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲) از دیگر ویژگی‌های دیدگاه اوست. اما در کنار این ویژگی‌ها، برخی نکات درخور تأمل نیز در دیدگاه صدرالمتألهین مشهود است:

۱. صدرالمتألهین و برخی پیروان ایشان قضا را مصون از بدها می‌دانند. به باور صدرالمتألهین، علم عنایی که همان قضای ذاتی الهی بوده و عین ذات الهی است، از نقص امکان و ترکیب مبراست و بدها در آن راه ندارد. مرتبه عقل اول (قلم) و مرتبه قضای فعلی الهی نیز که از عالم مجردات‌اند، از هر گونه تغییر و تبدلی مصون و محفوظ‌اند. ام‌الکتاب نیز که گاهی بر عالم قضای فعلی الهی اطلاق می‌گردد، مصون از تغییر و تبدل است. بنابراین بدها در ساحت اینها نیز راه ندارد (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ج ۶ ص ۲۹۱؛ ج ۳، ص ۲۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ ج ۴، ص ۱۴۱)؛ اما این مطلب با روایات ناسازگار است: مطابق روایات، قضای الهی بر سه گونه است:

الف) قضای مخزون الهی که کسی از آن اطلاعی ندارد و هرگز تغییر نمی‌کند. این همان علم مخزون الهی است که منشأ بدها (منه البداء) است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸)؛

ب) قضایی که به پیامبرانش وقوع حتمی آن را خبر داده و از وقوع بدها محفوظ است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۲)؛

ج) قضایی که به نحو مشروط است و ممکن است پیامبران از شرایطش مطلع نباشند. بدها در همین قسم سوم رخ می‌دهد. تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی در روایات فراوانی آمده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۶). به‌ویژه در مواردی که دعا ردکننده قضاء دانسته شده است (همان، ج ۲، ص ۴۴۰)؛ اما صدرالمتألهین با تطبیق قضای الهی بر عالم عقول، آن را مجرد، و از تغییر میرا می‌داند. این روایات بیانگر عدم صحت تطبیق قضا بر عالم عقول است؛ زیرا مطابق این روایات، بدها در برخی موارد قضا نیز راه دارد؛

۲. صدرالمآلهین در تفسیر قضا و قدر، آنها را بر مسئله افلاک تطبیق کرده است. وی به تطبیق لوح محفوظ بر نفس کلی افلاک، تطبیق لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک و تطبیق لوح محفوظ و لوح محو و اثبات بر دو دسته از ملائکه الهی پرداخته است. به باور او، نفوس جزئی فلک همان ملائک در اصطلاح شریعت‌اند. او از نفوس جزئی افلاک به عنوان ملائکه ملکوتی و روحانی یاد می‌کند و مرتبه آنها را پس از عالم ملائکه سابقین مقررین می‌داند و متوسط بین عالم عقول محض و عالم اجسام قلمداد می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸ و ۱۹۱)؛ اما به‌طور کلی تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی و عقلی، کاری خطرناک است. به‌ویژه بر اصطلاحات فلسفی ناظر به هیئت بطلمیوس که سال‌هاست باطل شده و به تاریخ علم پیوسته است. بنابراین باید از چنین تطبیق‌هایی پرهیخت و حیطة شرع را آلوده چنین اصطلاحاتی نکرد؛ علاوه بر اینکه برخی از این تطبیقات اصلاً صحیح نیستند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) تطبیق لوح محفوظ بر نفس کلی افلاک صحیح نیست؛ زیرا صدرالمآلهین نفوس افلاک را نیز مشمول حرکت جوهری و در حال تغییر تدریجی دائمی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). در پرتو همین نکته است که حکیم سبزواری به نقد دیدگاه صدرالمآلهین می‌پردازد و تفسیر وقوع محو و اثبات را به زوال یک صورت و حدوث صورت دیگر، نمی‌پذیرد و آن را به معنای وقوع حرکت جوهری در ذات و صفات آن می‌داند (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۲۸ و ۶۷۹)؛ اما این دیدگاه نیز صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که صدرالمآلهین تصریح کرده، حرکت جوهری در لوح محفوظ نیز جاری است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵) و لازمه تفسیر محو و اثبات به حرکت جوهری، این است که لوح محفوظ نیز دچار محو و اثبات گردد؛

ب) تطبیق لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک و وقوع بقاء در آنها صحیح نیست. حکیم سبزواری در نقد دیدگاه صدرالمآلهین یادآور می‌شود که مطابق دیدگاه فلاسفه نفوس افلاک دارای تجدد احوال نیستند. بنابراین نمی‌توان گفت: برخی صور منقوش در آنها زایل شده و برخی دیگر حادث می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۸، تعلیقه ۱). از این لحاظ حکیم سبزواری تصویر دیگری از بقاء ارائه کرده که مستلزم محو و اثبات در نفوس افلاک نباشد (همان). نکته پایانی اینکه دیدگاه صدرالمآلهین جزو بهترین دیدگاه‌هایی است که در تبیین قضا و قدر و بقاء ارائه شده و با حذف این تطبیقات که بر پایه نظریه افلاک قدیم سامان یافته (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۰، تعلیقه علامه طباطبائی)، نظریه‌ای قابل قبول است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۱۰۲).

نتیجه‌گیری

صدرالمآلهین تفسیر مشائیان از عنایت را نمی‌پذیرد و آن را عبارت از علم واجب‌تعالی به اشیا در مرتبه ذات می‌داند. به باور وی، علم عنایی همان وجود واجب‌تعالی است، از این حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند؛

در اندیشه صدرالمتألهین صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد. این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجود است و قلم (عقل اول یا قضای اجمالی الهی) محل همین صور علمیه است؛

قضای الهی در نظام فلسفی صدرالمتألهین بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی. قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند و قضای فعلی الهی عبارت است از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل؛

به باور صدرالمتألهین، لوح محفوظ همان نفس کلی فلک است و لوح محو و اثبات همان نفوس جزئی فلک‌اند؛ قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها. و قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند؛

مهم‌ترین ویژگی این دیدگاه جامعیت آن است: متکلمان در تفسیر قضا و قدر بیشتر ناظر به قضا و قدر فعلی‌اند؛ در مقابل آنها فلاسفه مشاء غالباً ناظر به قضا و قدر ذاتی‌اند؛ اما در حکمت متعالیه، با نگرشی جامع‌تر به مسئله، قضا و قدر به دو قسم علمی و عینی تقسیم شده است. دیدگاه صدرالمتألهین جزو بهترین دیدگاه‌هایی است که در تبیین قضا و قدر ارائه شده و با حذف برخی تطبیقات که بر پایه نظریه افلاک قدیم سامان یافته و با اجرای برخی تعدیلات، نظریه‌ای قابل قبول است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۷، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۳، «بدا در نظام فلسفی صدرالمآلهین»، *کلام اسلامی*، ش ۹۰، ص ۷۹-۱۰۱.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه)*، قم، مؤسسه دارالتفسیر للطباعة و النشر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، قم، الزهراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حمصی رازی، سیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، سیدکمال، ۱۴۳۰ق، *شرح نهاییه الحکمه (الالهیات بالمعنی الاخص)*، قم، دار فراق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالکلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *المبدا و المعاد*، تقدیم و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۸۵، *نهاییه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۱۶، *مجمع البحرین*، قم، مؤسسه البعثه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، بی تا، *التیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح آقابزرگ تهرانی و احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الانسارات والتنبیها*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۹۸۶، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- _____، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، دارالهجره.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، قم، بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۹ق، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجعفر شمس الدین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۸ق، *سوارق الالهام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت، دارالمفید.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۱، *الافقی المبین*، تحقیق حامی ناجی اصفهانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صورت‌بندی و ارزیابی استدلال کانت

بر نفی «امکان شناخت نظری نفس»

ac.hamdollahi@azaruniv.ac.ir

masoud_omid1345@yahoo.com

✍ احمد حمداللهی اسکویی / استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مسعود امید / دانشیار دانشگاه تبریز

پذیرش: ۹۷/۳/۹

دریافت: ۹۶/۹/۱۸

چکیده

با توجه به آرا و دیدگاه‌های کانت، استدلال وی بر عدم «امکان شناخت نفس از طریق نظری» را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: «۱. کثرات شهود حسی از نفس («من» اندیشنده) داده نمی‌شود؛ ۲. هر چیزی که کثرات شهود حسی از آن داده نشود، شناخت‌ناپذیر خواهد بود؛ نتیجه: نفس شناخت‌ناپذیر است». این استدلال از نظر صوری معتبر است و اگر نفس را به عنوان من اندیشنده یک امر صرفاً استعلایی و غیرتجربی بدانیم، نتیجه آن، البته صرفاً در محدوده معنای کانتی از شناخت، به طور مطلق صادق و معتبر خواهد بود؛ اما ابهام و ناسازگاری موجود در دیدگاه کانت درباره نفس یا من، نتیجه استدلال او را حتی در محدوده معنای کانتی از شناخت، مخدوش و نامعتبر می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: کانت، شناخت، شهود، فاهمه، نفس، امکان شناخت نفس، امکان مابعدالطبیعه.

کانت مسئله «نفس» و به تعبیر خودش نامیرایی یا جاودانگی آن را یکی از سه مسئله اصلی مابعدالطبیعه می‌داند و در عین حال معتقد است که حصول هر گونه «شناخت» درباره آن از طریق نظری غیرممکن است. این دیدگاه، به عنوان یکی از دیدگاه‌های مهم و اساسی کانت، و البته به عنوان یک شاخه فرعی از دیدگاه کلی وی مبنی بر ناممکن بودن مابعدالطبیعه، همواره مورد توجه کانت پژوهان بوده است؛ اما آن اندازه که دیدگاه کانت در این زمینه روشن و مشهور است، استدلالش بر آن روشن و آشکار نیست و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. دیدگاه کانت مبنی بر ممکن نبودن امکان شناخت نفس از طریق نظری، بالطبع مبتنی بر یک استدلال است، و علی‌الاصول نباید آن را به عنوان یک ادعای صرف در نظر بگیریم؛ چنان که خود کانت نیز نمی‌پذیرد که دیدگاه وی را ادعایی صرف و بدون پشتوانه استدلالی بدانیم. بنابراین باید بگوییم در آثار و سخنان کانت، دلیل و استدلالی بر این مطلب، به طور مستقیم یا غیرمستقیم وجود دارد؛ اما حقیقت این است که استدلال کانت صورت‌بندی صریح و روشنی نیافته و همین امر قضاوت درباره دیدگاه او را نیز دچار اشکال کرده است. هدف اصلی ما در نوشتار حاضر این است که با دقت و تأمل در آثار و سخنان کانت و تحلیل و بررسی آنها، و با استناد به همین آثار و سخنان، نخست صورت‌بندی روشنی از استدلال وی به دست دهیم و در ادامه، با توجه به این صورت‌بندی به ارزیابی آن پردازیم.

۱. صورت‌بندی استدلال کانت

آنچه با دقت و تأمل در سخنان و دیدگاه‌های کانت به دست می‌آید، این است که دیدگاه وی مبنی بر نفی امکان شناخت نفس از طریق نظری، ریشه در معنا و تصویری دارد که وی از «شناخت» از یک سو، و از «نفس»، از سوی دیگر ارائه می‌کند. چنان که در ادامه به تفصیل خواهیم دید، معنا و تصویری که کانت از «شناخت» به دست می‌دهد، در حقیقت مقدمه اصلی یا کبرای استدلال او را تشکیل می‌دهد و معنا و تصویری که وی از «نفس» ارائه می‌کند، مقدمه دیگر استدلال او قرار می‌گیرد.

۱-۱. معنا و تصویر «شناخت» نزد کانت؛ پایه اصلی استدلال وی

دیدگاه کانت مبنی بر نفی امکان شناخت نظری نفس، دقیقاً ریشه در معنا و تصویری دارد که وی از «شناخت» ارائه می‌کند. وی می‌گوید:

شناخت ما از دو سرچشمه بنیادین ذهن ناشی می‌شود، که نخستین آنها این است که تصورها را دریافت کند (قوه دریافت انطباعات)، و دومین آنها این قوه است که به وسیله آن تصورها یک عین را بشناسد (خودانگیختگی مفهوم‌ها). از راه نخست عین به ما داده می‌شود و از راه دوم، عین در نسبت با آن تصور (همچون تعیین محض ذهن) اندیشیده می‌گردد. بنابراین شهود و مفهوم‌ها عناصر سراسر شناخت ما را تشکیل می‌دهند؛ چنان که نه مفهوم‌ها بدون شهودی که به شیوه‌ای با آنها متناظر باشد، و نه شهود بدون مفهوم‌ها، هیچ‌یک نمی‌توانند شناختی را فراهم کنند (کانت، ۱۹۲۹، ۷۴ ب).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، از نظر کانت «شناخت» محصولی است از همکاری دو قوه «شهود» و «فهم». برای حصول شناخت، وجود هر دو قوه ضروری است (ر.ک: پیتن، ۱۹۳۶، ص ۹۸)، و هر کدام از این دو قوه که نباشند، سخن گفتن از «شناخت» بی‌معنا خواهد بود. از نظر کانت «این دو قوه یا توانایی نمی‌توانند کارکردهای خود را عوض کنند. فهم هیچ چیز نمی‌تواند شهود کند، و حس‌ها هیچ چیز نمی‌توانند بیندیشند. فقط از راه اتحاد آنهاست که شناخت می‌تواند ناشی شود» (کانت، ۱۹۲۹، ص ۷۵). بدین ترتیب برای حصول «شناخت» دو شرط اساسی وجود دارد: ۱. تصورات یا شهوداتی به ما داده شود؛ ۲. این تصورات یا شهودات توسط قوه فهم اندیشیده شوند. بر مبنای این تصویر از «شناخت»، به‌سادگی این نتیجه به دست می‌آید که هر جا دریافت‌های شهود حسی نباشد (هرچند فهم و اندیشه وجود داشته باشد)، یا هر جا فهم و اندیشه نباشد (هرچند شهودات حسی وجود داشته باشد)، حصول «شناخت» امکان‌پذیر نخواهد بود.

حال اگر به این نتیجه اخیر، این نکته را بیفزاییم که هیچ دریافت شهودی حسی‌ای از «نفس» وجود ندارد، مستقیماً این نتیجه حاصل خواهد شد که «شناخت نفس محال است». این، در حقیقت، صورت ساده استدلال اساسی کانت بر نفی امکان شناخت نظری نفس است؛ اما برای فهم دقیق و عمیق این استدلال، و به تبع آن ارزیابی این استدلال، ابتدا باید مقدمات آن را به‌تفصیل بررسی کنیم.

۱-۱-۱. مؤلفه‌های «شناخت» در تصویر کانت

چنان‌که اشاره شد، از نظر کانت «شناخت» محصول فعالیت و همکاری دو قوه شهود و فاهمه است. در این تصویر از «شناخت»، برای حصول شناخت، وجود دو شرط، و اگر بخواهیم دقیق‌تر و جزئی‌تر تحلیل کنیم وجود سه شرط یا سه مؤلفه ضروری است: شهود، فهم و همکاری این دو. بنابراین متناظر با این سه شرط یا مؤلفه، سه نکته یا سه محور اصلی وجود دارد که باید به توضیح و شرح آن بپردازیم: ۱. معنای قوه شهود، و اوصاف و ویژگی‌های آن و آنچه از این قوه حاصل می‌شود؛ ۲. معنای قوه فهم، و اوصاف و ویژگی‌های آن و آنچه از این قوه حاصل می‌شود؛ ۳. معنای دقیق همکاری این دو قوه، و چگونگی آن.

بدیهی است که بدون پرداختن دقیق به این سه معنا، به دست آوردن تصویری دقیق و عمیق از استدلال کانت، و به دنبال آن ارزیابی صحیح این استدلال، امکان‌پذیر نخواهد بود.

(۱) شهود

چنان‌که برخی مفسران کانت اشاره کرده‌اند (ر.ک: یوئینگ، ۱۹۳۸، ص ۱۷)، اصطلاح «شهود» نزد کانت غیر از آن معنایی است که امروزه به طور معمول از این واژه فهمیده می‌شود. کانت در تعریف شهود می‌گوید: «شناخت، به هر شیوه و به هر واسطه‌ای که به اعیان مربوط باشد، در هر حال، چیزی که شناخت از راه آن مستقیماً (بی‌واسطه) به اعیان مربوط می‌شود و چیزی که اندیشیدن سراسر متوجه آن است، شهود است» (کانت، ۱۹۲۹، ص ۳۳). از این

تعریف، دو مطلب درباره «شهود» به دست می‌آید: ۱. شهود چیزی است که شناخت از طریق آن بی‌واسطه به اعیان مربوط می‌شود؛ ۲. شهود چیزی است که اندیشیدن سراسر متوجه آن است. حال با توجه به این دو مطلب، و نیز عطف توجه به سخنان دیگر کانت، که مستقیم یا غیرمستقیم به «شهود» مربوط است، باید بکوشیم معنای دقیق مورد نظر کانت را از «شهود» به دست آوریم.

براساس مطلب اول، با صرف نظر از ابهام و عدم دقتی که در استعمال کلمات از سوی کانت وجود دارد، می‌توانیم بگوییم شهود به معنای «شناخت بی‌واسطه اعیان» است. پس هرگاه ما شناخت بی‌واسطه‌ای از یک عین داشته باشیم، بدین معناست که آن عین را شهود کرده‌ایم؛ اما مقصود کانت از «عین» در اینجا چیست؟ چنان که بسیاری از مفسران کانت اشاره کرده‌اند، یک سوءاستعمال بزرگ از سوی کانت درباره واژه «عین» در جای جای کتاب نقد وجود دارد (برای نمونه ر.ک: کمپ اسمیت، ۱۹۱۸، ص ۸۰؛ پیتن، ۱۹۳۶، ص ۵۰-۵۱)؛ بدین ترتیب که کانت واژه «عین» را، دست کم به دو معنای متفاوت «شیء مستقل از ادراک ما» یا همان شیء فی‌نفسه، و «شیء ادراکی» یا همان پدیدار به کار می‌برد، بدون اینکه در هر مورد مشخص کرده باشد که منظورش کدام یک از این دو معناست (برای توضیح بیشتر و ملاحظه نمونه، ر.ک: غفاری، ۱۳۸۶، ص ۹۵-۱۰۵). با توجه به فحوی سخن کانت و تصریحاتی که در دیگر سخنان وی درباره «شهود» وجود دارد، باید بگوییم بی‌تردید منظور وی از عین در این تعریف، همان «پدیدار» است؛ چون در غیر این صورت، یعنی اگر «عین» را در این تعریف «شیء فی‌نفسه» بدانیم، باید به این قول ملتزم شویم که ما شناختی بی‌واسطه از شیء فی‌نفسه داریم؛ بنابراین می‌توانیم تعریف کانت از «شهود» را بدین ترتیب تدقیق نماییم: «شناخت بی‌واسطه پدیدار»؛ اما این تعریف نیز به نظر می‌رسد تعریف دقیق و نهایی کانت از «شهود» نخواهد بود.

کانت در خود «پدیدار» میان آنچه ماده پدیدار می‌نامد و آنچه صورت پدیدار می‌نامد، تمایز قائل می‌شود (کانت، ۱۹۲۹، ۳۴ب). با توجه به این تمایز، این پرسش قابل طرح است که شهود، به عنوان «شناخت بی‌واسطه پدیدار»، شناخت بی‌واسطه کدام یک از ماده یا صورت است؟ اگر کاربرد خود کانت را از واژه شهود در مواضع مختلف مدنظر مدنظر قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که وی واژه شهود را به هر دو معنا به کار می‌برد؛ یعنی از نظر کانت «شهود» هم به معنای «شناخت بی‌واسطه ماده پدیدار» و هم به معنای «شناخت بی‌واسطه صورت پدیدار» است (ر.ک: پیتن، ۱۹۳۶، ص ۹۷). ماده پدیدار همان «احساس» است؛ اما منظور از «احساس»، همان تصورات حسی حاصل از اثر عین خارجی، یا همان «دریافت‌های حسی» است که چون به تصریح کانت متکثر و پراکنده هستند، «کثرات حسی» نامیده می‌شوند. صورت پدیدار هم همان صورت‌های پیشینی زمان و مکان است. پس شهود به معنای «شناخت بی‌واسطه کثرات دریافت حسی» یا به معنای «شناخت بی‌واسطه صورت‌های پیشینی زمان و مکان» خواهد بود. البته از این دو معنا، در بیشتر مواردی که کانت تعبیر «شهود» یا «شهودات» را به کار می‌برد، بیشتر معنای اول مورد نظر اوست.

علاوه بر آنچه گفته شد، یک تمایز یا ابهام معنایی دیگر در کاربردهای کانت از واژه «شهود»، البته از جهت و حیثیتی دیگر وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. کانت گاه واژه «شهود» را به معنای فعل یا عمل شهود به کار می‌برد؛ درحالی‌که در برخی دیگر از موارد این واژه را به معنای محتوایی که شناخت بی‌واسطه بدان تعلق می‌گیرد، استفاده می‌کند (آلیسون، ۱۹۹۲، ص ۳۲۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۲۵۱)؛ اما به نظر می‌رسد وجه غالب استعمال کانت همان معنای دوم است. این معنا به‌ویژه در موارد متعددی که کانت تعبیر «شهودات» را به کار می‌برد، نمایان است. به اندازه کافی روشن است که منظور از «شهودات»، نه فعل‌ها یا عمل‌های متعدد شهود، بلکه همان کثرات دریافت حسی از طریق فعل شهود است.

خلاصه اینکه با توجه به همه آنچه گفته شد، معنای اصلی مدنظر کانت از «شهود» به عنوان بخشی از مرکب «شناخت» که هنوز بخش دیگر به آن اضافه نشده و نقش خود را بر آن اعمال نکرده است، همان کثرات دریافت حسی است که صورت‌های پیشینی زمان یا مکان را پذیرفته‌اند. این معنا، دقیقاً با نکته دومی که از تعریف کانت از شهود به دست آمد، یعنی اینکه «شهود چیزی است که اندیشیدن سراسر متوجه آن است»، سازگار و مؤید آن است. درک دقیق‌تر و روشن‌تر این معنا زمانی حاصل خواهد شد که معنای «اندیشیدن» را نزد کانت به دست دهیم.

۲) قوه فهم (فاهمه)

کانت، چنان که خود نیز اشاره کرده است (کانت، ۱۹۲۹، الف)، قوه فهم را به شیوه‌های گوناگونی تعریف می‌کند. وی قوه فهم را به عنوان «خودانگیختگی شناخت (در برابر دریافت‌کنندگی قوه حساسیت)، یا همچون قوه‌ای برای اندیشیدن، یا قوه‌ای برای مفهوم‌ها یا همچنین قوه احکام» و نیز «قوه شناخت‌ها» (همان، ۱۳۷ب) معرفی می‌کند؛ اما خود وی تصریح می‌کند که «اگر این تعریف‌ها را در معرض نور مشاهده کنیم، همه به یک چیز منتهی می‌شود» (همان، الف). بنابراین این تعریف‌های گوناگون، علی‌رغم کثرت ظاهری، در حقیقت معنای واحدی را از زوایای مختلف بیان می‌کنند. این نکته بسیار مهمی است که از همان ابتدای بحث درباره قوه فهم یا «فاهمه» باید بدان توجه کنیم؛ اما آن معنای واحدی که در ورای این تعبیرات متفاوت وجود دارد، و در حقیقت (به نظر کانت) هویت اصلی فاهمه را تشکیل می‌دهد، چیست؟ برای رسیدن به این معنا لازم است اشاره‌ای به شرح و توضیح کانت از قوه فهم در هریک از این شیوه‌های گوناگون تعریف داشته باشیم.

۱. فاهمه به عنوان قوه «خودانگیختگی» شناخت

۱. کانت، در نخستین شیوه تعریف خود، قوه فهم را قوه خودانگیختگی شناخت، یا در تعبیری مشابه، خودانگیختگی مفهوم‌ها (همان، ۷۴ب) یا خودانگیختگی اندیشیدن (همان، ۱۰۲ب) معرفی می‌کند؛ بر خلاف قوه شهود یا حساسیت که آن را قوه تأثیرپذیری می‌داند: «اگر دریافت‌کنندگی ذهن خود را در دریافت تصورها، تا آنجا که ذهن به

گونه‌ای تحت تأثیر قرار می‌گیرد، حساسیت بنامیم، پس در برابر، این قوه که تصویرها را خود فرا آوریم، یا خودانگیختگی شناخت، فهم است» (همان، ب۷۵).

خودانگیختگی به معنای فعال و کارگر بودن ذهن است، در برابر دریافت‌کنندگی که به معنای منفعل و کارپذیر بودن ذهن است. خود کانت با برجسته کردن دو واژه دریافت‌کنندگی و خودانگیختگی، و نیز حساسیت و فهم، در نقل قول پیش گفته، می‌خواهد بر این تمایز تأکید کند. پس نخستین ویژگی مهم قوه فهم یا فاهمه که باید بدان توجه داشته باشیم، فعال، کارگر یا کارکردی بودن آن است؛ اما فعالیت یا کارکرد فاهمه چیست؟

۲. فاهمه به عنوان قوه «اندیشیدن»

۲. این «کارکرد» یا «فعالیت» فاهمه همان چیزی است که کانت با عنوان «اندیشیدن» مطرحش می‌کند و این همان شیوه دوم تعریف کانت از قوه فهم است که در آن فاهمه را به عنوان «قوه اندیشیدن» اعیان حسی معرفی می‌کند: «در مقابل، این قوه که عین شهود حسی را بیندیشیم، فهم است ... و بدون فهم هیچ عینی اندیشیده نمی‌گردد» (همان، ب۷۵).

مقصود کانت از «اندیشیدن» همان فعالیت یا کارکردی است که ویژه فاهمه است؛ اما معنا و مفهوم دقیق «اندیشیدن» نزد کانت، زمانی به دست خواهد آمد که نوع این کارکرد و فعالیت فاهمه مشخص شود. به نظر کانت، کثرات حسی از طریق شهود به ما داده می‌شوند؛ «ولی خودانگیختگی اندیشیدن ما ایجاب می‌کند که این کثرات نخست به نحوه‌ای معین طی شود، پذیرفته آید و متحد گردد تا بدین طریق شناخت تشکیل شود. این کنش را من ترکیب می‌نامم» (همان، ۱۰۲ب). از اینجا به دست می‌آید که «اندیشیدن» همان کنشی است که با ترکیب کردن کثرات حسی و متحد کردن آنها، تحت عنوان یک «عین»، شناخت را پدید می‌آورد. به عبارت ساده‌تر، «اندیشیدن» همان کنش یا کارکرد «ترکیب کردن کثرات حسی» یا «متحد کردن کثرات حسی» است (نیز ر.ک: همان، ۳۰۴ب)؛

۳. فاهمه به عنوان قوه استفاده از «مفهوم»ها

۳. اما به نظر کانت، «اندیشیدن» که کارکرد قوه فهم است، همواره به وسیله «مفهوم»ها صورت می‌گیرد؛ چنان‌که برای نمونه به‌صراحت می‌گوید: «اندیشیدن عبارت است از شناختن به وسیله مفهوم‌ها» (همان، ۹۴ب) و نیز می‌گوید: «مفهوم است که بدان وسیله یک عین اندیشیده می‌شود» (همان، ۱۲۵ب). براین‌اساس وی «اندیشیدن» را معادل «تحت مفهوم‌ها درآوردن» می‌داند. از اینجا به شیوه سوم تعریف کانت از قوه فهم می‌رسیم که بر اساس آن فاهمه «قوه‌ای برای مفهوم‌ها» است. به نظر کانت، درحالی‌که «همه شهودها به عنوان شهودهای حسی، به انفعال‌ها مربوط می‌شوند؛ ولی مفهوم‌ها به کارکردها» (همان، ۹۳ب). وی در توضیح مقصود خود از «کارکرد» می‌گوید: «اما منظور من از کارکرد، وحدت این کنش است که تصورات گوناگونی را تحت یک تصور مشترک به نظم آوریم. پس مفهوم‌ها بر پایه خودانگیختگی اندیشیدن قرار دارند» (همان). از اینجا به دست می‌آید که از نظر کانت «مفهوم»ها ناظر به همان کارکرد قوه فهم، که عبارت است از «ترکیب کردن کثرات حسی» هستند و در

حقیقت به همین معنا به کار می‌روند. پس از نظر کانت مفهوم‌ها کارکردهایی هستند که فاهمه با استفاده از آنها کثرات حسی را ترکیب، و تحت عنوان یک «عین» متحد می‌کند؛

۴. فاهمه به عنوان قوه «حکم» کردن

وی در قسمتی از بخش تحلیل استعلایی کتاب *نقد*، پس از توضیح مختصر معنای «مفهوم» می‌گوید: «اکنون، فهم این مفهوم‌ها را به کاری دیگر نمی‌تواند گرفت جز اینکه به وسیله آنها حکم کند» (همان، ۹۳ب). براساس این عبارت، به کار بردن یا به کار گرفتن مفهوم‌ها، که نتیجه آن متحد شدن کثرات حسی است، به همان معنای حکم کردن است. به عبارت دیگر، کانت کارکرد قوه فاهمه را که همان ترکیب و متحد کردن کثرات حسی است، «حکم کردن» نیز می‌نامد. این همان شیوه چهارم تعریف کانت از قوه فهم است که در آن فاهمه را به عنوان «قوه احکام» معرفی می‌کند. وی معتقد است: «ما می‌توانیم همه کنش‌های فهم را به احکام کاهش دهیم، به قسمی که فهم به‌طور کلی می‌تواند همچون قوه حکم کردن تصویر شود؛ زیرا بر طبق آنچه گفته آمد، فهم قوه اندیشیدن است. اندیشیدن عبارت است از شناخت به وسیله مفهوم‌ها» (همان، ۹۴ب). براساس این عبارت، «حکم کردن» چنان کارکردی اساسی برای قوه فهم است که به‌راحتی می‌توان فاهمه را قوه حکم کردن نامید. به‌علاوه با توجه به این عبارت، حکم کردن همان اندیشیدن است و این همان نکته‌ای است که خود کانت، در جای دیگر به تصریح بیان کرده است: «قوه حکم کردن، که درست به همان معنای قوه اندیشیدن است» (همان، ۱۰۶ب)؛

۵. فاهمه به عنوان قوه «شناخت»‌ها

اما اینکه کانت فاهمه را به عنوان «قوه شناخت‌ها» معرفی می‌کند، دقیقاً بدین دلیل است که قوه فهم با اعمال کارکرد ترکیب‌کنندگی و وحدت‌بخشی خود بر روی کثرات حسی شهود، برای نخستین بار «شناخت» را پدید می‌آورد؛ چون به اعتقاد کانت «ترکیب یک کثرت داده شده (چه تجربی داده شود، چه پیشینی) امری است که نخست شناخت را تولید می‌کند» (همان، ۱۰۳ب)؛ چنان‌که در جای دیگر می‌گوید: «اگر بخواهیم درباره نخستین خاستگاه شناخت خود داوری کنیم، ترکیب نخستین چیزی است که باید بدان توجه نماییم» (همان).

بدین ترتیب با توجه به همه آنچه گفته شد، به‌روشنی این نتیجه به دست می‌آید که کارکرد اصلی و ویژه فاهمه از نظر کانت، که هویت حقیقی آن را نشان می‌دهد، «ترکیب کردن کثرات حسی» یا «متحد کردن کثرات حسی» تحت عنوان یک «عین» است. این معنا، دقیقاً متناسب با نکته دومی است که از تعریف «شهود» به دست می‌آید: «شهود چیزی است که اندیشیدن سراسر متوجه آن است». از نظر کانت «عمل فاهمه عبارت است از ایجاد وحدت در کثرات عایدشده در زمان و مکان، به توسط مقولات» (هارتنام، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴). در حقیقت، فاهمه در اندیشه کانت، قوه‌ای ترکیب‌کننده است که با اعمال کارکرد خود بر روی کثرات شهود حسی، آنها را تحت یک «عین» متحد می‌کند و بدین ترتیب هم‌زمان «عین» متعلق شناخت و «شناخت» آن را پدید می‌آورد.

۳) اتحاد و همکاری دو قوه شهود و فهم

با توجه به آنچه درباره معنا و مفهوم دو قوه شهود و فهم و خصوصیات این دو قوه از دیدگاه کانت گفته شد، معنای اتحاد و همکاری دو قوه شهود و فهم، که به اعتقاد کانت تنها راه ممکن برای حصول شناخت است، به روشنی به دست می‌آید. همکاری این دو قوه، به طور ساده بدین معناست که آنچه از طریق شهود حاصل می‌شود (کثرات دریافت حسی)، تحت مفهوم‌ها درآید یا به تعبیر دیگر، مفاهیم محض فاهمه بر کثرات شهود حسی اطلاق شود. از این دو تعبیر، که هر دو صحیح‌اند، تعبیر رایج و متداول کانت همان «اطلاق مفاهیم محض فاهمه بر شهودات حسی» است.

الف) استنتاج استعلایی مقولات

چگونگی اطلاق مفاهیم محض فاهمه، یا همان مقولات، بر شهودات حسی دقیقاً همان بحثی است که کانت با عنوان «استنتاج استعلایی مقولات» مطرح می‌کند. استنتاج استعلایی مقولات اساسی‌ترین بحث کانت در کتاب نقد، و در حقیقت قلب مباحث کانت در حوزه فلسفه نظری، و به یک معنا در تمام اندیشه کانت است. بدیهی است که بحث تفصیلی درباره «استنتاج استعلایی مقولات» از حوصله این نوشتار خارج است، اما تا آنجا که به هدف اصلی این نوشتار مربوط است، لازم است به اصل سخن کانت در این بحث توجه و اشاره داشته باشیم؛ به‌ویژه با توجه به این نکته بسیار مهم که توضیحات کانت در «استنتاج استعلایی مقولات»، از زاویه‌ای دیگر، اساساً خود معنای «شهود» و خود معنای «مقولات» را نیز روشن‌تر و برجسته‌تر می‌سازد.

خلاصه و لب سخن کانت در استنتاج استعلایی مقولات این است که مقولات یا همان مفاهیم محض فاهمه، برای وقوع یا تحقق تجربه لازم و ضروری هستند. به همین سبب ما می‌توانیم و حق داریم که آنها را بر اعیان تجربه اطلاق کنیم (کانت، ۱۹۲۹، ۱۲۶ ب). به نظر کانت برای حصول شناخت نسبت به یک «عین» باید شهودی از آن عین داشته باشیم؛ بدین معنا و فقط بدین معنا که کثرات حسی متعلق به آن عین از طریق شهود به ما داده شوند؛ اما این برای حصول شناخت از آن «عین» کافی نیست. به عبارت دقیق‌تر، اساساً عینی که بتواند متعلق شناخت ما باشد، هنوز حاصل نشده است. برای این امر لازم است کثرات حسی دریافت‌شده تحت کارکرد وحدت‌بخشی مقولات درآیند؛ یعنی به واسطه مقولات در قالب یک «عین» متحد شوند. پس به واسطه مقولات است که برای نخستین بار عین متعلق شناخت، یا همان عین متعلق تجربه، و به عبارت دقیق‌تر خود تجربه، ممکن و محقق می‌شود و این بدین معناست که مقولات شرط‌های ضروری و پیشینی امکان و تحقق تجربه هستند.

ب) نتیجه سلبی حاصل از استنتاج استعلایی مقولات

شیوه‌ای که کانت برای استنتاج استعلایی مقولات در پیش گرفته است، به‌زعم وی حق استفاده ما از مفاهیم محض فاهمه و اطلاق آنها بر اعیان شهود حسی را توجیه می‌کند، هم‌زمان این نتیجه را به بار می‌آورد که اطلاق مقولات بر اعیانی که در

شهود حسی داده نمی‌شوند، یعنی بر خارج از حیطه تجربه، غیرممکن است. به عبارت دیگر کاربرد، و حتی معنای مقولات، محدود به اعیان تجربه حسی است و این مفاهیم، در خارج از حوزه تجربه هیچ‌گونه شناختی حاصل نمی‌کنند.

از نظر کانت «مقولات فقط به کار امکان شناخت تجربی می‌خورند؛ ولی این امر تجربه نامیده می‌شود. پس مقوله‌ها درباره شناخت اشیا کاربردی دیگر ندارند مگر فقط مادام که شیء‌ها همچون اعیان تجربه ممکن فرض شوند» (همان، ۱۴۷-۱۴۸ ب).

ج) نتیجه ضمنی شرح و توضیح کانت درباره هویت «فاهمه» و «استنتاج استعلایی»

به‌زعم نگارندگان نتیجه ضمنی ولی در عین حال بسیار مهم و بنیادین، که از توجه به شرح و توضیح کانت در مورد شیوه‌های گوناگون تعریف فاهمه و نیز از توجه به شرح و توضیح وی درباره «استنتاج استعلایی» به دست می‌آید، این است که کانت در روند اندیشه خود مفاهیم بنیادینی همچون «مفهوم» (مقوله)، «اندیشیدن» و «حکم» کردن (نیز، مفاهیم مشتق از آنها)، و به تبع آنها و مهم‌تر از همه آنها «شناخت» را به معنایی خاص به کار می‌برد که کاملاً جدید و خاص فلسفه اوست. توجه به این نکته از آن‌رو بسیار مهم و اساسی است که در فهم و ارزیابی دیدگاه کانت تأثیر مستقیم دارد. از دقت در مجموع این توضیحات به‌روشنی به دست می‌آید که کانت «مقوله» را نه به معنای یک «تصور عقلی»، بلکه به معنای «کارکرد وحدت‌بخشی به کثرات شهود حسی» در نظر می‌گیرد. به تبع این معنا، یا در ضمن آن، مفاهیمی همچون «حکم»، «اندیشیدن» و به‌ویژه «شناخت»، و حتی «تجربه» نیز معنایی کاملاً خاص و جدید می‌یابند. در اینجاست که اگر به این تفاوت‌ها و نوسانات معنایی توجه نداشته باشیم، در فهم مقصود دچار اشکال و مغالطه خواهیم شد.

۱-۲. جمع‌بندی دیدگاه کانت در مورد «شناخت» و مؤلفه‌های ضروری آن

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد که توانسته باشیم به معنا و تصویر دقیق «شناخت» و مؤلفه‌های برساننده آن از دیدگاه کانت برسیم. «اطلاق مقولات بر شهودات حسی» تنها راه ممکن برای حصول «شناخت» در حوزه عقل نظری است. این خلاصه و لب دیدگاه کانت درباره «شناخت» است. نتیجه بی‌واسطه این دیدگاه این است که مقولات به‌تنهایی (در غیاب داده‌های شهود حسی)، یا شهودات به‌تنهایی (در غیاب مقولات و بدون اطلاق مقولات بر آنها) هرگز «شناخت» فراهم نمی‌کنند. در اینجا با دو مفهوم بنیادی «مقوله» و «شهود» روبه‌رویم؛ اما چنان‌که دیدیم، این دو مفهوم بنیادی در روند بحث‌های کانت، به‌ویژه با توجه به «استنتاج استعلایی مقولات»، معنایی ویژه می‌یابند. توجه به این دو معنا، شرط لازم و اساسی برای فهم معنای دقیق «شناخت» در اندیشه کانت است. «شهود»، به عنوان یکی از دو مؤلفه اصلی «شناخت»، در یک معنای محدود و مشخص صرفاً به معنای «کثرات حسی» ای است که بی‌واسطه به ما داده می‌شوند. «مقوله» نیز به عنوان یکی از دو مؤلفه اساسی شناخت، نه صرفاً یک مفهوم انتزاعی، بلکه «کارکرد ترکیب‌کنندگی» یا «کارکرد وحدت‌بخشی» است. دقیقاً و صرفاً با توجه

به این معناست که کانت می‌تواند، به عنوان نتیجه نهایی استنتاج استعلایی مقولات، به صراحت بگوید مقولات هستند که تجربه را ممکن می‌سازند و بدون مقولات، خود تجربه ممکن نخواهد بود؛ چون به اندازه کافی روشن است که مقولات به عنوان مفاهیم انتزاعی یا، چنان‌که مشهور است، مفاهیم عقلی، نقشی در وقوع تجربه ندارند و تجربه مستقل از آنها ممکن است. از سوی دیگر، صرفاً با توجه به این معنا از مقوله است که کانت می‌تواند بگوید اطلاق مقوله بر خارج از حیطه تجربه، ممکن و سودمند نیست؛ چون در خارج از حیطه تجربه، کثرات حسی‌ای وجود ندارند که مقوله آنها را متحد کند.

با توجه به این دو معنای متعین، «شناخت» نیز معنایی مشخص و متعین نزد کانت می‌یابد. در این معنای خاص از «شناخت»، در حقیقت «عین» متعلق شناخت و خود «شناخت» هم‌زمان حاصل می‌شوند. چون نه «شهود» به معنای کثرات دریافت حسی، «عین» به معنای دقیق کلمه است و نه «مقوله» به خودی خود چنین است؛ بلکه تازه از طریق اطلاق مقوله بر شهود است که «عین» به معنای دقیق کلمه و، در ضمن آن، «شناخت» این «عین» حاصل می‌شود. این شناخت، با توجه به معنا و مؤلفه‌های آن، پیشاپیش محدود به عرصه «تجربه» (به معنای کانتی کلمه) است. ما این معنا و تصویر از شناخت را معنای کانتی شناخت می‌نامیم.

۱-۲. معنا و تصویر «نفس» نزد کانت؛ پایه دیگر استدلال وی

با توجه به آنچه گفته شد، مقدمه اصلی یا کبرای استدلال کانت ناظر به معنا و تعریف «شناخت» نزد وی، و شرایط یا مؤلفه‌هایی است که حصول شناخت را ممکن می‌سازد؛ اما مقدمه دیگر استدلال کانت، ناظر به معنا و مفهوم نفس، و به تعبیر دقیق‌تر ناظر به این نکته است که درباره نفس، با توجه به معنا و چیستی آن، شرایط لازم برای حصول شناخت فراهم نیست. مضمون این مقدمه این است که «نفس» امری است که هیچ‌گونه شهود حسی از آن داده نمی‌شود. بالتبع نتیجه‌ای که از این دو مقدمه حاصل می‌شود، این خواهد بود که حصول شناخت درباره نفس امکان‌ناپذیر است.

این مطلب که «هیچ‌گونه شهود حسی از نفس داده نمی‌شود»، به عنوان دیگر پایه اصلی استدلال کانت، ناظر به چیستی «نفس» و اوصاف و ویژگی‌های آن است. بنابراین برای فهم درست و عمیق آن لازم است به بررسی تعریف و توصیف کانت از «نفس» و ویژگی‌های آن بپردازیم.

۱-۲-۱. معرفی «من اندیشنده» به عنوان موضوع اصلی نفس‌شناسی از سوی کانت

کانت با توجه به آنچه در ابتدای فصل «درباره مغالطات عقل محض» (همان، ۴۰۲-۴۰۳ب) مطرح کرده است، «نفس» را تقریباً به همان معنای رایج و متعارف آن در طول تاریخ فلسفه، یعنی به معنای حقیقت مجرد و غیرمادی‌ای که در پیوستگی و اتحاد با بدن، «انسان» را پدید می‌آورد و اعمال و کارکردهایی مانند اندیشیدن و اراده به آن نسبت داده می‌شود در نظر می‌گیرد؛ اما وی در پیچ و خم بحث‌های متنوعی که در کتاب *نقد* مطرح کرده است، تعابیر و اصطلاحات متفاوتی همچون «من اندیشنده»، «موضوع اندیشنده»، «موجود اندیشنده»، «متعلق حس درونی» و «خودآگاهی محض» را برای دلالت بر نفس یا معادل نفس به کار می‌برد. با توجه به این نکته،

پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا این تعابیر و اصطلاحات گوناگون، با توجه به معنا و مضمون متفاوتی که دارند، در نهایت به یک حقیقت واحد ارجاع می‌دهند یا نه؟ و در هر صورت، نفس با توجه به این تعابیر و اصطلاحات گوناگونی که بر آن دلالت می‌کنند، نزد کانت دقیقاً به چه معناست و چه اوصاف و ویژگی‌هایی دارد؟ در میان این تعابیر مختلف، تأکید کانت به طور خاص بر روی تعبیر یا اصطلاح «من اندیشنده» است؛ به گونه‌ای که وی این مفهوم را به عنوان موضوع نفس‌شناسی عقلی، و پایه و اساس همه بحث‌های مربوط به شناخت نفس یا نفس‌شناسی معرفی می‌کند و می‌گوید: «براین اساس اصطلاح من چونان یک موجود اندیشنده، بر متعلق آن‌گونه روان‌شناسی که می‌تواند نفس‌شناسی عقلی نامیده شود، دلالت می‌کند» (همان، ۲۰۰۴ب) و «من می‌اندیشم، عبارت است از تنها متن روان‌شناسی عقلی؛ که روان‌شناسی عقلی باید همه بینش‌ها و دیدگاه‌های خود را بر مبنای آن بسط دهد» (همان، ۲۰۱۴ب). بنابراین برای تعیین معنای دقیق «نفس» نزد کانت، باید چپستی و اوصاف و ویژگی‌های این «من» را کانون دقت و بررسی قرار دهیم.

۲-۱. اوصاف و ویژگی‌های «من» اندیشنده، به عنوان موضوع نفس‌شناسی

به نظر کانت، «من» یا به تعبیر تأمل‌انگیز خود وی «من می‌اندیشم»، مفهوم یا خودآگاهی‌ای استعلائی است که موضوع نفس‌شناسی عقلی قرار می‌گیرد. وی در فصل نخست کتاب دوم جدل استعلائی، با عنوان «درباره مغالطات عقل محض»، پس از توضیح مختصر معنای مغالطه منطقی و تفاوت مغالطه استعلائی با آن، در توضیح این مفهوم می‌گوید:

اکنون به مفهومی می‌رسیم که پیش از این در فهرست کلی مفهوم‌های استعلائی ذکر نشده است، و با این همه می‌باید در شمار آنها قرار گیرد، بی‌آنکه لازم باشد بدین سبب در جدول کوچک‌ترین تغییری اعمال شود یا آن جدول ناقص شمرده آید. این عبارت است از مفهوم، یا اگر ترجیح دهیم، حکم زیر: «من می‌اندیشم». به‌آسانی دیده می‌شود که این مفهوم، حامل و دربردارنده همه مفهوم‌ها به طور کلی است، و در نتیجه همچنین حامل و دربردارنده مفهوم‌های استعلائی می‌باشد؛ و بنابراین همواره باید در شمار این مفهوم‌ها قرار گیرد و از این رو خود متساویاً استعلائی است؛ ولی با این حال هیچ عنوان ویژه‌ای نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا نقش آن فقط این است که اندیشیدن را سراسر چونان متعلق به آگاهی عرضه دارد. با این همه، هر چند که این مفهوم از جنبه تجربی (تأثرهای حسی) منزّه است؛ اما باز بدان کار می‌خورد که دو گونه عین را در طبیعت قوه تصور ما تمیز دهد. من، چونان اندیشنده، عبارت‌تم از عین حس درونی، و روح (نفس) نامیده می‌شوم. آنچه عین حس‌های بیرونی است، جسم نام می‌گیرد. براین اساس اصطلاح من چونان یک موجود اندیشنده، بر متعلق آن‌گونه روان‌شناسی که می‌تواند نفس‌شناسی عقلی نامیده شود، دلالت می‌کند؛ -البته در صورتی که من درباره نفس نخواهم چیز دیگری بدانم، مگر آنچه مستقل از هر گونه تجربه (که من را دقیق‌تر و به طور ملموس تعیین می‌کند) از این مفهوم من، مادام که این مفهوم در هر نوع اندیشیدن وارد می‌شود، بتواند نتیجه‌گیری شود» (همان، ۳۹۹-۴۰۰ب).

این فقره از سخنان کانت، که مضمون و نکات مطرح در آن به طور پراکنده در دیگر سخنان کانت نیز قابل مشاهده است، از آن حیث اهمیت دارد که معنا و مفهوم کانت از «من» را (که موضوع نفس‌شناسی عقلی قرار می‌گیرد)، تا حدود بسیاری به دست می‌دهد. با توجه به آنچه کانت در اینجا گفته است، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای «من» برشمرد:

۱. «من» یک مفهوم استعلایی است و از هر گونه جنبه تجربی منزّه است؛

۲. مفهوم «من» حامل و دربردارنده همه مفهومی‌ها، و از جمله مفاهیم استعلایی فاهمه است؛

۳. تنها نقش آن این است که اندیشیدن را به عنوان متعلق به آگاهی عرضه کند؛

۴. «من» اندیشنده، متعلق یا عین حس درونی است.

۱. از نظر کانت، «من» یک مفهوم استعلایی است که باید در فهرست کلی مفهومی‌های استعلایی، یعنی مفاهیم محض فاهمه قرار گیرد. البته کانت توضیح نمی‌دهد که چگونه ممکن است «من» در فهرست کلی مفاهیم محض فاهمه، که به اعتقاد کانت تعدادش قابل افزایش و کاهش نیست (همان، ۸۰-۱۸الف)، قرار گیرد، بدون اینکه کوچک‌ترین تغییری در این فهرست حاصل شود. در هر حال، اینکه «من» مفهومی استعلایی باشد، متضمن این مطلب است که هیچ‌گونه محتوای حسی، و به عبارت دیگر کثرت حسی داده‌شده از آن وجود ندارد؛ و این همان نکته‌ای است که خود کانت با این تعبیر که «این مفهوم از جنبه تجربی (تأثرهای حسی) منزّه است» به آن اشاره می‌کند. نتیجه دیگری که از مفهوم استعلایی دانستن «من» حاصل می‌شود این است که «من» ناظر به کارکردهای وحدت بخشی به کثرات حسی است. چنان که پیش‌تر اشاره شد، مفاهیم محض فاهمه کارکردهای وحدت بخشی به کثرات حسی هستند. بنابراین قرار دادن «من» در شمار مفاهیم محض فاهمه بدین معنا خواهد بود که «من» نیز دربردارنده کارکرد وحدت بخشی به کثرات حسی است.

اما، علی‌رغم این سخنان صریح درباره مفهوم استعلایی بودن «من»، کانت کمی بعدتر درباره «من» می‌گوید: این تصور «ساده است و لاف‌مطابق عاری است از هرگونه گنجانیده؛ چنان که در مورد آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم باشد، بلکه یک خودآگاهی محض است که ملازم همه مفهومی‌هاست» (همان، ۴۰۴ب). بدین ترتیب کانت برخلاف سخنان چند سطر قبل خود، ترجیح می‌دهد به جای اینکه «من» را یک «مفهوم» بداند، آن را به عنوان یک «خودآگاهی محض» در نظر بگیرد؛ اما در هر حال، استعلایی و محض بودن «من»، یعنی غیرتجربی بودن آن، نزد کانت محفوظ است؛

۲. مفهوم «من» حامل و دربردارنده همه مفهومی‌ها و از جمله مفاهیم محض فاهمه است؛ اما این تعبیر، یک تعبیر غلط‌انداز است. اگر مفهوم را به معنای متعارف آن (تصور عقلی) در نظر بگیریم، هیچ مفهومی، و از جمله مفهوم «من»، نمی‌تواند حامل و دربردارنده همه مفاهیم دیگر باشد. هر مفهومی فقط و فقط خودش است و تنها آن معنایی را دربردارد که خاص اوست. مفهوم «من»، از آن جهت که مفهوم است، هیچ مفهوم دیگری، مانند جوهر،

علت، وحدت. کثرت را شامل نمی‌شود. آنچه حامل و دربردارنده همه مفاهیم و از جمله مفاهیم محض فاهمه است، در حقیقت مصداق مفهوم «من» و به تعبیر دقیق‌تر، واقعیت «من» است؛ اما اینکه چرا کانت از این تعبیر واضح و آشکار استفاده نمی‌کند، و به جای اینکه بگوید «من (واقعیت «من»)

حامل و دربردارنده همه مفاهیم است»، چندان پوشیده نیست. تمام همت کانت، چنان که خواهیم دید، این است که نشان دهد «من» در محدوده شناخت ما، واقعیت عینی ندارد. بنابراین اگر بگویید «خود من» (واقعیت من) حامل و دربردارنده همه مفاهیم است»، نقض غرض خواهد بود؛ اما راه دیگری هم غیر از این وجود ندارد.

براین اساس به نظر می‌رسد صحیح این باشد که دست کم همانند آنچه در مورد نکته اول از قول کانت اشاره شد، به جای اینکه «من» را صرفاً یک مفهوم بدانی، آن را به عنوان یک خودآگاهی محض در نظر بگیریم و بگوییم: «من» یک خودآگاهی محض است که حامل و دربردارنده همه مفاهیم است؛

۳. «من» اندیشیدن را به آگاهی عرضه می‌کند. اندیشیدن، چنان که اشاره شد، از نظر کانت همان کارکرد وحدت بخشیدن به کثرات شهود حسی است؛ اما ما از این اندیشیدن و تعلق آن به خودمان، آگاهی؛ یعنی آن را در محدوده آگاهی خود می‌یابیم. در حقیقت، آنچه اندیشیدن را در محدوده آگاهی عرضه می‌کند، همان «من» است؛ یعنی به عبارت دیگر، «من» همان چیزی است که می‌اندیشد و علاوه بر این، از اندیشیدن خود آگاه است.

از اینجا به دست می‌آید که یک ویژگی بسیار مهم و اساسی «من»، همان آگاهی یا به تعبیر دقیق‌تر، خودآگاهی است. چنان که اشاره شد، از نظر کانت، من «یک خودآگاهی محض است که ملازم همه مفهوم‌هاست». وی همچنین درباره آگاهی می‌گوید: «آگاهی، فی‌نفسه یک تصور نیست که متعلق ویژه‌ای را تمیز دهد، بلکه صورت تصور است عموماً، مادام که بنا باشد شناخت نامیده شود» (همان، ۴۰۴ ب). بدین ترتیب کانت به ویژگی مهم و بنیادین «من»، یعنی آگاهی و خودآگاهی، توجه و اشاره داشته، اما به نظر می‌رسد به نحو مکفی به تبیین آن نپرداخته است؛ به‌ویژه درباره نسبت و رابطه میان آگاهی یا خودآگاهی و «شناخت»، که بسیار مهم و تعیین‌کننده است، به اندازه لازم بحث نکرده است؛

۴. «من»، عین حس درونی است. کانت در اینجا صراحتاً «من» اندیشنده را به عنوان متعلق یا عین حس درونی معرفی می‌کند، و اساساً آن را از این جهت، یعنی از جهت اینکه متعلق حس درونی است، روح یا نفس می‌نامد. او بر همین اساس، در ادامه آن را به این عنوان موضوع «نفس‌شناسی عقلی» معرفی می‌کند؛ اما با توجه به توضیحاتی که درباره هر یک از دو مفهوم «من اندیشنده» و «حس درونی» به دست داده و نیز دیگر دیدگاه‌ها و نظراتی که مطرح کرده است، به نظر می‌رسد این دیدگاه، یعنی یکی دانستن «من اندیشنده» و «متعلق حس درونی» را نمی‌توان به‌آسانی پذیرفت؛ چون «من» اندیشنده، با توجه به توضیحات کانت، امری محض و استعلایی است؛ درحالی که متعلق حس درونی یک امر حسی و تجربی است. در ادامه بحث به این مسئله خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. جمع‌بندی دیدگاه کانت در مورد «نفس» (من اندیشنده) و اوصاف و ویژگی‌های آن

در سخنان کانت، دست‌کم دو گرایش نسبت به «نفس» یا «من» وجود دارد: گرایش اول ناظر به این است که «من» صرفاً یک مفهوم، و البته مفهومی استعلایی است؛ اما گرایش دوم این است که «من» یک خودآگاهی، و البته باز یک خودآگاهی محض و استعلایی است. اینکه این دو گرایش چه نسبتی با هم دارند و آیا قابل جمع هستند یا نه، بستگی به تعریف و منظور ما از «مفهوم» دارد. اگر «مفهوم» را به معنای رایج و متعارف آن (تصور عقلی) در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد هرگز نمی‌توان این دو معنا را یکی دانست. در هر حال، گرایش معنایی دوم این امتیاز را دارد که دست‌کم دیدگاه کانت را از این معنای سطحی و پیش‌پافتاده دور می‌سازد که «من» صرفاً یک مفهوم توخالی و فاقد هرگونه تحصیل و تعیین واقعی است؛ اما آنچه در هر دو گرایش معنایی، مشترک و مورد تأکید کانت است، استعلایی و غیرتجربی بودن «من» است.

بنابراین با توجه به مجموع توضیحاتی که کانت در مورد اوصاف و ویژگی‌های «من» اندیشنده ارائه کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر کانت «من» اندیشنده، در هر حال، از هر گونه جنبه حسی و تجربی منزّه است. این بدین معناست که هیچ‌گونه شهود حسی از «من» اندیشنده داده نمی‌شود و به عبارت دیگر، «من اندیشنده» نمی‌تواند متعلق شهود حسی باشد. بدین ترتیب توصیفی که کانت از ویژگی‌های «من» اندیشنده، به عنوان موضوع نفس‌شناسی به دست داده است، مقدمه دیگر استدلال وی را تبیین می‌کند.

۳-۱. جمع‌بندی: صورت‌بندی استدلال کانت

با توجه به آنچه در دو قسمت قبلی گفته شد، می‌توان صورت‌بندی روشنی از استدلال کانت ارائه کرد. چنان‌که اشاره شد، معنا و تصویر کانت از «شناخت»، مقدمه اصلی استدلال او را تشکیل می‌دهد. مضمون این مقدمه این است که «شناخت» تنها و تنها در صورتی حاصل می‌شود که مقولات محض فاهمه بر کثرات شهود حسی داده شده از یک امر مشخص اطلاق شوند. این بدین معناست که در غیاب داده‌های شهود حسی، یعنی صرفاً به وسیله مقولات محض فاهمه، هیچ «شناخت»ی حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر، با توجه به معنا و تصویری که کانت از «نفس» یا همان «من اندیشنده» به دست می‌دهد، «نفس» از هر گونه جنبه حسی و تجربی منزّه است و بنابراین هیچ‌گونه کثرات شهود حسی از آن داده نمی‌شود. این مضمون هم مقدمه دیگر استدلال کانت را تشکیل می‌دهد. بالطبع با کنار هم قرار دادن و تألیف این دو مقدمه، ضرورتاً این نتیجه به دست خواهد آمد که «شناخت نفس غیرممکن است». بدین ترتیب صورت‌بندی منطقی استدلال کانت این‌گونه خواهد بود:

۱. کثرات شهود حسی از «نفس» (من اندیشنده) داده نمی‌شود؛

۲. هر چیزی که کثرات شهود حسی از آن داده نشود، ناشناختنی خواهد بود؛

نتیجه: «نفس» شناخت‌ناپذیر است.

این صورت‌بندی در قالب قیاس اقتরانی حملی است؛ اما می‌توانیم استدلال کانت را در قالب قیاس استثنایی نیز صورت‌بندی کنیم:

۱. اگر کثرات شهود حسی از یک امر معین داده نشود، حصول شناخت درباره آن محال خواهد بود؛

۲. کثرات شهود حسی از «نفس» (من اندیشنده) داده نمی‌شود؛

نتیجه: حصول شناخت درباره نفس محال است.

۲. ارزیابی استدلال کانت

چنان‌که در علم منطق آمده است، برای اینکه نتیجه یک استدلال معتبر باشد، آن استدلال باید دو شرط اساسی داشته باشد: ۱. صورت استدلال معتبر باشد (شرط صوری)؛ ۲. مقدمات استدلال صادق باشند (شرط مادی). براین اساس در ارزیابی استدلال کانت نیز باید این دو شرط را ملاحظه و بررسی کنیم:

۲-۱. ارزیابی صورت استدلال کانت

استدلال کانت، با توجه به صورت‌بندی ارائه‌شده از آن، از نظر صوری کاملاً درست و معتبر است. اگر استدلال کانت را در قالب قیاس اقتরانی حملی صورت‌بندی کنیم، این استدلال از نظر صوری در قالب قیاس شکل اول، و بنابراین بالضرورة معتبر خواهد بود؛ و اگر این استدلال را در قالب قیاس استثنایی صورت‌بندی نماییم، از نظر صوری در قالب وضع مقدم، و بنابراین بالضرورة معتبر خواهد بود.

۲-۲. ارزیابی ماده (مقدمات) استدلال کانت

اما درباره مقدمات این استدلال و صادق بودن آنها و بالتبع درباره صادق بودن نتیجه، چند نکته مهم وجود دارد که حتماً باید بدانها توجه داشته باشیم.

۱) مقدمه اصلی استدلال کانت، در حقیقت ناظر به تعریف شناخت است. اگر تعریف یک چیز را جزو اصول موضوعه یا مفروضات یک بحث بدانیم، اصولاً نباید درباره صدق و کذبش بحث کنیم. البته اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، مقصود این نیست که «نمی‌توانیم» درباره صدق و کذب آن تعریف بحث کنیم، بلکه می‌گوییم «لزومی ندارد» که درباره آن بحث کنیم؛ چون به خودی خود هیچ اشکالی ندارد که یک اندیشمند تعریفی از یک موضوع یا یک مفهوم به دست دهد و بحث خود را بر مبنای این تعریف پیش ببرد؛ اما در این صورت، حتماً باید به این نکته بسیار مهم توجه داشته باشیم که نتیجه‌ای هم که بر مبنای این تعریف حاصل می‌شود، در صورت اعتبار، صرفاً و فقط در محدوده این معنا معتبر خواهد بود.

براین اساس می‌توانیم تعریف و تصویر کانت از شناخت را، بدون هیچ‌گونه بحثی درباره آن بپذیریم و بر مبنای آن فقط به بررسی صدق و کذب مقدمه دوم بپردازیم. در این صورت پرسش اصلی پیش روی ما این خواهد بود که

آیا مقدمه دوم استدلال کانت صادق است؟ اگر واقعاً «نفس» به گونه‌ای باشد که هیچ‌گونه کثرات شهود حسی از آن داده نشود، در این صورت مقدمه دوم صادق خواهد بود؛ اما اگر این گونه نباشد، بالطبع مقدمه دوم کاذب خواهد بود. اگر «نفس» را به معنای «من اندیشنده» بدانیم، و «من اندیشنده» را یک امر کاملاً استعلایی و غیرتجربی بدانیم، چنان که نظر و مطلوب کانت همین است، در این صورت مقدمه دوم استدلال کانت قطعاً صادق خواهد بود و با توجه به مفروض بودن صدق مقدمه اول، باید بگوییم استدلال کانت از نظر شرط مادی نیز معتبر است؛ یعنی با این مقدمات، این نتیجه که «حصول هرگونه شناخت از نفس محال است» ضرورتاً و مطلقاً صادق و معتبر خواهد بود؛ اما چنان که اشاره شد، باید به این نکته بسیار مهم توجه داشته باشیم که صدق و ضرورت این نتیجه صرفاً و فقط در محدوده معنای کانتی از «شناخت» است؛ اما در خارج از این محدوده معنایی، یعنی اگر «شناخت» را به معنای دیگری بدانیم و تعریف کنیم، لزوماً این نتیجه صادق و ضروری نخواهد بود. براین اساس اگر بگوییم «شناخت نفس محال است»، و منظور ما از «شناخت» در اینجا هر معنای ممکن از آن باشد، در این صورت قطعاً مرتکب مغالطه شده‌ایم.

بدین ترتیب اگر تعریف و تصویر کانت از «شناخت» را بپذیریم، و از سوی دیگر «نفس» را به عنوان «من اندیشنده»، امری صرفاً استعلایی که از هر گونه جنبه شهود حسی منزه است بدانیم، در این صورت این نتیجه که «شناخت نفس محال است»، در محدوده معنای کانتی از «شناخت» و نه هر معنای دیگری از آن ضرورتاً صادق و معتبر خواهد بود.

۲) اما در ارزیابی استدلال کانت از نظر شرط مادی، توجه به یک نکته دیگر نیز ضروری و بسیار مهم است. این نکته مربوط به صغرای استدلال، در صورت‌بندی ارائه شده است. چنان که دیدیم، صغرای استدلال کانت این است که هیچ‌گونه کثرات شهود حسی از نفس به عنوان «من» اندیشنده داده نمی‌شود؛ اما حقیقت این است که هرچند کانت در این مقدمه می‌خواهد نفس را به عنوان «من اندیشنده» معرفی کند و بدین ترتیب بر شهودناپذیر بودن آن تأکید نماید، ولی این امر با برخی از دیدگاه‌های دیگر او ناسازگار به نظر می‌رسد. وی در موارد متعددی، به تصریح یا به تلویح، «نفس» یا «من» را به عنوان عین حس درونی یا متعلق حس درونی معرفی می‌کند (کانت، ۱۹۲۹، ۴۰۰-۴۰۳ب؛ ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۸۱ و ۳۸۵الف). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا «نفس» یا «من» به عنوان عین حس درونی همان «من» اندیشنده است یا نه؟ و آیا «من» به عنوان عین حس درونی، نیز شهودناپذیر است و هیچ‌گونه کثرات حسی از آن داده نمی‌شود یا نه؟ اگر بخواهیم مسئله را دقیق‌تر مطرح کنیم، این نکته که کانت نفس یا من را به عنوان من اندیشنده و از سوی دیگر به عنوان عین حس درونی معرفی می‌کند، دو پرسش اساسی را پیش روی ما می‌نهد: اول اینکه این دو معنا، یعنی من اندیشنده و عین حس درونی، چه نسبتی با هم دارند و آیا بر امر واحدی دلالت می‌کنند یا نه؟ دوم اینکه، در هر صورت، آیا «من» به عنوان عین حس درونی نیز همچون من اندیشنده شهودناپذیر است یا نه؟

ما ابتدا به پرسش دوم می‌پردازیم؛ چه اینکه پاسخ این پرسش برای رسیدن به پاسخ پرسش اول نیز به ما کمک می‌کند. به نظر می‌رسد اگر «من» را به عنوان متعلق یا عین حس درونی بدانیم، هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم

که «من» شهودناپذیر است و هیچ‌گونه کثرات شهود حسی از آن داده نمی‌شود؛ چون متعلق حس درونی بودن اساساً به معنای به شهود درآمدن در صورت حس درونی (زمان)، و به عبارت دیگر، بدین معناست که این «من» می‌تواند متعلق شهود باشد (کایزلی، ۲۰۰۰، ص ۲۳۳). بنابراین گفتن اینکه «من» متعلق یا عین حس درونی است و هم‌زمان ادعای اینکه شهودی از «من» داده نمی‌شود، تناقضی آشکار است. براین اساس اگر بپذیریم که «من» متعلق و عین حس درونی است، چنان‌که کانت به صراحت می‌گوید، نتیجه مستقیم و بی‌واسطه‌اش این خواهد بود که «من» در شهود حس درونی داده می‌شود. مقصود از شهود، که مقولات بر آنها اطلاق می‌شوند، همان «کثرات دریافت‌های حسی» است؛ اما این دریافت‌های حسی منحصر به دریافت‌های حس بیرونی نیستند، بلکه اعم از دریافت‌های حسی بیرونی و درونی‌اند. تعبیر «حس درونی» یا عین (متعلق) حس درونی نیز تعبیر مصرح و مکرر خود کانت است. حتی کانت در برخی موارد به صراحت بحث می‌کند که ما بر خودمان پدیدار می‌شویم (شهوداتی از خودمان داریم) و به اشکالات وارد بر این ادعا، به زعم خود پاسخ می‌دهد (کانت، ۱۹۲۹، ۱۵۲-۱۵۳). بنابراین به نظر می‌رسد اشکالی که بر کانت مطرح کرده‌ایم، وارد باشد. صد البته این نکته صحیح است که کانت از اطلاق مقولات بر شهودات درونی سخن نگفته است. ما هم بر این نکته تصریح کرده‌ایم و اساساً ایراد و اشکال ما نیز به کانت همین است؛ اما اینکه «من» متعلق یا عین حس درونی است و اینکه «من» بدین معنا شهودپذیر است و بنابراین ما پدیدارهای درونی نیز داریم، سخن و دیدگاه خود کانت است (از جمله نقل قول‌های کانت در صفحه بعد این نوشتار). در هر حال، هرچند به نظر جدی نگارنده و مطابق مستندات از سخنان کانت، «من» به عنوان عین حس درونی یا همان «من» تجربی (اصطلاحی که در برخی از بیانات کانت وجود دارد) شهودپذیر است، اما حداقل مطلب این است که این موضوع «باز» و «قابل بحث» است و دست‌کم به عنوان یک ادعا (ادعایی که به نظر ما مستند و مدلل است) می‌تواند در این مقاله مطرح شود و در معرض دید و نقد صاحب‌نظران قرار گیرد.

نتیجه اینکه اگر «من» را عین حس درونی بدانیم، صغرای استدلال کانت که می‌گوید «کثرات شهود حسی از «من» (نفس) داده نمی‌شود»، کاذب خواهد بود، و بدین ترتیب استدلال وی نیز نامعتبر و نتیجه آن مبنی بر شناخت‌ناپذیر بودن «نفس»، حتی در محدوده معنای کانتی از «شناخت»، نادرست خواهد بود. جالب است که خود کانت، هرچند در موارد معدود و شاید منحصر به فرد، به این نکته اشاره کرده است که «من» به عنوان عین حس درونی می‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد (همان، ۲۰۷ب)؛ با این حال این مطلب را در همان حد باقی گذاشته و آن را پیگیری و بر آن تصریح و تأکید نکرده است.

این نکته که «من» به عنوان عین حس درونی، در چهارچوب اندیشه کانت، قطعاً قابل شهود است، پاسخ پرسش اول را نیز که مربوط به نسبت میان «من» اندیشنده و «من» به عنوان عین حس درونی است، تا حدود بسیاری آشکار می‌کند. اگر ویژگی اساسی «من اندیشنده» را استعلایی بودن و به تبع آن شهودناپذیر بودن بدانیم (چنان‌که نظر کانت بر آن است)، و از سوی دیگر ویژگی اساسی «من» به عنوان عین حس درونی، شهودی بودن

آن باشد، در این صورت ظاهراً نمی‌توانیم این دو معنا را یک‌سان و دال بر امری واحد بدانیم. در حقیقت، چنان‌که برخی مفسران کانت اشاره کرده‌اند (استراوسون، ۱۹۹۳، ص ۲۴۸)، یکی دانستن من تجربی با من استعلایی یک نظریه نامعقول و ناپذیرفتنی است (برای توضیح بیشتر ر.ک: معصوم، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲-۱۷۹).

خود کانت متوجه این مسئله و دشواری بوده است و درباره آن می‌نویسد: «ممکن است دشوار به نظر برسد که چگونه من که می‌اندیشد، از من که خود را شهود می‌کند متفاوت است (بدین صورت که من باز شیوه دیگر شهود را دست کم به عنوان امری ممکن می‌توانم تصور کنم)؛ ولی با اینهمه، با آن چنان موضوع واحد همانند است» (کانت، ۱۹۲۹، ۱۵۵-ب). با این حال، چنان‌که در ادامه سخنان وی قابل ملاحظه است (همان، ۱۵۵-۱۵۶-ب)، وی توضیح روشن و قانع‌کننده‌ای درباره این دشواری به دست نداده است. شاید به همین دلیل باشد که وی گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی من اندیشنده و عین حس درونی یک حقیقت واحدند و حتی، دست‌کم در ظاهر کلام، صراحتاً آنها را معادل هم به کار می‌برد (همان، ۴۰۰-ب)؛ ولی در عین حال، در برخی مواضع دیگر به صراحت می‌گوید: «خودآگاهی و وحدت ترکیبی آن [من استعلایی یا همان من اندیشنده] به هیچ روی با حس درونی یکی نیست» (همان، ۱۵۴-ب). در هر حال به نظر می‌رسد این مسئله، معضلی جدی در اندیشه کانت است که باید در جای خود به تفصیل درباره آن بحث شود؛ اما در اینجا لازم بود تا آنجا که به بحث اصلی ما مربوط است، اشاره‌ای به این مسئله داشته باشیم.

خلاصه اینکه در نگاهی جامع به آرا و نظرات مختلف کانت، در دیدگاه وی درباره «نفس»، نوعی ابهام و در عین حال ناسازگاری وجود دارد که نتیجه خود راه از جمله در استدلال وی بر نفی امکان شناخت نظری نفس نشان می‌دهد. کانت «من» را در برخی مواضع به عنوان من اندیشنده و یک امر استعلایی، و در برخی مواضع دیگر به عنوان عین حس درونی، یعنی یک امر تجربی و شهودی معرفی می‌کند. با توجه به این تمایز، اولاً این نتیجه حاصل می‌شود که این مطلب که «کثرات شهود حسی از نفس داده نمی‌شود»، به عنوان یکی از دو پایه اصلی استدلال کانت، صرفاً در مورد «من» استعلایی یا من اندیشنده صادق است؛ چون درباره «من» به عنوان عین حس درونی، کثرات شهود حسی داده می‌شود و از آنجا که چنین است، طبق قاعده یا کبرای استدلال کانت، «من» به عنوان عین حس درونی ضرورتاً باید قابل شناخت باشد؛ اما کانت، به دلایلی که شاید چندان هم پوشیده نباشد، به چنین نتیجه‌ای اشاره، یا دست‌کم تصریح نکرده است؛ ثانیاً و بالاتر، با توجه به این تمایز کانت با این دشواری جدی مواجه می‌شود که چگونه می‌توان یک و همان «من» را هم اندیشنده و هم متعلق حس درونی دانست؟

نتیجه‌گیری

معنا و تصویری که کانت از «شناخت» و از عناصر و مؤلفه‌هایی که حصول «شناخت» را ممکن می‌سازد، به دست می‌دهد، پایه اصلی استدلال وی بر نفی امکان شناخت نفس از طریق نظری است. در تصویری که کانت ارائه می‌کند، برای حصول هر گونه «شناخت» وجود دو شرط، و به تعبیری سه شرط (اگر دقیق‌تر و جزئی‌تر تحلیل کنیم)، لازم و ضروری است: اول اینکه کثرات شهود حسی از امر مورد نظر داده شود؛ دوم اینکه این کثرات به

واسطه کارکرد ترکیب‌کنندگی مقولات فاهمه، در قالب یک «عین» متحد شوند. با توجه به این دو شرط، فقط زمانی می‌توان حصول «شناخت» را منتفی و غیرممکن دانست که با مقولات فاهمه و کارکردهای ترکیب‌کنندگی آنها وجود نداشته باشد، و یا کثرات شهود حسی از امر مورد نظر داده نشود؛ اما با توجه به اینکه مقولات فاهمه، مطابق تبیین و تحلیل کانت که آنها را پیشینی و جزو ساختار ذهنی فاعل شناسا می‌داند، همواره در اختیار و دسترس ما هستند، برای منتفی و غیرممکن بودن حصول شناخت، تنها راهی که باقی می‌ماند این است که کثرات شهود حسی از امر مورد نظر داده نشود. براین اساس با توجه به معنایی که کانت از «شناخت» به دست داده است، تنها راهی که وی برای نفی امکان شناخت نفس پیش روی دارد این است که «نفس» را امری استعلایی و شهودناپذیر معرفی کند و طبعاً وی این تنها راه ممکن پیش‌رو را انتخاب می‌کند. در محدوده این معنا از شناخت، و با توجه به این معنا از «نفس»، استدلال کانت هم از نظر صوری و هم از نظر مادی معتبر است؛ اما وی در معرفی «نفس» به عنوان امری صرفاً استعلایی که هیچ‌گونه شهود حسی از آن وجود ندارد، با دشواری‌های اجتناب‌ناپذیری روبه‌روست. عمده این دشواری‌ها از معرفی «من» به عنوان عین حس درونی، که بارها و به‌صراحت و البته به اقتضای برخی دیگر از دیدگاه‌های اساسی کانت از سوی وی بیان شده است، و تبیین نسبت این «من» با «من» اندیشنده ناشی می‌شود. در هر حال این دشواری‌ها نتیجه استدلال کانت را، حتی در محدوده معنای کانتی از «شناخت»، مخدوش و نامعتبر می‌سازد.

به طور خلاصه، درباره استدلال کانت باید بگوییم: اگر «من» را صرفاً من اندیشنده و استعلایی بدانیم، با توجه به معنایی که کانت از «شناخت» ارائه می‌کند، نتیجه استدلال وی (ناممکن بودن شناخت نفس)، صرفاً در محدوده معنای کانتی از «شناخت» معتبر خواهد بود؛ و اگر «من» را علاوه بر اندیشنده بودن، متعلق حس درونی نیز بدانیم (صرف‌نظر از امکان و سازگاری این امر در چهارچوب اندیشه کانت)، نتیجه استدلال وی، حتی در محدوده معنای کانتی از «شناخت» نیز معتبر نخواهد بود.

منابع

- غفاری، حسین، ۱۳۸۶، *بررسی مبادی فلسفه نقادى*، تهران، حکمت.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت، چ سوم، تهران، سروش و علمی و فرهنگی.
- معصوم، حسین، ۱۳۹۰، *مغالطات عقل محض در فلسفه کانت*، قم، بوستان کتاب.
- هارتنامک، یوستوس، ۱۳۷۸، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، چ دوم، تهران، فکرروز.
- Allison, Henry. E, 1992, *The originality of Kant's distinction between analytic and synthetic judgments*, in Chadwick.
- Caygill, Howard, 2000, *A Kant dictionary*, reprinted, Blackwell Publishers Ltd.
- Chadwick, R, and C. Cazeaux (eds.), 1992, *Immanuel Kant, Critical Assessments*, v. 2, Routledge.
- Ewing, A.C, 1938, *A short commentary on Kant's critique of pure reason*, first published, University of Chicago.
- Kant, Immanuel, 1929, *Critique of pure reason*, tr. by Norman Kemp Smith, first published, Macmillan co.
- Kemp Smith, Norman, 1918, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, first published, Macmillan co.
- Paton, H.J, 1936, *Kant's metaphysics of experience*, first published, London.
- Strawson, P.F, 1993, *The Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Routledge.

بررسی تطبیقی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری

Farhang.1397.D@gmail.com

علیرضا فرهنگ اصفهانی / عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس

پذیرش: ۹۷/۲/۲۷

دریافت: ۹۶/۶/۱۵

چکیده

مسئله آزادی به‌ویژه آزادی معنوی از مطالب بنیادین در سلسله مسائل فلسفه نظری و عملی است؛ هرچند نقش آن در فلسفه عملی نمایان‌تر است. اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه ویژه آن در حل مسائل فلسفی به‌ویژه مسائل انسان‌شناسی، موجب اهتمام ویژه متفکران به آن شده است. در این مقاله دیدگاه دو متفکر تأثیرگذار در حوزه فلسفه غربی و فلسفه اسلامی، با روش توصیفی - تحلیلی واکاوی شده است: یکی ایمانوئل کانت که در حوزه فرهنگ مسیحی رشد یافته و دیگری شهید مطهری که در حوزه فرهنگ اسلامی پرورش پیدا کرده است. از رهگذر این جستار روشن می‌شود که کانت در فلسفه اخلاق خود آزادی را مبنای استدلال بر اخلاق قرار داده است. ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه‌تنها مطابق وظیفه بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ از این روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود یعنی خودفرمانی اراده (خودآیینی) می‌رسد. شهید مطهری بر خلاف کانت، آزادی اخلاقی را به رعایت قوانین پیوند نمی‌زند، بلکه آن را با رعایت قوانین الهی و نگاه‌داری جانب انسانیت انسان پیوند می‌زند. بر این اساس آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خود، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خود و استقلال او در انسانیت اخلاقی خویش است.

کلیدواژه‌ها: آزادی معنوی، فعل اخلاقی، عقل عملی، کانت، شهید مطهری.

واژه «آزادی» از مفاهیم بنیادین در سلسله مسائل فلسفه نظری و عملی است، هرچند نقش آن در فلسفه عملی نمایان تر است. برای آزادی اقسام متعددی مطرح است که از جمله مهم‌ترین آنها «آزادی اخلاقی» است. مسئله آزادی از یک سو در حوزه مسائل خداشناسی و از سوی دیگر در حوزه انسان‌شناسی مطرح است. این مسئله از گذشته دور در میان متفکران متعدد، از جمله هستی‌پژوهان فلسفی (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۳۶؛ شریعت، ۱۳۸۰)، فیلسوفان اخلاق (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ اونی، ۱۳۸۱، ص ۲۲؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷)، انسان‌پژوهان (اترک، ۱۳۹۲، ص ۹۴) و دیگر متفکران مطرح بوده که این بیانگر اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه ویژه آن در حل مسائل فلسفی به‌ویژه مسائل انسان‌شناسی است. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) و شهید مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) نیز به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه فلسفه غربی و فلسفه اسلامی و رشدیافته در حوزه فرهنگ مسیحی و اسلامی، اهتمام ویژه‌ای به بررسی مسئله آزادی داشتند که در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین دیدگاه آنان پرداخته می‌شود و مسائل زیر بررسی می‌شود:

۱. اهمیت و جایگاه آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟

۲. مبانی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟

۳. معیار آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟

۴. الگوی کانت برای آزادی اخلاقی چیست؟

۵. رابطه آزادی اخلاقی با آزادی اجتماعی در اندیشه شهید مطهری چگونه است؟

پژوهش حاضر مسبق به سلسله پژوهش‌هایی در این مسئله است که به مقتضای رعایت اخلاق پژوهشی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف) «آزادی معنوی در قرآن و حدیث» (خواجه‌پور و محمدی مزرعه‌شاهی، ۱۳۹۳): نویسندگان در این پژوهش به بررسی آزادی معنوی در قرآن و حدیث پرداخته و بر این باورند که آنچه می‌تواند انسان را تا سرحد مقام الوهیت و خلیفه‌اللهی به پیش برده، آزادی‌های معنوی است. آزادی معنوی یعنی اینکه انسان در درون و برون خودش موجود آزادی باشد و از زنجیرهای هوای نفس، شیطان و دنیا، این سه عامل کلی سقوط انسان رهایی یابد و خود رادر مسیر تعالی و تکامل و در نتیجه آزادی معنوی قرار دهد. در این مسیر دو اصل ضروری «عبادت» و «ترک گناه» ضروری است؛

ب) «بررسی مفهوم آزادی در فلسفه عملی کانت» (زهانی زهان، ۱۳۹۲): نویسنده این مقاله ضمن بررسی آزادی در فلسفه عملی کانت، یکی از بدیع‌ترین اندیشه‌های کانت را نظریه او درباره آزادی می‌داند. به باور نویسنده، کانت می‌کوشد در حوزه عقل عملی، آزادی را به عنوان اصل موضوعه عقل عملی پیش‌فرض قرار دهد و از این رهگذر آزادی ایجابی را بیان کند. وی، آزادی و خودمختاری انسان را از رهگذر قانون اخلاقی پیش‌فرض می‌انگارد؛

ج) «مطالعه تطبیقی مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی اسلام شیعی و غرب معاصر با تأکید بر آرای شهید مطهری و آیزایا برلین» (اشرفیان پور، ۱۳۹۲): در این پژوهش، دیدگاه‌های شهید مطهری و آیزایا برلین درباره آزادی تبیین شده است. در پژوهش نخست، آزادی معنوی به‌طور کلی مطرح گشته و در سایه قرآن و حدیث به تبیین آن پرداخته شده است و با مشکل فقدان مسئله‌محوری مواجه است. نوشته دوم گرچه مسئله‌محور است، اما تنها بیانگر دیدگاه کانت است و به بررسی مفهوم آزادی در فلسفه عملی کانت می‌پردازد و در آن مقایسه‌ای میان کانت و فیلسوفان اسلامی به چشم نمی‌خورد. پژوهش سوم نیز گرچه دارای مزیت مسئله‌محوری و منعکس‌کننده روش تطبیقی است، اما با موضوع پژوهش ما متفاوت است و به مطالعه تطبیقی مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی اسلام شیعی و غرب معاصر با تأکید بر آرای شهید مطهری و آیزایا برلین می‌پردازد؛ از این رو به نظر می‌رسد جای پژوهشی که به بررسی تطبیقی آزادی اخلاقی - نه مطلق آزادی - در اندیشه کانت و شهید مطهری بپردازد در حوزه آزادی‌شناسی خالی است که نویسنده بررسی این مسئله را کانون پژوهش خود قرار داده است.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. آزادی

واژه «آزادی» به باور برخی متفکران، از واژه اوستایی «آزاته» و یا واژه پهلوی «آزاتیه» گرفته شده است. این واژه در زبان فارسی در معانی متعددی از جمله عتق، حریت، اختیار، قدرت بر عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب، رهایی، خلاصی، آزادمردی، شادی، خرمی، خشنودی و رضا به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲) و در زبان‌های مختلف به اشکال مختلفی استعمال می‌شود. در زبان عربی، واژه‌های حریت، اختیار و اراده، مفهوم عمومی رها بودن را به اشکال مختلف و با تفاوت‌هایی اندک بیان می‌کنند. معادل دقیق واژه عربی «حر» در عبری «حور» (hor) و در سریانی «حیر» (her) است. در زبان لاتین واژه Libertas و در زبان فرانسه واژه Liberte بیانگر این مفهوم‌اند. برای آزادی حدود دویست تعریف مطرح شده است. وجه اشتراک بسیاری از این تعاریف «نبود موانع بر سر راه انتخاب‌های انسان» است (سلیمی، ۱۳۸۵). در اندیشه کانت، آزادی عبارت از استقلال از هر چیز به جز قانون اخلاقی است. در فرهنگ اصطلاحات کانت، آزادی به مفهوم عملی عبارت از استقلال آزادکامی از جبر به وسیله انگیزه‌های حسگانی است (امید و حسن پور، ۱۳۹۱، ص ۲۷). به باور شهید مطهری، آزادی به معنای نبودن قید، مانع و سد پیش‌روی تجلیات فکری و عملی بشر است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷) و هر موجود زنده‌ای که می‌خواهد راه رشد و تکامل را طی کند، یکی از احتیاجاتش آزادی است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

۱-۲. آزادی اخلاقی

آزادی اقسام متعددی دارد که از جمله آنها «آزادی اخلاقی» است. آزادی اخلاقی بیانگر آزادی انسان در حوزه اخلاق است و بدین معناست که انسان در درون خودش موجودی آزاد باشد. آزادی اخلاقی یعنی آزادی انسان از

پول‌پرستی و زن‌پرستی و مقام‌پرستی، که مرادف است با شخصیت اخلاقی داشتن و کمال مطلوب‌دار بودن (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۲). آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خودش، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خودش، یعنی استقلال انسان در انسانیت اخلاقی خودش است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۸۲). آزادی همیشه دو طرف می‌خواهد؛ به‌طوری‌که چیزی از قید چیز دیگر آزاد باشد. آزادی اجتماعی، آزادی انسان از قید اسارت افراد دیگر است، ولی آزادی اخلاقی نوع خاصی از آزادی است و در واقع آزادی انسان از قید اسارت خودش است. انسان می‌تواند همه میل‌ها را تحت فرمان عقل قرار دهد و برای آنها جیره‌بندی کند و به هیچ میلی بیش از میزان تعیین‌شده ندهد و به این وسیله آزادی «اخلاقی» را که بارزترین نوع آزادی است، کسب کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۳).

در فرهنگ اصطلاحات کانت به‌روشنی میان اقسام آزادی از جمله آزادی عملی و اخلاقی، آزادی بیرونی و آزادی گزینش تفکیک شده است: آزادی عملی بیانگر استقلال آزادکامی از جبر به وسیله انگیزه‌های حسگانی است؛ آزادی بیرونی، مجاز بودن به عدم تمکین به هر قانون بیرونی دیگری است و آزادی گزینش، عدم وابستگی تعیین به انگیزه‌های حسی است (امید و حسن‌پور، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

از آزادی اخلاقی گاهی با عنوان آزادی معنوی نیز یاد می‌شود. آزادی معنوی در مقابل آزادی مادی است. در آزادی مادی، جسم انسان مطرح است، اما در آزادی معنوی با روح انسان سروکار داریم. آزادی معنوی همان آزادی اخلاقی است و از این‌روست که در بیانات شهید مطهری تعریف واحدی از آزادی معنوی و اخلاقی ارائه شده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۳؛ ج ۱۳، ص ۷۸۲). نیز در سایه همین نکته است که شهید مطهری گاهی آزادی معنوی را در مقابل آزادی اجتماعی قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۴۳۳) و گاه نیز آزادی اخلاقی را در مقابل آزادی اجتماعی قرار داده (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۸۱) که این گویای یکی بودن این دو است.

۱. آزادی اخلاقی در اندیشه کانت

یکی از مهم‌ترین نظریات اخلاقی در جهان غرب نظریه اخلاقی *ایمانوتل کانت*، فیلسوف برجسته آلمانی است. کانت دیدگاه اخلاقی خود را عمدتاً در دو کتاب *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* که در سال ۱۷۸۵ به چاپ رسید و کتاب *نقد عقل عملی* که سه سال بعد در ۱۷۸۸ منتشر شد، عرضه کرده است. نظریه اخلاقی کانت جزو نظریات واقع‌گرایانه‌ای است که تأکید فراوانی بر عنصر آزادی، وظیفه و تکلیف دارد.

آزادی در فلسفه کانت، مفهومی اساسی است که در هر دو بخش نظری و عملی فلسفه او نقش دارد. فلسفه نظری به نظام شناسایی می‌پردازد و فلسفه عملی، نظام رفتار در موجودات مختار را مورد بررسی قرار می‌دهد (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۸). مسئله آزادی در هر دو بخش قابل پژوهش است، هرچند نقش آن در فلسفه عملی بسیار مهم‌تر است. کانت در فلسفه اخلاق خود آزادی را مبنای استدلال بر اخلاق قرار داده است. او با آگاهی کامل، بخش سوم کتاب مبادی را با این جمله آغاز می‌کند: «مفهوم آزادی، کلید تبیین خودآیینی و استقلال اراده

است». وی هر یک از آزادی و خودآیینی را تعبیری از دیگری دانسته، طریقه فهم اخلاق را تحلیل مفهوم آزادی می‌داند (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴-۱۰۵). کانت تصریح و تأکید می‌کند که ما یک سلسله احکام بدیهی عملی داریم که نه ربطی به احکام عقل نظری دارند و نه مربوط به تجربه و مأخوذ از خارج هستند؛ بلکه احکامی پیشینی و ماتقدم‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۹، ۳۲۱). تبیین و تنظیم اندیشه‌های کانت در حوزه آزادی اخلاقی ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد:

۱-۱. اهمیت و جایگاه آزادی اخلاقی

در اندیشه کانت، اراده یا عقل عملی مبنای آزادی انسان است. کانت هرچند از جهت نظری عقل را محدود می‌داند، اما اهمیت خاصی برای عقل عملی مشترک بین همه انسان‌ها قائل است. تمایز عقل عملی و عقل نظری در اندیشه کانت، تمایز در حوزه کاربرد است؛ به این معنا که متعلقات عقل گاهی به نحوی است که عقل آن را تعیین می‌بخشد (هرچند که آن متعلق از منشأ دیگری سرچشمه گرفته باشد) و گاه نیز به نحوی است که عقل آن را واقعیت می‌بخشد. اولی مربوط به حوزه عقل نظری و حکمت نظری و دومی مربوط به حوزه عقل عملی و حکمت عملی است (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۸). اراده مستقل و آزاد که از کلیدی‌ترین و محوری‌ترین مفاهیم در فلسفه کانت است و قرباتی فراوان با عقل عملی دارد، در نظر وی «مهم‌ترین سرمایه وجودی انسان است که انسان بر اساس آن خود را تحقق می‌بخشد و به سعادت اخلاقی دست می‌یابد» (دیرباز و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). خودآیینی (استقلال اراده) بدین معناست که اراده انسان تابع قانون خارجی نیست، بلکه انسان اصالتاً قانون‌گذار است (کانت، ۱۳۶۹).

خودبنیادی انسان در نظر کانت بسیار مهم است؛ زیرا انسان چونان موجودی است که اگر دین دارد، اگر مدنیت دارد و اگر نظام‌های اقتصادی و سیاسی بنا می‌کند، همه را به خواست، تصمیم و اراده خود به وجود آورده است. پس در نظر کانت انسان در مقام موجودی صاحب فکر و اندیشه است که همه چیز خود را خود پدید آورده و موجودی خودبنیاد و آزاد است. بنابراین در نظر کانت، اراده هنگامی مستقل و آزاد تصور می‌شود که قانون حاکم بر خود را خود وضع کند (محمدرضایی، ۱۳۹۰). در نظر کانت، انسان اگر صاحب خرد است و اگر این را بداند که باید از قوانین خودبنیاد خرد خود اطاعت کند، خوب می‌داند که نیک چیست و شر چیست و این چیزی جز «آزادی اخلاقی» نیست؛ زیرا انسان اگر نیک و بد را بداند، به دیگری ظلم روا نمی‌دارد؛ به آزادی او احترام می‌گذارد و آزادی او را به رسمیت می‌شناسد و او را به مثابه یک انسان ارج می‌نهد. این احترام به قانون خودداده و خودخواسته اخلاق است (کانت، ۱۳۸۹).

اصل خودمختاری یا خودآیینی اراده، از جایگاه ویژه‌ای در نظریه اخلاقی کانت برخوردار است. این اصل، به تعبیر برخی کانت‌شناسان، «ایده بنیادین فلسفه اخلاق کانت» است. خود کانت این اصل را «اصل اعلائی اخلاق» و «یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر آنها» می‌داند. در مقابل، تابعیت اراده را «منشأ کلیه اصول نادرست اخلاقی» معرفی می‌کند. تابعیت اراده، صرف‌نظر از اینکه نمی‌تواند مبنای الزام و تعهد را فراهم آورد، «مخالف با اصل الزام و تعهد و اخلاقیات اراده است» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۳۶).

۲-۲. مبانی آزادی اخلاقی

در اندیشه کانت، آزادی اخلاقی و اطمینان از تعهدات تام اخلاقی در سایه پذیرش مبانی زیر موجه است:

۲-۲-۱. اعتقاد به وجود خدا

به باور کانت، مسائل مشترک میان ادیان سه چیز است: ۱. وجود خدا، ۲. اختیار خدا، ۳. وجود و جاودانگی نفس انسانی. ولی او بر اساس مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی خود، مدعی است که عقل نظری انسان نمی‌تواند هیچ‌کدام از این سه را اثبات کند. او در *سنجش خرد ناب* به نقد ادله رایج اثبات خدا می‌پردازد و خود در بحث از «فلسفه دین»، برهانی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد؛ ولی نه از راه «عقل نظری»، بلکه از راه «عقل عملی» که بعدها به «برهان اخلاقی کانت» معروف شد. دلیل کانت را می‌توان در قالب چند مقدمه عرضه کرد:

الف) عقل به ما امر می‌کند که برترین خیر را طلب کنیم؛

ب) این خیر شامل دو مؤلفه «فضیلت» و «سعادت» است. فضیلت عبارت است از اینکه تمام اعمال انسان بر اساس حس وظیفه‌شناسی و به نیت ادای این تکلیف درونی انجام شوند. سعادت هم عبارت از هماهنگی بین طبیعت و میل و اراده انسانی است و به عبارت دیگر، حالت موجود عاقلی است که همه چیز در جهان مطابق میل و اراده او صورت می‌گیرد؛

ج) فضیلت، علت سعادت است؛ یعنی اگر کسی همه کارهای خود را براساس حس وظیفه‌شناسی و به نیت ادای تکلیف درونی انجام دهد، همه چیز در جهان مطابق میل و خواست او تحقق خواهد یافت؛

د) انسان نه خالق جهان است و نه قادر به نظم‌بخشی طبیعت تا جهان را با میل وارده خود هماهنگ کند و در نتیجه، سعادت متناسب با فضیلت را مهیا سازد؛

ه) پس باید علتی را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و دربردارنده اساس و علت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت باشد که این علت، همان خداست (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۲).

نکته درخور توجه اینکه به باور کانت، اعتقاد به خدایی که افعال نیک را پاداش دهد و افعال بد را عقوبت کند، برای اطمینان از تعهدات تام اخلاقی ضروری است. کانت با اینکه بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی و استقلال تعهدات اخلاقی و استوار ساختن آنها بر فرمان‌های عقل و وجدان تأکید داشت، ولی برای معنابخشی به تلاش‌های اخلاقی انسان، طالب اعتقاد به خدا بود (ماهروزه، ۱۳۸۳). بنابراین اعتقاد به خدا تنها در حوزه اطمینان از تعهدات تام اخلاقی سودمند است و نه به عنوان معیاری برای فعل اخلاقی که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.

۲-۲-۲. آزادی اراده و خودآیینی

ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه‌تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد. از این‌روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود، یعنی خودفرمانی اراده

خودآیینی) می‌رسد. از منظر کانت برای استقرار قانون اخلاقی نباید از هیچ کس دیگری به جز انسان اطاعت کرد. خود انسان است که واضع و مجری قانون اخلاقی است؛ قانونی که از خرد ناب عملی او نشئت گرفته است. حال اگر برای اخلاقی عمل کردن به چیز دیگری به جز انسان متوسل شویم (ولو این چیز دیگر خدا باشد)، بدین ترتیب تحت فرمان دیگری قرار گرفته‌ایم و «دیگرآیین» شده‌ایم؛ بنابراین عمل ما اخلاقی نیست و ما دیگر به معنای اخلاقی آزاد نیستیم. آزادی وقتی تحقق می‌یابد که انسان از خرد و وجدان خود اطاعت کند؛ یعنی انسان در عین اینکه می‌تواند عمل اخلاقی را انجام ندهد، با این حال به ندای وجدان خود گوش می‌کند و عمل اخلاقی را که چیزی به جز انجام تکلیف نیست، به جا می‌آورد. بنابراین همه کسانی که قانون اخلاقی را در چیزی غیر از انسان می‌جویند، نه تنها آزادی انسان را از بین می‌برند، بلکه ارج اخلاقی را نیز زایل می‌کنند.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که آزادی، یک ایده است. ایده در سیاق کانت یک اصل راهنماست. البته ایده آزادی در اخلاق اثبات می‌شود، اما با این همه چون انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است، در قلمرو نمود انسان موجب و مجبور است و در قلمرو نومن یا ناپدیدار آزاد است. از این رو ما نمی‌توانیم آن گونه که به پدیدارها در حوزه خرد نظری شناخت حاصل می‌کردیم، از این آزادی خود، آگاهی یابیم و آن را به صورت موضوع درآوریم و نسبت به آن شناخت حاصل کنیم (کورنر، ۱۳۶۷).

۳-۲-۲. مطابقت با وظیفه عقلانی

در اندیشه کانت، کارهای اختیاری زمانی دارای ارزش مثبت اخلاقی خواهند بود که مطابق با وظیفه عقلانی باشند. البته همان طور که گذشت، کارهای اختیاری به صرف مطابقت با وظیفه عقلانی دارای ارزش مثبت اخلاقی نخواهند شد، بلکه کاری از نظر اخلاقی ارزشمند است که افزون بر مطابقت داشتن با وظیفه به نیت و انگیزه ادای تکلیف عقلانی سر زده باشد؛ یعنی انگیزه انسان از انجام آن فقط اطاعت از قانون عقل باشد. بنابراین اگر کارهای خوب به داعی تمایلات شخصی و یا به انگیزه خدمات اجتماعی و امثال آن انجام گیرند، هرگز دارای ارزش اخلاقی مثبت نخواهند بود. کانت میان اعمالی که مطابق با تکلیف و وظیفه‌اند و اعمالی که به نیت ادای تکلیف و وظیفه انجام می‌گیرند، تمایز قائل می‌شود. مثالی که خود او ذکر کرده، تمایز این دو را روشن می‌کند.

فرض کنیم کاسی همیشه مواظب است که از مشتریان بیش از قیمت عادلانه پول نگیرد. البته رفتار او مطابق با تکلیف است؛ ولی ضرورتاً لازم نمی‌آید که برای ادای تکلیف، یعنی از این جهت که تکلیف اوست، چنین رفتار می‌کند؛ زیرا ممکن است خودداری او از گران فروشی به واسطه ملاحظه کاری و احتیاط باشد؛ یعنی از این لحاظ که صداقت بهترین روش است. لذا نوع اعمالی که مطابق با تکلیف انجام می‌گیرد، به مراتب از نوع اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌شود دایره‌اش وسیع تر است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۲۴).

۴-۲-۲. جبر طبیعی و آزادی اخلاقی

یکی از مبانی مهم کانت در حوزه انسان‌شناسی، تفکیک میان دو حوزه «جبر طبیعی» و «آزادی اخلاقی» است. کانت گشودن تناقض ظاهری میان مکانیسم طبیعت و آزادی را با تفاوت قائل شدن بین دو کاراگر مادی و معنوی

انسان حل می‌کند. انسان وقتی مجبور است که تحت ضرورت سازوکار کور طبیعت قرار بگیرد و وقتی آزاد است که تحت قانون اخلاق قرار بگیرد. کانت نیروی وجدان را معیار و محک آزادی انسان می‌داند. از این‌روست که آزادی که در عرصه تجربه و خرد نظری به طور پروبلماتیک و منفی وجود داشت، در عرصه اخلاق صورت متعین و مثبت به خود می‌گیرد و این چنین است که صورت برتر از حس (نومن) در پس رفتار ما به مثابه قسمی کردار ظاهر می‌شود و ما با وجود اوست که آزاد هستیم؛ اوست که رفتار ما را جهت می‌دهد. لذا کانت در نقد دوم می‌گوید:

فاهمه (عقل) علاوه بر رابطه‌ای که با موضوعات (در شناخت نظری) دارد رابطه‌ای هم با قوه میل دارد که بنابراین اراده یا اراده محض نامیده شده است. حال در اراده، مفهوم علیت از قبل مندرج است و بدین‌سان مفهوم اراده محض حاوی مفهوم علیت همراه با اختیار است؛ یعنی حاوی علیتی است که از طریق قوانین طبیعی تعیین‌پذیر نیست (کانت، ۱۳۸۹).

به سخن دیگر، ما علاوه بر علیت بر مبنای ضرورت که یکی از معانی فهم است، دارای علیت دیگری هستیم که این نوع علیت از آن اراده است که خود را در قوانین اخلاقی متجلی می‌کند. بنابراین کانت اخلاق را فقط و فقط ناشی از آزادی می‌داند و به نظر او آزادی است که اخلاق را میسر می‌سازد و آن را تعیین می‌کند. بنابراین نقطه مرکزی توجه اخلاق شخص بودن است؛ یعنی توانایی قبول مسئولیت به عنوان فاعلی آزاد و معقول در قبال نظام اهداف خویش. نتیجه طبیعی نظریه کانت این است که عالی‌ترین هدف زندگی انسان، اراده کردن به صورتی خودمختار و مستقل است. زندگی و حیات انسانی، آزادی را می‌طلبد که بدون آنها داشتن نام بشر بی‌معناست (حبیبی مجند، ۱۳۸۸).

۲-۳. معیار آزادی اخلاقی و فعل اخلاقی

آزادی اخلاقی نقش مستقیمی در انصاف فعل به اخلاقی بودن دارد و تنها فعلی اخلاقی است که از آزادی اخلاقی فاعلش سرچشمه گرفته باشد. ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد. از این‌روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود یعنی خودفرمانی اراده یا خودآیینی می‌رسد. از منظر کانت برای استقرار قانون اخلاقی نباید از هیچ کس دیگری به جز انسان اطاعت کرد. خود انسان است که واضح و مجری قانون اخلاقی است که از خرد ناب عملی او نشئت گرفته است. حال اگر برای اخلاقی عمل کردن به چیز دیگری به جز انسان متوسل شویم، بدین ترتیب ما تحت فرمان دیگری قرار گرفته‌ایم (دیگرآیین شده‌ایم) و بنابراین عمل ما اخلاقی نیست و ما دیگر به معنای اخلاقی آزاد نیستیم. لذا آزادی وقتی تحقق می‌یابد که انسان از خرد و وجدان خود اطاعت کند؛ یعنی در عین اینکه می‌تواند عمل اخلاقی انجام ندهد، با این حال به ندای وجدان خود گوش می‌کند و عمل اخلاقی را که چیزی به جز انجام تکلیف نیست، به جا می‌آورد. پس همه کسانی که قانون اخلاقی را در چیزی غیر از انسان می‌جویند، نه تنها آزادی انسان را از بین می‌برند، بلکه ارج اخلاقی را نیز زایل می‌کنند. لذا کانت درباره آزادی معتقد است که اراده مستقل و تکلیف ملازم یکدیگرند؛ زیرا نخست آدمی باید اراده آزاد داشته باشد تا بتواند به تکلیف عمل کند و آن کس که آزاد

نیست و از خود اراده ندارد، تکلیف برایش بی‌معناست. پس اراده مستقل شرط پیشینی است که باید در ما وجود داشته باشد تا بتوانیم قانون اخلاقی را محقق سازیم و همچنین مکلف بودن انسانی دال بر آزاد بودن اوست. بدین‌سان اعتقاد به استقلال اراده اگرچه با عقل نظری و استدلال قابل اثبات نیست، اما از حیث عقل عملی قابل قبول است و اصل موضوع به حساب می‌آید (کانت، ۱۳۸۹).

با تأمل در مجموعه بیانات کانت، به این دست‌بندی می‌رسیم که از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد و به عبارت دیگر، برای آنکه فعلی از افعال انسان متصف به حسن اخلاقی شود باید چهار خصوصیت زیر را دارا باشد:

الف) اختیاری بودن: اگر کاری نتیجه‌گزینش آزاد انسان نباشد، هرچند نیکو و پسندیده بنماید، در واقع خوب نیست و حسن اخلاقی ندارد. البته گفتنی است که این خصوصیت از مختصات نظریه اخلاقی کانت نیست، بلکه عموم مکاتب اخلاقی برای اخلاقی بودن یک عمل این خصوصیت را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ زیرا نسبت به کاری که در اختیار فرد نباشد، نه توصیه و حکم اخلاقی معنا دارد و نه تحسین و تقبیح فاعل آن موجه است؛

ب) موافقت با تکلیف و وظیفه: هر کاری که از انسان سرزند و بر خلاف وظیفه باشد، فاقد ارزش اخلاقی مثبت است؛

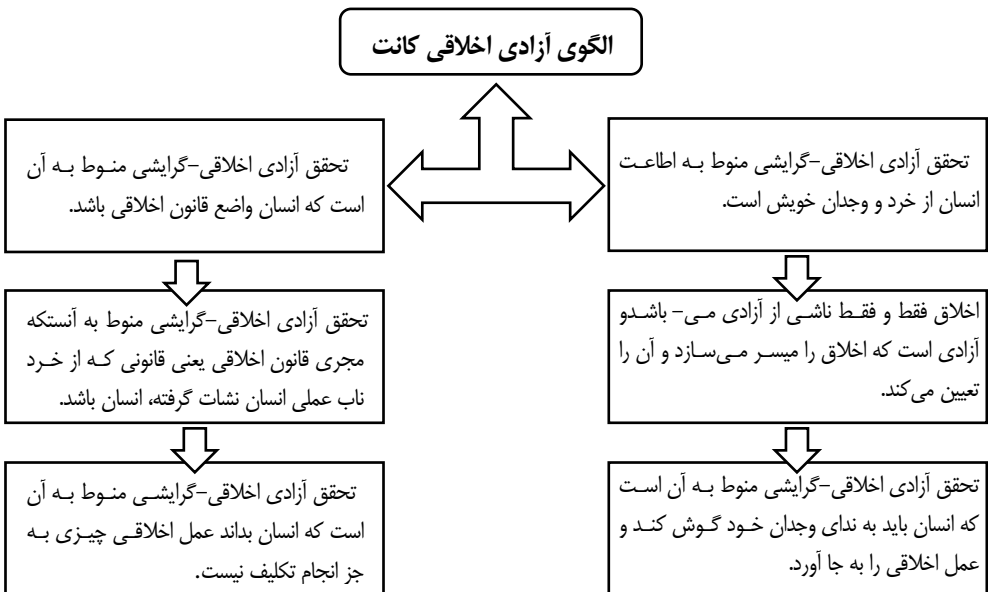
ج) نیت ادای تکلیف: این خصوصیت از نگاه کانت اهمیت فراوانی دارد. به باور وی، برای آنکه کاری دارای ارزش مثبت اخلاقی باشد موافقت آن با تکلیف و وظیفه لازم است ولی کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید فقط به قصد ادای تکلیف و نیت انجام وظیفه صادر شده باشد؛ یعنی انگیزه شخص فاعل در انجام آن فعل باید تنها و تنها احترام به قانون اخلاقی باشد. بنابراین اگر فاعل همان کار را برای غرض دیگری مثل مصلحت یا نتیجه سودمندش انجام دهد، کاری با ارزش مثبت اخلاقی نکرده است. کانت در توجیه این خصوصیت، می‌گوید هیچ‌یک از اوصاف و کارهایی که خوب دانسته می‌شوند، به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی خوب نیستند، بلکه اگر با خواست خوب و نیت خوب همراه نباشند، نمی‌توان آنها را خوب دانست و چه بسا بد و زیانبار هم باشند. همه خیرها و خوبی‌ها غیر از خواسته خوب و نیت خوب، یک شرط عمومی دارند و آن اینکه با نیت خیر از فاعل صادر شده باشند، یعنی حسن فاعلی هم داشته باشند؛ اما خود نیت خیر و خواست خوب، همان حسن فاعلی است و بنابراین خوبی آن مقید و مشروط نیست. کانت بنیاد مابعدالطبیعه اخلاقی را با این جمله آغاز می‌کند: «هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی هیچ قید و شرطی خوب دانسته شود، مگر نیت یا خواست خوب» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۲). نیز وی می‌گوید خواست خوب نه به دلیل نتیجه یا آثار خود یا شایستگی‌اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بلکه به خودی خود خوب است. به عبارت دیگر، خوبی خواست و نیت خوب، ذاتی آن است نه نسبت به غایت دیگر. بنابراین نیت خیر، خود، غایت غایات و خیر بالذات است و بدین جهت همه کارها تنها به شرطی خوب و خیر خواهند بود که با نیت خیر انجام شوند و هدف مورد نظر از انجام آنها فقط اراده نیک و نیت خیر باشد و نه نتیجه‌ای که بر آن کار مترتب می‌شود (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۲-۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۴؛ مصباح، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸).

مطابق این توضیح، اراده خیر، خیر بالذات است. البته شاید در نگاه اول به نظر برسد که این ادعا که «اراده خیر، خیر است»، توضیح واضح و قضیه‌ای همانگونه است؛ زیرا بسیار روشن است که «اراده خیر»، بنا به تعریف، «خیر» است. بنابراین کانت باید مشخص کند که منظورش از «اراده خیر» چیست. وی می‌گوید منظور از اراده خیر، یعنی اراده انجام وظیفه و تکلیف. به تعبیر دیگر، کانت برای تبیین مفهوم «خیر»، به سراغ مفهوم «تکلیف» و «وظیفه» می‌رود و تصریح می‌کند که اراده‌ای که برای انجام تکلیف عمل می‌کند، اراده خیر است. کانت اراده الهی را که همیشه و ضرورتاً خیر است، «اراده مقدس» می‌نامد. «اگر اراده مقدس را جدا کنیم و توجه خود را به اراده موجودات منتهای تابع تعهد معطوف سازیم، می‌توانیم بگوییم که اراده نیک آن است که برای انجام دادن تکلیف عمل می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۳-۳۲۴)؛

د) تعمیم‌پذیری: مطابق خصوصیات گذشته، اراده خوب، اراده‌ای است که برای انجام وظیفه صورت گرفته باشد و هیچ توجهی به نتایج حاصل از عمل و منافع شخصی یا گروهی و امثال آن نداشته باشد؛ اما این اندازه هنوز کافی نیست و دقیقاً معیار و منشأ احکام اخلاقی را برای ما مشخص نمی‌کند. به همین دلیل است که کانت در ادامه می‌گوید یکی دیگر از معیارهای تشخیص وظیفه این است که تعمیم‌پذیر، یعنی دارای کاربردی عام باشد. این خصوصیت ناظر به همان وجه مشترک همه انسان‌ها، یعنی عقل است. اراده خوب اراده‌ای است که به منظور انجام وظیفه و ادای تکلیفی باشد که عقل برای ما تعیین می‌کند. قانون عقل همان چیزی است که امر مطلق برای ما تعیین می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۶).

۴-۲. الگوی آزادی اخلاقی

کانت در حوزه آزادی اخلاقی الگویی ارائه نموده که می‌توان آن را به صورت زیر ارائه کرد:



۳. آزادی اخلاقی در اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری اهتمام ویژه‌ای به بررسی آزادی اخلاقی دارد و زوایای مختلف این مسئله را می‌توان در آثار وی یافت. لذا ارائه دیدگاه او نیازمند گردآوری، تنظیم، استنباط و ارزیابی است که در ادامه به این مهم پرداخته می‌شود.

۳-۱. اهمیت و جایگاه آزادی اخلاقی

در اندیشه شهید مطهری، آزادی اخلاقی و معنوی بزرگ‌ترین برنامه انبیاست و اساساً تزکیه نفس همان آزادی اخلاقی و معنوی است. به باور وی، بزرگ‌ترین خسران عصر حاضر این است که مقصود از آزادی، چیزی جز آزادی اجتماعی نیست و به آزادی اخلاقی و معنوی توجهی ندارند؛ و دلیل اینکه انسان‌ها به آزادی اجتماعی نمی‌رسند، عدم اهتمام آنان به آزادی معنوی است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۴۶۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۲).

به باور شهید مطهری، آزادی یکی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی است و به تعبیر دیگر، جزو معنویات انسان است که مافوق حیوانیت اوست و به همین دلیل است که اسلام آزادی را به عنوان ارزشی از ارزش‌های بشر برشمرده است (مطهری، ۱۳۷۳). شهید مطهری از آزادی معنوی و درونی به عنوان یکی از مقدس‌ترین استعدادهایی که در بشر هست و آدمی به شدت به آن نیازمند است، یاد می‌کند و آن را معیار انسانیت به شمار می‌آورد (لک‌زایی، ۱۳۷۹). انسان آن اندازه انسان است که هیچ جبری را تحمل نکند و محکوم و اسیر هیچ قدرتی نباشد، بلکه همه چیز را خودش آزادانه برگزیند (مطهری، ۱۳۷۸ الف).

۳-۲. مبانی آزادی اخلاقی

در اندیشه شهید مطهری، آزادی اخلاقی بر مجموعه‌ای از مبانی در حوزه خداشناسی و انسان‌شناسی استوار است که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. اعتقاد به وجود خدا: به باور شهید مطهری، اثبات وجود خدا نه تنها با سلسله‌مسائل عقل نظری میسور است، بلکه خداشناسی فطری انسان است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۴):

۲. اراده و اختیار انسان: از مهم‌ترین مبانی آزادی اخلاقی، اراده و اختیار انسان است. تا انسان دارای اراده و اختیار نباشد، از آزادی در عرصه اخلاق بهره‌مند نخواهد بود. اختیار منشأ آزادی انسان است؛ پس «بشر مختار و آزاد آفریده شده است؛ یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است» (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۸۵):

۳. تعدد و تراحم قوای انسان: انسان قوای متعددی دارد و گاهی میان خواست آنها تراحمات رخ می‌دهد؛ اینجاست که مسئله گزینش و ترجیح عقلانی مطرح می‌گردد. توضیح اینکه، مراحل صدور افعال ارادی از این قرار است:

الف) تصور فعل: انسان نخست فعلی را تصور می‌نماید؛

ب) تصدیق به فایده: پس از تصور فعل، فایده یا ضرر آن را بررسی می‌نماید و در نتیجه، یا فایده آن را تصدیق

می‌نماید و یا آن را مضر می‌داند؛

ج) شوق: پس از تصدیق به فایده، در انسان نسبت به آن فعل شوق ایجاد می‌گردد؛

د) انتخاب و گزینش: پس از تحقق شوق، اگر فاعل دارای دو گرایش متضاد باشد، نوبت به مرحله گزینش و انتخاب می‌رسد. پس از اینکه هر کدام از قوا چیزی را درخواست کردند، در انسان دو گرایش متضاد ایجاد می‌گردد و انسان باید یکی را برگزیند. مطابق این توضیح، روشن می‌گردد که این مرحله، مخصوص فاعل‌هایی است که دارای دو گرایش متضاد باشند. در میان متفکران، از این مرحله با تعبیراتی مانند «انتخاب»، «گزینش»، «اختیار»، «سنجش و مقایسه و تأمل»، «ترجیح» و «تصمیم» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴) تعبیر می‌شود. شهید مطهری از این مرحله مهم و سرنوشت‌ساز با همین عناوین یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۲)؛

ه) شوق اکید: پس از انتخاب و گزینش یکی از اطراف و غلبه یک گرایش بر گرایش دیگر، اشتیاق انسان نسبت به آن طرف شدیدتر می‌گردد.

و) عزم و اجماع: عزم و اجماع نیز یکی دیگر از مراحل افعال ارادی‌اند؛ اما در اینکه آیا عزم و اجماع همان شوق اکید هستند یا واقعی‌تری وای آنها، اختلافاتی میان متفکران وجود دارد.

۳-۳. معیار آزادی اخلاقی

در اندیشه شهید مطهری، افعال در تقسیمی کلی به افعال اخلاقی و افعال طبیعی منقسم می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۴۶۸). تفاوت کار اخلاقی با کار طبیعی در این است که کار اخلاقی در وجدان هر بشری دارای ارزش است؛ یعنی یک کار ارزشمند و گران‌بهاست و بشر برای خود این کار قیمت قائل است. آن قیمتی هم که برای قائل است نه از نوع قیمت و ارزشی است که برای کار یک کارگر قائل است که به اصطلاح ارزش مادی ایجاد می‌کند و استحقاق مبلغی پول یا کالا در مقابل کار خودش پیدا می‌کند؛ بلکه ارزشی مافوق این ارزش‌هاست که با پول و کالای مادی قابل تقویم نیست (همان، ص ۴۶۹).

شهید مطهری در تبیین معیار فعل اخلاقی که ناشی از آزادی اخلاقی است، دیدگاه‌های پرشماری را مطرح می‌سازد که از جمله آنها دیدگاه کانت است. به باور شهید مطهری، مطابق برخی دیدگاه‌ها در تبیین فعل اخلاقی، کار اخلاقی کاری است که از وجدان الهام گرفته شده باشد. کار طبیعی کاری است که به وجدان مربوط نیست، بلکه به طبیعت ارتباط دارد؛ مثل غذا خوردن و آب نوشیدن؛ ولی کار اخلاقی نه به طبیعت انسان، بلکه به وجدان انسان ارتباط دارد؛ به فرمانی است که انسان از ضمیر خود می‌گیرد. نظریه وجدانی، اخلاق را نه عاطفه می‌داند، آن‌چنان‌که اخلاق هندی و اخلاق مسیحی می‌دانند، و نه عقل و اراده می‌داند، آن‌چنان‌که آن فیلسوفان گفته‌اند؛ بلکه اخلاق را عبارت می‌داند از الهامات وجدانی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۴۹۶).

شهید مطهری در ادامه به تمجید از دیدگاه کانت می‌پردازد و می‌گوید:

در دنیا بوده‌اند کسانی در مشرق و مغرب که به چنین وجدان مستقلی در بشر ایمان و اعتقاد دارند که واقعاً خدا به بشر چنین وجدانی عنایت فرموده است. یکی از آنها کانت، فیلسوف معروف آلمانی است که در دنیا او را یکی از

بزرگ‌ترین فلاسفه جهان و هم‌ردیف ارسطو و افلاطون در نبوغ می‌دانند و فیلسوف خیلی فوق‌العاده‌ای است. کانت کتابی دارد در باب عقل نظری و کتابی در باب عقل عملی، و در عقل عملی در باب اخلاق و ریشه اخلاق و فلسفه اخلاق بحث کرده است و بیشتر اهمیت حرف‌هایش هم در مسائل حکمت عملی و اخلاق عملی است. این مرد در فلسفه خودش معتقد است که فعل اخلاقی یعنی فعلی که انسان آن را به عنوان یک تکلیف، از وجدان خودش گرفته باشد. فعل اخلاقی یعنی فعلی که وجدان گفته: «بکن» و انسان هم بدون چون و چرا — نه برای هدف و غرضی — صرفاً و صرفاً برای اطاعت امر و فرمان وجدان، آن را انجام می‌دهد. پس فعل اخلاقی یعنی فعلی که ناشی از فرمان وجدان است. ... اساساً در این مکتب، اخلاق، وجدان فطری انسانی است که خدای متعال به هر انسانی داده است. بنابراین طبق این نظریه، اخلاق یعنی دستورهای صریح و قاطعی که وجدان انسان به انسان الهام می‌کند. اگر بی‌رسید: چرا انسان‌ها این‌ها را می‌کنند؟ می‌گویند: این امر وجدان است؛ چرا ندارد؛ دلیل ندارد؛ وجدان امر کرده. چرا انسان‌ها حق شناس‌اند؟ می‌گویند: حق شناسی الهام وجدان است. چرا انسان‌ها از عفو بیشتر لذت می‌برند تا انتقام، و به جای انتقام عفو می‌کنند؟ می‌گویند: فرمان وجدان است. چرا انسان تن به ذلت دادن را سخت‌تر از جان دادن می‌داند و می‌گوید زیر بار ذلت نمی‌روم؟ می‌گویند: فرمان وجدان است و جز فرمان وجدان چیز دیگری نیست (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۴۹۸-۴۹۹).

۳-۴. رابطه آزادی اخلاقی با آزادی اجتماعی

یکی از مسائل مهم درباره آزادی اخلاقی، رابطه آن با آزادی اجتماعی است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا ممکن است بشر آزادی اجتماعی داشته باشد، ولی آزادی معنوی نداشته باشد؟ یعنی بشر اسیر شهوت و خشم و حرص و آز خودش باشد، ولی در عین حال آزادی دیگران را محترم بشمارد؟ به باور شهید مطهری، امروز عملاً می‌خواهند بشر اسیر نفس اماره خودش باشد و در عین حال، آزادی اجتماعی را محترم بشمارد؛ اما در اندیشه شهید مطهری، این یکی از پارادوکس‌هاست:

به قول منتقدین یک سبر و تقسیم می‌کنیم: بشر دوران قدیم آزادی را محترم نمی‌شمرد و پایمال می‌کرد. آیا چون نادان بود آزادی دیگران را سلب می‌کرد و همین که بشر دانا شد دیگر کافی است که آزادی دیگران را محترم بشمارد؟ خیر، نادانی و دانش در او تأثیری نداشت؛ از روی دانش سلب می‌کرد، به خاطر اینکه سود خودش را تشخیص می‌داد. آیا بشر قدیم که آزادی و حقوق دیگران را محترم نمی‌شمرد، از این جهت بود که قوانینش این طور وضع شده بود که تا قانون را عوض کردیم دیگر تمام بشود؟ آیا علت اینکه بشر قدیم آزادی و حقوق را محترم نمی‌شمرد، طرز تفکر فلسفی‌اش بود؟ هیچ‌کدام از اینها نبود؛ فقط یک چیز و آن منفعت‌طلبی بود. بشر قدیم به حکم طبیعت فردی خودش منفعت‌طلب و سودطلب بود. از هر وسیله‌ای می‌خواست به نفع خودش استفاده کند. یکی از وسایل، افراد بشر بودند. همان طور که از چوب و سنگ و آهن و گوسفند و گاو و اسب و قاطر می‌خواست به نفع خودش استفاده کند، از انسان هم می‌خواست استفاده کند. پس آن علتی که در دوران گذشته بشر را وادار به سلب آزادی اجتماعی و پایمال کردن حقوق اجتماعی دیگران می‌کرد، حس منفعت‌طلبی او بوده است. حس منفعت‌طلبی بشر، امروز هم هست. نه علم توانسته است جلوی آن را بگیرد نه تغییر قوانین. تنها کاری که کرده این است که شکل و فرم قضیه را عوض نموده است؛ محتوا همان محتوایست. بشر امروز به نام

جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادی‌ها، سلب حقوق‌ها، بندگی‌ها و بردگی‌ها را دارد؛ چون آزادی معنوی ندارد و در ناحیه روح خودش آزاد نیست و چون تقوا ندارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۴۴۱-۴۴۳).

۲. مقایسه و ارزیابی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری

۱. اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به مسئله آزادی معنوی، جزو موارد مشترک میان دیدگاه آنان است که بیانگر اهمیت و جایگاه ویژه این مسئله در حوزه مسائل انسان‌شناسی است؛

۲. تعریف آزادی اخلاقی از نقاط مورد اختلاف میان این دو دیدگاه است. در اندیشه کانت، انسان اگر صاحب خرد است و اگر این را بداند که باید از قوانین خودبنیاد خرد خود اطاعت کند، خوب می‌داند که نیک چیست و شر چیست و این چیزی جز «آزادی اخلاقی» نیست؛ زیرا انسان اگر نیک و بد را بداند، به دیگری ظلم روا نمی‌دارد؛ به آزادی او احترام می‌گذارد و آزادی او را به رسمیت می‌شناسد و او را به مثابه یک انسان ارج می‌نهد و این احترام به قانون خودداده و خودخواسته اخلاق است (کانت، ۱۳۸۹)؛ اما شهید مطهری بر خلاف کانت، آزادی اخلاقی را به رعایت قوانین پیوند نمی‌زند بلکه آن را با رعایت قوانین الهی و نگاه‌داری جانب انسانیت انسان پیوند می‌زند؛ آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خودش، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خودش، یعنی استقلال انسان در انسانیت اخلاقی خودش است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۸۲). در این میان، نه‌تنها دیدگاه شهید مطهری از مبنای قابل‌پذیرشی در حوزه خداشناسی و توحید در تشریح برخوردار است، بلکه ملاک وضوح و تمایز نیز در آن مشهود است؛ برخلاف دیدگاه کانت که هویت قوانین مورد نظرش ابهام دارد و بدیهی است که قوانین اعتباری وابسته به اعتبارات معتبرند و تغییرپذیری از ویژگی‌های چنین اعتباراتی است؛

۳. اثبات‌ناپذیری وجود خدا با عقل نظری از موارد اختلافی میان این دو دیدگاه در حوزه مبانی آزادی اخلاقی است: کانت برهانی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد؛ ولی نه از راه «عقل نظری»، بلکه از راه «عقل عملی» که بعدها به «برهان اخلاقی کانت» معروف شد؛ اما به باور شهید مطهری، اثبات وجود خدا نه‌تنها با سلسله مسائل عقل نظری میسر است، بلکه خداشناسی فطری انسان است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۴). نقدهای فراوانی بر دیدگاه کانت مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴)؛ اما ما تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که ترتیب برهان اقامه شده از سوی وی بر مبنای عقل عملی، خودش بر سلسله مسائل منطقی و مرتبط با حوزه عقل نظری استوار است که بیانگر پارادوکس موجود در مدعا و دلیل اوست؛

۴. مطابق آنچه در بخش معیار آزادی اخلاقی و فعل اخلاقی گذشت، بر اساس دیدگاه کانت، راست‌گویی همواره خوب است و هیچ استثنایی ندارد؛ درحالی‌که ما می‌بینیم که راست‌گویی همواره و در همه جا خوب نیست. برای مثال، در جایی که راست‌گویی موجب کشته شدن چندین انسان بی‌گناه بشود، خوب نیست. کانت در پاسخ به این اشکال می‌گوید: ما همواره باید راست بگوییم؛ یعنی اگر می‌خواهیم سخن بگوییم، باید راست بگوییم و هر نتیجه‌ای که به دنبال داشته باشد، اهمیتی ندارد. مطابق آنچه در تحقیقات کلامی سامان پذیرفته، حسن و قبح افعال بر سه گونه است:

الف) حسن و قبح ذاتی: حسن عدل و قبح ظلم، ذاتی است و این دو عنوان، علت تامه برای اتصاف افعال به حسن و قبح‌اند؛

ب) حسن و قبح اقتضایی: حسن صدق و قبح کذب، اقتضایی است و اتصاف سخن راست و دروغ به حسن و قبح در حد اقتضاست و با پدید آمدن عنوان جدیدی مانند تراحم با عنوانی اهم، حسن و قبح آنها تغییر می‌نماید؛

ج) حسن و قبح لااقتضایی: حسن و قبح زدن، بستگی به عنوان دارد. اگر عنوان تأدیب عارض شود، حسن است و اگر عنوان اذیت عارض شود، قبیح است (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۵؛ ایوان کیفی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ نایینی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۸)؛

۵. کانت تصریح و تأکید می‌کند که ما سلسله احکامی بدیهی و عملی داریم که نه ربطی به احکام عقل نظری دارند و نه مربوط به تجربه و مأخوذ از خارج هستند؛ بلکه احکامی پیشینی و ماتقدم‌اند. این دیدگاه کانت، همسان با دیدگاه شهید صدر در تحلیل قضایای عقل عملی است که مدعی است قضایای عقل عملی، برهان‌ناپذیرند و نمی‌توان بر آنها برهان تجربی یا برهان غیرتجربی اقامه کرد؛ اما امکان اقامه برهان تجربی وجود ندارد؛ زیرا قضایای عقل عملی با تجربه ارتباط ندارند و نمی‌توان قضایای عقل عملی را تجربه کرد. اما اینکه امکان اقامه برهان غیرتجربی وجود ندارد به این جهت است که برهان، عبارت از تشکیل قیاس و اثبات حداکبر برای حداصغر است که با وساطت حد اوسط سامان می‌پذیرد و فرع بر ثبوت حداکبر برای حد اوسط است؛ اما درباره قضایای عقل عملی، ثبوت حد اکبر برای حد اوسط خودش نیازمند حکم عقل عملی است (صدر، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۴۵۷). توضیح این مدعای شهید صدر این است که اگر بخواهیم قبح ظلم را اثبات کنیم، چنین قیاسی تشکیل می‌دهیم: «ظلم، سلب حق صاحب حق است و سلب حق صاحب حق، قبیح است پس ظلم، قبیح است». در این قیاس، اثبات قبح برای ظلم، فرع بر اثبات قبح برای «سلب حق صاحب حق» است که این خودش یکی از قضایای عقل عملی است؛ بنابراین نمی‌توان بدون استفاده از قضایای عقل عملی، بر اثبات قضایای عقل عملی اقامه برهان نمود.

اما دیدگاه کانت و نیز دیدگاه شهید صدر قابل پذیرش نیستند. برای مثال یکی از عام‌ترین و مبنایی‌ترین احکام عقل عملی، عبارت است از حسن عدل و قبح ظلم. این دو حکم از جمله مطلق‌ترین و عام‌ترین احکام اخلاقی‌اند. اکنون اگر به بررسی همین دو حکم بپردازیم، دانسته می‌شود که مفاهیم عقل عملی مستقل از مفاهیم عقل نظری نیستند. بنابراین می‌پرسیم که منظور از «عدل» که موضوع و موصوف «حسن» قرار می‌گیرد چیست؟ بهترین تفسیری که برای عدل شده این است: «حق هر کسی را به او دادن». اکنون برای اینکه این تعریف از عدل را به‌خوبی درک کنیم، باید بدانیم که «حق» یعنی چه؟ حق هر کسی را چه کسی و چگونه تعیین می‌کند؟ آیا از راه قوانین وضعی و قراردادی تعیین می‌شود؟ در این صورت روشن است که حق دارای یک معیار کلی نخواهد بود؛ بلکه امری نسبی است. بهترین تعریفی که برای حق می‌شود این است که حق چیزی است که مطابق عدالت باشد؛ یعنی حق، اعتباری است که از قانونی ناشی می‌شود که آن قانون مطابق عدل باشد. با اندک دقتی دانسته می‌شود

که این مطلب، دچار دور است. بنابراین تا زمانی که ما یک دسته موازین نظری نداشته باشیم و هر کسی را شناسیم که چه چیز دارد و از چه موقعیت و جایگاهی بهره‌مند است و کمال و نقصش به چیست، نمی‌توانیم حق او را تعیین کنیم (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

دیدگاه شهید صدر نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا مدعای وی «برهان‌ناپذیری قضایای عقل عملی» است؛ اما دلیل او اخص از مدعاست؛ زیرا این دلیل تنها بر استحاله اقامه برهان بر قضایای عقل عملی بدون کمک گرفتن از قضایای عقل عملی دلالت دارد؛ اما با استفاده از برخی قضایای عقل عملی، می‌توان بر برخی دیگر از قضایای عقل عملی اقامه برهان کرد؛ مثلاً «این عدل است و عدل حسن است، پس این حسن است». این برهان درباره مصادیق عدل و ظلم کاملاً قابل طرح است (اسماعیلی، ۱۳۹۴، ص ۵۳)؛

۶. کانت می‌گفت یکی از شرایط لازم برای کار اخلاقی این است که باید مطابق با تکلیف و وظیفه باشد؛ اما پرسش این است که وظیفه چیست؟ از کجا پدید می‌آید و چگونه باید آن را تشخیص داد؟ پاسخ کانت به این پرسش‌ها این است که اینها از بدیهیات عقل عملی‌اند. هم تصوراً بدیهی‌اند و هم تصدیق به لزوم متابعت از وظیفه بدیهی است؛ یعنی این حکم که «باید بر اساس وظیفه عمل کرد» حکمی بدیهی است؛ اما اگر نیک بنگریم این قضیه، در حقیقت قضیه‌ای همان‌گویانه است؛ زیرا «وظیفه» یعنی «بایستگی انجام یک کار». حال اگر این را موضوع قرار دهیم، محمولش نیز در واقع همین است. موضوع قضیه «وظیفه» است و وظیفه نیز یعنی «چیزی که باید انجام داد»؛ طبعاً محمولش نیز این است که «باید به آن عمل کرد». خلاصهً این قضیه این می‌شود که «چیزی را که باید انجام داد، باید انجام داد». این قضیه‌ای همان‌گویانه است که چیزی را برای ما روشن نمی‌کند و معرفت تازه‌ای به ما نمی‌دهد. با این حکم هرگز نمی‌توانیم بدانیم که وظیفه چیست و از کجا پدید آمده است. حق آن است که تا رابطه میان دو موجود را در نظر نگیریم و آنها را با هم مقایسه نکنیم و مشاهده نکنیم که آن دو موجود، در عمل نسبت به یکدیگر محدودیت‌هایی دارند (به گونه‌ای که هیچ‌کدام حق ندارد خودسرانه عمل کند و در کارهایش باید طرف مقابل را نیز در نظر بگیرد)، نمی‌توانیم مفهوم وظیفه را انتزاع کنیم (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۹۵)؛

۷. مطابق آنچه گذشت، روشن می‌گردد که تمجید شهید مطهری از برخی زوایای دیدگاه کانت (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۹۶) به معنای پذیرش تمام زوایای این دیدگاه نیست و اشکالات بالا بر این دیدگاه وارد است و لازم است در پرتو آنها به ترمیم این دیدگاه پرداخته شود.

نتیجه‌گیری

۱. اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به مسئله آزادی معنوی، جزو موارد مشترک میان دیدگاه آنان است که بیانگر اهمیت و جایگاه ویژه این مسئله در حوزه مسائل انسان‌شناسی است. کانت در فلسفه اخلاق خود آزادی را مبنای استدلال بر اخلاق قرار داده است؛

۲. در اندیشه کانت، آزادی اخلاقی و اطمینان از تعهدات تام اخلاقی در سایه پذیرش این مبانی موجه است: «اعتقاد به وجود خدا»، «آزادی اراده و خودآیینی»، «مطابقت با وظیفه عقلانی»، «جبر طبیعی و آزادی اخلاقی»؛
۳. تعریف آزادی اخلاقی از نقاط مورد اختلاف میان این دو دیدگاه است: شهید مطهری بر خلاف کانت، آزادی اخلاقی را به رعایت قوانین پیوند نمی‌زند، بلکه آن را با رعایت قوانین الهی و نگاه‌داری جانب انسانیت انسان ربط می‌دهد. آزادی اخلاقی، آزادی انسان از شهوات خودش، آزادی انسانیت انسان از حیوانیت خود، یعنی استقلال انسان در انسانیت اخلاقی خودش است؛
۴. از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد و به عبارت دیگر، برای آنکه فعلی از افعال انسان متصف به حسن اخلاقی شود باید چهار خصوصیت را دارا باشد: «اختیاری بودن»، «موافقت با تکلیف و وظیفه»، «نیت ادای تکلیف»، «تعمیم‌پذیری»؛
۵. اثبات‌ناپذیری وجود خدا با عقل نظری از موارد اختلافی میان این دو دیدگاه در حوزه مبانی آزادی اخلاقی است: کانت برهانی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد؛ ولی نه از راه «عقل نظری»، بلکه از راه «عقل عملی»؛ اما به باور شهید مطهری، اثبات وجود خدا نه تنها با سلسله مسائل عقل نظری میسر است، بلکه خداشناسی، فطری انسان است.

منابع

- اترک، حسین، ۱۳۹۲، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۴، «بررسی حسن و قبح در اندیشه شهید صدر»، *کلام اسلامی*، ش ۹۵، ص ۳۱-۵۷.
- اشرفیان پور، زهرا، ۱۳۹۲، *مطالعه تطبیقی مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی اسلام شیعی و غرب معاصر با تأکید بر آرای شهید مطهری و آیزایا برلین*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهایت‌الدریة*، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت ﷺ لإحياء التراث.
- امید، مسعود و بهزاد حسن پور، ۱۳۹۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی کانت*، تهران، علم.
- انصاری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مطرح الأنظار*، تقریر ابوالقاسم کلانتری، چ دوم، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- اونی، بروس، ۱۳۸۱، *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه علیرضا آل‌بویه، قم، بوستان کتاب.
- ایوان کیفی، محمدتقی‌بن عبدالرحیم، ۱۴۲۹ق، *هدایة المسترشدين*، چ دوم، قم، بی‌نا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تبیین برهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
- حبیبی مجند، محمد، ۱۳۸۸، «مبانی فلسفی حقوق بشر»، *مفید*، ش ۲۲.
- خواجeh پور، محمد مهدی و مجتبی محمدی مزرعه شاهی، ۱۳۹۳، «آزادی معنوی در قرآن و حدیث»، در: همایش‌های ایران، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، مرکز راهبری مهندسی فرهنگی شورای فرهنگ عمومی استان بوشهر.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۸۵، *لغت‌نامه*، زیر نظر سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- دیرباز، عسکر و رحیم دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، «عقلانیت و انسان اخلاقی در اندیشه کانت و ملاصدرا»، *معرفت اخلاقی*، سال دوم، ش ۳، ص ۵۳-۷۰.
- زهانی زهان، زهرا، ۱۳۹۲، *بررسی مفهوم آزادی در فلسفه عملی کانت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- سلیمی، اسماعیل، ۱۳۸۵، «آزادی از دیدگاه استاد مطهری»، *اندیشه حوزه*، ش ۶۰.
- شریعت، فرشاد، ۱۳۸۰، *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۳۳ق، *مباحث الاصول*، مباحث حجج، مقرر سیدکاظم حائری، چ سوم، قم، دار البشیر.
- صدرالمطالین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کورنر، اشتفان، ۱۳۶۷، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۹، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- _____، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ دوم، تهران، نقش و نگار.
- ماهروزاده، طیبه، ۱۳۸۳، *فلسفه تربیتی کانت*، تهران، سروش.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰، «آزادی و خودمختاری انسان از دیدگاه کانت و نقد و بررسی آن»، *انسان‌پژوهی*، ش ۲۵، ص ۲۱-۳۶.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۵، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۳، *فلسفه تاریخ*، چ شانزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ نهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸الف، *آزادی معنوی*، چ سی‌ویکم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸ب، *یادداشت‌های استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه تاریخ*، چ شانزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹الف، *جامعه و تاریخ*، چ پنجم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹ب، *آشنایی با قرآن*، تهران، دانشگاه امام صادق ﷺ.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *اصول الفقه*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.
- نابینی، محمدحسین، ۱۴۳۰ق، *أجود التفریرات*، تقریر سیدابوالقاسم خوئی، چ دوم، قم، مؤسسه صاحب الامر.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال پانزدهم (شماره‌های ۵۷-۶۰)

الف. نمایه مقالات

- ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی، امین معظمی گودرزی و اکبر میرسپاه، ش ۶۰ ص ۴۵-۷۱.
- ارزیابی انسکالات کریپکی علیه نظریه‌های وصفی در باب نام‌های خاص، مهدی همزاده ایبانه و سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، ش ۵۷ ص ۱۰۷-۱۱۶.
- ارزیابی تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدرالمتألهین، نسرین توکلی، ش ۶۰ ص ۸۷-۱۰۱.
- بازگشت به اصل؛ درآمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی، حسین سرآبادانی تفرشی، کریم ابراهیمی، محمدتقی حیدری و حسین پرکان، ش ۵۷ ص ۸۹-۱۰۶.
- بررسی انقلاب کپرنیکی کانت، احمد سعیدی، ش ۵۸ ص ۱۲۳-۱۴۰.
- بررسی تطبیقی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری، علیرضا فرهنگ اصفهانی، ش ۶۰ ص ۱۲۳-۱۴۰.
- بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر صدرالمتألهین و میرزاهمدی اصفهانی، رضا رهنما و غلامرضا ذکیانی، ش ۶۰ ص ۸۵-۷۳.
- بررسی و نقد دیدگاه جان دوئی درباره کلیات، محمدصادق علی‌پور و محمد فنایی اشکوری، ش ۶۰ ص ۲۹-۴۴.
- تأملاتی بر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در باب وحدت شخصی وجود، عباس نیکزاد، ش ۵۸ ص ۲۳-۳۲.
- تأملی در قاعده «کل حادث تسبقه قوه الوجود و ماده تحملها»، احمد حیدرپور و غلامرضا فیاضی، ش ۵۷ ص ۳۹-۵۴.
- تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریه قدما، مهدی احمدخان بیگی، ش ۵۹ ص ۶۹-۷۸.
- تبیین و بررسی یقین معرفتی در راه استقرایی شهید سیدمحمدباقر صدر، محمد محمدرضایی و سیده‌حورا موسوی، ش ۵۸ ص ۶۶-۵۱.
- تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن، محمدتقی یوسفی و میثم شادپور، ش ۵۸ ص ۶۷-۸۴.
- تحلیل مفهومی «ثبوت بالعرض» و «ثبوت بالتبع» در حیطة صفات الهی، از منظر صدرالمتألهین، محمدحسین وفائیان و قاسمعلی کوچنانی، ش ۵۹ ص ۵۹-۶۸.
- تحلیلی نواز ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل ذهنی اعتبار، عبدالله فتحی و مجتبی مصباح، ش ۶۰ ص ۹-۲۷.
- تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین، محمدعلی شریفی و محمد فنایی اشکوری، ش ۵۹ ص ۷-۲۴.
- خودتنهاگروی و نسبت آن با فلسفه دکارت، حسین‌علی محمدی و یارعلی کردفیروزجایی، ش ۵۷ ص ۱۱۷-۱۳۳.
- ریافت تطبیقی به ماده‌نگاری نفس در کلام اسلامی و فیزیکالیسم در فلسفه ذهن، مصطفی عزیزی علویچه، ش ۵۸ ص ۸۵-۱۰۴.

صورت‌بندی و ارزیابی استدلال کانت بر نفی «امکان شناخت نظری نفس»، احمد حمداللهی اسکویی و مسعود امید، ش ۶۰ ص ۱۰۳-۱۲۱.

مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی، مریم باروتی، رضا اکبریان و قاسم کاکایی، ش ۵۹ ص ۷۹-۹۶.

مبانی و قواعد فلسفی کلام و کتاب الهی در هستی‌شناسی نوین صدرالمتألهین، سیدمحمدحسین میردامادی و سیدمهدی امامی‌جمعه، ش ۵۹ ص ۴۵-۵۸.

مروری بر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، مرتضی رضایی، ش ۵۸ ص ۱۰۵-۱۲۲.

معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی - روحانی، علیرضا کرمانی، ش ۵۷ ص ۷۵-۸۸
مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی، محسن موحدی اصل و احمدی عابدی، ش ۵۹ ص ۲۵-۴۴.

منشأ حق‌های تکوینی، سیدمحمود نبویان و مهدی مشکى، ش ۵۹ ص ۹۷-۱۱۴.

موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدرالمتألهین و حکیم اشراقی، علی فضلی و رضا اکبریان، ش ۵۷ ص ۷-۲۲.

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء، محمد فارسیات و رحمان عشریه، ش ۵۷ ص ۵۵-۷۴.

نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی، ش ۵۸ ص ۳۳-۵۰.

نقش وهم در خطاهای ادراکی از دیدگاه صدرالمتألهین، جواد رضائی و محمدکاظم فرقانی، ش ۵۷ ص ۲۳-۳۸.

نوع و گستره نقش وجود در حمل‌های ماهوی از منظر علامه طباطبائی، سیداحمد حسینی سنگچال و محمد سعیدی‌مهر، ش ۵۸ ص ۷-۲۲.

ب. نمایه پدیدآورندگان

احمدخان‌بیگی، مهدی، تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریه قدما، ش ۵۹ ص ۶۹-۷۸.

باروتی، مریم، رضا اکبریان و قاسم کاکایی، مبانی تصور ذات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی، ش ۵۹ ص ۷۹-۹۶.

توکل، نسرن، ارزیابی تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدرالمتألهین، ش ۶۰ ص ۸۷-۱۰۱.

حسینی سنگچال، سیداحمد و محمد سعیدی‌مهر، نوع و گستره نقش وجود در حمل‌های ماهوی از منظر علامه طباطبائی، ش ۵۸ ص ۷-۲۲.

حمداللهی اسکویی، احمد و مسعود امید، صورت‌بندی و ارزیابی استدلال کانت بر نفی «امکان شناخت نظری نفس»، ش ۶۰ ص ۱۰۳-۱۲۱.

حیدرپور، احمد و غلامرضا فیاضی، تأملی در قاعده «کل حادث تسبیقه قوه الوجود و ماده تحملها»، ش ۵۷ ص ۳۹-۵۴.

رضائی، جواد و محمدکاظم فرقانی، نقش وهم در خطاهای ادراکی از دیدگاه صدرالمتألهین، ش ۵۷ ص ۲۳-۳۸.

رضایی، مرتضی، مروری بر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، ش ۵۸ ص ۱۰۵-۱۲۲.

رهنما، رضا و غلامرضا ذکیانی، بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر صدرالمتألهین و میرزاهمدی اصفهانی، ش ۶۰ ص ۷۳-۸۵.

سرآبادانی تفرشی، حسین، کریم ابراهیمی، محمدتقی حیدری و حسین پرکان، بازگشت به اصل، درآمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی، ش ۵۷ ص ۸۹-۱۰۶.

سعیدی، احمد، بررسی انقلاب کپرنیکی کانت، ش ۵۸ ص ۱۲۳-۱۴۰.

شریفی، محمدعلی و محمد فنایی اشکوری، تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین، ش ۵۹ ص ۷-۲۴.

عزیزی علویجه، مصطفی، رهیافت تطبیقی به ماده‌انگاری نفس در کلام اسلامی و فیزیکیالیسم در فلسفه ذهن، ش ۵۸، ص ۸۵-۱۰۴.
علی‌پور، محمدصادق و محمد فتایی اشکوری، بررسی و نقد دیدگاه جان دُئی درباره کلیات، ش ۶۰، ص ۲۹-۴۴.
علی‌محمدی، حسین و یارعلی کردفیروزجایی، خودتنهاگرایی و نسبت آن با فلسفه دکارت، ش ۵۷، ص ۱۱۷-۱۳۳.
فاریسات، محمد و رحمان عشریه، نحوه تحقیق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء، ش ۵۷، ص ۵۵-۷۴.
فتحی، عبدالله و مجتبی مصباح، تحلیلی نواز ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل ذهنی اعتبار، ش ۶۰، ص ۹-۲۷.
فرهنگ اصفهانی، علیرضا، بررسی تطبیقی آزادی اخلاقی در اندیشه کانت و شهید مطهری، ش ۶۰، ص ۱۲۳-۱۴۰.
فضلی، علی و رضا اکبریان، موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدرالتألهین و حکیم اشراقی، ش ۵۷، ص ۷-۲۲.
کرمانی، علیرضا، معاد جسمانی - روحانی در تراوی عقل نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی - روحانی، ش ۵۷، ص ۷۵-۸۸.
محمدزایی، محمد و سیده‌حورا موسوی، تبیین و بررسی یقین معرفتی در راه استقرایی شهید سیدمحمدباقر صدر، ش ۵۸، ص ۶۶-۵۱

معظمی گودرزی، امین و اکبر میرسپاه، ارتباط معیارهای انتخاب بهترین تبیین با واقع‌نمایی، ش ۶۰، ص ۴۵-۷۱.
موحدی اصل، محسن و احمدی عابدی، مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالتألهین، امام خمینی و علامه حسن‌زاده آملی، ش ۵۹، ص ۲۵-۴۴.

میردامادی، سیدمحمدحسین و سیدمهدی امامی‌جمعه، مبانی و قواعد فلسفی کلام و کتاب الهی در هستی‌شناسی نوین صدرالتألهین، ش ۵۹، ص ۴۵-۵۸.

نیویان، سیدمحمد و مهدی مشکی، منشأ حق‌های تکوینی، ش ۵۹، ص ۹۷-۱۱۴.
نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی، نقد و بررسی استدلال‌های فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات، ش ۵۸، ص ۳۳-۵۰.
نیکزاد، عباس، تأملاتی بر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی در باب وحدت شخصی وجود، ش ۵۸، ص ۲۳-۳۲.
همازاده ایبانه، مهدی و سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، ارزیابی اشکالات کربیکی علیه نظریه‌های وصفی در باب نام‌های خاص، ش ۵۷، ص ۱۰۷-۱۱۶.

وفائیان، محمدحسین و قاسمعلی کوچانی، تحلیل مفهومی «ثبوت بالعرض» و «ثبوت بالتبع» در حیطه صفات الهی، از منظر صدرالتألهین، ش ۵۹، ص ۵۹-۶۸.

یوسفی، محمدتقی و میثم شادپور، تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن، ش ۵۸، ص ۶۷-۸۴.

Comparative Investigation of Moral Freedom in Kant and Mutahhari's View

Ali Reza Farhang Isfahani / Faculty Member in Islamic Azad University Bandar Abbas

Received: 2017/09/06 - **Accepted:** 2018/05/17

Farhang.1397.D@gmail.com

ABSTRACT

Freedom, especially the spiritual freedom, is one of the fundamental issues in both theoretical and practical philosophy. Its role is, however, more conspicuous in practical philosophy. The importance and necessity of this fact and its special position in resolving philosophical issues, especially the issues related to anthropology, has caused thinkers to pay special attention to it. In the present article, the views of two influential thinkers in the domain of Western and Islamic philosophy have been scrutinized through a descriptive-analytical method. One is Immanuel Kant, grown in the sphere of Christian culture, and the other is the Martyred Master Mutahhari, nurtured in the sphere of Islamic culture. Here, it is clarified that Kant has established, in his philosophy of morality, 'freedom' as the foundation of his arguments for morality. The fundamental idea of Kant's morality is that the man's action must be not only based on his duty but also merely based on duty and just out of respect for moral law. In this way, Kant reaches the fundamental concept in his philosophy of morality, i.e. the idea of autonomous will (autonomy). Unlike Kant, the Martyred Master Mutahhari does not establish a link between moral freedom and observing the law; rather, he relates it to observing divine laws and paying attention to the aspect of humanity in the man. According to that idea, moral freedom, human's freedom from his own passions, the freedom of human's humanity from his animal aspect, and his autonomy, are all manifested in his moral humanity.

KEY WORDS: spiritual freedom, moral action, practical wisdom, Kant, Martyr Mutahhari.

Formulation and Evaluation of Kant's Argument for Negation of 'Possibility of Theoretical Recognition of the Soul'

Ahmad Hamdollahi Oskuie / Assistant Professor in Shahid Madani University Azerbaijan

ac.hamdollahi@azaruniv.edu

Masoud Omid / Associate Professor in Tabriz University

masoud_omid1345@yahoo.com

Received: 2017/12/09 - **Accepted:** 2018/05/30

ABSTRACT

Considering the views of Kant, his argument for 'no possibility of theoretical recognition of the soul' can be formulated as follows: (a) no plurality of sensory intuitions is given from the soul (thinking 'I'); (b) anything from which no plurality of sensory intuitions are given would be unrecognizable; as a result: the soul is unrecognizable. Formally, the argument is valid, and if we consider the soul, as the thinking 'I', as merely a transcendental and non-empirical reality, the result – of course just in the Kantian sense of cognition – would be absolutely true and valid. However, the ambiguity and incongruity in Kant's view of the soul or 'I' falsifies and defaces the result of his argument, even in the realm of Kantian sense of cognition.

KEY WORDS: Kant, cognition, the soul, possibility of knowing the soul, possibility of metaphysics.

Evaluating the Interpretation of Divine Decree and Providence in Mulla Sadra's Philosophical System

Nasrin Tawakkoli / Assistant Professor of Theology and Humanities Payam Noor University
Received: 2017/10/31 - Accepted: 2018/06/15 tavakoli.nasrin@yahoo.com

ABSTRACT

The orders of divine knowledge in Mulla Sadra's thought are as follows: Grace, Pen, Decree, Guarded Tablet, and Providence. Mulla Sadra deals with an interpretation of divine decree and providence comprehensively, and explains the actual decree and providence maintained by the theologians, while explaining the essential decree and providence maintained by Peripatetic philosophers. In the present article, we have used a descriptive-analytical method as well as Mulla Sadra's various works to gather, classify, adjust and codify different interpretations of divine decree and providence in the philosophical system of transcendental theosophy, and enumerate its strong points as well as its deficiencies.

KEY WORDS: Grace, Pen, Decree, Providence, Mulla Sadra.

An Investigation of the Mutual Relationship of Intellect and Conscience in Mulla Sadra and Mirza Mahdi Isfahani's View

Reza Rahnama / PhD in Islamic Philosophy Allama Tabatabaie University

reza.rahnama@gmail.com

Ghulam-Reza Zakiyani / Associate Professor in Department of Philosophy Allama Tabatabaie University

Received: 2016/11/23 - **Accepted:** 2017/08/21

zakiany@yahoo.com

ABSTRACT

In various parts in his works, while using theoretical intellect and discussion, Mulla Sadra speaks of conscience as a method. In his view, conscience is an intuition based on intuitive knowledge. Thus, it can resolve many problems related to the origin of existence and its returning point. In contrast, Mirza Mahdi Isfahani has strengthened his doctrinal foundations just on conscientious perception. In that type of perception, external realities are discovered as they are, without any existential connection. The present article aims at investigating the relationship between intellect and conscience from the viewpoints of those two thinkers. It will be clarified that although Mulla Sadra believes in some important mutual functions for intellect and conscience, he considers those two cognitive paths abreast of one another. In contrast, Mirza Isfahani does not regard them separately; rather, in his view, the intelligible things are part of items of conscience. In a more precise wording, some of the items of our conscience are acquired in the presence of our intellect.

KEY WORDS: conscience, intellect, school of separation, Mirza Mahdi Isfahani, Mulla Sadra.

The Relationship between Criteria for Choosing the Best Explanation and Realism

Amin Mu‘azzami Gudarzi / MA in Philosophy of Science at IKI

aminmoazzami242@yahoo.com

Akbar Mir-Sepah / Assistant Professor in IKI

mirsepah@qabas.net

Received: 2017/08/09 - **Accepted:** 2018/03/15

ABSTRACT

According to what philosophers of science formulated about deduction of the best explanation, the hypothesis presenting the best explanation of phenomena and evidences is probably true. One of the objections made to this argument is the “objection of truth”. According to that objection, the following questions are asked: “On what basis does the result of the deduction of the best explanation guide us to truth and reality?” “Are the ‘criteria for selection’ the best explanation of communicating truth and reality?” In the present article, we have used a descriptive, analytical and critical approach to, firstly, investigate the relationship between the best-known criteria for deduction of explanation and the representation of reality, and secondly, to show that none can be a true criterion for representation of reality, although some of them such as ‘empirical sufficiency’ and ‘uniting’ are able to guide us to the real criterion of truth. In the second step, we use the discussions on calculation of probabilities – especially the invaluable discussions of the martyred scholar Sadr on justification of uncertain propositions (logical certainty) – to introduce “epistemological probability” and, accordingly, to present – for the first time – the real criterion for justification and the probable truth of the best explanation as “the most probable explanation from the viewpoint of epistemological probability”.

KEY WORDS: deduction of the best explanation, objection to truth, consistency, uniting, simplicity and probability of epistemological probability.

Investigation and Review of John Dewey's View on Generalities

Muhammad Sadeq Ali-Pur / PhD of Comparative Philosophy IKI

msalipoor@yahoo.com

Muhammad Fanaie Eshkawari / Professor in Department of Philosophy IKI

fanaei.ir@gmail.com

Received: 2017/07/03 - **Accepted:** 2018/04/18

ABSTRACT

The discussion on the nature of universal conceptions is one of the most important and most challenging issues in the history of philosophical thought. Some philosophers, including Plato and Aristotle, believed that universal concepts have external instances, and some would deny this. Most empiricists have denied the external instances of universal concepts. John Dewey was an empiricist philosopher who believed, unlike most of them, that universal truths have instances in the external world. He would wish to preserve his empiricist foundations to find objective instances for universal concepts. "Method" was what helped him to achieve his goal. He claimed that 'method', while being an objective and general idea, is the external instance for universal truths. The subject of this article is to explain, analyze and review that hypothesis. The investigations showed that his empiricist explanation of universals is not persuasive, and that 'method' cannot resolve the problem thereof. Accordingly, he would have to choose between empiricism and accepting universal concepts.

KEY WORDS: category, species, typical propositions, universal propositions.

ABSTRACTS

A New Analysis of Ontological Features of Mental Action of Subjective Consideration (*I'tebar*)

Abdullah Fathi / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI abdollahfathy@yahoo.com

Mujtaba Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI M-mesbah@Qabas.net

Received: 2017/09/21 - **Accepted:** 2018/04/28

ABSTRACT

The propositions pertaining to the common affairs of life include certain affairs such as address, house, bank account, seminary school, university, president, inflation and law, which are not in the group of objective affairs such as existential characteristics of things. In the literature of Islamic philosophy, these are called ‘conventional’ affairs, to which no ontological reality is attributed. However, there are serious and unresolved philosophical questions in this regard. Among these questions are two things that are clearly distinguishable: one is ‘convention’ as the source of subjectively considered affairs, and the other is the conventional affairs themselves. In the present article, some issues pertaining to ‘convention’ are discussed and investigated. The main issue in this article is as follows: “what ontological feature does the ‘convention’ have?” Under this question, other subsidiary issues such as the relationship between convention and awareness, its being abstract or material, and the nature of its destination are discussed as well.

KEY WORDS: convention, conventional affairs, mental action, intention, awareness, intentionality, background and content of ‘conventional’.

Table of Contents

A New Analysis of Ontological Features of Mental Action of Subjective Consideration (<i>I'tebar</i>)	9
<i>Abdullah Fathi & Mujtaba Mesbah</i>	
Investigation and Review of John Dewey's View on Generalities	29
<i>Muhammad Sadeq Ali-Pur & Muhammad Fanaie Eshkawari</i>	
The Relationship between Criteria for Choosing the Best Explanation and Realism	45
<i>Amin Mu'azzami Gudarzi & Akbar Mir-Sepah</i>	
An Investigation of the Mutual Relationship of Intellect and Conscience in Mulla Sadra and Mirza Mahdi Isfahani's View	73
<i>Reza Rahnama & Ghulam-Reza Zakiyani</i>	
Evaluating the Interpretation of Divine Decree and Providence in Mulla Sadra's Philosophical System	87
<i>Nasrin Tawakkoli</i>	
Formulation and Evaluation of Kant's Argument for Negation of 'Possibility of Theoretical Recognition of the Soul'	103
<i>Ahmad Hamdullahi Oskuie & Masoud Omid</i>	
Comparative Investigation of Moral Freedom in Kant and Mutahhari's View	123
<i>Ali Reza Farhang Isfahani</i>	
Indexes of Articles and Authors of Volume 15	141
English Abstracts	4

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 15, No. 4
Summer 2018

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmādi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbari'yān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113474
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net