

معرفت فلسفه

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۷۰، زمستان ۱۳۹۹



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 طباطبائی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه 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 غلام رضا 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 (ع) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

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 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 دستاورد 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، ۱۸۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۲۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ 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 جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به 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 مأخذ و بیان شعاری 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

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

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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 آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

سخن نخست / نقش آیت‌الله مصباح در ارتقاء فلسفه اسلامی / سردبیر / ۸

تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدر المتألهین و شهید صدر / ۹

نسرین توکلی / کج محمدعلی اسماعیلی

معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه از نگاه متفکران مسلمان / ۲۷

محمد حسین زاده (یزدی) / کج اکبر پیروی سنگری

ماهیت و کارکرد فضیلت معرفتی از منظر ارنست سوسا / ۴۳

کج سعیده فیاضی / زهرا خزاعی

برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی / ۶۱

محمدعلی نوری

فرضیه‌رایی در منطق ارسطو / ۷۹

امین معظمی گودرزی

تمایز میان نظریه تکامل به‌عنوان نظریه‌ای علمی و طبیعت‌گرایی تکاملی به‌عنوان رویکردی فلسفی / ۹۷

سیدمهدی بیابانکی

عینیت و ذهنیت زیبایی در فلسفه کانتی و صدرایی / ۱۱۵

سیدمهدی امام‌جمعه / کج سیدمحمدحسن میرمرشدی

نقش بندگی در معناداری زندگی / ۱۳۱

عسکری سلیمانی امیری / کج احمد محمدی احمدآبادی

4 / ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

نقش آیت‌الله مصباح در ارتقاء فلسفه اسلامی

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی (رضوان‌الله تعالی علیه) از فیلسوفان بزرگ عصر ما بود، او در سیر فلسفی خود سه مرحله را طی نمود: فلسفه‌آموزی، فلسفه‌پژوهی، و فلسفه‌ورزی. وی فلسفه اسلامی را از محضر بزرگ‌ترین فیلسوف زمانش علامه سلیم‌محمدحسین طباطبائی آموخت. سپس به تحقیق و پژوهش فلسفی پرداخت و متون سنتی فلسفه اسلامی را مطالعه و بررسی نمود، چنان که در کتاب *تعلیقه علی نهایه الحکمة* انعکاس یافته است. در مرحله سوم او به طور مستقل به تفکر و تأمل در مباحث فلسفی پرداخت و با نقد و بررسی آراء گذشتگان و تأملات خود به آراء فلسفی خاص خود دست یافت.

آیت‌الله مصباح ضمن اینکه فلسفه را خوب خوانده بود، و فلسفه‌پژوه و مدرسی برجسته در فلسفه بود، اما شأن اصلی او این بود که فیلسوفی صاحب‌رای بود. او ضمن استفاده از آراء دیگران، در نهایت روی پای خود می‌ایستاد و به دور از تقلید و دنباله‌روی از کسی، به صورت اجتهادی به رأی و نظری می‌رسید. هر نویسنده و استاد فلسفه‌ای لزوماً فیلسوف نیست. فیلسوف فقط مصرف‌کننده اندیشه‌های دیگران نیست، بلکه تولیدکننده است.

در مباحث مختلف فلسفی از معرفت‌شناسی تا هستی‌شناسی و علم‌النفس نگاه خاص او و نوآوری‌هایش را می‌توان دید. تحلیل عقلی، برهان، نقد، مقایسه و نظریه‌پردازی عناصر و مراحل است که در کار فلسفی او مشهود است.

یکی از ویژگی‌های تفکر فلسفی آیت‌الله مصباح خلوص فلسفه اوست. او می‌کوشد فلسفه را با غیرفلسفه درنیامیزد. بسیاری از آثار فلسفی سنتی ما آمیخته با طبیعیات، کلام و عرفان است. استاد مصباح می‌کوشد در مقام فلسفه‌ورزی فقط فیلسوف باشد، و در بحث فلسفی چه در نوشتار و چه در گفتار از نقل شعر و متون مقدس و بیانات عرفانی بپرهیزد و کار دشوار فلسفه‌ورزی را با روش‌های سهل و پرمشتری خطایی جایگزین نکند.

آیت‌الله مصباح در مقام بحث فلسفی از متون و آموزه‌های دینی استفاده نمی‌کند و بحث‌های فلسفی را با آن آموزه‌ها نمی‌آمیزد، اما پس از تثبیت مبانی و اصول فلسفی از آن در خدمت تفکر دینی بهره‌وافر می‌برد. او به کمک فلسفه مبانی و اصول اعتقادات دینی را اثبات می‌کند و بسیاری از آموزه‌های اعتقادی دین را با روش عقلی تحلیل و بررسی می‌کند. بنابراین فلسفه او مبتنی بر دین نیست، اما در خدمت دین قرار می‌گیرد و بین این دو فرق بسیار است.

یکی از خدمات آیت‌الله مصباح به فلسفه تدریس متون اصلی و دشوار فلسفه اسلامی و شرح آن متون است. یکی از کتاب‌هایی که ایشان تدریس کرده است شاهکار فلسفی *ابن سینا الیهیات شفا* است. تقریرات این درس‌ها در چند مجلد منتشر شده است. این درس‌ها حاوی شرح و تفسیر حکمت سینوی، حل دشواری‌های متن شفا، و در مواردی نقد آراء *ابن سینا* است.

کتاب دیگری که ایشان تدریس کرده، کتاب *البرهان شفا* است که دشوارترین متن در فلسفه اسلامی است. برهان که قلب مباحث منطق است، افزون بر مباحث منطقی، حاوی بسیاری از مباحث معرفت‌شناسی و برخی مباحث مربوط به فلسفه علم است. تقریرات این درس نیز در چند مجلد منتشر شده و راه را بر استادان دیگر در تدریس این کتاب هموار کرده است.

کتاب دیگری که استاد مصباح تدریس کرده و حاصل آن درس‌ها در چند جلد منتشر شده است، مجلداتی از

الأسفار الأربعة صدر المتألهین است. این درس‌ها نیز شرح و تفسیر حکمت متعالیه همراه با نقد و بررسی و در مواردی ارائه دیدگاه‌های بدیل است.

متن دیگری که *آیت‌الله مصباح* در جوانی تدریس کرده، کتاب *نهاية الحکمة* علامه طباطبائی است. شرح و تفسیر این کتاب همراه با نقد آراء علامه طباطبائی نیز در چند جلد منتشر شده است. اکثر قریب به اتفاق کسانی که در حوزه‌های علمیه ایران و هر جای دیگری فلسفه اسلامی می‌خوانند مستقیم یا غیرمستقیم از این درس‌ها بهره برده‌اند. علاوه بر تدریس متون یادشده، *آیت‌الله مصباح* درس‌های فلسفه را به طور آزاد و بدون محوریت متن هم داشته است که برخی از آنها به صورت کتاب منتشر شده است، مانند، *چکیده چند بحث فلسفی، دروس فلسفه و آموزش فلسفه*.

حوزه فعالیت فلسفی *استاد مصباح* محدود به فلسفه اسلامی نیست. وی در فلسفه غرب نیز مطالعات گسترده ای داشته و بسیاری از آراء فیلسوفان غربی همچون *افلاطون، ارسطو، افلوپین، دکارت، جان لاک، هیوم و کانت* را به‌ویژه در مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق نقد کرده است. از آنجاکه مکتب‌های پوزیتیویسم و مارکسیزم بیشترین تقابل را با تفکر دینی و بیشترین تأثیر را بر تحصیل‌کردگان ایرانی در نیم قرن گذشته داشته‌اند، *آیت‌الله مصباح* با استفاده از اصول فلسفه اسلامی این دو مکتب را به تفصیل بررسی و نقادی کرده است. کتاب *پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک* دقیق‌ترین نقد به فلسفه مارکسی است.

یکی از خدمات فلسفی *استاد مصباح* به فلسفه، بسط فلسفه اسلامی است. فلسفه اسلامی سنتی بیشتر متمرکز بر مابعدالطبیعه یا هستی‌شناسی و تا حدی علم‌النفوس بوده است و به شاخه‌های دیگر فلسفه کمتر توجه استقلالی کرده است. *آیت‌الله مصباح* با استفاده از ثراث اسلامی و تجربه غربی کوشید به شعب دیگر فلسفه همچون فلسفه اخلاق، فلسفه دین، سیاست، حقوق، تاریخ، اجتماع و فلسفه علوم انسانی توجه کند و در این زمینه‌ها افق‌هایی را بگشاید.

استاد مصباح در تدوین و تعلیم فلسفه اسلامی نیز گامی نو برداشته است. او با نگارش کتاب *آموزش فلسفه*، نخستین کتاب درسی فلسفه به معنای امروزی را عرضه کرد. مباحث کتاب *آموزش فلسفه* به صورت درس‌هایی آماده شده که هریک از آنها را می‌توان در یک جلسه تدریس کرد. در پایان هر درس چکیده اهم مطالب بازگویی شده است که در رسیدن به جمع‌بندی بحث و به خاطر سپردن آن کمک می‌کند و با طرح پرسش‌هایی خواننده را به تأمل در مباحث طرح‌شده وامیدارد. فارسی بودن اثر، بیان رسا و قلم روان در عین دقت منطقی، کتاب را خواندنی و جذاب کرده است. کتاب *آموزش فلسفه* به جهت ویژگی‌هایی که دارد از کتاب‌هایی است که هر کسی که به فلسفه علاقه‌مند است با آن سروکار دارد و از آن استفاده می‌کند.

آیت‌الله مصباح با درس‌ها، سخنرانی‌ها، مقالات و کتاب‌هایش نقشی مؤثر در ترویج فلسفه اسلامی در حوزه و دانشگاه و جامعه علمی ما داشته است. افزون بر این، جوانان حوزوی و دانشگاهی بسیاری از سراسر جهان، به‌ویژه دنیای اسلام و خاصه در میان شیعیان با بهره‌مندی از اندیشه‌های این استاد به فلسفه اسلامی روی آورده و به بسط آن کمک کرده‌اند. ارزش این امر هنگامی بهتر فهمیده می‌شود که توجه کنیم ترویج فلسفه اسلامی و تفکر فلسفی در جهان اسلام می‌تواند در بسط عقلانیت و مقابله با تعصب و تحجر نقشی سازنده داشته باشد.

تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدر المتألهین و شهید صدر

tavakoli.nasrin@yahoo.com

mali.esm91@yahoo.com

نسرين توکلی / استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور

محمدعلی اسماعیلی / دانشجوی دکتری فلسفه جامعه‌المصطفی العالمیه

پذیرش: ۹۹/۰۶/۰۴

دریافت: ۹۸/۱۲/۲۰

چکیده

مسئله معقول اول و ثانی، ریشه در علم منطق دارد. تحول و تکامل تفسیر معقول ثانی فلسفی توسط صدر المتألهین و شهید صدر رقم خورد و در این مرحله، علاوه بر تفکیک میان معقول ثانی منطقی و فلسفی به کاوش در حقیقت معقول ثانی فلسفی پرداخته شد و برای مفاهیم فلسفی علاوه بر اتصاف خارجی، عروض خارجی نیز تبیین شد. این دیدگاه را صدر المتألهین در حوزه فلسفه و شهید صدر در حوزه علم اصول پایه‌گذاری کردند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف واکاوی و مقایسه دیدگاه صدر المتألهین و شهید صدر در تفسیر معقولات ثانی فلسفی به این مسئله پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که صدر المتألهین در نگرش ابتدایی، دیدگاه مشهور میان فلاسفه پس از محقق قوشجی را پذیرفته و عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را مطرح ساخت؛ اما در نگرش نهایی، این دیدگاه را نقد می‌کند و تفکیک میان ظرف عروض و اتصاف را نمی‌پذیرد. شهید صدر نیز در موارد متعدد در حوزه علم اصول به بررسی مسئله معقول ثانی فلسفی پرداخته و در جهت حل برخی مسائل اصولی، فقهی و کلامی از جمله مسئله تعدد عنوان و معنوی، تعلق اوامر به طبائع یا افراد، تحلیل حقیقت ملکیت، سنخ قضایای حسن و قبح، از این مسئله بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی، صدر المتألهین، شهید صدر.

مقدمه

مفاهیم در یک تقسیم کلی، به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی منطقی و فلسفی تقسیم می‌گردد. معقول اول و ثانی، تنها صفت مفاهیم است و قضایا به آنها متصف نمی‌شوند؛ البته قضایایی که عناصر محوری آن را معقولات اولی تشکیل دهد می‌تواند خارجی یا حقیقی باشند ولی قضیه‌ای که از معقول ثانی منطقی سامان یافته، تنها ذهنی است؛ چنان که قضایایی که موضوعشان از معقولات ثانی فلسفی است، قضایایی حقیقی‌اند. بنابراین تقسیم قضایا به خارجی، ذهنی و حقیقی نیز می‌تواند متأثر از بحث معقولات اولی و ثانوی باشد ولی قضیه متصف به این اوصاف نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱ ص ۴۳۱).

مسئله معقول اول و ثانی، ریشه در علم منطق دارد. به باور برخی منطق‌دانان، موضوع علم منطق معقول ثانی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹). از اینجاست که تحلیل معقولات اولی و ثانی در مباحث منطقی و فلسفی مطرح گشته است؛ اما تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی در کلمات پیشینیان مطرح نشده و این بحث نیز مانند هر بحث فلسفی دیگر، سیر تحولی گسترده‌ای دارد که می‌توان آن را به این نحو ترسیم نمود: *فارابی* با صراحت تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی را مطرح ساخته و میان آنها تفکیک نموده است. وی در تبیین معقولات ثانی، مفاهیمی چون جنس، نوع و مانند اینها را مطرح کرده که همگی از معقولات ثانی منطقی‌اند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴). *ابن‌سینا* موضوع علم منطق را معقول ثانی دانسته و به تفکیک مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی پرداخته است: مفاهیم ماهوی را اموری ذهنی برگرفته از خارج دانسته، معقولات ثانی را اموری صرفاً ذهنی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۳). گرچه *ابن‌سینا* در برخی موارد به تفکیک میان مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی اشاره نموده (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۵۷) اما به نظر می‌رسد با صراحت و روشنی این مسئله را مطرح نکرده است. به‌منیابر نیز ضمن پیروی از بیانات *ابن‌سینا*، سه مفهوم «شیئیت، ذات و وجود» را بر معقولات ثانی افزوده و آنها را در ردیف جنس، نوع، کلی و جزئی قرار داده است: «الشیء من المعقولات الثانیة المستندة الی المعقولات الاولی، وحکمه حکم الکلی والجزئی والجنس والنوع. ... وکذلک الذات، وکذلک الوجود بالقیاس الی أقسامه» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

سهروردی ضمن بهره‌گیری از بیانات فلاسفه مشاء، دایره مفاهیم منطقی را توسعه داده و مفاهیمی چون امکان، وجوب، امتناع، جوهریت، وجود و مانند اینها را داخل در مفاهیم منطقی شمرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۷۱؛ ج ۱ ص ۳۴۶). وی با بهره‌گیری از قاعده «ما لزم من وجوده فی الخارج تکرره فهو اعتباری»، مفاهیمی چون امکان، وجوب، وجود، وحدت و دیگر مفاهیم فلسفی را صرفاً ذهنی قلمداد کرده و آنها را در ردیف مفاهیمی چون نوعیت، جزئیت و دیگر مفاهیم منطقی قرار داده است:

التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن والعین کالابیاض، والی صفات توصف بها الماهیات ویس لها وجود الا فی الذهن ووجودها العینی هو انها فی الذهن کالنوعية المحمولة علی الانسان والجزئیة المحمولة علی زید... وکذلک الشیئیه... والامکان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبیل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

محقق طوسی نیز ضمن اینکه موضوع علم منطق را معقولات ثانی دانسته، آن را مورد اتفاق منطق دانان می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹)، در تحلیل معقولات ثانی، ادامه‌دهنده مسیر سهروردی است و مفاهیمی چون وجود، عدم، تشخص، علیت، معلولیت، تناهی و عدم تناهی، حدوث و قدم و ماهیت را داخل در معقولات ثانی و در ردیف مفهوم کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل و نوع می‌داند: «الوجود من المحمولات العقلية... وهو من المعقولات الثانية. وكذلك عدم وجهاتهما، والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية، والجنسية والفصلية والنوعية» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷-۶۵).

بنابراین تا این مرحله، با اینکه میان معقولات اولی و معقولات ثانی به روشنی تفکیک شده، اما میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی به روشنی تفکیک صورت نگرفته، بلکه گاهی با صراحت مفاهیم فلسفی در ردیف مفاهیم منطقی قرار گرفته است.

محقق قوشجی آغازگر مرحله جدیدی در تفسیر معقولات ثانی و تفکیک میان مفاهیم فلسفی و منطقی است. وی در شرح تجرید، دیدگاه محقق طوسی را در تفسیر مفاهیم فلسفی نمی‌پذیرد. همان‌طور که گذشت، محقق طوسی مفاهیمی چون وحدت، کثرت، حدوث و قدم را معقول ثانی و در ردیف مفهوم کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل و نوع می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۶۷). قوشجی، اتصاف اشیای خارجی به مفاهیمی چون وحدت و کثرت را دلیلی بر نقد دیدگاه محقق طوسی دانسته، ذهنی بودن آنها را نمی‌پذیرد. از اینجاست که دیدگاه اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی مطرح شد و توسط فلاسفه پس از ایشان تکامل یافت و به اندیشه غالب میان فلاسفه تبدیل گشت. میرداماد نیز در همین راستا به تفکیک معقولات ثانیه فلسفی از مفاهیم منطقی می‌پردازد و تصریح می‌کند که مفاهیمی چون وحدت و کثرت از معقولات ثانی فلسفی‌اند نه مفاهیم منطقی که ظرف آنها ذهن است (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۷۵).

سومین مرحله تحول و تکامل تفسیر معقولات ثانی توسط صدر المتألهین و شهید صدر رقم خورد. در این مرحله، علاوه بر تفکیک میان معقول ثانی منطقی و فلسفی به کاوش در حقیقت معقول ثانی فلسفی پرداخته شده و برای مفاهیم فلسفی علاوه بر اتصاف خارجی، عروض خارجی نیز تبیین شده است. این دیدگاه را صدر المتألهین در حوزه فلسفه و شهید صدر در حوزه علم اصول پایه‌گذاری کردند. این سه مرحله، نمایانگر سیر تکاملی مسئله معقول ثانی فلسفی در گذر تاریخ است (جهت بررسی تفصیلی سیر تاریخی، ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵).

نوشتر حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه صدر المتألهین و شهید صدر می‌پردازد و به این پرسش اصلی پاسخ می‌دهد که دیدگاه صدر المتألهین و شهید صدر در تفسیر معقولات ثانی فلسفی چیست و چه شباهتی با یکدیگر دارد؟ کاربرد فراوان این مسئله در مباحث فلسفی، ضرورت واکاوی این مسئله را روشن می‌سازد.

نکته شایان توجه اینکه، مفاهیم فلسفی در اینجا در مقابل مفاهیم عرفانی قرار ندارد، بلکه شامل آنها نیز می‌شود؛ زیرا همان‌طور که گذشت، مفاهیم فلسفی در اینجا در مقابل مفاهیم ماهوی و منطقی قرار دارد و شامل مفاهیم عرفانی نظیر وحدت، وجود، انسان کامل و تجلی نیز می‌شود؛ از این رو واکاوی مفاهیم فلسفی در تجزیه و تحلیل مفاهیم عرفانی نیز کارایی دارد.

۱. تفسیر مفاهیم فلسفی در اندیشه صدرالمতالیهین

صدرالمتالیهین به تفکیک میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی پرداخته، به تفصیل دیدگاه سهروردی را نقد می‌کند (صدرالمتالیهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۱۸۰-۱۸۱). سهروردی برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی، معیاری ارائه کرده است؛ به این صورت که هر مفهومی که وقوعش در خارج، مستلزم تکررش باشد جزء مفاهیم اعتباری است. وی با این قاعده، به نفی تحقق خارجی معقولات ثانی اعم از منطقی و فلسفی می‌پردازد و آنها را اعتبارات ذهنی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۴۳). به باور صدرالمتالیهین، به دلیل اینکه سهروردی، امتیازی میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی قائل نیست، امکان و نظایر آن را با معقولات ثانی منطقی مقایسه می‌کند؛ حال آنکه قیاس این دو نارواست؛ زیرا اشیا تنها در ظرف ذهن متصف به معقولات ثانی منطقی می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی تنها ذهن است، اما معقولات ثانیه فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند، اتصاف اشیا به آنها گاه به لحاظ ذهن و گاهی دیگر به لحاظ خارج است (صدرالمتالیهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

با چشم‌پوشی از دیدگاه یکسان‌انگاری معقولات ثانی فلسفی و منطقی که مورد پذیرش سهروردی قرار دارد، دیدگاه مشهور میان فلاسفه پس از محقق قوشجی مطرح است؛ صدرالمتالیهین در نگرش ابتدایی، این دیدگاه را پذیرفته و عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را مطرح ساخته، اما در نگرش نهایی، این دیدگاه را نقد نموده و تفکیک میان ظرف عروض و اتصاف را نپذیرفته است. تبیین این دو نگرش از این قرار است:

۱-۱. پذیرش نظریه عروض ذهنی و اتصاف خارجی

همان‌طور که گذشت، مطابق دیدگاه مشهور میان فلاسفه پس از محقق قوشجی، معقولات ثانی منطقی هم فاقد مایزای خارجی‌اند و هم فاقد منشأ انتزاع خارجی؛ برخلاف مفاهیم فلسفی که گرچه فاقد مایزای خارجی‌اند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. به عبارت دیگر، معقولات ثانی منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان؛ درحالی‌که عروض مفاهیم فلسفی، ذهنی اما اتصاف آنها خارجی است.

صدرالمتالیهین در موارد مختلفی به مسئله معقولات ثانی فلسفی پرداخته و در بیشتر موارد همان دیدگاه مشهور فلاسفه را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ج ۴ ص ۴۸۵-۴۸۶). از جمله در بحث مواد ثلاث با عنوان «تصالح اتفاقی» به جمع میان قول رواقیان از اتباع *افلاطون* و پیروان حکمت‌مشاء، درباره موجود و یا معدوم بودن جهات ثلاث و مانند آنها از قبیل علیت، معلولیت و تقدم و تأخر، پرداخته و دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر معقول ثانی فلسفی را پذیرفته است: رواقیان قائل به اعتباری بودن این‌گونه معانی و حکمای مشاء قائل به وجود خارجی آنها هستند و جمع بین دو گفتار به این است که گفتار حکمای رواقی ناظر به وجود فی‌نفسه و گفتار حکمای مشاء متوجه وجود رابط آنهاست؛ یعنی این‌گونه معانی به لحاظ وجود فی‌نفسه، اعتباری‌اند نه حقیقی و به لحاظ وجود لغیره، حقیقی‌اند نه اعتباری. به تعبیر دیگر مفاهیم مذکور فاقد مایزای خارجی‌اند اما منشأ انتزاعی خارجی دارند؛ بنابراین گفتار رواقیان را می‌توان ناظر به نفی

مایزای خارجی دانست و گفتار مشائیان را بر ثبوت منشأ انتزاع خارجی حمل نمود. بدین وسیله میان آنها مصالحه برقرار می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۴، ص ۴۶۴).

صدرالمتألهین در اینجا از دیدگاه مشهور فلاسفه مبنی بر خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض در معقولات ثانیه فلسفی، برای حل نزاعی که از دیرباز در مورد معدوم و یا موجود بودن برخی از مفاهیمی که از سنخ معقولات ثانی فلسفی هستند، استفاده می‌کند.

صدرالمتألهین در مورد دیگری نیز به امتیاز معقولات ثانی منطقی و فلسفی و تعریف معقولات ثانیه فلسفی به خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که خارجی بودن اتصاف در این مفاهیم هرگز مستلزم خارجی بودن خود این مفاهیم نیست، بلکه این مفاهیم در عین خارجی بودن اتصافشان، عروض ذهنی دارند:

قول من قال: «أنه ممکن أو موجود فی الأعیان فیستدعی أن یکون إ مکانه أو وجوده فی الأعیان» غیر صحیح، إذ لا یلزم من

صحته حکماً علی شیء، بانه ممکن فی الأعیان أن یکون إ مکانه واقعاً فی الأعیان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۱۸۰).

این دیدگاه ناظر به نقد دیدگاه سهروردی است که خارجیت اتصاف مفاهیم فلسفی را مستلزم داشتن مایزای خارجی می‌دانست؛ اما صدرالمتألهین این ملازمه را نمی‌پذیرد و اتصاف خارجی را با عروض ذهنی قابل جمع می‌داند.

در راستای تبیین دیدگاه مشهور فلاسفه از تعابیر متعددی بهره برده شده است:

گاهی تعبیر می‌شود به اینکه مفاهیم فلسفی دارای حمل خارجی و محمول ذهنی‌اند، به این معنا که مفاهیم فلسفی همچون امکان و علیت، وصف اشیای خارجی قرار گرفته‌اند و بر اشیای خارجی حمل می‌شوند (حمل خارجی)، اما در عین حال خود این مفاهیم در خارج وجود ندارند (محمول ذهنی). مفهوم امکان همچون سفیدی و سیاهی در خارج وجود ندارد. محقق قوشچی در تبیین معقولات ثانی فلسفی از این دو اصطلاح بهره برده است: «انتفاء مبدء المحمول فی الخارج لایقتضی انتفاء الحمل الخارجی» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۲).

گاه نیز در تبیین این دیدگاه از دو اصطلاح «مایزاء» و «منشأ انتزاع» استفاده می‌شود. مفاهیم فلسفی مایزای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. معقولات اولی مایزای خارجی دارند. منظور از مایزای خارجی همان وجود فی‌نفسه است که ملازم با عروض انضمامی محمول بر موضوع است. منظور از منشأ انتزاع این است که انتزاع مفاهیم فلسفی ریشه در خارج دارند، بنابراین گرچه در خارج وجود منفکی ندارند، اما ریشه خارجی دارند. دو اصطلاح «فرد و مصداق» نیز مرتبط با همین اصطلاح است. معمولاً در مفاهیم ماهوی چون دارای مایزای خارجی‌اند، اصطلاح «فرد» به کار می‌رود و در مفاهیم فلسفی از اصطلاح «مصداق» استفاده می‌گردد. بنابراین مفاهیم ماهوی، فرد دارند اما مفاهیم فلسفی گرچه فاقد فردند اما مصداق دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۴۱).

مشهورترین تعبیر در توصیف مفاهیم فلسفی، بهره‌گیری از اصطلاح «عروض» و «اتصاف» است: مفاهیم منطقی هم عروضشان در ذهن است و هم اتصافشان ذهنی است؛ اما مفاهیم فلسفی، عروضشان در ذهن است، اما اتصافشان در ظرف خارج انجام می‌پذیرد. این دو اصطلاح در کلمات صدرالمتألهین ریشه دارد (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷) و حکیم سبزواری آنها را تبیین کرده است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۶۵). از آنجاکه این دو اصطلاح، کاربرد فراوانی در تبیین مفاهیم فلسفی دارند و توضیح آنها نقش مستقیمی با فهم مفاهیم فلسفی دارد، آنها را تا حدی توضیح می‌دهیم:

دو اصطلاح عروض و اتصاف هم در باب قضایا کاربرد دارند و هم در باب معقولات اولی و ثانی. تفاوت میان این دو اصطلاح در مبحث قضایا، صرفاً وابسته به نحوه نگرش انسان به موضوع و محمول قضایاست به‌طوری که اگر از طرف موضوع به محمول بنگریم اسمش «اتصاف» است و اگر از طرف محمول به موضوع بنگریم اسمش «عروض» است. بنابراین در عالم خارج، دو چیز نیست تا هم اتصاف موضوع به محمول داشته باشیم و هم عروض محمول بر موضوع؛ بلکه دو نگاه به یک واقعیت است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶؛ سمیح دغیم، ۲۰۰۱، ص ۵).

در اندیشه شهید مطهری، مطابق این اصطلاح نمی‌توان میان عروض و اتصاف تفکیک نموده و در مفاهیم فلسفی، عروض را ذهنی و اتصاف را خارجی بدانیم؛ بنابراین عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی با اصطلاح باب قضایا متفاوت است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴). عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی ناظر به وجود محمولی و وجود رابط است. مفاهیم به طور کلی و مفهوم وجود به طور ویژه، در یک تقسیم به وجود محمولی یا مفهوم اسمی وجود و وجود رابط یا مفهوم حرفی وجود تقسیم می‌شوند. مفاهیم اسمی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی و بدون احتیاج به مفاهیم خارج از ذات خویش، قابل تصور اند مانند مفهوم انسان، وجود، عدم. مفاهیم حرفی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی قابل تصور نیستند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۲) مفهوم وجود نیز بر دو قسم است: وجود محمولی و وجود رابط؛ وجود محمولی همان مفهوم اسمی وجود است و وجود رابط همام مفهوم حرفی وجود است. در گزاره «زید ایستاده است» سه مفهوم به چشم می‌خورد: مفهوم زید، مفهوم ایستادن و مفهوم است؛ دو مفهوم اول جزو مفاهیم اسمی‌اند و به‌تنهایی قابل تصورند، لکن مفهوم «است» جزو مفاهیم حرفی است و به‌تنهایی قابل تصور نیست و نقش آن ارتباط و پیوند بین دو مفهوم مستقل مزبور است. این مفهوم، محمول قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محمول باید مستقلاً تصور گردد. در مقابل، مفهوم «هست» که به‌تنهایی قابل تصور است و محمول قرار می‌گیرد، به نام «وجود محمولی» خوانده می‌شود (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۳۸؛ صدرالمناهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۵-۶۶).

با توجه به این مقدمه، منظور از «اتصاف»، وجود رابط است و مقصود از «عروض»، وجود محمولی است. در مفاهیم فلسفی، اتصافشان خارجی است؛ به این معنا که وجود رابط مفاهیم فلسفی در ظرف خارج است، و منظور از ذهنی بودن عروضشان این است که مفاهیم مذکور در خارج، وجود محمولی و اسمی ندارند و در خارج بدون مابازا هستند؛ گرچه در ظرف ذهن از وجود محمولی برخوردارند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۶).

اما به نظر می‌رسد تفسیر بالا از عروض و اتصاف پذیرفتنی نیست؛ زیرا تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابط، ناظر به مفهوم وجود است: مفهوم وجود یا اسمی و محمولی است و یا حرفی و رابط. بنابراین حاصل تفسیر بالا به این نکته بازمی‌گردد که مفاهیم فلسفی اگر در خارج تحقق یابند به صورت مفاهیم حرفی و رابط‌اند و اگر در

ذهن محقق شوند به صورت مفاهیم اسمی و محمولی‌اند. در مثال «زید قائم است بالامکان» اگر این امکان را در ذهن تصور نماییم، مفهومی اسمی است و اگر در خارج محقق گردد مفهومی حرفی است. این در حالی است که اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی ناظر به حرفی یا اسمی بودن مفاهیم مذکور نیست، بلکه از نحوه تحقق آنها در خارج گزارش می‌دهد. عروض ذهنی و اتصاف خارجی آنها ناظر به این مطلب است که مفاهیم مذکور در جهان خارج، مایزای خارجی ندارند، اما دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند؛ بنابراین اتصاف خارجی ناظر به این مطلب است که مفاهیم فلسفی چون منشأ انتزاع خارجی دارند وصف موجودات خارجی قرار می‌گیرند؛ همان‌طور که عروض ذهنی آنها ناظر به این مطلب است که این مفاهیم در جهان خارج، مایزای خارجی ندارند؛ بنابراین تنها در ظرف ذهن مایزای ذهنی دارند. حاصل اینکه اتصاف خارجی ناظر به مفهوم وجود از نگاه حرفی و اسمی بودن، نیست بلکه ناظر به نحوه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی است. اشکال دیگری که برخی فلاسفه معاصر به تفسیر بالا وارد کرده‌اند این است که اتصاف خارجی ناظر به وجود رابط نیست؛ زیرا مفاهیم فلسفی بر اشیای خارجی قابل حمل‌اند، درحالی‌که اگر فاقد وجود اسمی باشند، حمل آنها صحیح نیست و صفت واقع نمی‌شوند. توضیح اینکه مفاهیمی همچون امکان، امتناع و ضرورت بیانگر کیفیت نسبت شیء به وجودند و چون خود نسبت معنای حرفی دارد کیفیت آن نیز حتماً مفهوم حرفی و غیر مستقل خواهد داشت و در این حال هیچ‌کدام از معانی یادشده محمول چیزی قرار نگرفته و صفت شیء واقع نمی‌شوند تا گفته شود که عروض آنها در ذهن است یا وجود محمولی آن در خارج نیست؛ زیرا در این صورت هرگز هیچ‌کدام از معانی مزبور وجود محمولی ندارند و عارض چیزی نیستند و چیزی هم به آنها متصف نخواهد شد. ولی پس از آنکه با لحاظ اسمی و استقلالی ادراک شوند، می‌توان آنها را وصف چیزی قرار داد و قضیه‌ای تشکیل داد که معانی یادشده محمول آن واقع شوند؛ مثلاً گفت: «درخت ممکن است»؛ درحالی‌که همین امکان قبلاً جهت قضیه بود نه محمول و گفته می‌شد: «درخت موجود است بالامکان» اکنون که امکان مثلاً جنبه اسمی یافت دیگر معنای حرفی ندارد، همان‌طور که قبلاً معنای حرفی داشت و معنای اسمی نداشت، ولی چون معنای اسمی شدن اوصاف ضعیف‌تر از معنای اسمی بودن ذوات است؛ زیرا وصف به غیر خود که ذات باشد، متکی است. این‌گونه از معانی اسمی با حفظ اسمیت آنها برای غیر خود ثابت‌اند که آن ثبوت برای غیر معنای حرفی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۶۹).

به نظر می‌رسد دو اصطلاح عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی به همان معنای اصطلاحی در باب قضایا به کار رفته‌اند. اگر از طرف موضوع به محمول بنگریم، اسمش «اتصاف» است و اگر از طرف محمول به موضوع بنگریم اسمش «عروض» است. تطبیق این تفسیر بر مفاهیم کلی در پرتو تبیین این نکته آشکار می‌گردد که عروض، ناظر به ثبوت محمول برای موضوع است و روشن است که ظرف این ثبوت و حمل، همیشه ذهن است؛ زیرا حمل، موضوع و محمول و مانند اینها جزو مفاهیم منطقی‌اند؛ اما این عروض ذهنی گاهی صرفاً ذهنی است و از محکی خارجی برخوردار نیست و از او حکایت نمی‌کند و گاهی از محکی خارجی برخوردار است و از او حکایت

می‌کند. در صورت نخست، اسمش عروض ذهنی است و در صورت دوم اسمش عروض خارجی است؛ زیرا گرچه عروض، در ظرف ذهن انجام می‌پذیرد، اما چون از محکی خارجی حکایت دارد اسمش را عروض خارجی یعنی عروض ناظر به خارج، گذاشته‌اند. مطابق این توضیح روشن می‌گردد که مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) دارای عروض خارجی‌اند؛ زیرا ثبوت آنها برای موضوعاتشان دارای محکی خارجی است و در عالم خارج، این مفاهیم دارای وجود فی نفسه‌اند و برای موضوعاتشان ثابت می‌شوند. اما عروض در مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، صرفاً ذهنی است چون مفاهیم مذکور در عالم خارج، دارای وجود فی نفسه نبوده و فاقد مایازاء خارجی‌اند.

از طرف دیگر منظور از اتصاف همان متصف شدن موضوع به محمول است؛ اما این متصف شدن موضوع به محمول نیز چون مربوط به مباحث منطقی است، داخل در مفاهیم منطقی بوده و امری ذهنی است؛ یعنی اتصاف موضوع به محمول در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد، اما محمولات مذکور یا صرفاً در ظرف ذهن وجود دارند یا نحوه تحقیق در خارج دارند. در صورت نخست، اتصاف مذکور صرفاً ذهنی است؛ چنان‌که در مفاهیم منطقی که فاقد هر گونه تحقق خارجی‌اند، چنین است. در صورت دوم، نیز نحوه تحقق مذکور یا به این صورت است که مفاهیم مذکور دارای مایازای خارجی‌اند یا صرفاً منشأ انتزاع خارجی دارند. اما در هر دو صورت، اتصاف مذکور به اعتبار نحوه تحقق خارجی‌ای که محمولات مذکور دارند، اتصاف خارجی نامیده می‌شود. اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی به اعتبار داشتن مایازای خارجی است، اما در مفاهیم فلسفی مطابق اندیشه مشهور فلاسفه به اعتبار داشتن منشأ انتزاع خارجی است، ولی مطابق اندیشه صدرالمتألهین به اعتبار داشتن مایازای خارجی است که توضیح آن در ادامه می‌آید. نکته مهمی که در پرتو این تفسیر روشن می‌شود، این است که در معقولات ثانی فلسفی، هم موضوع خارجی به آنها متصف می‌گردد و هم موضوع ذهنی؛ مثلاً هم ماهیت انسان در خارج دارای امکان است و هم در عالم ذهن؛ چنان‌که فلاسفه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۱)؛ مطابق تفسیر بالا از اتصاف خارجی این نکته کاملاً روشن می‌گردد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، اتصاف همیشه در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد اما گاهی تنها در ظرف ذهن است و گاهی از نحوه تحقق خارجی نیز برخوردار است و در صورت دوم، اتصاف مزبور «اتصاف خارجی» نامیده می‌شود. نکته دیگر اینکه منظور از اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی نیز همین معناست؛ با این تفاوت که متصف شدن موضوع به مفهوم ماهوی از این باب است که قضیه در عالم ذهن، بیانگر واقعیت و محکی خارجی خویش است. حاصل مطلب اینکه اصطلاح عروض و اتصاف در باب معقولات همان اصطلاح باب قضایاست.

در پرتو این توضیحات، تفسیر دقیق معقول ثانی فلسفی در اندیشه مشهور فلاسفه که مورد پذیرش ابتدایی صدرالمتألهین نیز قرار گرفته، روشن می‌گردد. نکته دیگری که توجه به آن لازم است، تفسیر «ثانویت» معقولات ثانی فلسفی است. منظور از «ثانی» در معقول ثانی چه منطقی و چه فلسفی، اولی نبودن آنهاست و از این جهت شامل معقولات رتبه سوم یا بعد از آن نیز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۳).

۱-۲. نظریه وحدت ظرف عروض و اتصاف

دیدگاه نهایی صدرالمآلهین با دیدگاه ابتدایی وی که همان دیدگاه مشهور فلاسفه است، متفاوت است. دیدگاه نهایی ایشان در پرتو بحث از قاعده فرعیت و محمولات عدمی ارائه شده است. قاعده فرعیت دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی قاعده فرعیت که با تعبیر «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» بدان اشاره می‌شود مفادش این است که محمول تنها زمانی برای موضوعش ثابت می‌گردد که موضوع (مثبت له) قبلاً ثبوت داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۹). جنبه سلبی قاعده فرعیت که با افزودن قید «دون الثابت» بدان اشاره می‌شود مفادش این است که ثبوت ثابت برای مثبت له فرع بر ثبوت ثابت نیست. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع فرع بر ثبوت محمول نیست. بنابراین لازم نیست محمول علاوه بر وجود لغیره‌اش، وجود فی نفسه نیز داشته باشد، و همین که محمول، وجود رابط داشته باشد کافی است و لازم نیست وجود رابطی داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). اغلب فیلسوفان جنبه سلبی قاعده فرعیت را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان بر این مطلب، قضایای موجهه معدوله است که در آنها، امور عدمی محمول قرار گرفته‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

صدرالمآلهین نیز در نگاه ابتدایی دیدگاه مشهور را می‌پذیرد و عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف، ناسازگار نمی‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). اما دیدگاه نهایی وی در این مسئله با دیدگاه مشهور متفاوت است. او بر این باور است که دیدگاه فوق صحیح نیست و عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف، سازگاری ندارد؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط، دلالت می‌نماید بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت نکند، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد. بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، بنا بر استدلال یادشده بهره و حظی از وجود خواهد داشت. براین اساس برای صفاتی که گمان عدمی بودن آنها می‌رود، نظیر اضافات و اعدام ملکات و قوا و استعدادها نیز مرتبه‌ای هرچند ضعیف از هستی در ظرف اتصاف و ربط وجود دارد. این برهان عقلی بین محمولات و صفات که از وجود قوی و یا ضعیف برخوردارند فرقی نمی‌گذارد. به همین دلیل همان گونه که برای سفیدی در هنگام اتصاف جسم به آن یک وجود عینی انضمامی است و تا زمانی که آن وجود در خارج محقق نباشد جسم به سپیدی آنچنان که مقتضای نفس الامر آن است متصف نمی‌شود، برای صفات انتزاعی و ضعیف نظیر اضافات و اعدام ملکات نیز در هنگام اتصاف موضوع به آنها وجودی خارجی است، و تا وقتی مثل فوقیت و یا کوری، در خارج، از وجودی مختص به خود برخوردار نباشند، موضوعشان در قضایایی مثل «حیوان کور است» و یا «آسمان فوق است» متصف به آنها نمی‌گردد: «و الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرين بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف. فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیه تحکماً» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

صدرالمتألهین این دیدگاه را گرچه درباره قضایایی که محمولات آنها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند بیان داشته و در پرتو این نقد، ضرورت تحقق و وجود این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات نموده است، اما با تأمل در آن روشن می‌گردد که استدلال فوق عمومیت دارد و در باب معقولات ثانی فلسفی نیز صادق است؛ زیرا مشهور فلاسفه مفاهیم فلسفی را فاقد مایزای خارجی، و در ظرف خارج معدوم می‌دانند، اما اتصاف آنها را خارجی قلمداد می‌نمایند. اساس استدلال بالا این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است، محقق‌اند و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، باید تحقق خارجی داشته باشند. هرچند نحوه ثبوت و تحقق آنها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند نیست. بنابراین استدلال بالا شامل مفاهیم فلسفی نیز می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴).

در تبیین این دیدگاه می‌توان از اصطلاح «وجود اندماجی» که برخی پژوهشگران معاصر به کار برده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵) بهره جست. مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی‌اند، اما دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به صورت مندمج و درهم‌تنیده تقریر خارجی دارند. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که مشهور فلاسفه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق انکار می‌کنند و به نفی مایزای خارجی می‌پردازند؛ اما در این دیدگاه تنها وجود انضمامی آنها انکار و وجود اندماجی‌شان تثبیت شده است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه سهروردی در این است که سهروردی ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی به وجود خارجی انضمامی، هر گونه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار می‌کند، اما در این دیدگاه در معنای عروض تعمیم داده شده و شامل عروض اندماجی نیز می‌گردد و مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی دارای عروض خارجی قلمداد می‌شوند؛ با این تفاوت که عروض در مفاهیم ماهوی همان عروض انضمامی است اما در مفاهیم فلسفی، عروض اندماجی است. دیدگاه نهایی صدرالمتألهین با اقبال برخی فلاسفه معاصر نیز همراه شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۳۳۷، تعلیقه علامه طباطبائی؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۵).

۲. تفسیر مفاهیم فلسفی در اندیشه شهید صدر

شهید صدر در موارد متعدد در حوزه علم اصول به بررسی مسئله معقول ثانی فلسفی پرداخته و در جهت حل برخی مسائل اصولی، فقهی و کلامی از جمله مسئله تعدد عنوان و معنوی (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۳؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۶۴)، تعلق اوامر به طبائع یا افراد (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶)، تحلیل حقیقت ملکیت (صدر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۸۲)، سنخ قضایای حسن و قبح (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۸۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۱۷) و مانند اینها بهره برده است. شهید صدر ضمن نقد دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر مفاهیم فلسفی، دیدگاه جدیدی در تفسیر مفاهیم فلسفی ارائه کرده است.

۲-۱. اقسام مفاهیم کلی

شهید صدر، مفاهیم را بر سه قسم می‌داند: معقولات اولی (مفاهیم ماهوی)، معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی. وی مقسم را گاهی «عناوین» قرار داده (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶) و گاهی از تعبیر «اعراض» استفاده کرده است (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵). روشن است که «اعراض» در اصطلاح فلسفی، جمع عرض و به معنای «وجود فی نفسه لغیره» است و جوهر و عرض دو قسم برای ماهیت‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۳۴۵)؛ درحالی که مقسم در تقسیم مذکور، اعم از ماهیت است؛ زیرا مفهوم، مقسم است؛ و مفهوم، اعم از ماهیت ذهنی است و شامل مفاهیم غیرماهوی نیز می‌گردد؛ لذا شایسته است به جای تعبیر «اعراض»، از تعبیر «مفاهیم» استفاده شود؛ مگر اینکه «اعراض» در اینجا به معنای «عوارض» و شامل تمام اقسام مفاهیم باشد.

شهید صدر، نخست اقسام سه گانه مفاهیم را مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه تبیین می‌کند و سپس آن را نقد می‌نماید: یکم: معقولات اولی (مفاهیم ماهوی)؛ مفاهیمی‌اند که عروض و اتصاف آنها در ظرف خارج صورت می‌پذیرد. شهید صدر از این مفاهیم با عنوان «اعراض خارجی» و «عناوین اولی» (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶) یاد می‌نماید: «الأعراض الخارجية، وهي ما يكون عروضها والاتصاف بها كالأهـما في الخارج» (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵)؛

دوم: معقولات ثانی منطقی؛ مفاهیمی‌اند که عروض و اتصاف آنها در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد. شهید صدر از این مفاهیم با عنوان «اعراض ذهنی» یاد می‌نماید: «الأعراض الذهنية، ونقصدها بها العوارض ألتی يكون عروضها والاتصاف بها كالأهـما في الذهن، ويمثلون لها بالمعقولات الثانوية في المنطق» (همان، ج ۲، ص ۳۹۵)؛

سوم: معقولات ثانی فلسفی؛ مفاهیمی‌اند که ظرف عروض آنها ذهن است بوده و اتصافشان در ظرف خارج سامان می‌پذیرد. این دسته از مفاهیم، حد وسط میان مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی‌اند؛ زیرا اتصاف آنها مانند معقولات اولی در خارج است اما عروض آنها مانند معقولات ثانی منطقی در ذهن است (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶)؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۶). در برخی تقریرات درس شهید صدر، در تفسیر مفاهیم منطقی اشتباهی از سوی مقرر رخ داده است (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶).

شهید صدر مطابق تقسیم بالا، مفاهیم را به مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی تقسیم می‌کند (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶)؛ اما در برخی موارد دیگر به تقسیم مفاهیم به پنج قسم می‌پردازد و به جای «مفاهیم» از تعبیر «اعراض» بهره می‌برد (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵). سه قسم از این اقسام پنج گانه همان سه قسم بالا (مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی)‌اند؛ اما دو قسم بعدی عبارت‌اند از:

الف) اعراض ذهنی اضافه شده به خارج مانند حب امام علی^ع و بغض معاویه؛

ب) اعراض ذهنی اضافه شده به صورت کلی ذهنی مانند طلب که به مفهوم به اعتبار مرآتیت آن برای شیء خارجی، تعلق می‌گیرد.

به باور شهید صدر، قسم «الف» در این جهت شبیه معقولات ثانی منطقی است که اتصاف هر دو در ذهن است و

هر دو، وصف مفاهیم و صور ذهنی قرار می‌گیرند؛ با این تفاوت که معقولات ثانی منطقی وصف مفهوم از جهت مفهوم بودن قرار می‌گیرد؛ چنان که مفهوم انسان از جهت مفهوم بودن به کلیت متصف می‌شود، اما اینها وصف مفهوم از این جهت که آیین خارج است قرار دارند. از این جهت است که مفهوم ذهنی، معروض بالذات آنها و وجود خارجی، معروض بالعرض آنهاست. تفاوت قسم «ب» با «الف» در این است که در «الف»، معروض بالذات و معروض بالعرض وجود داشت اما در «ب»، تنها معروض بالذات دارد که همان مفهوم کلی است. برای نمونه، طلب نماز، طلبی است که به عنوان کلی نماز تعلق می‌گیرد و در زمان تعلق طلب، معروض بالعرض و مصداق خارجی نماز وجود ندارد، بلکه معروض بالعرض، مطلوب مولا است و در صورت تحقق، طلب آن تحصیل حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹).

در ارزیابی این تقسیم پنج‌گانه، توجه به مقسم معقولات اولی و ثانی نقش ویژه‌ای دارد. معقول اولی و معقول ثانی در اندیشه بسیاری از محققان معاصر، وصف مفاهیم کلی بوده و مقسمشان، مفاهیم عقلی در مقابل مفاهیم حسی، خیالی و وهمی است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۹۹، تعلیقه ۱). اما این دو تعبیر در کلمات پیشینیان به عنوان دو وصف ویژه مفاهیم کلی مطرح نیست، بلکه با توجه به سیر تاریخی این مسئله، معقول نامیدن آنها نیز به معنای متصور بودن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۳). بر پایه این نگرش، معقولات اولی و ثانی اختصاصی به مفاهیم کلی ندارد، بلکه در مفاهیم حسی، وهمی و خیالی نیز راه می‌یابد. از این‌رو قسم «الف» و «ب» نیز (که حب و بغض و طلب در آنها از مفاهیم وهمی‌اند و به شخص یا شیء خاصی اضافه شده‌اند) در عرض معقولات اولی و ثانی نیستند؛ بلکه به تناسب موارد، داخل در یکی از آنهایند. علاوه بر اینکه در بیانات شهید صدر نیز مقسم معقولات اولی و ثانی، مفاهیم کلی نیست تا قرار دادن قسم «الف» و «ب» در عرض معقولات اولی و ثانی توجیه گردد، بلکه از «عناوین» (صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۴۶) و یا «اعراض» (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۵) به عنوان مقسم یاد شده است.

۲-۲. تفسیر مفاهیم فلسفی

شهید صدر در تفسیر مفاهیم فلسفی به نقد دیدگاه مشهور فلاسفه می‌پردازد و بر این باور است که تفکیک میان ظرف عروض و ظرف اتصاف در معقولات ثانی فلسفی پذیرفتنی نیست. مفاهیم فلسفی را مشهور فلاسفه، حد وسط میان مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و مفاهیم منطقی دانسته، اتصاف آنها را خارجی و عروضشان را ذهنی می‌دانند؛ اما در مقابل، شهید صدر تفکیک میان ظرف عروض و ظرف اتصاف را معقول ندانسته و اتصاف را همراه با عروض می‌داند: «ان التفکیک بین ظرف العروض و ظرف الاتصاف غیر معقول؛ لأن الاتصاف انما یکون بلحاظ العروض فیستحیل أن یکون ظرفه غیر ظرف العروض» (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

شهید صدر در راستای موجه‌سازی این مدعا، به تحلیل مفاهیم فلسفی می‌پردازد و در مکانیزم شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن، چهار احتمال را مطرح می‌کند:

الف) اعتباری محض؛ به این صورت که شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن کاملاً بریده از عالم خارج است و قوام این مفاهیم به اعتبار معتبر است و ورای این اعتبار، واقعیتی ندارند. این احتمال پذیرفتنی نیست؛ زیرا اگر این مفاهیم، کاملاً بریده از عالم خارج باشند و قوامشان به اعتبار معتبر باشد، لازمه‌اش این است که بتوانیم نسبت به هر چیزی آنها را اعتبار کنیم و موصوف برای این مفاهیم قرار دهیم، درحالی که بالوجدان چنین نیست و نمی‌توان هر چیزی را موصوف به مفاهیمی چون امکان، وجوب، امتناع، وحدت، کثرت و مانند اینها نمود (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۰)؛

ب) شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن کاملاً بریده از عالم خارج نیست، بلکه ذهن با ملاحظه اشیای خارجی این مفاهیم را اعتبار می‌نماید؛ به این نحو که انسان وقتی با اشیای خارجی مواجه می‌شود به‌طور خودکار این مفاهیم را اعتبار می‌نماید بدون اینکه خود اشیای خارجی نقشی در اعتبار این مفاهیم توسط ذهن داشته باشند؛ بلکه این از ویژگی‌های خود ذهن است که هنگام مواجهه با اشیای خارجی، این مفاهیم را اعتبار می‌نماید. این احتمال نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا در این جهت با احتمال قبلی یکسان است که اشیای خارجی نقشی در اعتبار این مفاهیم ندارد؛ بنابراین لازمه‌اش این است که بتوانیم آنها را نسبت به هر چیزی اعتبار کنیم و موصوف برای این مفاهیم قرار دهیم، درحالی که بالوجدان چنین نیست و نمی‌توان هر چیزی را موصوف به مفاهیمی چون امکان، وجوب، امتناع، وحدت و کثرت نمود (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۰)؛

ج) شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن کاملاً متأثر از عالم خارج است؛ به این صورت که این مفاهیم مانند مفاهیم ماهوی دارای مایازای خارجی‌اند و ذهن با ملاحظه مایازای آنها در خارج، این مفاهیم را ادراک می‌نماید. این احتمال نیز صحیح نیست؛ زیرا لازمه داشتن مایازای خارجی، تسلسل است؛ به این صورت که اگر مفهوم وحدت نیز در کنار انسان، وجود خارجی داشته باشد، خود وحدت نیز متصف به وحدت می‌شود و باید وحدت دیگری در کنار وحدت اول محقق باشد و وحدت سومی در کنار وحدت دوم و این سلسله ادامه می‌یابد (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۶۸). شهید صدر در موارد دیگری نیز تأکید می‌کند که تحقق مفاهیم فلسفی - از جمله، مفاهیمی همچون حسن و قبح - در حد تحقق مفاهیم ماهوی نیست (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۸۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۱۷). این برهان همان است که سهروردی پایه‌ریزی کرده و به عنوان معیاری برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی معیاری ارائه نموده است؛ با این تفاوت که سهروردی با استفاده از این قاعده به نفی تحقق خارجی معقولات ثانی اعم از منطقی و فلسفی می‌پردازد و آنها را اعتبارات ذهنی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۴۳)، اما شهید صدر با بهره‌گیری از این قاعده، تنها تحقق خارجی آنها را در حد مایازای خارجی نفی می‌کند (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۶۸)؛

د) شکل‌گیری این مفاهیم در ذهن کاملاً متأثر از عالم خارج است، اما نه به این صورت که این مفاهیم مانند مفاهیم ماهوی دارای مایازای خارجی باشند و ذهن با ملاحظه مایازای آنها در خارج، این مفاهیم را ادراک نماید؛

بلکه به این نحو که انتزاع این مفاهیم ریشه در واقع دارد و ذهن با ملاحظه ریشه واقعی آنها این مفاهیم را انتزاع می‌نماید (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۰-۱۷۱).

این همان احتمال صحیح است. بنابراین شهید صدر معقولات ثانی فلسفی را دارای ثبات و واقعیت، و به دور از اعتبار معتبرین می‌داند. لذا این مفاهیم در لوح واقع دارای ثبوت‌اند و لوح واقع از لوح وجود وسیع‌تر است (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۸). خلاصه اینکه مطابق دیدگاه شهید صدر در مفاهیم فلسفی، ظرف عروض و اتصاف آنها خارج است و تفکیک میان این دو ظرف پذیرفتنی نیست.

شهید صدر در مسئله تعدد عنوان و معنوی نیز به طور گسترده به مسئله معقول ثانی فلسفی می‌پردازد و می‌کوشد اختلاف میان محقق نائینی و محقق خوئی را به اختلاف میان فلاسفه در نحوه وجود مفاهیم فلسفی بازگرداند. محقق نائینی در مسئله تعدد عنوان و معنوی، میان مفاهیم اشتقاقی و مبادی اشتقاق تفکیک کرده است؛ به این نحو که تعدد مفاهیم اشتقاقی مستلزم تعدد معنوی خارجی نیست، اما تعدد مبادی اشتقاق مستلزم تعدد معنوی خارجی است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۳۷؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۰۶؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۳۷۶). مفاهیم اشتقاقی بر «ذات» حمل شده و از «ذات» به اعتبار قیام مبادی و اعراض بر آنها، انتزاع می‌شوند. و معروض مبادی و اعراض در همه موارد، یکی است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۳۸). محقق خوئی دیدگاه محقق نائینی را در قسمت مبادی اشتقاق نپذیرفته و مبادی اشتقاق (سنخ افعال اختیاری) را بر دو نوع می‌داند: الف) مبادی مقولی و ماهیات اولی؛ ب) عناوین انتزاعی عرضی. محقق خوئی دیدگاه محقق نائینی را تنها در بخش اول می‌پذیرد و تعدد عنوان را مستلزم تعدد معنوی خارجی می‌داند؛ اما در بخش دوم، تعدد عنوان مستلزم تعدد معنوی خارجی نیست؛ زیرا می‌توان مفاهیم انتزاعی فراوانی از یک موجود خارجی انتزاع کرد (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۳۳۷، تعلیقه ۱؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۴۶۳؛ فیاض، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۱۷).

شهید صدر می‌کوشد اختلاف محقق نائینی و محقق خوئی را به اختلاف میان فلاسفه در نحوه وجود مفاهیم فلسفی برگرداند؛ به این صورت که دیدگاه محقق نائینی مبتنی بر دیدگاه عروض و اتصاف خارجی است و دیدگاه محقق خوئی بر دیدگاه اتصاف خارجی و عروض ذهنی استوار است (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۳؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۶۴). با چشم‌پوشی از صحت یا سقم ارجاع اختلاف میان محقق نائینی و محقق خوئی، دیدگاه شهید صدر در این مسئله، برگرفته از دیدگاه وی در تفسیر مفاهیم فلسفی است؛ از این‌روست که به باور وی، تعدد عنوان همیشه مستلزم تعدد معنوی است؛ معنوی در اندیشه شهید صدر شامل معنوی ذهنی و معنوی خارجی می‌شود. شهید صدر تعدد معنوی ذهنی را برای حل مسئله اجتماع امر و نهی، و تعدد معنوی ذهنی را برای پذیرش جواز اجتماع امر و نهی کافی می‌داند (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۷).

از این جهت انگیزه‌ای برای بررسی تعدد معنوی خارجی ندارد. لذا این بحث را مستقلاً مطرح نکرده است؛ اما از تحلیل وی نسبت به نقد محقق خوئی بر دیدگاه محقق نائینی می‌توان دیدگاه او را استنباط کرد؛ به این صورت که چون مفاهیم

ماهوی دارای مایازای عینی بوده و عروضشان خارجی است، تعدد مفاهیم ماهوی دال بر تعدد و کثرت معنونات و مصادیق خارجی است: اگر دو مفهوم ماهوی از سنخ مفاهیم ماهوی جوهری باشند علاوه بر تعدد حیثیت «فی نفسه»، حیثیت «لنفسه» آنها نیز متعدد می‌گردد. اما اگر از سنخ مفاهیم عرضی باشند تنها حیثیت «فی نفسه» در آنها متعدد می‌گردد و اگر یکی جوهری و دیگری عرضی باشد، حیثیت «فی نفسه» آنها متعدد خواهد بود: یکی دارای حیثیت «لغیره»، و دیگری دارای حیثیت «لنفسه» است. اما نسبت به تعدد مفاهیم فلسفی لازم است میان دیدگاه مشهور فلاسفه و دیدگاه برگزیده شهید صدر تفکیک نمود: مطابق مبنای مشهور فلاسفه، تعدد مفاهیم فلسفی مستلزم تعدد معنون خارجی نیست؛ زیرا مفاهیم فلسفی فاقد مایازاء خارجی بوده و تنها دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند. به تعبیر دیگر، مفاهیم فلسفی، با مقایسه و سنجش به دست می‌آیند. از این رو وحدت یا تعدد مفاهیم فلسفی، تابع وحدت یا تعدد سنجش و مقایسه است جهتی که ذهن روی موجودات عینی و خارجی در نظر می‌گیرد. اما مطابق دیدگاه برگزیده شهید صدر، تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف معقول نیست و اتصاف همراه با عروض است (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

بنابراین تعدد مفاهیم فلسفی مستلزم تعدد معنون خارجی است؛ زیرا مطابق این مبنا، مفاهیم فلسفی علاوه بر اتصاف خارجی دارای عروض خارجی نیز هستند و مایازای خارجی دارند؛ اما باید توجه داشت که میان تعدد معنون خارجی در مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی تفاوت وجود دارد: تعدد معنون خارجی در مفاهیم ماهوی از سنخ تعدد انضمامی است که بیانگر تعدد وجود «فی نفسه» است، اما تعدد معنون خارجی در مفاهیم فلسفی در حد تعدد در «وجود اندماجی» است. مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی هستند؛ اما دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند، بلکه به صورت مندمج و درهم‌تنیده تقریر خارجی دارند. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که مشهور فلاسفه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق انکار می‌کنند و به نفی مابازاء خارجی می‌پردازند، اما در این دیدگاه تنها وجود انضمامی آنها انکار می‌شود و وجود اندماجی‌شان تثبیت شده است. شهید صدر در تفسیر حسن و قبح نیز مسئله معقولات ثانی فلسفی را مطرح ساخته و دیدگاه بالا را پذیرفته است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۸۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۱۷).

۳. مقایسه و جمع‌بندی دیدگاه صدرالمتألهین و شهید صدر

دیدگاه شهید صدر در تفسیر مفاهیم فلسفی بیانگر نبوغ وی در تحلیل معقولات ثانی فلسفی است. همان‌طور که ملاحظه شد، صدرالمتألهین در دیدگاه نهایی خویش به این جمع‌بندی رسید؛ اما شهید صدر نیز با اینکه بیشترین دغدغه‌اش مباحث اصولی بود و چندان ممحض در مباحث فلسفی نبود، به دیدگاهی مشابه دیدگاه صدرالمتألهین رسید. دیدگاه وی همگام با دیدگاه صدرالمتألهین است و در تبیین آنها توجه به این نکته لازم است که مشهور فلاسفه، تنها منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی را خارج می‌دانند؛ به این معنا که مثلاً ذهن وقتی انسان را ملاحظه می‌نماید، امکان را از او انتزاع می‌نماید. بنابراین انسان طوری است که وقتی ذهن او را ملاحظه کند، مفهوم امکان را از او انتزاع می‌کند؛ اما پرسش این است که آیا این انتزاع ذهنی، یک انتزاع با پشتوانه واقعی است یا فاقد پشتوانه خارجی است و وابسته به اعتبار و انتزاع ذهنی؟

صدرالمتألهین و شهید صدر در تفسیر مفاهیم فلسفی به نتیجه‌ای یکسان رسیدند. صدرالمتألهین و شهید صدر تأکید دارند که انتزاع مفاهیم فلسفی همراه با پشتوانه واقعی است؛ و گرنه ذهن انسان می‌توانست از هر موردی که بخواهد، هر مفهومی را که بخواهد انتزاع نماید؛ درحالی که چنین نیست. پس این مفاهیم دارای ریشه واقعی‌اند، اما این ریشه واقعی، وجود جداگانه‌ای علاوه بر وجود انسان ندارد و آنها با یکدیگر عینیت دارند و روشن است که عینیت داشتن، منافاتی با تحقق خارجی ندارد. مفاهیم فلسفی به عین وجود موضوع خودشان، تحقق دارند. این سخن با سخن مشهور فلاسفه که تنها قائل به تحقق خارجی منشأ انتزاع آنهاست، بسیار متفاوت است؛ زیرا آنان خود مفاهیم فلسفی را فاقد تحقق خارجی می‌دانند، اما اینان آن را دارای تحقق خارجی، اما به صورت عینیت با خود وجود موضوع می‌دانند. همان‌طور که صفات حقیقی الهی، واقعیت دارند اما عین ذات واجب‌الوجودند.

ممکن است این احتمال مطرح گردد که دیدگاه شهید صدر برگرفته از دیدگاه صدرالمتألهین است؛ اما ملاحظه عبارات شهید صدر بر این مدعا گواهی نمی‌دهد؛ زیرا پیش‌فرض ایشان در این عبارات این است که فلاسفه مفاهیم فلسفی را دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی می‌دانند و در این میان تفاوتی میان صدرالمتألهین و دیگران مطرح نکرده است و از سوی دیگر دیدگاه وحدت ظرف اتصاف و عروض را به خودش نسبت می‌دهد (صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار نتایج زیر روشن می‌شود:

- صدرالمتألهین در نگرش ابتدایی، دیدگاه مشهور میان فلاسفه پس از محقق قوشجی را پذیرفته و عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را مطرح نموده است؛ اما در نگرش نهایی، این دیدگاه را نقد می‌کند و تفکیک میان ظرف عروض و اتصاف را نمی‌پذیرد؛

- به باور صدرالمتألهین، عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف، سازگار نیست؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است، پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. صدرالمتألهین این دیدگاه را گرچه درباره قضایایی که محمولات آنها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند بیان داشته و در پرتو این نقد، ضرورت تحقق و وجود این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات نموده است، اما با تأمل در آن روشن می‌گردد که استدلال فوق عمومیت دارد و در باب معقولات ثانی فلسفی نیز صادق است؛

- شهید صدر در موارد متعدد در حوزه علم اصول، به بررسی مسئله معقول ثانی فلسفی می‌پردازد و در جهت حل برخی مسائل اصولی، فقهی و کلامی از جمله مسئله تعدد عنوان و معنوی، تعلق اوامر به طبائع یا افراد، تحلیل حقیقت ملکیت و سنخ قضایای حسن و قبح از این مسئله بهره برده است؛

- شهید صدر در تفسیر مفاهیم فلسفی به نقد دیدگاه مشهور فلاسفه می‌پردازد و بر این باور است که تفکیک میان

ظرف عروض و ظرف اتصاف در معقولات ثانی فلسفی پذیرفتنی نیست. مشهور فلاسفه، مفاهیم فلسفی را حد وسط میان مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و مفاهیم منطقی دانسته، اتصاف آنها را خارجی و عروضشان را ذهنی می‌دانند؛ اما در مقابل، شهید صدر تفکیک میان ظرف عروض و ظرف اتصاف را معقول ندانسته، اتصافشان را همراه با عروض می‌داند.

صدر المتألهین و شهید صدر در تفسیر مفاهیم فلسفی به نتیجه یکسانی رسیدند. آنان تأکید دارند که انتزاع مفاهیم فلسفی همراه با پشتوانه واقعی است؛ و گرنه ذهن انسان می‌توانست از هر چیزی، هر مفهومی را انتزاع کند؛ درحالی که چنین نیست. با این حال این ریشه واقعی مفاهیم فلسفی، وجود جداگانه‌ای علاوه بر وجود انسان ندارد و آنها با یکدیگر عینیت دارند و روشن است که عینیت داشتن، منافاتی با تحقق خارجی ندارد.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.
- ____، ۱۴۰۴ق - الف، *الشفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء الالهیات*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «انصاف ماهیت به وجود در پرتو قاعده فریعت در اندیشه صدرالمآلهین»، *آیین حکمت*، ش ۱۳، ص ۶۵-۳۵.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادى أملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- ____، ۱۳۹۰، *معرفت شناسی در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، چ چهارم، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، ط. الثانیه، تهران، ناب.
- سمیح دغیم، ۲۰۰۱، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، دار الاسلامیه.
- ____، ۱۴۲۶ق، *بحوث فی علم الأصول*، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- ____، ۱۴۳۱ق، *محاضرات تأسیسیه*، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ____، ۱۴۳۳ق، *مباحث الأصول (مباحث الحجج)*، تقریر سید کاظم حائری، چ سوم، قم، دارالبشیر.
- صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الانیریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- قارابی، ابونصر، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- فیاض، محمداسحاق، ۱۴۲۴ق، *المباحث الاصولیه*، قم، مکتبه سماحته.
- لاهیجی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ نهم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هفدهم، تهران، صدرا، ج ۱۰.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۶، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲، *أجود التقریرات*، قم، مطبعة العرفان.
- ____، ۱۳۷۶، *فوائد الأصول*، قم، جامعه مدرسین.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، ۱۴۳۳ق، *اقضاء وآراء (تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول)*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه از نگاه متفکران مسلمان

mohammad_h@qabas.net

apeyrov@gmail.com

محمد حسین زاده (یزدی) / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اکبر پیروی سنگری / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۵/۲۳

دریافت: ۹۸/۱۱/۳۰

چکیده

تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه در تبیین مباحث معرفت‌شناختی و داوری میان دیدگاه‌ها در معرفت‌شناسی، و به‌ویژه در میناگروی، نقشی اساسی دارد. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه از نگاه متفکران مسلمان چیست؟ افزون بر آن، آیا گزاره‌های پایه از نظر معرفت‌شناختی لزوماً یقینی‌اند؟ آیا مبدئیت گزاره‌های پایه، واجد معیار نسبی است؟ در این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی به پرسش‌های مذکور پاسخ داده خواهد شد. از نظر متفکران مسلمان، معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیر پایه نیازمندی به استدلال و بی‌نیازی از آن است. بر این اساس گزاره‌ها به لحاظ استدلال که یکی از شیوه‌های تفکر است به دو قسم پایه و غیر پایه تقسیم می‌شوند. گزاره‌های پایه لزوماً یقینی نیستند و شامل ظنات هم می‌شوند، حتی مجازاً گزاره‌های مخیل را، که مقتضی تصدیق نیستند، در بر می‌گیرند. برخی مبادی (گزاره‌های پایه) همواره و به طور مطلق، صرف‌نظر از هدف استدلال و اینکه در کدام علم و صنعت به کار گرفته می‌شوند، بی‌نیاز از استدلال‌اند؛ مانند اولیات و وجدانیات؛ هرچند برخی از آنها تنها در صنعت خود اینچنین‌اند. بنابراین می‌توان گفت پایه بودن دسته‌ای از گزاره‌های مبدأ، به یک معنا، نسبی است؛ اما دسته‌ای دیگر مطلق هستند. پس به نظر می‌رسد گستره گزاره‌هایی که به گزاره‌های پایه شهرت یافته‌اند، محدودتر است و تنها دسته‌ای از آنها، واقعاً و به طور مطلق، واجد معیار و بی‌نیاز از استدلال‌اند. افزون بر آن، در صورتی که ملاک تقسیم گزاره‌ها مقتضی تصدیق بودن آنها باشد، صنعت شعر از گستره تصدیق خارج می‌شود و نباید آن را از مبادی تصدیق به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: گزاره مکتسب، گزاره پایه، گزاره بین، مبادی، بدیهی، الواجب قبولها، صنعت‌های پنج‌گانه.

تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه یا بین و مبین سابقه‌ای فراتر از منطق و فلسفه اسلامی دارد. برای نمونه،/ارسطو گزاره‌ها را به «دارای وسط» و «لاوائِل بدون وسط» تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که مقدمات برهان باید از گزاره‌های قسم دوم، که بر استدلال و حد وسط مبتنی نیستند، تشکیل شود (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۷). حتی سقراط و افلاطون نیز در آثار خود به این بحث پرداخته‌اند و گویا آگاه بودند که برخی از علوم بدون حد وسط و استدلال کسب می‌شوند. پس از آنها نیز چه فیلسوفان مسلمان و چه غربی اثباتاً یا نفیاً از گزاره‌های پایه و مبادی سخن گفته‌اند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۴؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۲-۳۸)؛ از جمله کندی، اولین فیلسوف مسلمان، برای عقل، معارفی پایه قائل است که نیازمند برهان نیستند (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲). گرچه وی اشاره‌ای به اقسام آنها نمی‌کند، از برخی گزاره‌های پایه و مبین بدیهی اولی، مانند اصل امتناع تناقض (همان، ص ۱۰۷ و ۱۲۶) و اصل علیت (همان، ص ۱۲۶)، در براهین خود بهره می‌جوید. همچنین با بیان چند مقدمه بدیهی ریاضی (همان، ص ۲۰۲ به بعد) حدوث هر امر متناهی را نتیجه می‌گیرد.

گرچه جایگاه اصلی و اولیه مبحث تقسیم گزاره‌ها در منطق است، برخی از این تقسیمات، از جمله تقسیم آنها به حقیقه و ذهنیه و خارجیّه یا تحلیلی و ترکیبی و مانند آنها، در تبیین مباحث معرفت‌شناختی و داوری میان دیدگاه‌ها در معرفت‌شناسی نقشی اساسی دارند. از میان تقسیمات گزاره‌ها، تقسیم آنها به پایه و غیرپایه و نیز تقسیم آنها به بدیهی و نظری، به‌ویژه در مناگروی، نقش بیش‌تر و بنیادی‌تر دارد؛ چراکه حل مسئله معیار صدق گزاره‌ها در گرو پذیرش تقسیمات مذکور است. گزاره‌های پایه و مبین زیربنای معرفت بشری‌اند و تمامی علوم نظری برای کسب اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی نیازمند آنهایند. از همین‌رو، اهمیت و نقش آنها بر معرفت‌شناسان پوشیده نیست (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

همان‌طور که خواهیم گفت، بنا بر اصطلاح، تقسیم قضایا به پایه و غیرپایه غیر از تقسیم آنها به بدیهی و غیربدیهی است و هدف از این نوشتار تقسیم اول و بررسی معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه است و به عبارت دیگر، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که با چه معیاری برخی از گزاره‌ها از مبادی استدلال به‌شمار می‌آیند؟ در پی آن به دو پرسش دیگر هم خواهیم پرداخت: گزاره‌های پایه از نظر معرفت‌شناختی لزوماً یقینی‌اند یا ممکن است ظنی هم باشند؟ آیا مبدائیت گزاره‌های واجد معیار نسبی است یا نه؟

برای پاسخ به پرسش اصلی ابتدا لازم است مشخص شود متفکران مسلمان چه تعریفی از گزاره‌های پایه و غیرپایه ارائه داده‌اند و مصادیق گزاره‌های پایه کدام‌اند و سپس به بحث از معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه بپردازیم.

۱. تعریف گزاره‌های پایه و غیرپایه

بنا بر آنچه در کتاب‌های منطقی بیان شده، مجموعه علوم تصدیقی بشری و به عبارت دیگر، مجموعه گزاره‌ها یا تصدیقات به دو قسم پایه (مبّین یا مبدأ)، که تصدیقشان بی‌نیاز از استدلال است، و غیرپایه (مبّین یا کسبی)، که تصدیق آنها مبتنی بر استدلال است، تقسیم می‌شوند؛ همان‌طور که علوم تصویری نیز چنین‌اند. از این‌رو گزاره‌ای که

به‌عنوان مقدمه استدلال پذیرفته و تصدیق می‌شود یا باید پایه و بین باشد یا به واسطه گزاره‌های پایه و بین مستدل شود و به‌اصطلاح مبین باشد:

... إِنَّ ذَلِكَ [إِی: التعلیم والتعلم الذهنی] إِنَّمَا یَحْصُلُ بِعِلْمٍ سَابِقٍ، فِیَجِبُ أَنْ تَكُونَ عِنْدَنَا مِبَادِیُّ أُولَى لِلتَّصَوُّرِ، وَ مِبَادِیُّ أُولَى لِلتَّصْدِیقِ... لَا مُحَالَةَ أَنْ یَكُونَ عِنْدَنَا أُمُورٌ مُصَدِّقٌ بِهَا بِلَا وَاسِطَةٍ وَأُمُورٌ مُتَصَوِّرَةٌ بِهَا بِلَا وَاسِطَةٍ، وَأَنْ تَكُونَ هِیَ الْمِبَادِیُّ الْأُولَى لِلتَّصْدِیقِ وَالتَّصَوُّرِ (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۷۷؛ نیز همان، ص ۱۱۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۲؛ ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۳۳).

پس می‌توان گفت بنیادی‌ترین اصل معرفت‌شناختی در باب گزاره‌های پایه و بین این است که هر استدلالی لازم است به چنین مقدماتی منتهی شود، وگرنه علم به گزاره‌ای غیرپایه ممکن نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۱).

توضیح آنکه، از نظر منطقین، استدلال، از نظر شکلی، یا صرفاً مبتنی بر یک مقدمه است که به آن استدلال غیرمباشر اطلاق می‌شود، مانند عکس مستوی و عکس نقیض، یا مبتنی بر بیش از یک مقدمه است که به آن استدلال غیرمباشر یا حجت گفته می‌شود. استدلال غیرمباشر نوعی عملیات فکری است که در آن قضایایی برای نیل به مطلوب و نتیجه تألیف می‌شوند (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۲-۲۱۴). در استدلال غیرمباشر، برای نیل به مطلوب و گزاره مجهول از طریق گزاره‌ای معلوم یا سیر از کلی به جزئیات و به تعبیر دیگر عام به خاص است که قیاس نامیده می‌شود، یا بالعکس سیر از جزئیات به کلی و به تعبیر دیگر، خاص به عام، که به آن استقرا گفته می‌شود، یا سیر از جزئی به جزئی که تمثیل نام دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۸۶؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷ و ۷۱-۷۲ و ۱۰۱). هریک از سه شیوه استدلال مذکور نیز اقسامی دارند. آنچه با بحث ما مرتبط است و نقش اساسی در علوم برهانی دارد و از جمله دغدغه‌های اصلی معرفت‌شناسان، به‌ویژه مبنائیان است، استدلال قیاسی است که به اعتبارات گوناگون، انواعی را دربر می‌گیرد. از جمله به لحاظ مواد و مقدمات، و به تعبیر دیگر، به اعتبار مبادی، و نیز به لحاظ نتیجه به دست آمده و همچنین غرض از تألیف استدلال قیاسی به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۳۲۲).

گزاره‌های پایه و بین مبادی و مقدمات اقسام استدلال غیرمباشر، اعم از قیاسی و استقرائی و تمثیلی، به‌شمار می‌آیند و هر استدلالی بی‌واسطه یا باواسطه مبتنی بر آنهاست (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۵؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). در واقع آنها سرمایه‌های دادوستدهای علمی‌اند؛ به این معنا که بدون آنها نمی‌توان هیچ استدلالی اقامه کرد (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۰).

۲. تعداد گزاره‌های پایه

از نظر متفکران مسلمان، به حسب استقرا، گزاره‌های پایه (یا بین و مبنا) عبارت‌اند از: ۱. مسلمات شامل بدیهیات (واجبات‌القبول)، مشهورات، وهمیات، مقبولات و تقریریات؛ ۲. مضمونات؛ ۳. مشبهات؛ ۴. مخیلات (طوسی، ۱۳۷۵،

ص ۲۱۳). قسم اول مسلمات، یعنی واجب‌القبول‌ها یا بدیهیات، نیز به حسب استقرا عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات. بنابراین با احتساب اقسام واجب‌القبول‌ها یا بدیهیات شمار گزاره‌های پایه به سیزده می‌رسد. البته برخی پنج قسم برای گزاره‌های بدیهی ذکر کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۷) و در نتیجه، از تعداد گزاره‌های پایه کاسته می‌شود؛ اما این روند کاهش و افزایش ادامه داشته و دارد و حتی تعداد چهار (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴) و هفت (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۹۴-۴۱۰) و هشت (مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۴) و یازده (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵) و شانزده قسم (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۵؛ ۱۰۹-۱۱۰؛ غزالی، ۱۹۶۱، ص ۱۰۲) و چهارده (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۷) و شانزده قسم (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹) نیز ذکر شده است. به نظر می‌رسد سرّ تفاوت شمارش‌ها از سویی ناشی از استقرایی بودن تقسیم مزبور است و از سوی دیگر، با نحوه تعریف از هر قسم مرتبط است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۷-۲۸۸ و ۲۹۳).

۳. تبیین معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه

اکنون با توجه به مطالب پیش گفته می‌توانیم به پرسش اصلی پردازیم. همان‌طور که از تعریف گزاره‌های پایه و غیرپایه برمی‌آید، معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه نیازمندی آنها به استدلال و حد وسط است. بنابراین معیار پایه بودن گزاره‌ها و مبدأ به شمار آمدن آنها این است که تصدیق آنها بی‌نیاز از واسطه‌گری تصدیق گزاره دیگری باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰). به تعبیر دیگر، گزاره پایه و بین گزاره‌ای است که دیگر پرسش از چرایی تصدیق آن بی‌معناست (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۸۲).

در برخی عبارات گاهی به‌صراحت بی‌نیازی از قیاس و به قرینه «القیاس و ما یشبهه من الامور التی ذکرناها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۸۲)، به‌طور مطلق، استدلال اعم از قیاسی و غیر آن، به عنوان معیار معرفی شده است و گاهی بی‌نیازی از برهان، یعنی یکی از انواع استدلال قیاسی که با توجه به قرینه‌ای که گفتیم به نظر می‌رسد از واژه برهان اعم از آن اراده شده است؛ یعنی بی‌نیازی از قیاس مدنظر است؛ اعم از قیاس برهانی و حتی اعم از آن، یعنی مطلق استدلال (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۵). فارابی به‌صراحت به معیار بی‌نیازی از قیاس تصریح می‌کند: «والقضايا، منها ما يحصل معرفتها لا عن قیاس و منها ما يحصل معرفتها عن قیاس» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۴)؛ اما همان‌طور که گفتیم به نظر می‌رسد بی‌نیازی از استدلال، که اعم از قیاس است، مدنظر است و تعبیر قیاس از باب غلبه و اهمیت روش قیاسی باشد؛ زیرا هرچند استقرای ناقص و تمثیل نیز دو قسم دیگر از استدلال و دو راه دیگر نیل به مطلوب و مجهول‌اند، در برابر قیاس کم‌اهمیت‌اند. از همین رو، نام خاص را به اعتبار اهمیتش بر عام نهاده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷-۳۰، ۷۴ و ۱۵۵؛ مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷).

پس در صورتی که گزاره‌ای پس از استدلال حاصل شود به آن گزاره غیرپایه یا اکتسابی اطلاق می‌شود؛ به این معنا که فاعل شناسا برای نیل به آن از چینش گزاره‌های قبلی و حد وسط بهره می‌برد. در غیر این صورت، یعنی

در صورتی که فاعل شناسا از استدلال و حد وسط کمک نگیرد، هرچند از راه‌های دیگری، همچون حس ظاهری و باطنی و تجربه و حدس مدد جوید به گونه‌ای که دیگر پرسش از چرایی تصدیق آن بی‌معنا باشد، به آن گزاره پایه یا غیراکتسابی گفته می‌شود. برای نمونه، گزاره‌های پایه صنعت جدل بی‌نیاز از استدلال‌اند؛ چون مورد قبول طرف مقابل‌اند یا گزاره‌های پایه صنعت برهان بی‌نیاز از استدلال‌اند چون واضح الصدق‌اند و یا در اولیات مثلاً صرف تصور طرفین برای تصدیق و جزم به صدقش کافی است. دلیل این تفاوت هم این است که برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی برای نیل به نتیجه یقینی تشکیل می‌شود، اما جدل صنعتی است که شیوه اقامه استدلال حجت بر مطلوب از طریق مقدمات مورد قبول طرف مقابل، به گونه‌ای که مشمول تناقض نباشد، انجام می‌شود. همچنین در صنعت مغالطه چون هدف مغالطه‌گر گمراه‌سازی و به‌خطا فکنی رقیب است، مبادی خاص خود را دارد. در خطابه نیز به جهت هدف بودن اقناع مخاطب و یا در شعر به دلیل ایجاد تخیلات خوشایند یا ناخوشایند در مخاطب هریک مبادی ویژه خود را می‌طلبند که معیار پایه و مبدأ بودن همه آنها بی‌نیازی از استدلال است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۴۵؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۸-۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۶۸-۲۷۵؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۵۸).

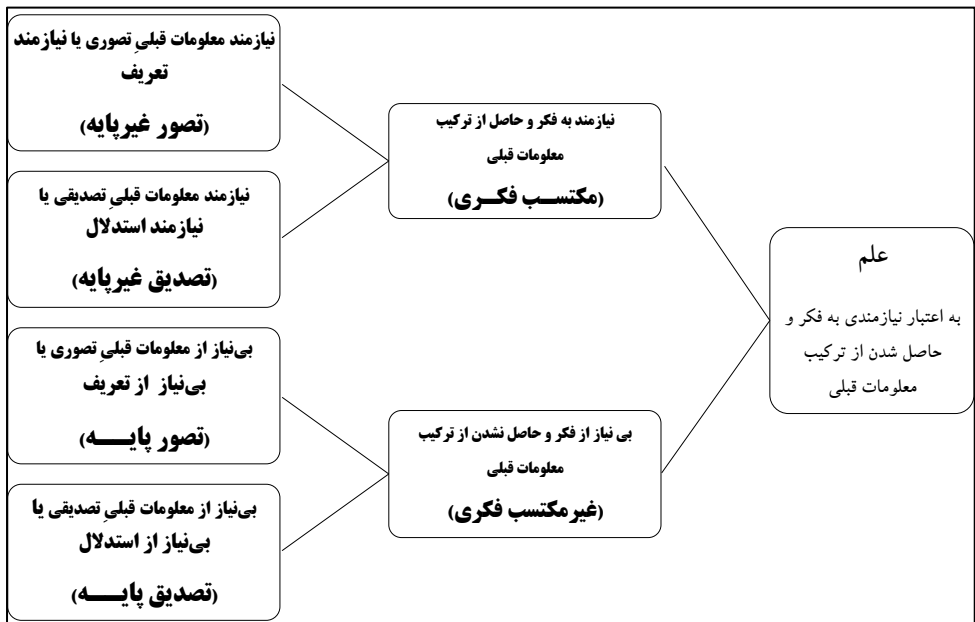
۴. رابطه بی‌نیازی از استدلال و بی‌نیازی از تفکر

تاکنون گفتیم که گزاره‌ها به اعتبار اینکه نیازمند استدلال و حدوسط‌اند یا بی‌نیاز از آن، به دو قسم پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند؛ اما رابطه معیار مذکور با بی‌نیازی از تفکر و اندیشه چیست؟ همان‌طور که در متون منطقی و فلسفی تصریح شده است علم ابتدا به اکتسابی فکری و غیراکتسابی فکری تقسیم می‌شود. علم اکتسابی فکری علمی است که با فکر و اندیشه، یعنی از ترکیب معلومات قبلی با قواعد خاص منطق حاصل می‌شود و علم غیراکتسابی فکری بدون آن، بلکه از راه‌های دیگری حاصل می‌شود. سپس هریک از آنها به تصور و تصدیق تقسیم می‌شوند. بنابراین علوم ما چهار دسته‌اند: علم تصویری غیراکتسابی، علم تصویری اکتسابی، علم تصدیقی غیراکتسابی، علم تصدیقی اکتسابی. در واقع، این تصور و تصدیق‌اند که به‌عنوان دو نوع علم به اکتسابی و غیراکتسابی تقسیم شده‌اند. تصدیقاتی که بدون اکتساب حاصل می‌شوند، «مبدأ تصدیقی» و «گزاره پایه» نامیده می‌شوند؛ همان‌طور که به تصوراتی که چنین‌اند، «مبدأ تصویری» و «تصور پایه» اطلاق می‌شود:

لما كان العلم المكتسب بالفكرة والعلم الحاصل بغير اكتساب فکری قسمین: أحدهما التصديق والآخر التصور، وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما، والمكتسب بالفكرة من التصور حاصلًا لنا بحد ما... (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۱؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۵۰).

روشن است که مبادی تصویری و تصدیقی یا تصورات و تصدیقات پایه بی‌نیاز از کسب فکری‌اند، چون اصلاً مجهول نیستند تا طلب شوند و نیازمند معلومات قبلی باشند؛ اما راه‌های اکتساب فکری در

تصورات و تصدیقاتی که مبدأ نیستند کدام‌اند؟ پاسخ این است که بستگی به این دارد که معلومات قبلی که تصورات و تصدیقات مکتسب فکری نیازمند به آنها هستند از قبیل تصورات باشند یا تصدیقات. روشن است که مراد از نیازمندی به معلومات قبلی در تصدیقات نیازمندی به تصدیقات قبلی است و مقصود از آن در تصورات نیازمندی به تصورات قبلی. به عبارت دیگر، راه کسب فکری در تصدیقات این است که حداقل دو تصدیق قبلی با هم ترکیب شوند و استدلالی شکل گیرد تا تصدیقی کسبی حاصل شود و راه کسب فکری در تصورات این است که حداقل دو تصور قبلی با هم ترکیب شوند تا تصویری کسبی به دست آید. پس تصدیقات یا گزاره‌های اکتسابی از راه استدلال و حد وسط معلوم می‌شوند و تصورات یا مفاهیم اکتسابی از راه تعریف. بنابراین تصورات و تصدیقات غیراکتسابی یا گزاره‌های پایه بدون تشکیل استدلال و تعریف به دست می‌آیند و در مقابل، تصورات و تصدیقات اکتسابی یا گزاره‌های غیرپایه با تشکیل استدلال و تعریف (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶-۲۷). پس می‌توان گفت از نظر متفکران مسلمان، معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه بی‌نیاز از فکر و اندیشه و ترکیب از معلومات قبلی است که شیوه چنین ترکیبی در تصدیقات استدلال است و در تصورات تعریف. به تعبیر دیگر، معیار مذکور در تصدیقات بی‌نیازی از استدلال است که شیوه ترکیب معلومات قبلی تصدیقی یا راه کسب فکری در تصدیقات است و در تصورات تعریف که شیوه ترکیب معلومات قبلی تصویری و یا راه کسب فکری در تصورات است.



در برخی متون منطقی و فلسفی ویژگی بی‌نیازی از تصدیق اکتسابی فکری تنها به تصدیقات بدیهی نسبت داده شده است:

الْعِلْمُ إِنَّمَا بَدِيهِي وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفْ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ، كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَكَالتَّصَدِيقِ بِأَنَّ النَّفْسَ وَالْإِنْبَاتَ لَا يَجْتَمَعَانِ وَلَا يَرْتَفَعَانِ. وَإِنَّمَا نَظَرِي وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّفُ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ، كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَكَالتَّصَدِيقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۴-۴۵؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰).

به نظر می‌رسد مراد از بدیهی در عبارت مذکور و عبارت‌های مشابه قسمی از گزاره‌های پایه، یعنی واجب‌القبول‌ها باشد که به آنها بدیهی اطلاق می‌شود، نه همه گزاره‌های پایه؛ زیرا همان‌طور که خواهیم گفت آنها واقعاً واجد معیار گزاره‌های پایه هستند و به طور مطلق و صرف‌نظر از صنعت و علم خاصی بی‌نیاز از اکتساب فکری و استدلال‌اند. البته ممکن است به قرینه مثال مذکور در عبارت، یعنی گزاره «النفس و الإنبات لا یجتمعان و لا یرتفعان»، مراد از بدیهی نه قسمی از گزاره‌های پایه، یعنی واجب‌القبول‌ها، بلکه قسمی از خود گزاره‌های واجب‌القبول‌ها، یعنی اولیات باشد؛ زیرا به اعتقاد برخی تنها آنها بی‌نیاز از استدلال‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۹۸۵۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ رازی، بی‌تا، ص ۳۳۳).

اساساً در منطق و فلسفه اسلامی واژه بدیهی مشترک لفظی است (رازی، بی‌تا، ص ۱۶۴). گاهی بدیهی تنها به قسمی از گزاره‌های پایه، یعنی گزاره‌های پایه واجب‌القبول‌ها گفته می‌شود. به عبارت دیگر، تنها به مبادی برهان، یعنی اولیات و مشاهدات و مجربات و متواترات و حدسیات و فطریات، اطلاق می‌شود و به مبادی سایر صناعات، یعنی جدل و خطابه و شعر و مغالطه، هرچند مبدأ یا پایه‌اند، بدیهی گفته نمی‌شود. بدیهی به این معنا با یقینی و مطابق با واقع قرین است. در این کاربرد برای تمایز میان خود بدیهیات آنها را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کنند. در صورتی به آنها بدیهی اولی گفته می‌شود که تصدیق و پذیرش آنها تنها منوط به تصور موضوع و محمول و رابطه میان باشد، نه چیزی دیگری؛ چون علم حضوری، حواس، تجربه، حدس و قیاس خفی و مانند آنها و در صورتی که به امور مذکور نیز مشروط باشد، به آن بدیهی ثانوی اطلاق می‌شود. براساس این کاربرد، اولاً علوم حصولی تصدیقی یا گزاره‌ها، همانند علوم حصولی تصویری، به دو قسم واجب‌القبول‌ها و غیر آنها یا بدیهی و غیربدیهی تقسیم می‌شوند و ثانیاً هرچند تصدیق گزاره واجب‌القبوله و بدیهی بی‌نیاز از اکتساب فکری است، ممکن است به علم حضوری یا حواس یا تجربه یا حدس و قیاس پنهان و مانند آنها نیازمند باشد. برای نمونه، تصدیق گزاره بدیهی وجدانی مبتنی به علم حضوری است و تصدیق گزاره بدیهی حسی مبتنی به حواس ظاهری. گاهی هم بدیهی تنها به قسمی از گزاره‌های پایه و بین واجب‌القبول‌ها، یعنی اولیات، اطلاق می‌شود (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ رازی، بی‌تا، ص ۳۳۳) و گاه به دو قسم از آنها، یعنی اولیات و وجدانیات و برای تمایز آنها را بدیهی واقعی می‌خوانند (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۰۹-۳۰۸).

در هر صورت، مراد از اکتساب فکری، چه درباره تصورات و چه تصدیقات، نوعی سیر و تکاپوی ذهنی برای کشف یک مطلوب و مجهول است از طریق معلوم‌های قبلی. در این فرایند ذهنی ابتدا با مطلوب مواجه می‌شویم و نوع و چگونگی آن را تشخیص می‌دهیم؛ سپس به اندوخته‌های قبلی مراجعه کرده، با کاوش میان آنها و شناسایی و گزینش معلومات مناسب و مرتبط با مجهول و چیش درست و تنظیم روشمند آنها به نتیجه دست می‌یابیم. اگر مطلوب و مجهول تصدیق و گزاره باشد، در صورتی که استدلال‌پذیر باشد، از راه استدلال و چیش گزاره‌های متناسب و مرتبط با مجهول، می‌توان به نتیجه دست یافت. بنابراین استدلال خود نوعی اکتساب فکری و به عبارت دیگر، گونه‌ای تفکر است و همان‌طور که گفتیم، استدلال‌ها خود اقسامی دارد که عبارت‌اند از قیاس، استقرا و تمثیل. در این شیوه از تفکر با ترکیب چند گزاره معلوم، متناسب و مرتبط با مجهول و مطلوب به نتیجه دست می‌یابیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰-۱۲؛ نیز ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۹۳-۹۴).

همان‌طور که از قید «فکری» برمی‌آید، اکتساب و تعلیم و تعلم اعم از اکتساب فکری است و شامل حدسی و فهمی هم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۹). در حدس، فاعل شناسا دفتاً و بدون مراجعه به ذهن و کاوش میان معلوم‌های قبلی و گزینش معلومات مناسب و مرتبط با مجهول به حد وسط و نتیجه دست می‌یابد. از این‌رو در حدس، حرکت از مطلوب‌ها به سوی مبادی و از مبادی به سوی مطلوب‌ها رخ نمی‌دهد، برخلاف فکر که دو حرکت مذکور در تحقق آن دخیل‌اند. در اکتساب و تعلیم و تعلم فهمی نیز مقدمات حصول علم از طریق تأمل و تفکر نیست، بلکه بدون زحمت و مشقت، حد وسط توسط معلم القا می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۷۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲-۱۷۵؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۹۳؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۶-۹۷ و ۱۱۰-۱۱۲). البته سه طریق اکتساب و تعلیم و تعلم، یعنی فکر و حدس و فهم، منحصر به تصدیقات و گزاره‌ها نیست، بلکه در مورد کسب تصورات و مفاهیم نیز همین سه طریق طی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶۰).

بنابراین گزاره‌های غیرپایه و غیربیین از آن جهت که مطلوب و مجهول‌اند، از طریق اکتساب فکری و کاوش در مبادی و معلوم‌های قبلی و گزینش معلوم مناسب و چیش آنها معلوم می‌شوند؛ اما گزاره‌های پایه و بیین به خودی خود و مطلقاً و یا همان‌طور که خواهیم گفت، دست‌کم در صنعت متناسب با هریک از صنایع مجهول نیستند و در نتیجه، مطلقاً یا در صنعت خاصی بی‌نیاز از کاوش ذهنی مذکورند؛ چون مجهول نیستند تا حرکت از آنها آغاز شده، در سیر نهایی به مطلوب مجهول منتهی شوند و نتیجه کسب شود.

به طور خلاصه، تعلیم و تعلم ذهنی در حوزه تصدیقات و گزاره‌ها، عبارت است از اکتساب امر مجهول از طریق معلوم که چنین اکتسابی اگر فکری باشد مسبوق به علم سابق است (ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۳۲۹؛ فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۸) و در نتیجه، از راه استدلال و حد وسط انجام می‌پذیرد و از این جهت، تفاوتی میان اقسام استدلال، اعم از قیاس و استقرا و تمثیل نیست. بنابراین گزاره‌ها به اعتبار نیاز به استدلال و حد وسط، که یکی از راه‌های اکتساب فکری است، به دو قسم مکتسب و غیرمکتسب یا پایه (بیین)، و غیرپایه (مبیین) تقسیم می‌شوند.

۵. اشکال و پاسخ آن

از مطالب پیش گفته این پرسش به ذهن خطور می‌کند که اگر معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه بی‌نیازی از استدلال و حد وسط است و در استدلال از گزاره‌های تصدیق شده به عنوان مقدمه استفاده می‌شود، دیگر بحث از مبادی صنعت شعر بی‌معناست؛ زیرا در صنعت شعری اساساً تصدیقی در کار نیست تا از ترکیب آن استدلالی به دست آید، بلکه حد نصاب گزاره‌های پایه و بی‌نی که در این صنعت به کار گرفته می‌شوند ایجاد تخیل است و نه تصدیق. به عبارت دیگر، آیا در شعر سخن گفتن از معلومات مکتسب قبلی معنا دارد؟ پاسخ را می‌توان در عبارت محقق طوسی یافت. وی تصریح می‌کند اینکه گفته می‌شود «هر تعلیم و تعلم ذهنی مسبوق به یک یا چند علم سابق است» مقصود از علم امری عام‌تر از تصور و تصدیق و اقسام آن، یعنی تصدیق یقینی و ظنی است و آنچه مقتضی تخیل است را هم دربرمی‌گیرد. به‌طور کلی علم در اینجا معنایی است که شامل تمامی این اقسام باشد، چنان‌که هم بر آنچه که مقتضی حکمی جازم و قطعی است و هم آنچه مقتضی حکمی غیرجزم است و نیز آنچه مقتضی تخیل است «تصدیق» اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹). بنابراین ابن‌سینا تعلیم و تعلم ذهنی را به تصدیقات اختصاص نداده است، بلکه آن را تعمیم داده و قیاسات ظنی را هم دربرمی‌گیرد و محقق طوسی افزون بر آنها، مخیلات و حتی مشکوکات را هم داخل در بحث دانسته است (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰-۳۷ و ۱۵۵ و ۷۴). خود ابن‌سینا نیز در *اشارات* گزاره‌ها را «از آن جهت که مورد تصدیق یا مانند آن واقع می‌شوند» (اشاره الی قضایا من جهه ما یُصدَّقُ بها و نحوه) بررسی می‌کند و از نظر محقق طوسی منظور از «نحوه (مانند تصدیق)» تخیل است. تخیل از این نظر همانند تصدیق است که همچون تصدیق گونه‌ای انفعال نفسانی است که گزاره آن را پدید می‌آورد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳).

بنابراین در صورتی که گستره علم به گونه‌ای لحاظ شود که شامل گزاره‌های مقتضی تخیل هم شود، قیاس شعری هم از گزاره‌های پایه و بین به‌شمار خواهد آمد و در مجموع پنج صنعت خواهیم داشت که هریک از آنها مبادی خود را دارند که در آن صنعت بی‌نیاز از استدلال یا شبه استدلال‌اند. اما صرف‌نظر از تعمیم مذکور در واژه علم، در صورتی که معیار تقسیم گزاره‌ها مقتضی تصدیق بودن آنها باشد، صنعت شعر از گستره تصدیق خارج می‌شود؛ همان‌طور که اگر جزمیت تصدیق آن ملاک قرار گیرد، خطابه که مقتضی تصدیق ظنی است نیز خارج می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۰). پس قیاس شعری تصدیقی را در پی ندارد؛ زیرا ماده قیاس‌های شعری مخیلات است. از همین‌رو، نتیجه چنین قیاس‌هایی نیز چیزی جز تحریک احساسات و ایجاد تخیلاتی در مخاطب نیست. پس هرچند به حسب ظاهر مقدمات قیاس شعری از نوع گزاره خبری‌اند و گویا انسان بدانها باور دارد، صرفاً خیال‌پردازی‌اند. هدف از قیاس شعری این است که از طریق خیال‌پردازی شوق و نفرتی را مخاطب ایجاد کند تا واکنش مثبت یا منفی نسبت به کاری نشان دهد، نه ایجاد تصدیق.

گاهی تخیلی که از آنها پدید می‌آید به حدی است که تأثیرش بیش از تصدیق است و از همین‌رو، شخص به

قضایایی که ایجاد تخیل می‌کند دلباخته‌تر می‌شود؛ درحالی که ممکن است اصلاً واقعیت نداشته باشند و حتی تکذیب شوند. به عبارت دقیق‌تر، با داخل کردن قیاس شعری نمی‌توان همه مباحث را در صنعت‌های پنج‌گانه استدلال قیاسی دانست؛ زیرا اساساً در صنعت شعر گزاره و تصدیقی وجود ندارد تا از ترکیب آن استدلال قیاسی، بلکه استدلال به دست آید؛ زیرا صنعت شعر اصلاً با تصدیق و استدلال سروکار ندارد و به عبارت دیگر، جملات تخیلی و ترکیبی از آنها اصلاً استدلال نیستند (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۹؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵۵). از همین روست که متفکران اسلامی معتقدند مبادی استدلال‌ها یا باید مقتضی تصدیق باشند که در استدلال و شبه‌استدلال به کار گرفته می‌شوند و یا در صورتی که مقتضی تصدیق نباشند، باید مقتضی تأثیری در نفس باشند که جاری مجرای تصدیق به آن باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶۶؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ص ۱۳).

پس نفس در مواجهه با یک گزاره، سه حالت خواهد داشت: یا آن را تصدیق می‌کند و یا چنانچه آن را تصدیق نکرد، در او تأثیری تصدیق‌گونه می‌گذارد و حتی گاهی فراتر از آن که در این صورت، جاری مجرای تصدیق قرار می‌گیرد و یا اصلاً نه آن را تصدیق می‌کند و نه تأثیر مذکور را دارد. پس مخیلات به‌منزله قضایای تصدیق‌شده قرار می‌گیرند و مبدأ قیاس شمرده می‌شوند و صنعت شعر شکل می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶۳؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۴۶ و ۱۰۸؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۷ و ۸۵).

ابن‌سینا در *اشعار* تصدیق را به چهار نوع «علمی» (یقینی)، «ظنی»، «وضعی» و «تسلیمی» تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰-۱۳) و محقق طوسی در شرح آن تصدیق‌های یقینی را از مبادی برهان به‌شمار می‌آورد و تصدیق‌های وضعی و تسلیمی را مبادی جدل و تصدیق‌های ظنی را مبادی خطابه و تصدیق‌های مقتضی جزم غیرمطابق با واقع، یعنی چهل مرکب، را مبادی سفسطه. سپس تصریح می‌کند که *ابن‌سینا* از شعر سخنی نگفته است؛ چون اساساً شعر مبدأ تصدیقی ندارد و گزاره‌های متخیل مقتضی نیستند، مگر مجازاً و از همین رو، قیاس شعری مقتضی تصدیق نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳-۱۴).

از آنچه گفتیم مشخص می‌شود که چنانچه معیار تقسیم میزان تأثیرگذاری گزاره‌های پایه و بین فاعل شناسا یا مخاطب لحاظ شود و یا مواد استدلال و یا هدف تألیف استدلال در نظر گرفته شود، قیاس‌های شعری هم از آن جهت که مقتضی تخیل‌اند، قسیم برهان و جدل و مغالطه و خطابه خواهند بود، البته مشروط بر آنکه به جملات تخیلی و ترکیبی از آنها استدلال اطلاق شود. اما در صورتی که معیار تقسیم اقتضای تصدیق، اعم از یقینی و شبه‌یقینی و ظنی، اعتبار شود، مسلماً مخیلات و در نتیجه، قیاس‌های شعری، تخصصاً خارج‌اند، مگر اینکه به جهت تأثیر تصدیق‌گونه آنها، به‌منزله تصدیق لحاظ شوند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۹؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۷). خلاصه آنکه نمی‌توان همه مباحث را در صنعت‌های پنج‌گانه استدلال قیاسی دانست؛ زیرا اساساً در صنعت شعر قضیه و تصدیقی وجود ندارد تا از ترکیب آن استدلال قیاسی، بلکه استدلال، به طور مطلق به دست آید؛ زیرا صنعت شعر اصلاً با تصدیق و استدلال سروکار ندارد؛ زیرا قضایای تخیلی و ترکیب از آنها اصلاً استدلال نیستند (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵۵).

۶. یقینی یا ظنی بودن گزاره‌های پایه

گفتیم که از نظر متفکران مسلمان، مجموعه گزاره‌ها یا تصدیقات، به دو قسم پایه، که تصدیقشان بی‌نیاز از استدلال است، و غیرپایه، که تصدیق آنها مبتنی بر استدلال است تقسیم می‌شوند. اکنون به این پرسش پاسخ خواهیم داد که آیا، از نظر متفکران مسلمان، گزاره‌های پایه از نظر معرفت‌شناختی لزوماً یقینی‌اند یا ممکن است ظنی هم باشند؟ با توجه به اقسام گزاره‌های پایه و بین و اشمال بر مضمون‌ات و مشهورات و مانند آنها، روشن است که، از نظر متفکران مسلمان، آنها لزوماً یقینی نیستند و شامل ظنیات هم می‌شوند؛ حتی مجازاً گزاره‌های مخیل را که مقتضی تصدیق نیستند و تنها تخیلی را برمی‌انگیزند دربرمی‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۷۷۶۶؛ مظفر، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۷؛ بیضاوی، ۱۳۰۵ق، ص ۵۵؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶ و ۲۹۷). بنابراین براساس نگرش عموم متفکران مسلمان، گزاره‌های پایه حتی اگر مفید تصدیق یقینی هم نباشند، می‌توانند از مبادی استدلال به‌شمار آیند.

براساس آنچه گفتیم، در تعلیم و تعلم ذهنی که از راه چینش مقدمات و استدلال و حد وسط انجام می‌پذیرد، مسبوقیت به علم قبلی، منحصر به علوم مکتسب یقینی نیست، بلکه تصدیقات مکتسب ظنی نیز چنین‌اند. البته ظن مکتسب ممکن است مسبوق به ظن سابق باشد، مانند استدلال‌های جدلی و خطابی، یا مسبوق به علم سابق، مانند استقرای ناقص (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵). از همین رو در قیاس‌های خطابی و جدلی و مغالطی نیز وجود معلومات قبلی ضروری است، هرچند در قیاس شعری چون واقعاً تصدیقی در کار نیست، تنها پای تصورات قبلی در میان است، نه تصدیقات قبلی. به جهت عمومیت بحث است که/ابن‌سینا هم استقرا و تمثیل مفید ظن را هم‌ردیف با قیاس ذکر کرده است و هم قیاس را به طور مطلق بیان کرده و به قیاس برهانی منحصر نکرده است. در هر صورت، از نظر متفکران مسلمان، هر گزاره و تصدیق مکتسب و غیرپایه اعم از یقینی و ظنی از راه استدلال به دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۸ و ۵۷؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۸۶).

۷. نسبی یا مطلق بودن گزاره‌های پایه یا مبادی

اکنون با این پرسش روبه‌رویم که آیا تمامی گزاره‌های پایه‌ای که منطق‌دانان برشمرده‌اند به طور مطلق بی‌نیاز از استدلال‌اند یا در صنعت خاصی چنین‌اند؟ با توجه به آنچه گفتیم می‌توان پاسخ داد که در هر صنعت و دانشی گزاره پایه و بین گزاره‌ای است که در همان صنعت و دانش بی‌نیاز از استدلال و حد وسط باشد. به عبارت دیگر، در هر صنعت و علمی نیازمندی یا بی‌نیازی از استدلال و حد وسط متناسب با خود آن صنعت و علم است. فارابی تصریح می‌کند که مبادی هر صنعتی در همان صنعت بی‌نیاز از برهان است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۸). از این رو در صورتی که مثلاً برخی از مبادی و گزاره‌های پایه خطابی به صنعت برهان عرضه شوند، ممکن است نیازمند استدلال و حد وسط باشند؛ زیرا با قواعد خاص آن صنعت سنجیده می‌شوند. برای نمونه، در صنعت خطابه مشهورات بی‌نیاز از استدلال و حد وسط‌اند و گزاره‌های مشهوری مانند «العدل حسن» یا «الظلم قبیح» پایه و بین به‌شمار می‌آیند؛ زیرا طرف مقابل را بدون استدلال ساکت می‌کنند؛ اما همین گزاره‌ها در صنعت برهان چنین

نیستند. همچنین اصول موضوع هیچ علمی، در همان علم به استدلال نیاز ندارند، اما ممکن است در علم سابق یا لاحق نیازمند آن باشند. مثلاً گزاره «انسان دارای اختیار است» از اصول موضوعه علم اخلاق است، اما در انسان‌شناسی نیاز به اکتساب از طریق استدلال دارد. پس «بی‌نیازی از تفکر و استدلال» غیر از «امکان تفکر و استدلال نداشتن» است. از همین رو/بن‌سینا معتقد است که چه‌بسا گزاره‌ای برای شخصی بدون تفکر و استدلال حاصل شود، اما فی‌نفسه امکان ارائه تفکر و استدلال در آن باشد (بن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۵).

بنابراین مبادی صنعت‌های پنج‌گانه، و براساس نظریه برگزیده، چهارگانه، در همان صنعت و دانش همگی پایه و مبنا هستند، و به تعبیر/بن‌سینا: «کان القیاسُ قیاساً فی بابه» (بن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۵ و ۱۱۰)؛ هرچند در صنعت و دانش دیگری مبدأ به‌شمار نیایند و حد نصاب لازم را نداشته باشند و از همین رو، متناسب با آن علم غیرپایه به‌شمار آیند. پس براساس نظریه برگزیده، گزاره‌های پایه و بین عبارت‌اند از: گزاره‌های پایه صنعت برهان، گزاره‌های پایه صنعت جدل، گزاره‌های پایه صنعت خطابه و گزاره‌های پایه صنعت مغالطه (ر.ک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۵۹).
خواجeh نصیرالدین طوسی هم به این مسئله تصریح می‌کند: «وجمعها [ای: جمیع المبادئ للمطالب] قد یکون كذلك [ای: مبادئ] علی الإحلاق، کالأولیات المشهوره، وقد یکون بحسب اعتبار مآ» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰).

به‌طور کلی از نظر منطق‌دانان مسلمان، گزاره پایه و بین عبارت است از گزاره‌ای که تصدیقش به استدلال و حد نیاز نداشته باشد: ۱. خواه اصلاً امکان استدلال در آن راه نداشته باشد، مانند اولیات یا اینکه در صنعت و دانش خاصی بی‌نیاز از استدلال باشد، مانند مشهورات در خطابه و مقبولات در جدل که ممکن است فی‌نفسه به اکتساب فکری و استدلال نیاز داشته باشند، و ۲. خواه مطابق با واقع باشند، مانند اولیات، یا غیرمطابق با واقع، مانند مخیلات در صنعت شعر که، براساس دیدگاه مشهور، در این صنعت بی‌نیاز از اکتساب فکری و استدلال‌اند ولی نه‌تنها لازم نیست مطابق با واقع باشند بلکه گاه کاذب‌اند، و ۳. خواه یقینی باشند، مانند اولیات، خواه غیریقینی، مانند مظلونات و مخیلات که مبادی دو صنعت خطابه و شعرند و بدون اکتساب فکری و استدلال حاصل می‌شوند، درحالی که نه‌تنها یقینی نیستند، بلکه گزاره‌های مخیل ممکن است حتی تصدیق ظنی هم ایجاد نکنند (ر.ک: ابوالحسنی (صحرارودی)، ۱۳۹۲، ص ۷۹-۸۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸۳ و ۲۹۹-۳۰۱).

بنابراین می‌توان گفت پایه بودن دسته‌ای از گزاره‌های مبدأ، به یک معنا، نسبی است و به شخص و هدف متناسب با هریک از صنایع پنج‌گانه وابسته است و از همین رو ممکن است در غیر صنعت خود فاقد معیار مبدائیت، یعنی بی‌نیازی از حد وسط و استدلال باشند اما نه مطلقاً؛ هرچند ممکن است گزاره‌های مبدائی یافت شوند که مطلقاً و صرف‌نظر از شخص یا صنعت خاصی واجد معیار مذکورند، مانند اولیات که از مبادی برهان‌اند.

۸. نقد و بررسی معیار تقسیم

با توجه به مطالب پیش‌گفته به نظر می‌رسد دسته‌ای از گزاره‌هایی که به‌عنوان گزاره‌های پایه و مبدأ شهرت یافته‌اند فاقد معیاری هستند که خود اندیشمندان مسلمان بیان کرده‌اند و در واقع نیازمند استدلال‌اند و با مسامحه می‌توان

آنها را از مبادی به‌شمار آورد. بنابراین گرچه به حسب آنچه شهرت یافته، گستره گزاره‌های پایه شامل گزاره‌هایی همچون مشهورات و وهمیات و مخیلات و مانند آنها می‌شود، دامنه گزاره‌هایی که واقعاً بی‌نیاز از استدلال و پایه‌اند محدودتر است و تنها شامل قسمی از آنها، یعنی واجب‌القبول‌ها یا بدیهیات می‌شود، بلکه به نظر می‌رسد محدودتر از آن و تنها شامل دو قسم از واجب‌القبول‌ها، یعنی اولیات و وجدانیات، است. پس واقعاً همین دو قسم اخیرند که تصدیق‌شان استدلالی را نمی‌طلبد و یقینی‌اند. البته گرچه تصدیق وجدانیات بی‌نیاز از استدلال است، به این معنا نیست که نیازمند دلیل هم نیست. دلیل اعم از استدلال است و تصدیق اولیات بی‌نیاز از دلیل است اعم از اینکه استدلال باشد یا چیز دیگری، اما تصدیق وجدانیات گرچه نیازمند دلیلی همچون علم حضوری خطاناپذیر است، نیازمند استدلال نیست. بنابراین آنها نیز واجد معیار گزاره‌های پایه‌اند. به جز وجدانیات، تصدیق اقسام دیگر گزاره‌های بدیهی، یعنی محسوسات و مجربات و متواترات و حدسیات و فطریات، که مجموعاً به بدیهیات ثانوی مشهورند، نیازمند استدلال است هرچند خفی و همراه و ازهمین‌رو، آنها نیز فاقد معیارند. البته اینکه چرا تنها این دو قسم از واجب‌القبول‌ها، یعنی اولیات و وجدانیات، از این ویژگی برخوردارند باید در مقاله‌ای مستقل تبیین شود. به طور خلاصه، می‌توان گفت در واقع تنها دو قسم از گزاره‌ها، یعنی اولیات و وجدانیات، بی‌نیاز از استدلال و در نتیجه، به طور مطلق، گزاره پایه‌اند. براین اساس می‌توان مجموع گزاره‌ها یا تصدیقات را به دو قسم بدیهی، که به طور مطلق بی‌نیاز از استدلال‌اند، و غیربدیهی که نیازمند استدلال‌اند تقسیم کرد.

نتیجه‌گیری

در هر صنعت و علمی نیازمندی یا بی‌نیازی از استدلال و حد وسط متناسب با خود آن صنعت و علم است؛ یعنی مبادی هر صنعتی در همان صنعت بی‌نیاز از استدلال‌اند، هرچند در صنعت و دانش دیگری مبدأ به‌شمار نیایند و حد نصاب لازم را نداشته باشند و ازهمین‌رو، متناسب با آن علم غیرپایه به‌شمار آید. البته برخی مبادی همواره و به طور مطلق، صرف‌نظر از هدف استدلال و اینکه در کدام علم و صنعت به کار گرفته می‌شوند بی‌نیاز از استدلال‌اند؛ مانند اولیات و وجدانیات. پس به نظر می‌رسد گستره گزاره‌هایی که بی‌نیاز از استدلال و پایه‌اند محدودتر است و تنها دسته‌ای از گزاره‌هایی که به گزاره‌های پایه شهرت یافته‌اند، همچون اولیات و وجدانیات، واقعاً بی‌نیاز از استدلال‌اند. در هر صورت، چنین دیدگاهی مسلماً پیامدهای معرفت‌شناختی، به‌ویژه در بحث ارزش معرفت و معیار صدق، در پی خواهد داشت.

منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۸۲م، *تلخیص کتاب البرهان*، تحقیق محمود قاسم، تعلیق بتروت و هرید، قاهره، الہیئۃ المصریۃ.
- ابن سینا، حسین بن عبداللہ، ۱۴۰۴ق، *الشفاء - الالہیات*، تصحیح سعید زائد و الاب قنوائی، قم، کتابخانہ آیتاللہ مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء - المنطق* (دورہ چہار جلدی)، قم، کتابخانہ آیتاللہ مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاۃ من الغرق فی بحر الضلالت*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوہ، چ دوم، تہران، دانشگاه تہران.
- _____، ۱۳۸۳، *منطق دانشنامہ علانی*، حواشی و تصحیح محمد معین و سیدمحمد مشکوۃ، چ دوم، ہمدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۹۵۳م، *رسائل ابن سینا*، اہتمام حلمی ضیاء اولک، استانبول، دانشکدہ ادبیات استانبول.
- ابوالحسنی (صحرارودی)، محمدامین، ۱۳۹۲، *قیسات البقین: نگہی بر باب برہان*، زیر نظر احمد فرہبی، قم، مؤسسۂ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- ارسطو، ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانہ آیتاللہ مرعشی نجفی.
- بہمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطہری، چ دوم، تہران، دانشگاه تہران.
- بیضاوی، عبداللہ بن عمر، ۱۳۰۵ق، *مطالع الانوار فی شرح طوابع الانوار*، شارح ابوالثناء شمس الدین محمودبن عبدالرحمن اصفہانی، ترکیہ، بی‌نا.
- حسین زادہ، محمد، ۱۳۸۸، *معرفت بشری، زیر ساختہا (کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۳)*، قم، مؤسسۂ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۳، *مؤلفہا و ساختارہای معرفت بشری: تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسۂ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- _____، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزارہہای پسین*، قم، مؤسسۂ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجوہر النضید*، چ پنجم، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیۃ فی شرح الرسالة الشمسیۃ*، تحقیق فارسی حسون، قم، مؤسسۂ النشر الاسلامی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیۃ فی شرح الرسالة الشمسیۃ*، تصحیح محسن بیدارفر، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، بی‌تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، کتب نجفی.
- سبزواری، ملاہادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح منظومہ*، قسم المنطق، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زادہ آملی، تہران، ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، *اصول و قواعد برہان - شرح برہان شفاء*، قم، حکمت اسلامی.
- سہروردی، شہاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح ہانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تہران، مؤسسۂ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.
- شہرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمۃ الاشراق*، تحقیق حسین ضیائی تربت، تہران، مؤسسۂ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرۃ الالہیۃ فی علوم الحقایق الربانیۃ*، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تہران، مؤسسۂ حکمت و فلسفہ ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درۃ التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوۃ، چ سوم، تہران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح حکمۃ الاشراق*، اہتمام عبداللہ نورانی و مہدی محقق، تہران، انجمن آثار و مفاخر فرہنگی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، چ سوم، تہران، دانشگاه تہران.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیہات (مع المحاکمات)*، قم، البلاغۃ.
- _____، ۱۳۸۰، *بازنگاری اساس الاقتباس*، ملاحظات مصطفی بروجردی، تہران، وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی.

عارفی، عباس، ۱۳۸۹، *بديهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
غزالی، محمد، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفه*، تصحیح سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.

فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تعلیق البیر نصری نادر، چ دوم، تهران، الزهراء.

____، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات والتسیهات*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.

کندی، یعقوب‌بن اسحاق، ۱۹۵۰م، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق و تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده، مصر، دارالفکر العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

____، ۱۳۸۶، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۳، *المنطق*، قم، سیدالشهداء (ره).

ماهیت و کارکرد فضیلت معرفتی از منظر ارنست سوسا

seida.fayazi67@gmail.com

z-khazaei@qom.ac.ir

سعیده فیاضی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

زهرا خزاعی / استاد گروه فلسفه دانشگاه قم

پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۵

دریافت: ۹۹/۰۱/۱۵

چکیده

مقاله حاضر به تحلیل ماهیت و کارکرد فضیلت معرفتی از منظر ارنست سوسا می‌پردازد. فضایل در نظام معرفتی سوسا به قوای اعتمادپذیری تعریف می‌شوند که در تولید، توجیه و تبیین معرفت نقش‌مبنایی دارند. قوای ادراکی به همراه تعقل، استنتاج و درون‌نگری از جمله قوای معرفتی‌اند که در صورت عملکرد صحیح به معرفت می‌انجامند و ویژگی‌های درخور بودن، ماهرانه بودن و سالم بودن را بر باور بار می‌کنند. سوسا اخیراً از فضایل منشی و فاعلی‌ای نام می‌برد که هرچند در ایجاد معرفت نقشی دارند، اما باورساز نیستند. حتی فضایل فاعلی نیز به‌رغم لزوم، تنها حکم‌سازنده باورساز. سوسا داشتن منظر معرفتی را عامل تمایز شناخت حیوانی و تأملی می‌داند و با آنکه سعی می‌کند تا توضیح دهد هر کدام از فضایل چرا، چگونه و تا چه حد در فرایند تولید و توجیه باور نقش دارند، اما نگاه تنگ او به محدوده و ماهیت فضایل لازم برای ایجاد معرفت، دیدگاه وی را به‌رغم همه جذابیت‌هایش با مشکلاتی مواجه می‌سازد که دربخش پایانی مقاله به آن پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ارنست سوسا، فضیلت معرفتی، قوای اعتمادپذیر، فضایل منشی، فضایل فاعلی، معرفت، توجیه.

مقدمه

فضایل معرفتی ساختاری عقلانی دارند که معرفت‌شناسان فضیلت، عمدتاً آن را مبنای توجیه و تولید باور می‌دانند. قدمت فضایل عقلی به ارسطو برمی‌گردد (ارسطو، ۱۳۷۸، کتاب ششم). وی از فضیلت‌هایی که عامل شناخت حقیقت و تمیز صدق و کذب‌اند، به فضایل عقلی نام می‌برد و از فضایی که معیار تمیز عمل خوب و بدند به فضایل اخلاقی (همان، ۱۱۳۹ ب). ارسطو در *نیکوماخوس*، نیک و بد را در حوزه حکمت نظری، به معنای «موافق و خلاف حقیقت» می‌داند و فضیلت هریک از دو جزء عقل نظری و عملی را حالتی می‌داند که به واسطه آن حالت، عقل می‌تواند درستی یا حقیقت را بشناسد (همان).

در معرفت‌شناسی فضیلت معاصر، از این فضیلت بنیادین به فضیلت عقلی (Intellectual)، معرفتی (Epistemic) و شناختی (Cognitive) تعبیر می‌شود و فیلسوفان متعددی از جمله *سوسا*، *زگزبسکی*، *گرکو*، *کد*، *موتمارکت*، و *نویگ*، *بئر*، *اودی*، *بتلی*، *هوک وی* و... در این باره زیاد سخن گفته‌اند.

شاید در بین مباحثی که در رابطه با فضیلت مطرح‌شده، هنوز مهم‌ترین و مبنایی‌ترین پرسش این باشد که این فیلسوفان، فضیلت معرفتی را چگونه تعریف می‌کنند و فضیلت چه کارکرد مهمی دارد که سبب شده تا آنها از باورمحوری به فاعل‌محوری گرایش پیدا کنند؟ آیا فضیلت در تولید و توجیه باور نقشی متفاوت و دقیق‌تر دارد؟ در حل معضلات و چالش‌های معرفت‌شناسی از جمله مشکل گنیه می‌تواند راه‌گشا باشد؟ آیا به بازتعریف و بازتبیین معرفت کمک می‌کند؟ یا آنکه صرفاً پژوهشگران را در انجام رفتارهای پژوهشی صحیح یاری می‌رساند؟ تأیید کارکرد فضیلت در همه حوزه‌های فوق معرفت‌شناسان فضیلت را بر آن داشته تا بر ضروری و مبنایی بودن بودن فضیلت در معرفت‌شناسی تأکید کنند، درحالی که برخی همه کارکردهای فوق را برای فضیلت معرفتی پذیرفته‌اند (از جمله *زگزبسکی* که در ۱۹۹۶؛ ۲۰۰۳؛ ۲۰۱۲: ۱۹۹۴) و برخی تنها به برخی از این کارکردها بسنده کردند (از جمله *بئر* در: ۲۰۰۶ و ۲۰۱۱) و بعضی فارغ از همه این عوامل، فضیلت معرفتی را صرفاً برای اصلاح رفتارهای پژوهشی کارآمد دیده‌اند (مثل *روبرتز* و *وود* در ۲۰۰۷).

مقاله حاضر این پرسش‌ها را از *رنست سوسا* می‌پرسد؛ نخستین فیلسوف معاصری که با نگارش مقاله «کلک و هرم» (The Raft and The Pyramid) (۱۹۸۰)، باب بحث درباره جایگاه و نقش فضایل در معرفت‌شناسی را مجدداً گشود و برای حل پاره‌ای از مشکلات معرفت‌شناسی با رویکردی اعتمادگرایانه اهمیت فضیلت معرفتی را باز طرح کرد (۱۹۸۰). در حال حاضر وی و *لینا زگزبسکی* به‌عنوان فیلسوفی مسئولیت‌گرا دو نظریه‌پرداز مهم معرفت‌شناسی فضیلت هستند (بتلی، ۲۰۰۸، ص ۶۴۱).

سوسا در آثار مختلف خود به همه پرسش‌های فوق پاسخ مثبت می‌دهد. فضیلت را برای بازتعریف و تبیین معرفت مفید می‌بیند، آن را شرط لازم و کافی برای کسب معرفت می‌داند، ارزشمندی معرفت نسبت به باور صادق موجه را مدیون فضیلت می‌داند و ادعا می‌کند به واسطه آنها مشکل گنیه را پشت سر می‌گذارد (از جمله: ۱۹۸۰، ۱۹۸۵، ۱۹۹۱، ۲۰۰۱، آ، ۲۰۰۷، ۲۰۰۳).

گتیه در ۱۹۶۳ با دو مثال نقض، تعریف رایج معرفت به باور صادق موجه را به چالش کشید. استدلال وی این بود که می‌توان باوری موجه داشت بدون اینکه صادق باشد، یا می‌توان باور صادق موجهی داشت؛ بدون اینکه به هیچ شناختی بینجامد. وی ضمن مثال‌های خود نشان داد که چگونه می‌توانیم با استنتاج از یک باور کاذب، باور صادق موجهی به دست آوریم، اما به دلیل اینکه عامل توجیه چنین باوری یک باور کاذب است به هیچ‌گونه شناختی دست نیابیم (گتیه، ۱۹۶۳). مثال‌های نقض گتیه نشان می‌داد که صدق باور گاهی به طور تصادفی و شانسی حاصل می‌شود، به همین دلیل است که این نحوه صدق و توجیه به شناخت منجر نمی‌شود (برای مطالعه مثال‌های نقض، ر.ک: موزر و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶-۱۷۹؛ فتحی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲-۹۲؛ سوسا، ۲۰۱۱، ص ۲-۱؛ موزر، ۲۰۱۰، ص ۳۹۵-۳۹۷). سوسا مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان، مسئله گتیه را مسئله توجیه معرفتی می‌داند و معتقد است اگر بتوانیم تکیه‌گاهی محکم برای توجیه بسازیم برج شناخت فرو نمی‌ریزد. وی در مقاله «کلک و هرم» نظریه‌های مربوط به توجیه را نیز به نقد می‌کشد. از سویی می‌گوید تبیینی که انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی برای توجیه ارائه می‌دهد ناکافی است، گرچه باید از آنها استفاده کرد. از سوی دیگر، به باور وی، اگر ابژه همواره امری درون سوژه‌ای بود، درون‌گرایی برای توجیه باور کفایت می‌کرد. اما درون‌گرایی در رابطه با شناخت ابژه‌های خارج از ذهن با چالش روبه‌روست؛ زیرا بیشتر ابژه‌ها خارج از ذهن سوژه قرار دارند و درون‌گرایی از پس اثبات تطابق باورها با جهان خارج بر نمی‌آید (بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۴۳-۴۶).

در مجموع، وی از هر چهار رویکرد در توجیه باور بهره می‌برد و در نهایت ادعا می‌کند تنها چیزی که می‌تواند به همه این نزاع‌ها در معرفت‌شناسی پایان دهد، روی آوردن به فاعل‌محوری و روی‌گردانی از باورمحوری است. وی در آثار متعددی که پس از کلک و هرم نوشته است (برای نمونه: سوسا، ۲۰۰۷؛ ۲۰۱۱؛ ۲۰۰۳) بر پایه فضیلت، به تحلیل معرفت و تبیین چگونگی تولید و توجیه باور می‌پردازد.

اما برای انجام دقیق این مهم، سوسا باید مراد خود را از فضیلت توضیح دهد تا مشخص شود چگونه و چرا بر پایه فضیلت، بهتر می‌توان هم از تصادفی بودن صدق باور پرهیز کرد، هم راهی بهتر برای تبیین فرایند تولید و توجیه باور یافت. اما درباره ماهیت فضیلت نظر واحدی وجود ندارد. معرفت‌شناسان فضیلت به خاطر اختلاف در چپستی فضیلت معرفتی به دو گروه اعتمادگرا و مسئولیت‌گرا تقسیم می‌شوند. اعتمادگرایان فضیلت را از سنخ قوای اعتمادپذیر می‌دانند و مسئولیت‌گرایان آن را از نوع فضایل منشی، با همان تفسیری که/رسطو از فضیلت اخلاقی ارائه می‌کند.

فضایل در نگاه سوسا از سنخ قوای معرفتی اعتمادپذیر است و ویژگی اصلی آنها این است که باورسازند. از این رو هرچه در فرایند ساخت باور نقش مستقیم نداشته باشد، فضیلت تلقی نمی‌شود. وی اخیراً دو دسته دیگر از فضایل، به نام فضایل منشی و فاعلی را به مجموعه فضایل افزوده است. هرچند این فضایل به گونه‌ای در ایجاد معرفت نقش دارند، اما به دلیل اینکه از سنخ فضایل باورساز نیستند، سوسا نقش اصلی معرفتی را به آنها نمی‌دهد. با این

حال توضیح می‌دهد که هر کدام چگونه در فرایند تولید و توجیه باور نقش دارند. این نوع نگاه سوسا به باورسازی فضایل است که سبب می‌شود وی دیدگاه فیلسوفانی مانند زگربسکی را که فضیلت معرفتی را نوعی ویژگی منشی می‌داند (زگربسکی، ۱۹۹۶) رد کند (مثلاً در ۲۰۰۳، ۲۰۰۹، ۲۰۰۷، ۲۰۱۵) و دیدگاه اعتمادگرایی را برگزیند. مطابق اعتمادگرایی آنچه باورهای ما را موجه می‌کند، قوای اعتمادپذیر یا فرایند قابل اعتماد تولید باور است.

مقاله حاضر ماهیت فضیلت معرفتی را از دیدگاه سوسا بررسی می‌کند و از بین کارکردهای گوناگون فضیلت بر دو کارکرد تولید و توجیه باور تمرکز دارد. گفتنی است که سوسا معرفت را به دو قسم حیوانی و تأملی تقسیم می‌کند و در عین حال که مجموعه فضایل نام‌برده را برای هر دو نوع معرفت ضروری می‌داند، اما داشتن منظر معرفتی (Epistemic Perspective) فاعل را وجه تمایز معرفت تأملی از حیوانی می‌داند. معرفت حیوانی بین انسان و حیوان مشترک است؛ اما تنها انسان است که از منظر معرفتی برخوردار است. مراد از داشتن منظر معرفتی این است که فاعل علمی درجه دو نسبت به باورها و عوامل و شرایط کسب باور دارد؛ یعنی هم می‌داند چه چیزی را می‌داند هم اینکه چگونه این باور را کسب کرده است. این مقاله ناظر به این تفاوت نیست، بلکه درصدد است تا نحوه کاربرد فضیلت را در رابطه با تولید و توجیه باور توضیح دهد. از این‌رو به ذکر شرایط لازم برای عملکرد صحیح فضیلت می‌پردازد و درصدد است تا نشان دهد سوسا چگونه از ویژگی و توانایی هر کدام از فضایل سه‌گانه؛ قوا، فضایل فاعلی و منشی، در توضیح این دو کارکرد بهره می‌برد.

به دلیل اینکه سوسا برای فضایل نقشی ابزاری قائل است (ابزاری برای رسیدن به معرفت صحیح یا ابزاری که موجب افزایش باورهای صادق نسبت به کاذب می‌شود و همچنین ابزاری برای توجیه باور)، در مقاله حاضر ضمن توضیح نقش فضیلت در تحقق این دو کارکرد و برشمردن ویژگی‌های فضایل، روشن می‌شود که چرا و چگونه این فضایل می‌توانند نقش‌های اصلی موردنظر سوسا را ایفا کنند و اینکه اقتضای تولید باور و توجیه آن این است که فضایل ویژگی‌هایی از این دست داشته باشند که سوسا درباره آن بحث کرده است. پس از آن به نقش فضیلت در حل مسئله‌گنیه اشاره می‌کنیم و در پایان به ارزیابی مؤلفه‌های دیدگاه سوسا می‌پردازیم. در نهایت روشن خواهد شد که دیدگاه سوسا به‌رغم همه اهمیت و جذابیتش، به دلیل ایراداتی که بر ماهیت فضیلت و نحوه دخالت آن در تولید و توجیه باور وارد است، به‌تنهایی نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسائل مهم معرفت‌شناسی باشد. از این‌رو این دیدگاه نیاز به تأمل بیشتر دارد.

۱. فضایل و نقش آنها در تولید و توجیه باور

فضایل معرفتی مجموعه قوا و توانمندهای سوژه هستند که از طریق آنها می‌توانیم فرایندی اعتمادپذیر برای رسیدن به شناخت بسازیم. در واقع، فضیلت‌ها نوعی توانایی، صلاحیت (Competence)، قدرت و استعداد (Disposition)‌های ذهن‌اند که باورسازند. یا به عبارت دقیق‌تر آنها مجموعه عملکردها، روش‌ها و قواعدی‌اند که ذهن در فرایند رسیدن به شناخت از آنها استفاده می‌کند و با به‌کارگیری آنها پلی از سوژه به ابژه می‌زند. این فضایل سبب تولید باورهای

صادق می‌شوند و این کار را از طریق ویژگی اعتمادپذیری‌شان انجام می‌دهند. عملکرد این فضایل تنها تحت شرایطی معین و در رابطه با گزاره‌هایی مشخص است که باور صادق موجه یا شناخت را می‌سازد (اودی، ۲۰۰۴، ص ۸۳، ۴؛ سوسا، ۲۰۱۵، ص ۶۶؛ بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶).

فضایل عقلی در واقع روش و فرایندی قابل اعتماد هستند که ما را به صورت یقینی یا حداقل با احتمال صدق بسیار زیاد از ابژه به شناخت از ابژه می‌رسانند. حال در این فرایند، با استفاده از فضایل عقلی، ما یک سلسله ویژگی‌ها را بر گزاره بار می‌کنیم، از جمله صحت (Accuracy)، درخور بودن (Aptness)، مهارت (Adroitness) و سلامت (Safety) که همه اینها مرتبط با توجیه هستند؛ یعنی با استفاده از فضایل عقلی، وقتی این ویژگی‌ها برای گزاره‌ها ساخته شوند در نتیجه ما به شناخت می‌رسیم.

حافظه، استنتاج، درون‌نگری، تجربه حسی، ادراک حسی، تعقل، استنباط، دلیل و گواهی، خودآگاهی، دیگرآگاهی و... همگی جزو فضیلت‌های عقلی به‌شمار می‌آیند (سوسا، ۱۹۸۰، ص ۱۵ و ۲۲؛ بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۸۴، ۲۲۷). ویژگی بارز این فضیلت‌ها این است که مستقیماً در فرایند کسب شناخت دخیل‌اند و مکانیسمی برای ساخت باور (Formation Belief) هستند. اصطلاحی که سوسا برای این فضیلت‌ها به کار می‌گیرد، مشارکت‌کننده شناختی (Epistemic Contributor) است؛ یعنی این فضایل شناخت - ساز (Knowledge Constitute) هستند و صحت و صدق باورها را نمودار می‌کنند (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۶۸-۶۱).

از نظر سوسا فضایل عقلی ذاتی هستند و ما آنها را همراه با تولدمان کسب کرده‌ایم؛ توانایی‌هایی طبیعی که آنها را با تمرین به دست نیاورده‌ایم. به گفته روبرتر و وود همان‌طور که رشد پای ما بر اثر تمرینات ورزشی سخت به دست نیامده است، بینایی، شنوایی و توانایی استنتاج و ساخت مفاهیم نیز همین حکم را دارند. این توانایی‌ها ذاتی (Innate) هستند؛ اما نه به این معنا که همزمان با تولد به ما داده شده‌اند. بسیاری از این توانایی‌ها نتیجه بلوغ ارگانیسم انسان هستند نه تمرین و تأثرات فرهنگی. البته چنین نیست که همه انسان‌ها این نوع توانایی را داشته باشند؛ بلکه تنها انسان‌های نرمال از این توانایی برخوردارند. این قوا بالقوه پایه و مبنای عملکرد شایسته‌اند (رابرتر و وود، ۲۰۰۷، ص ۸۵).

با این حال، در بین این قوای ذاتی قوایی هم وجود دارند که علاوه بر ویژگی ذاتی خود اکتسابی هم هستند؛ یعنی طی فرایند رشد از طریق تعلیم و آموزش می‌توانیم آنها را پرورش دهیم و تقویت کنیم؛ نظیر تعقل یا استدلال، برخلاف ادراک حسی یا حافظه که ذاتی صرف هستند. ویژگی بارز فضایل این است که ابزار هستند؛ ابزاری برای رسیدن به باور صادق موجه یا شناخت.

سوسا اخیراً فضایل فاعلی و منشی را هم وارد فلسفه خود کرده است. در نتیجه فضایل را سه دسته می‌داند: فضایل عقلی اعتمادپذیر (Reliable Intellectual Virtues)، فضایل فاعلی (Agential Virtues) و فضایل منشی (Character Virtues)؛ با این تفاوت که فضایل فاعلی و منشی از نظر او قوه نیستند، بلکه ویژگی‌هایی (Traits)

هستند که سوژه با داشتن آنها و در جوار قوای عقلی می‌تواند به شناخت برسد (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۶۹ و ۷۱). ذهن باز (Open-mindedness)، شجاعت عقلی (Intellectual Courage)، ثبات و پافشاری (Persistence)، وسواس فکری (Single-minded Obsessiveness)، سختکوشی عقلی (Intellectual Thoroughness) و صداقت عقلی (Intellectual Honesty) از جمله فضایل منشی و دقت عقلی (Intellectual Carefulness)، و توجه (Attentiveness) از جمله فضایل فاعلی‌اند. گرچه فضایل فاعلی جزو فضایل اصلی باورساز نیستند، اما به باور سوسا اختیار و فعال بودن در فرایند شناخت از عناصر لازم برای فعالیت این نوع فضیلت‌اند (همان، ص ۶۳-۷۹)؛ ویژگی‌هایی که فضایل اصلی یعنی قوای معرفتی از آن برخوردار نیستند. در نتیجه دیدگاه سوسا در رابطه با فضایل اصلی مخالف تفسیری است که مسئولیت‌گرایان از این فضایل دارند. مسئولیت‌گرایان معتقدند در فرایند شناخت فضایل از سنخ ویژگی‌های منشی‌اند تا قوای اعتمادپذیر (ر.ک: خزاعی، ۱۳۹۴، فصل سوم).

بنا بر دیدگاه سوسا، فضایل فاعلی که مشخصه‌های سوژه آگاه و قصدی (Intentional) هستند، زیرمجموعه فضایل اعتمادپذیر و درواقع جزئی از فهرست فضایل عقلی‌اند که در ساخت باورهای هدفمند، آگاهانه، صریح و قصدی دخیل هستند (همان، ص ۷۴-۷۷) و برای ساخت حکم از آنها استفاده می‌کنیم (خزاعی، ۱۳۹۷، ص ۳۳-۳۴). بدین ترتیب سوسا در مراتب و درجات بالای شناخت تأملی نوعی نقشی اصلی را به فضایل فاعلی هم داده است. فضایل فاعلی جنبه فعالانه، اختیاری و قصدی را برای رسیدن به شناخت در خود گنجانده‌اند و در بررسی‌های موشکافانه (Scrutiny) تأملی و آگاهانه و در ارزیابی‌های حکمی از باورهای مرتبه اول آشکار می‌شوند. اینکه ما در فرایند رسیدن به شناخت دخیل هستیم، خودمان شواهد و مدارک را گردآوری می‌کنیم، ابطال‌پذیری و خطاناپذیری‌اش را بررسی می‌کنیم و باورهایمان را تغییر می‌دهیم، همگی نقش‌هایی فعالانه‌اند که در فرایند شناخت داریم. البته فضایل فاعلی همیشه و همه جا کارگر (Operative) نیستند (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۸۳-۸۴)؛ یعنی در مراتب کمتر متعالی شناخت، فضایل فاعلی دیگر باورساز نیستند؛ زیرا در معرفت حیوانی هیچ نوع فعالیت و فاعلیتی برای کسب شناخت صورت نمی‌گیرد و باورها به طور انفعالی بر ما وارد می‌شوند.

اما فضایل منشی صرفاً در فرایند شناخت نقش کمکی دارند و امکان شناخت را فراهم می‌کنند. به عبارتی ما را در موقعیت کسب شناخت قرار می‌دهند؛ یعنی صلاحیت شناختی نیستند که ما از طریق آنها کسب شناخت کنیم، بلکه صرفاً موقعیتی را ایجاد می‌کنند که فرد در آن می‌تواند صلاحیت شناخت - ساز خود را اعمال یا تقویت کند. در واقع فضایل کمکی صلاحیت‌های کمکی را به ما می‌دهند و ما را در موقعیت کسب باور درست قرار می‌دهند و به گفته سوسا توانمندساز شناختی (Epistemic Enablers) هستند (همان، ص ۷۱-۸۰). به محض اینکه موقعیت توسط آنها ایجاد شد از طریق فضایل عقلی و با توجه به ویژگی‌هایی که دارند به شکل اعتمادپذیری به شناخت می‌رسیم و باور صادق موجه را می‌سازیم. در نتیجه سوسا به هیچ وجه رضایت نمی‌دهد از فضایل منشی به فضیلت باورساز تعبیر شود. برای کسب شناخت از نظر سوسا مهم این است که ما قوای ادراکی سالم (مثل بینایی و شنوایی) که خود نیازمند

یک مغز سالم، چشم سالم، گوش سالم‌اند، تعقل سالم و دور از وهم و آرزواندیشی، قدرت استنتاج، حافظه‌ای که آسیب ندیده است و اعتمادپذیر است، گواهی دیگران، خودمان و تاریخ را در اختیار داشته باشیم. همه اینها شناخت - سازند؛ اما ویژگی‌های منشی در تولید باور دخالت ندارند؛ زیرا با وجود تعصب فکری هم می‌توان به شناخت رسید. این تعصب فکری تنها جایی مؤثر است که ما به شناخت برسیم؛ ولی بگوئیم شناخت را قبول نداریم. تعصب فکری هم شاید قبل یا بعد از شروع فرایند شناخت وجود داشته باشد، ولی نمی‌تواند جای قوای اعتمادپذیری که در بیشتر مواقع باور صادق موجهی که به شناخت می‌رسد را تولید می‌کند، بگیرد، در نتیجه شناخت با استفاده از فضایل عقلی به دست می‌آید.

بنا بر دیدگاه سوسا، هنگامی که می‌گوییم علت سردرد خانم x طبق آزمایش‌هایی که انجام گرفته، تومور مغزی است یا وقتی یک دانشجوی پزشکی علت سردرد را از طریق جراحی یا از طریق مطالعه یک کتاب می‌فهمد، در اینجا فضایی مثل اختیار یا انصاف عقلی هیچ تأثیر مستقیمی در فرایند شناخت ندارند. اگر شما به این شناخت برسید که آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد می‌جوشد، حتی اگر از سر تعصب این را قبول نداشته باشید، باز آب در این دما می‌جوشد و شما این واقعیت را از طریق فضیلت دیدن، تعقل، استنتاج و حافظه می‌شناسید. در کجای این فرایند انگیزه داشتن یا نداشتن و تعصب فکری داشتن یا نداشتن مهم است؟

فرض کنید لیوان آبی روبه‌روی من است و من آن را می‌بینم؛ سپس گزازه «یک لیوان آب روبه‌روی من قرار دارد» از طریق فضایل دیدن، لمس کردن و تعقل و با ساخت مفاهیمی مثل آب، لیوان و روبه‌رو ساخته می‌شود. برای اینکه به توجیه این گزاره برسیم که یک لیوان آب روبه‌روی من قرار دارد، ابتدا باید درکی از جهان واقعی، محیط پیرامونی‌ام، از اینکه سوژه هستم؛ سوژه‌ای واقع در جهان که توسط بی‌نهایت ابژه خارج از خودم احاطه شده‌ام، داشته باشیم. ادراک من از جهان خارج از طریق یک سلسله مفاهیم برای من حاصل می‌شود؛ مفاهیمی مثل زمان حال یا اکنون، اینجا، اطراف من، بالا و روبه‌روی من؛ مفاهیمی که بیانگر موقعیت سوژه در جهان واقعی هستند، مانند موقعیت مکانی، زمانی، اجتماعی و علمی (بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۲۴-۱۲۵). در گزاره «آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد می‌جوشد» درست است که می‌توانم شخصاً یک دماسنج خریداری کنم، مقداری آب را داخل کتری بریزم و این گزاره را آزمایش کنم، اما جز این کار که می‌توانم در زمان حال انجام دهم، از تجربیات گذشته هم می‌توانم استفاده کنم. پس من می‌توانم یک توجیه را از زمان حال بیاورم، یک توجیه را از زمان گذشته و با استفاده از فضیلت حافظه آن توجیه را تبیین می‌کنم. علاوه بر این، این اطلاعات را با پرسش از دیگران یعنی با استفاده از فضیلت دیگرآگاهی یا مطالعه کتاب نیز می‌توانم به دست آورم. بنابراین برای رسیدن به توجیه نه‌تنها به دلایلی که در زمان حال به دست آورده ایم نیاز داریم (ساختمان فعلی تجربه و باورهایمان)، بلکه به هر آنچه در گذشته ما یا گذشتگانمان کسب کرده‌اند هم نیاز داریم؛ یعنی ما نه‌تنها باید از مؤلفه‌های شخصی بلکه از دانش دیگران، معیارها، هنجارها و دلیل و شهادتی که جامعه در اختیار ما می‌گذارد هم استفاده کنیم (بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۵۱-۱۵۲).

پس فضایل عقلی برای اینکه توجیه ساز و در نهایت شناخت - ساز باشند باید سه ویژگی مهم داشته باشند: صحت، مهارت و درخور بودن. صحت همان صدق است. مهارت بازنمود فضایل شناختی یا صلاحیت است و درخور بودن یعنی باور، صادق است چون فاعل مهارت دارد یا هنگامی صادق است که مهارت داشته باشد (سوسا، ۲۰۰۷، ص ۲۲-۲۳). می‌توان در تعریف مهارت، صلاحیت را هم آورد، اما ایرادی که دارد این است که سوسا گاه، خود فضایل را صلاحیت می‌نامد (سوسا، ۲۰۱۱).

«مهارت» با خصلت برون سوژه‌ای‌اش، ویژگی فضایل عقلی نظیر دیدن، لامسه، تجربه، تعقل و استنتاج است. این ویژگی مرتبط با جهان واقعی و شرایط (روان‌شناسانه، فیزیولوژیکی، اجتماعی، علمی و محیطی) و موقعیت زمانی و مکانی است که سوژه در آن قرار دارد و در کل، جهان خارج را در - بر - می‌گیرد (World-involvement). بنابراین در فرایند کسب شناخت، سوژه باید توانایی برقراری ارتباط با عالم خارج از خود را داشته باشد و به ابژه آن گونه که هست، دست یابد. واضح است که عامل توجیه‌گر در گزاره‌های شخص دیوانه و قربانی از ویژگی «مهارت» برخوردار نیستند، گرچه گزاره‌های آنها درباره جهان واقعی است؛ اما جهان را در - بر - نمی‌گیرد و هیچ‌گونه ارتباطی با جهان واقعی ندارد (بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۰۸). فضایل به دلیل اینکه از ویژگی «مهارت» برخوردار هستند و در واقع، ما را به جهان واقعی متصل می‌کنند، توجیهی را که نیاز داریم به ما می‌دهند (همان، ص ۱۲۲-۱۲۵).

پس فضیلت‌های موجود در ذهن از سنخ ادراک حسی، حافظه، تعقل و... اعتمادپذیر هستند؛ زیرا ما را به علت گزاره‌هایمان می‌رسانند. اما ابژه بیرونی که علت گزاره ماست و ما آن را از طریق قوای ذهن خود می‌شناسیم؛ اگرچه قابل اعتماد است، به این دلیل که در عالم واقع وجود داد، برای معرفت کافی نیست، بلکه باید نوعی اعتمادپذیری درون سوژه‌ای هم وجود داشته باشد، یعنی در دسترس شناختی سوژه باشد (همان، ص ۳۹-۴۰). به این دلیل است که در ابتدا اشاره شد سوسا در توجیه باور هم رویکرد درون‌گرایی را می‌پذیرد هم برون‌گرایی را.

«درخور بودن» یکی دیگر از ویژگی‌های مهم فضایل عقلی است. هنگامی که مغز با جهان خارج از خود ارتباط برقرار می‌کند و با علت تأیید گزاره خود (ابژه) ارتباط می‌گیرد، در واقع داده‌های خود را از عالم خارج می‌گیرد و آنها را به‌عنوان «ورودی» به ذهن می‌دهد. حال ذهن با توجه به مجموعه انباشته‌شده دانش‌های خود و با توجه به فضیلت‌های استنباط، استنتاج و تعقل درصدد ارتباط برقرار کردن بین مجموعه آشفته ورودی‌های خود که هر کدام در قالب گزاره‌ای تدوین شده است، برمی‌آید. ویژگی درخور بودن به این معناست که تنها از طریق مهارت، نه به طور تصادفی، به صدق باور برسیم. این درخور بودن را هم در شناخت حیوانی، هم تأملی داریم؛ با این تفاوت که در شناخت تأملی می‌توانیم از آن دفاع کنیم. درخور بودن یک نوع هنجار شناختی برای «فرایند رسیدن به شناخت» است، به این معنا که از طریق آن ما می‌توانیم به صورت شناختی، ارزیابی‌ای از شرایط کسب شناخت و ارزیابی‌ای از ریسک رسیدن به شناخت داشته باشیم. این ارزیابی‌ها را سوژه انجام می‌دهد، حتی اگر آن را به صورت صریح انجام ندهد و دلالتی باشد باز هم در حوزه درخور بودن است. فرض کنید یک تیرانداز هستیم که قصد داریم تیرمان را به

سیل (Target) بزنی، ابتدا باید شرایط را بسنجیم و این کار را زمانی انجام دهیم که باد نوزد؛ نور کافی باشد؛ فاصله کافی باشد؛ تیر و کمانمان خوب کار کند و... همه این شرایط را ارزیابی می‌کنیم و طبق این شرایط از صلاحیتی که در درون خودمان داریم، بهره می‌بریم؛ نظیر پرتاب، نشانه‌گیری، محکم نگه داشتن دست و استفاده صحیح از بینایی. ویژگی درخور بودن، فضایل و همه این موارد را ارزیابی می‌کند و تنها در این صورت است که ما می‌توانیم پرتاب خوبی داشته باشیم (سوسا، ۲۰۱۱، ص ۹-۱۱).

صلاحیت و مهارت، ویژگی درونی است که هر فردی دارد و سبب می‌شود تا شرایط را درست بسنجد، از فضایل درست استفاده کند و در نهایت به باوری برسد که شایستگی نام معرفت را داشته باشد. پس در معرفت فقط مثلاً قوه بینایی نیست که موجب می‌شود تا معرفت کسب کنیم؛ بلکه استفاده صحیح از بینایی، در کنار مهیا بودن دیگر شرایط بیرونی هم نیاز است. حال فرض کنید ما توانستیم هدف را بزنی، اما نه از طریق صلاحیت‌هایمان، بلکه باد تیر را هدایت کرد؛ چنین عملی توانایی‌ها و مهارت‌های فرد را آشکار نمی‌کند و در نتیجه قابل تحسین نیست. باور شایسته و درست هم مستلزم آشکار کردن توانایی‌ها و شایستگی و مهارت‌های فرد است (سوسا، ۲۰۰۷، ص ۲۹) و باور صادقی که توجیه ندارد و صدقش تصادفی است به همین صورتی اتفاق می‌افتد که تیر بر اثر باد به هدف اصابت کرده باشد. دلیلش این است که فضایل ما در ساخت این باور یکی از شرایط را درست ارزیابی نکرده است؛ در نتیجه باورمان درخور نیست. درخور بودن یعنی موفقیت در رسیدن به هدف، صحت آن و باز نمود صلاحیت‌ها و مهارت‌های فاعل نسبت به شرایط مناسب؛ یعنی باد نباشد، نور کافی باشد، فاصله کافی باشد و... (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۹-۱۰).

۲. فضایل و مشکل گتیه

فرض کنید وارد مزرعه‌ای شده‌اید و گوسفندی را از دور می‌بینید. ذهن شما ابتدا گوسفند را می‌بیند و سپس گزاره مربوط به آن را که «این یک گوسفند است» می‌سازد. نخستین وظیفه معرفت‌شناسان این است که نشان دهند گزاره ما صادق است یا کاذب و دیگر اینکه باور من به اینکه «در مزرعه گوسفندی وجود دارد» چگونه توجیه می‌شود. صدق گزاره در نظر سوسا به این معناست که گزاره چیزی را بیان می‌کند که در عالم واقع وجود دارد. از این رو وی در پرداختن به صدق، واقع‌گراست؛ یعنی معتقد است واقعیت بیرونی مستقل از تفکر ما وجود دارد و بدون درک قابل قبولی از روابط و نسبت‌های علی، تطابق واقعی دور از ذهن است. جهان بیرونی صدق را می‌سازد و مجموعه‌ای نظام‌مند از ابرها منجر به صدق می‌شوند (مک‌گراث و فانتال، ۲۰۱۳، ص ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰). بدین ترتیب سوسا درباره صدق، نظریه تطابق را می‌پذیرد؛ اما انسجام باورها را نیز برای صادق بودن آنها لازم می‌بیند (اودی، ۲۰۰۴، ص ۶). از این رو نظریه وی در باب صدق ترکیبی از هر دو رویکرد مطابقت و انسجام‌گرایی است.

از سوی دیگر سوسا توجیه را صرفاً ابزاری برای رسیدن به شناخت می‌داند نه جزئی از شناخت. البته این بدین معنا نیست که ارزش توجیه کمتر از صدق باشد، بلکه توجیه هم مانند صدق، در فرایند رسیدن به شناخت، از ارزشی

بنیادین برخوردار است (مک‌گراث و فانتال، ۲۰۱۳، ص ۱۴۲-۱۴۵)؛ اما به دلیل ارزشی که صدق در رابطه با معرفت دارد، ارزش توجیه در مقایسه با آن کم‌رنگ‌تر است. از این‌رو از نظر او از جمله پاسخ‌ها به مسئله گتیه این است که شناخت را نه سه‌جزئی بلکه دارای یک جزء بدانیم. به بیانی دیگر شناخت برابر با صدق است و هر آنچه ما را به صدق برساند، توجیه نام دارد. با توجه به این توضیحات، به مثال بالا برمی‌گردیم.

در مثال بالا فرض کنید علاوه بر شما دو نفر دیگر نیز وارد مزرعه شوند که یکی از آنها دیوانه باشد؛ شخص دیوانه در حال قدم زدن در مزرعه، بدون اینکه چیزی ببیند فریاد می‌زند: «من یک گوسفند دیدم». او نیز گزاره‌ای ساخته مبنی بر اینکه «در این مزرعه یک گوسفند وجود دارد». حال فرض کنید شخص سوم که از نظر توانایی عقلی سالم است، از فاصله دور خوکی را می‌بیند، ولی می‌پندارد آن گوسفند است. سپس می‌گوید: «در این مزرعه یک گوسفند وجود دارد». او هم مانند شما و شخص دیوانه گزاره‌ای ساخته است. هر سه این گزاره‌ها صادق است؛ زیرا واقعا در مزرعه گوسفندانی وجود دارند. اما بنا بر استدلال گتیه این گزاره‌های صادق ما را به شناخت نمی‌رسانند. مراد گتیه در اینجا چیست؟ صرف صادق بودن باور برای معرفت کافی نیست یا اینکه گزاره در واقع صادق نیست؟ هر دوی اینها در اینجا درست است. سوسا دلیل تفاوت را با توجیه مرتبط می‌کند. وقتی کسی در رابطه با باور حاصله توجیه نداشته باشد در نتیجه نمی‌تواند صادق بودن قضیه را درک و تأیید کند. یعنی علاوه بر تطابق گزاره با واقع، باید عنصری ذهنی در رابطه با صدق و حتی توجیه وجود داشته باشد. به این معنا که خود فرد باید بتواند این رابطه با واقع را بفهمد. از این‌رو صرف اینکه ابژه خارجی علت تشکیل گزاره است کافی نیست، بلکه فاعل باید نسبت به عوامل توجیه‌کننده دسترسی و آگاهی داشته باشد. در این مثال شخص دیوانه، شما و شخص سوم، هر سه از توانایی‌های ذهن خود در ساخت گزاره استفاده می‌کنید، با این تفاوت که ذهن دیوانه اصلاً قادر به برقراری ارتباط واقعی با جهان بیرون از خود نیست. پس می‌توان گفت او از هیچ توجیهی برای گزاره‌اش برخوردار نیست. شخص سوم هم به دلیل فاصله زیادی که با خاک داشت به غلط آن را گوسفند پنداشت؛ پس او در استفاده از تجربه حسی دچار خطا شده است. به عبارتی توجیه او برای پذیرش گزاره‌اش، با اینکه در ارتباط با عالم خارج از سوژه است، نامربوط است. پس در واقع، او توجیهی برای باورش ندارد. تفاوتی که گزاره شما با دو شخص دیگر دارد این است که علاوه بر اینکه ذهن شما قادر به برقراری ارتباط واقعی با عالم خارج است، ادراک حسی شما هم مرتبط با گزاره شماست؛ پس شما برای گزاره خود از توجیه برخوردارید.

پرسی که در اینجا پیش می‌آید، این است که توجیه شما چه ویژگی دارد که شما را از دیوانه و شخص سوم متمایز می‌کند؟ سوسا این تفاوت را ناشی از فضایل معرفتی به کار گرفته‌شده توسط شما می‌داند. قبلاً اشاره شد که فضایل چگونه در رابطه با توجیه باور نقش ایفا می‌کنند؛ اما همان‌گونه که ذکر شد، این فضایل فقط برای توجیه باور لازم نیستند، بلکه سوسا آنها را برای تولید باور نیز لازم می‌داند.

در سوسا ما با دو مؤلفه بسیار مهم روبه‌رو هستیم که به هر دوی آنها برای رسیدن به شناخت نیاز داریم. نخستین مؤلفه،

داده‌های ورودی است و منابعی که این داده‌ها را به ما می‌دهند. دومین مؤلفه واسطه‌ای است که از طریق آن این داده‌ها را دریافت می‌کنیم و محتوای آن را در قالب گزاره درک و ابراز می‌کنیم. مراد از واسطه‌ها به بیان سوسا، توانایی‌ها، استعدادهای ذهنی یا همان فضایل معرفتی است که از طریق آن می‌توانیم داده‌های ورودی را بگیریم. در صورتی که باور از طریق این قوا و به شیوه درست کسب شود، در این صورت به باور صادق دست یافته‌ایم. بدین ترتیب سوسا گاه از مکانیسم‌ها یا فرایندهای ساخت و شکل‌دهی باور می‌گوید و گاه از مکانیسم‌های ورودی و خروجی باورها (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۶۴).

در پاسخ به این پرسش که ما چگونه می‌توانیم باورهای صادق موجهی را که به شناخت رسیده‌اند از باورهای صادق تصادفی یا از باورهای کاذب موجه و از دیگر باورها تمیز دهیم، باز سوسا معتقد است آنچه سوژه را به شناخت می‌رساند فضیلت‌ها هستند. فضایل عقلی اعتمادپذیر، قوای معرفتی یا فضایل معرفتی همگی واژگانی هستند که سوسا از آنها برای تبیین و توضیح مجموعه قوا یا توانایی‌های سوژه استفاده می‌کند (همان). ما ابژه‌های خارجی را با استفاده از این فضایل می‌شناسیم. کارکرد این قوا این است که با به‌کارگیری‌شان می‌توانیم فرایندی اعتمادپذیر را بسازیم و از آن طریق به شناخت برسیم. به این معنا که با استفاده از آنها فرایندی شکل می‌گیرد که در انتهایش به باور خروجی یا شناخت می‌رسیم. با این حال، فضایل همیشه ما را به شناخت نمی‌رسانند، بلکه تنها در مواقعی ما را به شناخت می‌رسانند و صدق سازند که عملکردشان درست باشد (بونجور و سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۵۴؛ جانکینز ایچیکاوا، ۲۰۱۳، ص ۷).

وقتی که باوری با صدق تصادفی به دست می‌آوریم یا باور موجه کاذبی را کسب می‌کنیم و یا وقتی به شناخت می‌رسیم، در هر سه حالت از فضیلت استفاده می‌کنیم؛ با این تفاوت که فضایل در دو مدل اول کارشان را به‌درستی انجام نمی‌دهند و به جای اینکه ما را به باور صادق برسانند، به باور کاذب یا صادق تصادفی می‌رسانند. در واقع زمانی به شناخت می‌رسیم که فضیلت کار خودش را به‌درستی انجام داده باشد. این تمیز چگونه به دست می‌آید و ما چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که فضیلت چه زمانی کارش را درست یا غلط انجام داده است؟

فرض کنید ساعتی داریم که خراب شده است. اکنون ساعت پنج است و ساعت خراب هم روی ساعت پنج متوقف شده است. این ساعت در شبانه‌روز دو بار زمان را به‌درستی به ما نشان می‌دهد. حال شخصی را وارد اتاق می‌کنیم و از او می‌پرسیم ساعت چند است؟ او در پاسخ می‌گوید ساعت پنج است. او گزاره «ساعت پنج است» را بر مبنای فضیلت دیدن، فضیلت استنتاج و تشکیل مفاهیم در ذهن و فضیلت تعقل ساخته است. باور او صادق است؛ چون واقعاً در جهان خارج ساعت پنج عصر است؛ اما موجه نیست، یعنی صدق باور تصادفی است. حال از شما نیز پرسیده می‌شود که ساعت چند است؟ شما با استفاده از ساعتان پاسخ می‌دهید، ولی ساعت شما درست کار می‌کند. در هر دو حالت از فضیلت دیدن، تعقل و استنتاج استفاده می‌شود، با این تفاوت که فضیلت شما به‌درستی عمل کرده است و عامل صدق باور، یعنی آنچه را موجب توجیه است، یافته است؛ یعنی به ساعت نگاه کرده‌اید و از طریق تکان خوردن عقربه‌ها متوجه درست کار کردن ساعت شده‌اید. همچنین از چند نفر دیگر در اطرافتان هم این سؤال

را پرسیده‌اید؛ یعنی از فضیلت دیگر آگاهی نیز استفاده کرده‌اید. این بدین معناست که تنها در صورتی که باور از طریق فضایل معرفتی حاصل شود این باور صادق، موجه هم هست. در نتیجه نه تنها تولید باورهای صادق، بلکه توجیه نیز در گرو به کارگیری صحیح قواست.

پس در پاسخ به این پرسش که «آیا توجیه باور به خود فضیلت یعنی قوا وابسته است یا به داده‌های ورودی‌ای که به فضیلت می‌دهیم؟» سوسا معتقد است به هردوی آنها وابسته است. از یک طرف ابژه‌ای که خارج از سوژه است (اینجا ساعت) باید درست کار کند تا اطلاعات درست را در اختیارمان قرار دهد. از سوی دیگر، قوا نیز باید سالم باشند و به درستی عمل کنند تا هم بتوان به باور صادق دست یافت هم باور برای فرد موجه باشد. ما در جایی که باور صادق تصادفی داشتیم هم به ابژه که ساعت بود رجوع می‌کردیم؛ اما چون ساعت درست کار نمی‌کرد و فضیلت ما هم متوجه درست کار نکردن ساعت نشده بود در نتیجه برای سوژه شناختی نسبت به این گزاره حاصل نشد. پس فرایندی که برای درست عمل کردن فضیلت طی می‌شود این است که ورودی درست باشد و فضیلت هم درست تبیین کند.

۳. ارزیابی

همان گونه که در متن اشاره شد، سوسا فضیلت معرفتی را برای برون رفت از مشکلات معرفت‌شناسی تحلیلی و باز تبیین فرایند تولید معرفت ضروری می‌داند. به باور وی برای داشتن باور صادق موجه علاوه بر درست بودن ورودی، فضیلت هم باید قادر به استفاده درست از داده‌ها باشد. در واقع، باور صادق باوری است که به درستی حاصل شود. واژه «به درستی» اشاره به روش کسب باور دارد؛ چرا که در باور صادق تصادفی یا باور موجه کاذب هم از فضایل استفاده می‌کنیم اما به دلیل اینکه این فضایل کارشان را به درستی انجام ندادند، به نتیجه مطلوب دست نمی‌یابیم. به عبارت دیگر اگر چیزی به معنای سوسایی فضیلت باشد، با لحاظ دیگر عناصر دخیل در کسب معرفت، مثل شرایط محیطی مرتبط با باور و درستی عملکرد فضیلت و ... - با توجه ویژه به سوژه S شرایط C، محیط E و فضایل V - باور حاصله صادق است و از سنخ معرفت است. با وارد کردن پارامترهای شرایط و محیط، عملکرد صحیح سوژه تقویت می‌شود. از این رو کارکرد درست فضیلت‌ها به یک سلسله شرایط که خارج از سوژه است بستگی دارد. پس فضایل معرفتی اعتمادپذیری‌شان وابسته به محیطی است که در آن هستند. به عنوان مثال برای کارکرد صحیح فضیلت دیدن باید نور کافی وجود داشته باشد و اکسیژن، جاذبه و دیگر عوامل محیطی مساعد باشد. تنها در این صورت است که فضایل به درستی کار می‌کنند. فضایل وابسته به محیطی هستند که در آن هستند؛ اگر محیط مساعد نباشد و یا ساختگی باشد دیگر فضیلت‌ها، فضیلت نیستند. بدین دلیل است که سوسا باورهای قربانی شیطان را موجه نمی‌داند (درحالی که قوای آنها مثل قوای ماست)، چون توجیه را مرتبط و متصل به محیط می‌کند. قوای قربانی به خاطر محیط فریبکارانه شیطان فضیلت نیستند (فولی، ۲۰۰۴، ص ۶۷)؛ درحالی که همین قوا در فرد دیگری که به خاطر فریب شیطان در رابطه با محیط اطراف به خطا نرفته، به درستی عمل می‌کنند و باورهای وی صادق و موجه خواهند بود. فارغ از برخی ایراداتی که به دیدگاه سوسا وارد است، این در واقع نقطه قوتی برای دیدگاه اوست.

در متن مشخص شد که فضایل قوه‌ای سوسا، نوعی توانایی است به معنای سخت‌افزار و نرم‌افزار؛ مثل یک کامپیوتر که برای داشتن کارکرد تعریف‌شده‌اش هم به سخت‌افزار و هم نرم‌افزار نیاز دارد. برای مثال، فضیلت تعقل یک سخت‌افزار است که همزمان نرم‌افزارهایی بر آن اضافه می‌شود تا عملکردش را تقویت و بهینه کند. آموزش و تعلیم و تمرین می‌تواند فرایند اندیشه‌ورزی و تعقل را طی زمان بهبود بخشد. فضیلت دیدن در بدو تولد ویژگی‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری خود را داراست و چنین نیست که بتوان با آموزش آن را تقویت کرد؛ اگرچه با رشد علم، اگر دیدن مان اشکالی داشته باشد، قابلیت بهبود دارد. اما سوسا درصدد تشریح چنین تمثیلاتی نیست. وی درصدد تبیین فرایند شناخت به روشی است که سازگار با علم و عصب‌شناسی است و درصدد تزریق ویژگی‌هایی کمی و کیفی نظیر درخور بودن و مهارت به باور است تا تبیین شناخت را از هر نوع ابهامی دور کند.

اما به‌رغم ارزشمندی رویکرد سوسا به معرفت و قوت دیدگاه او در باره مباحث یادشده، هنوز نکاتی چند وجود دارد که استحکام یا جامعیت دیدگاه سوسا را زیر سؤال می‌برد. این موارد از درستی تعریف سوسا از فضیلت گرفته (به‌عنوان قوایی درون سوژه‌ای که در رفت و برگشت مداومش به خارج از سوژه، شناخت را می‌سازد)، تا درستی تحلیل وی از ماهیت فضیلت و محدود کردن فضایل باورساز به فضایل قوه‌ای و همچنین اعتمادپذیری قوا و نحوه عملکرد فضایل در توجیه و فرایند تولید معرفت نظیر مهارت و درخور بودن گسترده است.

پیش‌فرض سوسا این است که محیط ما محیطی سالم است و در نتیجه تنها عنصر موردنیاز قوایی سالم می‌باشد تا بتوان به‌درستی به محیط دسترسی یافت. در نگاه وی، محیط ما معیاری است که محیط قربانی شیطان فریبکار فاقد آن است. طبق این پیش‌فرض قوای قربانی اعتمادپذیر نیست؛ به همین دلیل وی نمی‌تواند به معرفت صحیح دست یابد. گفتنی است که سوسا در توضیح نقش شیطان فریبکار در ایجاد معرفت (مسئله‌ای که از زمان دکارت تا به امروز مورد بحث بوده)، می‌گوید اگر دو دنیا داشته باشیم که یکی از آنها همین دنیای واقعی است و دیگری دنیای ساختگی قربانی شیطان فریبکار که هیچ چیزی در آن واقعی نیست و همگی ساخته شیطان است، عاملی که ما را از قربانی متمایز می‌کند این است که قربانی از ویژگی مهارت در توجیه خود برخوردار نیست؛ یعنی همان ویژگی‌ای که توجیه‌گر باورمان برای توجیه باور به خارج از سوژه و دنیای واقعی می‌رود و از طریق تطابق یا انسجام به توجیه باور می‌پردازد. حتی توجیه درخور هم ندارد؛ چون نمی‌تواند از درستی توجیه خود هیچ‌گونه دفاع اقناع‌کننده و مطابق با واقعی ارائه کند.

با آنکه سخن سوسا خالی از قوت نیست، اما چنین دفاعی به چند دلیل قانع‌کننده نیست؛ اول اینکه از کجا بدانیم که ما هم‌اکنون قربانی شیطان نیستیم و او همه فضیلت‌ها از جمله دیگر آگاهی را برای ما نساخته باشد و در نتیجه مسئله انطباق با واقعیت مطرح نباشد؟ به گفته فولی، در همین محیط سالم هم شیطان می‌تواند ما را فریب دهد، پس درستی این پیش‌فرض مشکوک است (فولی، ۲۰۰۴، ص ۶۷-۶۸). دوم اینکه - اگر قوا درون سوژه‌ای هستند، حتی بر فرض اینکه جهان ما ساخته دست شیطان باشد، باز هم اشکالی ایجاد نمی‌شود چون آنچه ذهن ما

در مرابوده با جهان خارج (جهان ساختگی توسط شیطان) می‌شناسد، از طریق فرایندی قابل اعتماد انجام می‌گیرد؛ یعنی خود این فرایند هم به ابژه ساختگی آنچنان که هست دست می‌یابد، در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد فاعل به واقعیت دست نیافته است. این سبب می‌شود تا تکیه بر اعتمادپذیری هم زیرسؤال برود؛ زیرا شیطان می‌تواند ادراکات کاذبی را در ذهن افراد ایجاد کند، بدون آنکه خود آنها متوجه باشند و همین ادراکات کاذب سبب توجیه باورهای آنها شود. پس آنها می‌توانند باورهای موجهی، مشابه باورهای ما داشته باشند. این نشان می‌دهد برای داشتن باورهای موجه نیازی به یک فرایند قابل اعتماد نیست و باور موجه می‌تواند معلول فرایندی غیرقابل اعتماد هم باشد (کوهن، ۱۹۸۴، ص ۲۸۰-۲۸۴). علاوه بر اینکه میزان اعتمادپذیری باورهایمان هم ممکن است در اختیار ما نباشد و تا حدی ناشی از محیط‌مان باشد، در نتیجه این موجب بی‌ارزشی قوا می‌شود (بلک‌برن، ۲۰۰۱، ص ۲۱).

البته می‌توان در اینجا از سوسا دفاع کرد و ایراد را وارد ندانست؛ زیرا یکی از شرایط سوسا برای رسیدن به معرفت این است که سوژه از ذهنی سالم برخوردار باشد. ذهنی که توسط شیطان کنترل شود ذهنی سالم نیست و اساساً ذهن سالم است که می‌تواند به معرفت برسد. صرف رسیدن به باور موجه، آن‌گونه که کوهن می‌گوید، معادل با رسیدن به شناخت نیست. با این حال سوسا هنوز لازم است دلایل موجه تری را برای تأیید دیدگاه خود ارائه کند. گذشته از این، به نظر می‌رسد صرف اینکه باور از طریق این قوا حاصل شود برای توجیه باور و اطمینان از اینکه باور صحیح است، کافی نیست، بلکه اگر قوای ما باید این درستی را بررسی کنند خودشان هم باید از نظر عملکرد درست بررسی شوند، درحالی‌که بدون استفاده از خود قوا نمی‌توان اعتمادپذیری و عملکرد درست قوا را بررسی کرد. چون برای ارزیابی خود قوا، از قوای خودمان و دیگران، مشهورات و تجربه حسی استفاده می‌کنیم. یعنی خود فضایل و قوای سازنده، خودشان را بازتعریف و تأیید می‌کنند. به واقع، ما نمی‌توانیم خارج از سوژه بایستیم و قوایمان را نقد کنیم. اگر این درست باشد در واقع دیدگاه سوسا در دام یک دور گرفتار است. به طور مثال، ادراک حسی ما را به شناخت نمی‌رساند، مگر آنکه از قبل بدانیم که اعتمادپذیر است. درحالی‌که علم به عملکرد درست ادراک حسی را از جهان اطراف مان از طریق خود ادراک حسی می‌گیریم، گویی که به یک ادراک حسی پیشینی برای داشتن خود ادراک حسی نیاز داریم (کوهن، ۲۰۰۴، ص ۱۸). البته سوسا خود به این مشکل توجه دارد و برای فرار از آن، معرفت به قابل اعتماد بودن منابع معرفتی را جزو باورهای پایه می‌داند. از این رو معتقد است که اعتمادپذیری قوا نیاز به توجیه ندارد و پایه بودن آنها برای اعتمادپذیری کفایت می‌کند (سوسا، ۲۰۰۹، ص ۲۲۳-۲۲۸) (این دفاع ایرادات دیگری در پی دارد که فعلاً از آنها صرف‌نظر می‌کنیم. برای مطالعه درباره برخی مشکلات، ر.ک: فخارنوغانی و دیگران، ۱۳۹۱).

مشکل دیگری که نظریه سوسا با آن روبه‌روست این است که جای تأمل دارد که فضایل قوه‌ای به‌تهایی بتوانند پاسخ‌گوی معرفت باشند. البته این را سوسا در آثار اخیرش با وارد کردن فضایل فاعلی و منشی تا حدودی جبران کرده است؛ اما چون این فضایل را باورساز نمی‌داند پس کماکان نقد بر او وارد است؛ چون به طور مثال در حیطه معرفت حیوانی، حداقل معرفت حیوانی در انسان، به فضایل دیگری مانند دقت و توجه هم نیاز داریم؛ ولو اینکه نقش آنها را فراتر از نقش کمکی

ندانیم. از سوی دیگر نقش جانبی دادن به فضایل منشی و فاعلی مثل این می‌ماند که سوسا سوژه را شبیه به ماشینی در نظر گرفته که به طور خودکار عمل می‌کند؛ درحالی‌که او در پرداخت فضایل عقلی نه تنها باید به بعد مکانیکی و قوه محور توجه کند، بلکه باید بعد فعالیتی، اختیاری و منشی را هم مورد توجه قرار دهد؛ وگرنه نمی‌تواند بخش بزرگی از شناخت را تبیین کند. البته سوسا می‌تواند از خود دفاع کند که از این مهم غافل نبوده است؛ از جمله تفاوتی که در کتاب توجیه‌شناختی بین شناخت تک‌ماهیه و پرمایه می‌گذارد و دقت را شرط حصول دومی می‌داند (سوسا، ۲۰۰۳، ص ۱۲۴-۱۲۶) یا آن‌طور که اخیراً می‌گوید فضایل عقلی اعتمادپذیر او ظرفیت و جای این را دارد که به انواع اختیاری و فاعلی نیز احترام بگذارد. او معتقد است چیزی که هرگز از اعتمادگرایی فضیلت او استثنا نشده است، صلاحیت‌های فاعلی است و وی همیشه درصدد گسترش جنبه فاعلی و تأملی معرفت‌شناسی فضیلت بوده است. سوسا می‌گوید همیشه اعتمادپذیرهای شناختی‌ای را مدنظر داشته که شامل ابعاد اختیاری و منشی هم می‌شود (سوسا، ۲۰۱۵، ص ۷۶-۶۳). وی در شناخت تأملی نقشی اصلی را برای فضایل فاعلی در نظر گرفته و پرواضح است که او هم می‌داند که سوژه دارای اختیار، اراده، انگیزه، امیال و احساسات است و همه اینها می‌توانند در فرایند شناخت مؤثر باشند و یا حتی مانعی برای رسیدن به شناخت باشند. به همین دلیل است که سوسا قصد دارد فرایند شناخت را از طریق فضایل عقلی، سیستماتیک و مکانیزه کند تا یقینی باشد و هیچ خطایی در آن رخ ندهد و این را نمی‌پذیرد که قوای عقلانی‌اش از واقعیت ذهن سوژه مختار غافل است.

اما بئر ادعای سوسا را نمی‌پذیرد که می‌توان فضایل فاعلی و منشی را از همان ابتدا ذیل فضایل عقلی اعتمادپذیر گنجاند و با این کار مانند سوسا خود را از روی آوردن به مسئولیت‌گرایی رها کنیم؛ زیرا منظور سوسا از فضایل، مشخصه‌ها و ویژگی‌های منشی‌ای نظیر ذهن باز مدنظر مسئولیت‌گراها نیست؛ بلکه صرف توانایی فاعلی یا منشی است که بین فضایل عقلی غیرفاعلی و فضایل منشی مسئولیت‌گراها قرار دارد (بئر، ۲۰۱۵، ص ۷۶). به اعتقاد وی ما در حکم کردن هم از دقت و شجاعت و... استفاده می‌کنیم که همه اینها از سنخ فضایل منشی هستند؛ نه آن‌گونه که سوسا آنها را تحلیل می‌کند (همان، ص ۸۳-۸۴).

به نظر نویسندگان این مقاله حق با بئر است؛ چراکه اگر سوسا فضیلت فاعلی را زیرمجموعه فضایل قوه‌ای آورده بود، بدین شکل فاعل بودن، انگیزه داشتن، نقش فعالانه داشتن و اختیار جزو فضیلت درون‌نگری می‌شدند و از بسیاری مشکلات اجتناب می‌کرد. البته با توجه به پیشرفت‌هایی که تا کنون در نظریه سوسا می‌بینیم، شاید در آینده شاهد نوعی تغییر و تحول در رویکرد وی باشیم.

آن‌گونه که از سخنان اخیر سوسا برمی‌آید فضایل فاعلی برای باور حکمی که نوعی معرفت تأملی است لازم است؛ اما نکته‌ای که اینجا مطرح می‌شود این است که اگر ادعا کنیم همه معرفت‌های تصدیقی انسان با نوعی حکم همراه است، از این نتیجه می‌شود که انسان برای همه معرفت‌های گزاره‌ای، به فضایل فاعلی و به تبع آن اراده و اختیار و فاعلیت فاعل نیاز دارد؛ یعنی اگر این را بپذیریم، نتیجه می‌شود که برای تولید باور حیوانی نظیر «گلدان روی میز سفید است» نیز به فضایی فاعلی نیاز داریم.

سوسا درباره فضایل منشی هم پاسخی نظیر فضایل فاعلی دارد اما نه به این معنا که در ساخت شناخت نقش اصلی را به عهده داشته باشند. به اعتقاد سوسا گرچه استقامت، شجاعت، ذهن باز و... گاه برای عملکرد درست قوا لازم‌اند، اما نیازی نیست در تعریف شناخت ذکر شوند؛ برخلاف عملکرد درست قوا که برای تضمین باور ضروری و ذاتی‌اند (رابرتز و وود، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰). ما می‌توانیم این منش‌ها را داشته باشیم، ولی نیازی نیست از آنها آگاه باشیم. اما در نقد سوسا باید گفت که داشتن فضایل منشی و دخالت آنها در فرایند شناخت، هرچند به عنوان کمکی، بدین معناست که آنها اعتمادپذیرند. علاوه بر این، دستاوردهای شناختی ما نهایتاً نه به وسیله قوا، بلکه به وسیله فاعل‌ها به دست می‌آیند و اراده بخشی از هویت فاعلی ماست (همان، ص ۱۱۲). این نشان می‌دهد تبیینی که سوسا از کارکرد فضایل ارائه می‌کند کافی نیست و نیاز به تأمل بیشتر دارد. به عبارت دیگر معرفت انسان پیچیده‌تر از آن است که بتوان نشان داد به کمک چند قوه چگونه حاصل یا توجیه می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی بر این بود که دیدگاه سوسا درباره ماهیت و کارکرد فضایل معرفتی تبیین و بررسی شود. مشاهده کردیم سوسا از فضایل معرفتی به توانایی و قوای اعتمادپذیر ذهن تعبیر می‌کند و کارکردهای متنوعی از جمله تولید و توجیه باور را منتسب به فضیلت می‌داند.

وی فضیلت را از سویی برای تبیین اقسام معرفت، یعنی معرفت حیوانی و تأملی به کار می‌گیرد و از سوی دیگر برای تبیین فرایند تولید و توجیه باور و اینکه فضایل ویژگی‌های مهارت و درخور بودن را بر باور بار می‌کنند. محصول به‌کارگیری فضیلت، باوری صادق، ارزشمند، قابل تحسین و ایمن از خطاست.

اما همان‌طور که در ارزیابی به آن اشاره شد، نقدهایی به شیوه تحلیل سوسا وارد است؛ از جمله مسئله قربانی شیطان، نقش جانبی دادن به فضایل فاعلی و منشی و خروج بعد فاعلی سوژه از حوزه شناخت حیوانی. در مجموع می‌توان گفت که سوسا به‌رغم اینکه بنا بر هدف اولیه‌اش سعی در تبیین و معرفت دارد و درصدد است تا بر پایه فضیلت عقلی از توجیه باور دفاع کند و راهی صحیح برای دستیابی به معرفت بیاید؛ اما هنوز نقاط بسیار گنگ و مبهمی در نظریه‌اش وجود دارد که نیاز به تأمل دارد. اگرچه این از ارزش ابداع و ابتکار او در تبیین نظریه‌اش نمی‌کاهد.

منابع.....

- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی فضیلت*، تهران، سمت.
- ____، ۱۳۹۷، «فضیلت معرفتی، قوه اعتمادپذیر و ویژگی منش؛ رویکردی تطبیقی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و یکم، ش ۱، ص ۴۵-۲۵.
- فتحی‌زاده، مرتضی، ۱۳۸۴، *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، انجمن معارف اسلامی.
- فخار نوغانی، سعیده و دیگران، ۱۳۹۱، «مسئله دور معرفتی و معرفت آسان از دیدگاه ارنست سوسا»، *فهن*، دوره سیزدهم، ش ۴۹، ص ۱۰۳-۱۲۰.
- موزر، مولدر و دیگران، ۱۳۸۷، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ع).
- Audi, Robert, 2004, Intellectual Virtue and Epistemology Power, in John, Greco(ed), **Ernest Sosa and His Critics**, Blackwell Publishing, p.1-16.
- Baehr, Jason, 2006, **Character, Reliability and Virtue Epistemology**, The Philosophical Quarterly, V.56, Issue 223, p.193-212.
- ____, 2011, **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology**, Oxford University Press.
- ____, 2015, Character Virtues, Epistemic Agency, and Reflective Knowledge, in Mark, Alfano (ed), **Current Controversies in Virtue Theory**, Routledge, p.74-90.
- Battaly, Heather, 2008, "Virtue Epistemology", **Philosophy Compass**, V. 3, N. 4, p. 639-663.
- Blackburn, Simon, 2001, Reason, Virtue and Knowledge, in Abrol, Fairweather and Linda, Zagzebski (eds.), **Virtue Epistemology: Essay on Epistemic Virtue and Responsibility**, Oxford University Press.
- Bonjour, Lorraine and Ernest Sosa, 2003, **Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues**, Blackwell Publishing.
- Cohen, Stewart, 1984, "Justification and Truth", **Philosophical Studies**, V. 46, p.276-295.
- ____, 2004, Structure and Connection: Comments on Sosa's Epistemology, in John, Greco(ed), **Ernest Sosa and His Critics**, Blackwell Publishing, p.17-21.
- Foley, Richard, 2004, A Trial Separation between the Theory of Knowledge and the Theory of Justified Belief, in John, Greco(ed), **Ernest Sosa and His Critics**, Blackwell Publishing, p.59-71.
- Gettier, Edmund, 1963, "Is Justified True Belief Knowledge", **Analysis**, v. 23, N. 6, p.121-123.
- Jenkins Ichikawa, Jonathan, 2013, Virtue, Intuition, and Philosophical Methodology, in John, Turri (ed), **Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa**, Springer, p.1-21.
- McGrath, Matthew and Fantl, Jeremy, 2013, Truth and Epistemology, in John, Turri(ed), **Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa**, Springer, p.127-146.
- Moser, Paul.K, 2010, Gettier Problem, in Jonathan, Dancy and Ernest, Sosa and Matthias, Steup(eds.), **A Companion to Epistemology**, Wiley-Blackwell, p.395-397.
- Roberts, Robert.C and Wood, W.Jay, 2007, **Intellectual Virtues: An Essay on Regulative Epistemology**, Oxford Publishing.
- Schmitt, Fredric, 1999, Social Epistemology, in John, Greco and Ernest, Sosa(ed), The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell Publishers, p.354-382.
- Sosa, Ernest, 1980, "The Raft and The Pyramid", **Midwest Studies in Philosophy**, V. 5, p. 3-26.

- , 1985, *Knowledge and Intellectual Virtue*, The Monist, V.68, Issue.2, p. 226-245.
- , 1991, *Knowledge in Perspective; selected essays in epistemology*, Cambridge University Press.
- , 2001, *Human Knowledge, Animal and Reflective*, Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, V.106, N.3, p. 193-196.
- , 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press.
- , 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press.
- , 2009, *Reflective knowledge*; New York, Oxford university Press.
- , 2009, *Reflective knowledge*; New York, Oxford university Press.
- , 2011a, *An Interview With Ernest Sosa*: The Founder of Virtue Epistemology on What it Really Takes to Know, The Philosopher's Magazine.
- , 2011a, *An Interview With Ernest Sosa*: The Founder of Virtue Epistemology on What it Really Takes to Know, The Philosopher's Magazine.
- , 2011b, *Knowing Full Well*, Princeton University Press.
- , 2011b, *Knowing Full Well*, Princeton University Press.
- , 2015, Virtue Epistemology: Character Versus Competence, in Mark, Alfano(ed), *Current Controversies in Virtue Theory*, Routledge, p.61-73.
- , 2015, Virtue Epistemology: Character Versus Competence, in Mark, Alfano(ed), *Current Controversies in Virtue Theory*, Routledge, p.61-73.
- Zagzebski, Linda and DePaul, Michael, 2003, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press.
- , 1994, *The Inescapability of Gettier Problems*, The Philosophical Quarterly, V.44, N.174, p.65-73
- , 1996, *Virtues of Mind*, Cambridge University Press.
- , 2012, *Epistemic authority: a theory of trust, authority and autonomy in belief*, Oxford University Press.

برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی

meshkat1009@gmail.com

محمدعلی نوری / سطح چهار حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۹/۰۷/۱۵

دریافت: ۹۹/۰۲/۲۱

چکیده

حکمت عملی به دنبال شناخت حقایق برآمده از اراده انسان که در مسیر سعادت وی هستند و نیز عمل به این حقایق است. این حکمت در شمار دانش‌های برهانی جای دارد؛ چراکه فعل ارادی انسان که موضوع حکمت عملی است، از حقایقی شمرده می‌شود که سعادت یا شقاوت انسان را در پی دارد و بنابراین بررسی ویژگی‌ها و آثار آن با روش برهانی و یقینی انجام می‌گیرد. باور حکما به برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی نیز گواه این دلیل است. البته برخی حکما به برهانی بودن حکمت عملی تصریح نکرده‌اند، ولی با لحاظ اینکه آنان حکمت عملی را یک دانش فلسفی دانسته‌اند، می‌توان پذیرفت که در نگاه آنان حکمت عملی یک دانش برهانی است. در برابر این دیدگاه، کسانی مانند محقق اصفهانی بر این باورند که گزاره‌های مطرح در حکمت عملی برهانی و یقینی نیستند و این گزاره‌ها در شمار گزاره‌های مشهوری قرار دارند. این سخن پذیرفتنی نیست؛ زیرا نه از پشتوانه دلیل متقن برخوردار است و نه با سخنان حکما سازگار است.

کلیدواژه‌ها: حکمت عملی، دانش برهانی، دانش فلسفی، حقایق وجودی عملی، سعادت، قضایای یقینی.

نگاشته حاضر در پی نشان دادن برهانی بودن ساحت دانش‌های حکمت عملی و به تبع آن حقیقی بودن مفاهیم و گزاره‌های این دانش‌ها و حکایت آنها از واقع و نفس‌الامر است. اهمیت پرداختن به این بحث از چند جهت است:

۱. در مباحث و نگاشته‌های علمی مرتبط با حکمت عملی، کمتر به بحث برهانی بودن حکمت عملی و حقیقی بودن مفاهیم و گزاره‌های آن از حیث برهانی بودن توجه شده و بنابراین نیاز است به این بحث توجه جدی شود؛

۲. این بحث تصویری از ماهیت حکمت عملی و مفاهیم و گزاره‌های آن پیش‌رو می‌نهد که از یک‌سو دیدگاه کسانی که مفاهیم و گزاره‌های حکمت عملی را اعتباری (و نه حقیقی) و نیز صرف انشائی می‌دانند را نفی می‌کند و از دیگر سو کمک می‌کند تا تصور نادرستی که از دیدگاه حکمای مسلمان درباره برهانی نبودن فضای حکمت عملی وجود دارد برچیده شود. نگاشته‌های حکمای مسلمان به پیروی از دیدگاه/رسطو بر این گواه‌اند که دانش‌هایی مانند اخلاق، سیاست و تدبیر منزل جزء علوم برهانی هستند. این نگاشته‌ها، علوم برهانی و یقینی را به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و علوم عملی را برخوردار از انکشاف از واقع می‌دانند؛

۳. با التفات دادن به دیدگاه پیشینیان درباره ماهیت دانش‌های حکمت عملی، زمینه مناسبی نیز برای داوری درباره درستی یا نادرستی تحلیل‌های جدید از احکام عملی پدید می‌آید.

مباحث آمده در نگاشته حاضر برای نشان دادن اندیشه برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی این‌گونه سامان یافته که نخست به تقسیم دانش به برهانی و غیربرهانی در برخی نگاشته‌های حکمی اشاره می‌گردد. سپس به بیان برخی ویژگی‌های اصلی دانش برهانی پرداخته می‌شود تا به گونه اجمال تمایز این نوع دانش از دانش غیربرهانی آشکار گردد. در ادامه دلایل برهانی بودن دانش‌های حکمت عملی طرح می‌شود و در این راستا به سخنان حکما درباره برهانی و فلسفی بودن حکمت عملی و وجود دو دسته‌بندی در این‌باره اشاره می‌گردد: الف) تصریح به برهانی بودن حکمت عملی؛ ب) تصریح به فلسفی بودن حکمت عملی. همچنین به هماهنگی میان این دو دسته‌بندی و سازگاری آنها در برهانی شمردن حکمت عملی التفات داده می‌شود. در پایان نیز دیدگاه محقق اصفهانی بررسی می‌گردد که از سخنان ابن‌سینا در *اشارات* استنباط می‌کند که حکمت عملی از ویژگی برهانی بودن برخوردار نیست، بلکه فضای این حکمت مشهوری است و بر بنای عقلا تکیه دارد.

۱. تقسیم دانش به برهانی و غیربرهانی

دانش‌ها به اعتبارات گوناگون تقسیماتی را می‌پذیرند. حکمای پیشین به تقسیم‌بندی نخستین و بنیادین دانش‌ها پرداخته‌اند. در نگاه آنان یک امتیاز ارزشمند در تقسیم دانش‌ها، برهانی و غیربرهانی بودن آنهاست. دانش‌های برهانی که از روش برهانی و عقلی بهره می‌گیرند فراگیر و همیشگی‌اند و به زمان و مکان معین اختصاص ندارند. این دانش‌ها که از آنها با عنوان فلسفه یاد می‌شود و موضوع آنها وجودهای حقیقی است به لحاظ اینکه انسان توان تصرف در این وجودهای

حقیقی را دارد یا ندارد، به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌گردند. موضوع فلسفه نظری، حقایقی است که اراده انسان در آنها دخالت ندارد و موضوع فلسفه عملی، حقایقی است که اراده انسان در آنها دخالت دارد.

ابن‌سینا درباره اقسام دانش می‌گوید دانش‌ها و انگیزه‌های به دست آوردن آنها گوناگون است. در تقسیم نخستین، دانش‌ها یا به گونه‌ای‌اند که احکام آنها در همه زمان‌ها جریان ندارد و تنها در برخی از زمان‌ها جاری می‌گردد و یا به گونه‌ای‌اند که احکام آنها در همه زمان‌ها جاری می‌گردد. دسته نخست، دانش‌های غیرحکمی و دسته دوم، دانش‌های حکمی‌اند. دانش‌های حکمی به اصلی و فرعی و دانش‌های اصلی به آلی و غیرآلی تقسیم می‌شوند. مراد از دانش فرعی، دانشی مانند پزشکی است (البته مراد از پزشکی در اینجا پزشکی نظری و برخوردار از قوانین کلی در حیطه پیش‌گیری و درمان بیماری‌هاست نه پزشکی عملی که به انجام پیش‌گیری و درمان بیماری‌ها بر پایه قوانین کلی پزشکی نظری و با استمداد از تجربه می‌پردازد) و مراد از دانش آلی، دانش منطبق است. دانش‌های حکمی اصلی غیرآلی، خود به دو گونه نظری و عملی هستند. دانش نظری آن است که غایتش تزکیه نفس با پدید آمدن صورت‌های معلوماتی در آن است که به افعال و حالات انسان مربوط نیست و به دیگر سخن غایتش تنها اندیشه و نظر درباره موجودات است. دانش عملی آن است که غایتش تنها پدید آمدن صورت‌ها در نفس نیست، بلکه غایتش پدید آمدن صورت‌های معلومات مرتبط با افعال و حالات انسان و سپس عمل به این صورت‌هاست. *ابن‌سینا* علم نظری را که غایتش اندیشه و نظر است به چهار قسم طبیعی، ریاضی، الهی و کلی و علم عملی را که غایتش عمل است به چهار قسم اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن و تقنین (قانون‌گذاری در سه حوزه دیگر) تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۵۶).

در کتاب *دره‌التاج* جایگاه و طبقه‌بندی دانش‌ها این‌گونه آمده است: علم به حکمی و غیرحکمی تقسیم می‌شود. حکمی آن است که نسبتش به همه زمان‌ها و همه مردم یکسان است و با تغییر مکان و زمان و ملت و دولت دگرگون نمی‌شود؛ مانند علم حساب و علم اخلاق. غیرحکمی آن است که نسبتش به زمان‌ها و مردم یکسان نیست، بلکه به زمان و مردم معین اختصاص دارد که خود به دینی و غیردینی تقسیم می‌شود. دینی مانند علم فقه شریعت و غیردینی مانند علم لغت. علم حکمی که از علم غیرحکمی برتر است (البته آشکار است که دین مبین اسلام که منطبق با متن هستی است و مفاهیم و گزاره‌های آن از واقعیت پدیده‌های جهان و روابط میان آنها حکایت می‌کنند، حکمت برتر و قدسی است و بیرون از دانش‌های حکمی جای نمی‌گیرد. این سخن درباره اصل ادیان آسمانی دیگر که تحریف نیافته‌اند نیز به تناسب جایگاه آنها صادق است. بنابراین مراد از علم دینی در اینجا که متغیر است و ثبات ندارد، آن دسته از استنباط‌هایی است که در طول زمان و در بستر فرهنگ‌ها و در شرایط و احوال گوناگون ملت‌ها و دولت‌ها و بر پایه برداشت‌های متولیان دینی که برخاسته از نیازهای متغیر افراد جامعه است، از متن آموزه‌های دینی انجام می‌گیرد) عبارت است از دانستن چیزها چنان‌که هست و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید به قدر توان بشر، تا با این علم انسان بتواند به کمال مقصودش برسد. حکمت خود به دو قسم نظری و

عملی تقسیم می‌شود؛ زیرا علم حکمی که عبارت است از حکمت دانستن همه چیزها چنان که هست، به اعتبار انقسام موجودات تقسیم می‌شود و موجودات دو گونه‌اند:

۱. آنچه وجودش بر تصرف و تدبیر انسان متوقف نیست؛

۲. آنچه وجودش بر حرکات ارادی انسان متوقف است (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۱-۱۵۳).

علم نظری، تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لوازم آنهاست مطابق با نفس الامر و به اندازه توان بشری. این علم یا تحقق موضوعش به وجود ماده مشروط نیست یا به وجود ماده مشروط است. قسم دوم خود به دو گونه است: یا تصور و تعقل موضوعش به وجود ماده نیازمند نیست یا به وجود ماده نیازمند است. قسم نخست را علم مابعدالطبیعه یا علم اعلا، قسم دوم را علم ریاضی یا علم اوسط و قسم سوم را علم طبیعی یا علم اسفل می‌نامند (همان، ص ۱۵۳). علم عملی، دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی انسان است، به گونه‌ای که به نظام احوال معاش و معاد آنها و رسیدن به کمالی که انسان‌ها می‌توانند به آن برسند منجر شود. این علم یا درباره یک فرد به کار می‌رود یا درباره گروه و مشارکتی که آن گروه با هم دارند. قسم دوم خود به دو گونه است: یا به افراد یک خانواده مربوط است یا به افراد یک شهر، کشور و جهان. قسم نخست را اخلاق، قسم دوم را تدبیر منزل و قسم سوم را سیاست مدن می‌نامند (همان، ص ۱۵۹).

۲. چند ویژگی دانش برهانی

دانش‌های برهانی از قیاس برهانی بهره می‌گیرند و قیاس برهانی بهترین نوع استدلال است؛ چراکه مفید تصدیق یقینی و مطابق با واقع است. درباره جایگاه برهان و سنجش آن با دیگر قیاس‌ها باید گفت استدلال قیاسی به لحاظ ماده دارای پنج قسم است که از آنها به صناعات پنج‌گانه برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر یاد می‌کنند و ارزشمندترین این صناعات، برهان است؛ زیرا تنها این نوع قیاس است که در پی اثبات حقیقت است. هریک از صناعات پنج‌گانه (به جز شعر) مفید تصدیق‌اند؛ ولی نوع این تصدیق‌ها با هم تفاوت دارد. برهان، مفید تصدیق یقینی، جدل و مغالطه مفید تصدیق شبه‌یقینی و خطابه مفید تصدیق ظنی است. ویژگی تصدیق یقینی آن است که همراه اعتقاد به محتوای قضیه، بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل، این اعتقاد دوم نیز وجود دارد که نقیض آنچه بدان تصدیق شده، هرگز ممکن نیست. از این‌رو نتیجه برهان همیشه صادق است و امکان زوال ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - ج، ص ۵۱-۵۲).

بنابراین از میان صنایع پنج‌گانه، تنها برهان به دنبال دریافت حقیقت است؛ چراکه غرض از جدل، غلبه بر مخاطب با بهره‌گیری از گزاره‌های معروف و مشهور است. غرض از مغالطه نیز غلبه بر مخاطب و گمراه ساختن او با بهره‌گیری از گزاره‌های شبه‌یقینی و شبه‌مشهوری است. غرض از خطابه، اقناع مخاطب و سکون نفس اوست، بدون اینکه شناخت یقینی به دست آید در شعر نیز صرف برانگیختن قوه خیال و حکایت خیالی از اشیا مراد است (فارابی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۱۲). برهان در سنجش با دیگر صناعات، تمایزاتی دیگر نیز دارد که سبب برتری آن هستند. این تمایزات عبارت‌اند از:

– برهان ذاتاً مطلوب است، به این معنا که به‌کارگیری این صنعت از سوی انسان برای فهم حقایق و واقعیت‌هاست؛ ولی دیگر قیاس‌ها بالعرض مطلوب هستند. برای نمونه جدل برای افحام خصم و خطابه برای اقناع مخاطب است.

– برهان هم برای فرد سودمند است و هم برای اجتماع؛ زیرا انسان گاه برهان را برای دستیابی به علم به کار می‌برد و گاه برای تعلیم دیگران؛ ولی انواع دیگر قیاس تنها با مشارکت غیرسودمند است. برای نمونه مجادل، جدل را برای افحام دیگران و نه افحام خود، به کار می‌برد.

– برهان اثبات‌کننده مسائل کلی، ضروری و همیشگی است؛ ولی خطابه و شعر به مسائل جزئی تعلق دارند و پذیرش نتایج جدل نیز ضروری نیست و مطالعه مسائل مغالطه هم برای دوری جستن از آنهاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۵۴-۵۶).

برهان برای اینکه نتیجه‌اش یقینی باشد، مقدماتش باید از گزاره‌های یقینی باشند و نمی‌توان از گزاره‌های ظنی و گزاره‌های مشهور و مقبول و مسلم صرف که یقینی نیستند در مقدمات برهان بهره گرفت. برای اینکه مقدمات برهان یقینی باشند و گزاره یقینی را نتیجه بدهند، شرایطی را برای این مقدمات برشمرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

– محمول آنها ذاتی موضوع آنهاست. محمول ذاتی در اینجا، محمولی است که یا در حد موضوع اخذ می‌شود و یا موضوع در حد آن اخذ می‌شود. بنابراین در مقدمات برهان، محمول از لواحق طبیعت و ذات موضوع است که یا به گونه اطلاق و یا بر وجه تقابل بر موضوع حمل می‌شود و بر غیر از موضوع عارض نمی‌شود.

– محمول آنها اولی موضوع آنهاست؛ به این معنا که بدون واسطه، بر موضوع حمل می‌شود.

– حمل محمول آنها بر موضوع آنها به گونه کلی است؛ به این معنا که محمول بر تک‌تک افراد موضوع و در همه زمان‌های وجود موضوع حمل می‌گردد.

– محمول آنها ضروری موضوع آنهاست. مراد از این ضرورت، اعم از ضرورت ذاتی و ضرورت وصفی است. در برهان به محمولی ضروری گفته می‌شود که به حسب ذات و طبیعت اجزای قضیه باشد نه به حسب امری بیرونی که مفید یقین نیست. بنابراین محمولات در مقدمات برهان عبارت‌اند از: جنس و فصل (مقوم‌های ذات موضوع) و اعراض لازم (عوارض غیرمفارق موضوع) (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴-۲۹۳).

۳. برهانی بودن حکمت عملی

دانش‌های حکمت عملی همانند دانش‌های حکمت نظری در زمره دانش‌های برهانی قرار دارند. پشتوانه این سخن حقیقی بودن و اعتباری نبودن دانش‌های حکمت عملی است که به همین دلیل حکما نیز به برهانی بودن دانش‌های حکمت عملی باور دارند.

البته برای عده‌ای درباره ماهیت دانش‌های حکمت عملی این پرسش مطرح بوده که آیا این دانش‌ها اعتباری و به قرارداد انسان‌ها و برآمده از مشهورات میان مردم برای تأمین نیازهای فردی و اجتماعی آنان هستند بدون اینکه حاکی از حقایق و رای خواست و اعتبار انسان‌ها باشند یا اینکه این دانش‌ها حقیقی و کاشف از حقایق نفس‌الامری و رای خواست و اعتبار انسان‌ها می‌باشند؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت حکمت عملی از فعل ارادی انسان و ویژگی‌ها و آثار آن بحث می‌کند و فعل ارادی انسان یک موضوع حقیقی و خارجی است که سعادت یا شقاوت انسان را در پی دارد. بنابراین موضوع حکمت عملی و عوارض و محمولاتی که بر آن حمل می‌شود، اعتباری و برساخته انسان نیستند، بلکه حقیقی و نفس‌الامری‌اند. به دیگر سخن فعل ارادی انسان یک پدیده حقیقی است و پیامدهای آن نیز حقایق نفس‌الامری و واقعی هستند؛ چراکه فعل ارادی انسان و پیامدهای آن به تحقق سعادت یا شقاوت انسان کمک می‌کنند. در این صورت حکمت عملی که از حقایق بحث می‌کند که با شناخت آنها و عمل به آنها انسان به کمال و سعادت می‌رسد، در شمار علوم نسبی و اعتباری جای ندارد، بلکه جزو علوم حقیقی است. این حکمت به دلیل اینکه حقایق رفتاری برآمده از اراده انسان در راستای رسیدن انسان به سعادت را بررسی می‌کند، در قلمرو حکمت انسانی جای می‌گیرد.

در نگاه حکما ساحت کنش انسانی، ساحت جعل و اعتبار نیست، بلکه ساحت حکمت و فلسفه است؛ چراکه حقایق عملی در تقسیم موجودات به حقیقی و اعتباری، در شمار موجودات حقیقی قرار دارند نه موجودات اعتباری؛ زیرا موجود اعتباری آن است که ورای اعتبار و جعل انسان تحقق ندارد و از این‌رو دارای حقیقت نفس‌الامری نیست، درحالی‌که افعال ارادی انسان از واقعیت نفس‌الامری برخوردارند و لذا جزو موجودات حقیقی عالم شمرده می‌شوند. در این صورت می‌توان گفت مطلق موجود که موضوع فلسفه به معنای عام است، یا به گونه‌ای است که اراده انسان در آن تصرف نمی‌کند و یا به گونه‌ای است که اراده انسان در آن تصرف می‌کند. حکمت انسانی به دسته‌ای از موجودات می‌پردازد که اراده انسان در شکل‌گیری و تحقق آنها تأثیرگذار است. این موجودات همان افعال ارادی انسان هستند. گواه این سخن عبارت /بن‌سینا در مدخل منطق شفاست:

فبقول: إن الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقائق الأشياء کلها علی قدر ما یمکن الإنسان أن یقف علیه. والأشياء الموجودة إما أشياء موجودة لیس وجودها باختیارنا وفعلنا، وإما أشياء وجودها باختیارنا وفعلنا. و معرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - د، ص ۱۲).

بنابراین عملی نامیدن حکمت عملی نشانه غیرحقیقی بودن آن نیست، بلکه نشانه آن است که حکمت عملی از موجودات حقیقی‌ای بحث می‌کند که شأنیت دارند با اراده انجام گیرند و اراده و قصد انسانی در وجود پیدا کردن آنها در خارج و ورای انسان دخالت دارد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۴). در این راستا همچنین می‌توان گفت انسان برخلاف دیگر جانداران، دارای این ویژگی است که افعالش را با قید «سزاوار بودن» انجام می‌دهد (یعنی آن یفعل و ینبغی آن لایفعل) و این سزاواری در کنش، برخاسته از اراده عقلی برای رسیدن به کمالی است که انسان بالفعل آن را ندارد و تلاش می‌کند به آن برسد. نیز از زاویه دیگر می‌توان گفت میان افعال انسان و نتایج آن رابطه علیت برقرار است که رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری است و افعال انسان (در سه حیطه اخلاق، خانواده و جامعه) به جهت اینکه تأمین‌کننده سعادت انسان هستند در حکمت عملی مطالعه می‌گردند.

در حکمت عملی دو هدف دنبال می‌شود. یکی شناخت حقایق وجودی برآمده از اراده انسان که در مسیر سعادت وی هستند؛ مانند اینکه «نیکی به پدر و مادر خوب است»، «خیانت کردن زشت است»، «عدالت حسن است» و دیگری عمل به این حقایق تا سعادت انسان تأمین گردد. بنابراین آنچه در دانش حکمت عملی فراهم می‌آید مجموعه گزاره‌های پیرامون رفتار ارادی انسان است که از راه قیاس برهانی به دست می‌آیند و حاکی از مصالح وجودی انسان هستند و با عمل به آنها انسان به سعادت و کمال خود دست می‌یابد. از این سخن همچنین به دست می‌آید که دانش‌های حکمت عملی غیر از دانش‌های عملی‌ای هستند که از آنها با حِرَف و مهارت‌ها یاد می‌شود؛ زیرا این دانش‌ها فلسفی و برهانی نیستند و هدف از آنها نیز تنها برآوردن نیازهای روزمره زندگی انسان و نه تأمین سعادت و خیر برین انسان است.

از دیگر نشانه‌های حقیقی بودن حکمت عملی آن است که فضای بحث در نگاشته‌های *فارابی* که بیشتر بر مباحث حکمت عملی تمرکز دارند، فلسفی است؛ چراکه وی علم سیاست و مباحث معطوف به جامعه آرمانی را بر پایه دستیابی به سعادت طرح می‌کند. اینکه دغدغه رسیدن به سعادت، چگونه گواه فلسفی بودن دانش‌های حکمت عملی است؟ با التفات به این سخن آشکار می‌شود که بررسی سعادت انسان و بایسته‌های رسیدن به آن، در امتداد بحث نفس در حکمت نظری و تکمیل‌کننده آن است و آشکار است که مباحث نفس در فلسفه، بر پایه اعتبارات انسان‌ها و مشهورات میان آنان طرح نمی‌شود، بلکه بر پایه ضوابط عقلی و برهانی مطرح می‌شود.

نشانه دیگر حقیقی بودن حکمت عملی آن است که جامعه و کنش‌های برآمده از آن که بخشی گسترده از حکمت عملی است، یک پدیدار انسانی برخوردار از ضوابط عقلی است؛ زیرا کنش اجتماعی انسان همانند کنش فردی او از حقیقت خبر و شر برخوردار است و چنین کنشی جامعه را در مسیر سعادت یا شقاوت قرار می‌دهد. رفتارهای پدیدآمده در جامعه نه برخوردار از هویت جعلی و قراردادی است، بلکه برخوردار از هویت واقعی و نفس‌الامری است؛ چراکه در تعیین سرنوشت تک‌تک انسان‌ها در گام نهادن به سوی سعادت یا شقاوت تأثیرگذار است. از این‌رو جامعه و رفتار برآمده از آن دارای یک نظام فلسفی است و حکمت عملی را باید دانش انسانی حقیقی و حکمی نامید.

حکما بر این باورند که دانش‌های حکمت عملی به دلیل اینکه از اموری بحث می‌کنند که حقیقی‌اند و در رسیدن انسان به سعادت تأثیر واقعی دارند، جزو دانش‌های برهانی هستند. آنان دانش قیاسی را به برهانی و غیربرهانی و دانش برهانی را به نظری (حکمت نظری) و عملی (حکمت عملی) تقسیم می‌کنند. بنابراین هریک از علوم نظری و علوم عملی جزو فلسفه به معنای عام است که به دنبال یقین و رسیدن به واقع است. دلیل تقسیم حکمت به نظری و عملی آن است که موجودات به دو گونه‌اند و به لحاظ این تفاوت، دانش‌هایی که از آنها بحث می‌کنند نیز به دو گونه خواهند بود:

الف) موجوداتی که هستی و نیستی آنها در اختیار انسان نیست و انسان توان تصرف در آنها را ندارد مانند وجود خداوند، فرشتگان، آسمان و موجودات طبیعی در زمین. دانشی که به بررسی این دسته از موجودات می‌پردازد حکمت نظری است؛

ب) موجوداتی که هستی و نیستی آنها به اراده و اختیار انسان است و انسان توان تصرف در آنها را دارد مانند کنش‌های بشر در حیطه اخلاق، خانواده و سیاست. دانشی که به بررسی این دسته از موجودات می‌پردازد حکمت عملی است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶-۴۷؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - د، ص ۱۲).

حکما با اینکه پذیرفته‌اند حکمت عملی جزو دانش‌های فلسفی است، برخی از آنان به برهانی بودن حکمت عملی تصریح نکرده‌اند و تنها به فلسفی بودن حکمت عملی تصریح کرده‌اند. برخی از اندیشمندان نیز بر این باورند که گزاره‌های حکمت عملی، غیرحقیقی و غیربرهانی هستند. بنابراین درباره برهانی بودن دانش‌های حکمت عملی سه دسته‌بندی وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد. با بررسی این دسته‌بندی‌ها آشکار می‌شود که تقریباً از سوی همه حکما برهانی بودن حکمت عملی پذیرفته شده است و دسته سوم نیز که تصریح دارند حکمت عملی جزو دانش‌های برهانی نیست، سخنشان از استناد کافی برخوردار نیست.

۴. دیدگاه کسانی که به برهانی بودن حکمت عملی تصریح دارند

فارابی صنایع و علوم را به لحاظ روش به قیاسی و غیرقیاسی تقسیم کرده و در این‌باره می‌گوید صنایع قیاسی آنهایی هستند که از تصورات و تصدیقات ذهنی برخوردارند و از روش قیاس بهره می‌گیرند و صنایع غیرقیاسی آنهایی هستند که از روش قیاس بهره نمی‌گیرند، بلکه فعالیت و غایت آنها انجام فعل است؛ یعنی روش این صنایع، تجربه و انجام کارهای عملی برای کسب مهارت و ملکه انجام فعل است؛ مانند پزشکی، کشاورزی و نجاری. صنایع قیاسی خود دارای پنج قسم‌اند: فلسفه، جدل، سفسطه، خطابه و شعر. در میان این پنج قسم، تنها فلسفه است که از روش برهان بهره می‌گیرد و هدف از آن شناسایی حق درباره چیزهایی است که علم یقینی به آنها تعلق می‌گیرد. فارابی حکمت عملی را قسم چهارم فلسفه برمی‌شمارد و آن را در کنار اقسام دانش‌های نظری، یک دانش یقینی و برهانی دانسته، در این‌باره می‌گوید فلسفه چهار قسم است: علم تعالیم، علم طبیعی، علم الهی و علم مدنی. علم مدنی دربرگیرنده سعادت بشر و چگونگی رسیدن بشر به سعادت است. این علم به دلیل اینکه از رفتار ارادی بحث می‌کند، فلسفه انسانی و علم عملی نامیده می‌شود:

و الصنائع منها قیاسیة و منها غیر قیاسیة. فالقیاسیة هی التي اذا التأمّت و استکملت أجزاؤها، کان فعلها بعد ذلک استعمال القیاس. و غیر القیاسیة هی التي اذا التأمّت و استکملت أجزاؤها، کان فعلها و غایتها أن تعمل عملاً ما من الأعمال، کالطب و الفلاحة و التجارة و البنایة و سائر الصنائع التي هی معدة لیحصل عنها عمل ما و فعل ما. و القیاسیة خمسة: الفلسفة، و صناعة الجدل، و الصناعة السوفسطائیة، و صناعة الخطابة، و صناعة الشعر... فالمخاطبة الفلسفیة تسمى البرهانیة، و هی یلتمس بها تعلیم الحق، و یدلّ به فی الأشياء التي شأنها أن توقع العلم یقین بالشیء... و الفلسفة أربعة أقسام: علم التعالیم و العلم الطبیعی و العلم الالهی و العلم المدنی... و العلم المدنی یشتمل علی النظر فی السعادة التي هی بالحقیقة سعادة، و فیما هو سعادة بالظن لا بالحقیقة، و فی الأشياء التي اذا استعملت فی المدن، نال بها أهلها سعادة، و تعرف الأشياء التي اذا استعملت فی المدن عدلت بأهلها عن السعادة. و هذا العلم یسمى الفلسفة الانسانیة، و یسمى العملیة لأنها انما تفحص عن الأشياء التي شأنها أن تعمل بالارادة و تنال بالارادة (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱-۱۴).

فارابی در تقسیمی دیگر علوم یقینی و برهانی را دارای سه قسم می‌داند: نظری، عملی و منطقی. علم نظری، دانش تحصیل شناخت حق است. علم عملی، دانش تحصیل سعادت بشر با آگاهی از حقایق در حیطه رفتار ارادی بشر و تمسک به قوانین در این حیطه است. علم منطقی، ابزار تشخیص درستی یا نادرستی مطالب علم نظری و علم عملی است. وی در تعریف علوم عملی می‌گوید: دانش‌هایی هستند که انسان را در قلمرو رفتار به کمال ممکنش می‌رسانند. در این دانش‌ها، صرف شناخت و اندیشه درست، کافی نیست؛ بلکه شناخت برای عمل کردن هدف است. فارابی درباره ویژگی حکمت عملی می‌گوید: دانش عملی تنها به مقام عمل مربوط نیست، بلکه به ساختی مربوط است که در مقام عمل برای رسیدن به سعادت سودمند است و بنابراین مفاد خوب و بد ارزشی دارد. در این صورت غرض حکمت عملی رسیدن انسان به سعادت بر پایه انجام کنش‌های ارادی است و به همین دلیل گزاره‌های حکمت عملی حاکی از خیر و سعادتند و انسان با عمل به آنها از اهل خیر و سعادت می‌شود:

و الصنائع اليقينية ثلث نظرية و عملية و منطقية. فالنظرية يشتمل على الأشياء التي بها و عنها و فيها يحصل علم الحق. و العملية هي التي يشتمل على السعادة، و على الأشياء التي بها ينال السعادة، و الأشياء التي بها تعوق عنها و تودي الى اضرارها. فان الغاية و الكمال الذي عنده ينتهي العلم النظري، هو علم الحق فقط. و الغاية و الكمال الذي عنده ينتهي الصناعة العلمية هو ان يصيروا اختيارا متمسكين بالنواميس، لا ان تعلم فقط، بل و ان يفعل ما يسعد به، لا بل و ان يسعد مع ذلك. فهذا هو خاصة الفلسفة العملية. و ليست الفلسفة العملية هي التي تفحص عن كل ما يمكن ان يعمله الانسان من اي جهة كان ذلك العمل، و باي حال كان. و الا فان التعاليم تفحص عن كثير من الأشياء التي شأنها ان يفعل بالارادة. مثل علم الموسيقى، و علوم الحيل، و كثير مما في الهندسة، و العدد، و علم المناظر. و كذلك العلم الطبيعي يفحص عن كثير من الأشياء مما يمكن أن يفعل بالصناعة و بالارادة. و ليس و لا واحد من هذه العلوم اجزاء من العلم المدني، بل هي اجزاء الفلسفة النظرية. اذ كانت انما ينظر في هذه الأشياء لا من جهة ما هي قبيحة او جميلة، و لا من جهة ما يسعد الانسان بفعلها او يشقى. و اما اذا اخذت هذه الأشياء التي تنظر فيها هذه الصنائع من جهة ما يمكن ان يسعد الانسان بفعلها او يشقى، كانت داخلة في الفلسفة العلمية. و المنطقية هي التي يشتمل على الأشياء التي شأنها ان تستعمل آلات و معينة في استخراج الصواب في كل واحد من العلوم (همان، ص ۴۱۴-۴۱۵).

بر پایه این سخنان، دانش حکمت عملی جزو دانش‌های برهانی و یقینی است؛ چراکه در این دانش حقایق عملی تأمین‌کننده سعادت بشر از راه قیاس برهانی بررسی می‌گردند. حکمت عملی که یکی از اقسام فلسفه است با سعادت و خیر انسان گره خورده و غایت آن رسیدن انسان به سعادت با عمل به دانسته‌های در حیطه حقایق عملی است. این اندیشه به معنای نفس‌الامری دانستن گزاره‌های حکمت عملی است و به همین دلیل گزاره‌های حکمت عملی بیانگر واقع شمرده می‌شوند و برهان در آنها جاری خواهد بود. اساساً هر جا پای سعادت انسان در میان باشد، فضای بحث به گونه حکمی و فلسفی می‌باشد؛ چراکه سعادت، خیر ذاتی دارد و یک امر حقیقی و نفس‌الامری است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱).

فارابی در کتاب *التبیه علی سبیل السعادة* تصریح دارد که حکمت عملی جزو علوم یقینی و فلسفی است که در پی شناخت حقایق است و البته حقایقی که در حکمت عملی بررسی می‌شوند به گونه‌ای هستند که شأنت دارند به کنش درآیند:

و معرفة الحق و اليقين هي لامحالة جميلة؛ فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل و إما نافع. فإذا الصنائع صنفاً: صنف مقصوده تحصيل الجميل و صنف مقصوده تحصيل النافع. و الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة و تسمى الحكمة على الإطلاق. و الصنائع التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يسمى الحكمة على الإطلاق و لكن ربما يسمى بعضها بهذا الاسم على طريق التشبه بالفلسفة. و لما كان الجميل صنفين: صنف هو علم فقط و صنف هو علم و عمل؛ صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها و هذه تسمى النظرية، و الثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل و القوة على فعل الجميل منها؛ و هذه تسمى الفلسفة العملية و الفلسفة المدنية (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۵-۲۵۶).

از آنچه گذشت به دست می‌آید که در نگاه *فارابی* حکمت عملی جزء علوم برهانی است؛ زیرا:

۱. این حکمت از حقایق در حیطة رفتار ارادی انسان برای دستیابی به سعادت و کمال انسان بحث می‌کند؛
۲. حقایق تأمین‌کننده سعادت انسان، واقعیت‌های نفس‌الامری هستند که آگاهی یقینی از آنها تنها با روشی که منتج یقین است امکان دارد؛
۳. روش یقینی به دست آوردن حقایقی که سعادت انسان را برآورده می‌کنند، قیاس برهانی است. بنابراین حکمت عملی در شمار دانش‌های برهانی و فلسفی که از روش برهان بهره می‌گیرند جای دارد و از این حیث با حکمت نظری هم‌تراز است.

ابن‌سینا در رساله اقسام علوم عقلیه، پس از بیان اینکه حکمت، دانش نظری است که انسان با آن به شناخت وجودات و افعال در راستای سعادت بشر دست می‌یابد، حکمت را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. وی در مقام بیان تفاوت این دو حکمت می‌گوید غایت حکمت نظری حصول اعتقاد یقینی به موجوداتی است که به فعل انسان ارتباط ندارند و غایت حکمت عملی نه صرف حصول اعتقاد یقینی به افعال انسان، بلکه حصول این اعتقاد برای انجام دادن و کنش است:

الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية. الحكمة تنقسم الى قسم نظري مجرد وقسم عملي. والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة. والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى في أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۵).

این سخنان *ابن‌سینا* در کتاب *رسائل الشجرة الالهية شهرزوری* (ج ۱، ص ۲۰-۲۲) نیز انعکاس یافته است. *ابن‌سینا* همچنین در *الهیات شفاء* و نیز *الهیات دانشنامه علائی*، علوم فلسفی و حکمی را که از حقایق وجودی بحث می‌کنند به نظری و عملی تقسیم می‌کند. وی در *الهیات دانشنامه علائی* می‌گوید:

نخستین فصل اندر چندی علم‌های حکمت. هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال وی آگاهی جویند، و چیزها دو گونه است: یکی آن است که هستی وی بفعل ماست، و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ماست. مثال نخستین کردارهای ما و مثال دوم زمین و آسمان و حیوان و نبات. پس علم‌های حکمت دو گونه بوند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند؛ زیرا که فایده وی آن است که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود؛ و دیگر آن بود که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش بیابد و نیکیخت آن جهانی بود چنان که به جای خویش پیدا کرده‌اید و این را علم نظری خوانند» (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۲۰۱).

ابن‌سینا در *الهیات ثفاء* علوم نظری را دانش‌هایی می‌داند که در آنها نفس انسانی با بهره بردن از تصور موجودات آن گونه که هستند و تصدیق به قضایا به گونه‌ای که مطابق با واقع باشند، قوه نظری‌اش استکمال می‌یابد. نیز علوم عملی را دانش‌هایی می‌داند که در آنها نخست استکمال قوه نظری با دستیابی به علم تصویری و تصدیقی به چیزهایی که به رفتار انسانی مربوط می‌شود طلب می‌شود تا در گام پسین به کمک این شناخت تصویری و تصدیقی، استکمال قوه عملی با داشتن رفتار ارادی تحقق یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۳-۴).

ابن‌سینا در مدخل *منطق ثفاء* نیز دانش مرتبط با کنش انسانی را یک دانش برهانی شمرده و هدف از خواندن این دانش را شناخت خیر یعنی حقایق خارجی اعمال انسان از حیث حسن و قبح می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - د، ص ۱۲-۱۴). همچنین از دید ابن‌سینا در *عیون‌الحکمه*، حکمت که استکمال نفس انسانی با تصور حقایق نظری و عملی و تصدیق به آنها در حد توان بشر است به دو گونه نظری و عملی است. موضوع حکمت نظری، چیزهای نظری است که تنها می‌توان از آنها شناخت پیدا کرد و نمی‌توان به آنها عمل کرد. موضوع حکمت عملی، چیزهای عملی است که هم می‌توان از آنها شناخت پیدا کرد و هم می‌توان به آنها عمل کرد: «الحکمة استکمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصدیق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلینا أن نعلمها وليس إلینا أن نعملها تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلینا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۰). از این رو می‌توان گفت/ابن‌سینا معقولات ثانی فلسفی را به نظری و عملی تقسیم می‌کند.

گواه برهانی بودن دانش حکمت عملی نزد ابن‌سینا افزون بر آنچه گذشت این است که وی قوه درک‌کننده کلیات حکمت عملی را همان قوه درک‌کننده کلیات حکمت نظری یعنی عقل نظری می‌داند. ابن‌سینا با تقسیم قوه ناطقه به نظری و عملی، قوه نظری را مُدرک کلیات علوم فلسفی و برهانی اعم از حکمت نظری و حکمت عملی می‌داند و عقل عملی را مُدرک جزئیات عملی و تدبیرکننده امور انسانی می‌داند که در پی ادراک آن، انگیزه انجام فعل در انسان پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۱۸۴-۱۸۵).

خواجہ نصیرالدین طوسی هم در مقدمه کتاب *اخلاق ناصری* با تقسیم حکمت (که از حقایق وجودی بحث می‌کند) به نظری و عملی، موضوع حکمت نظری را موجوداتی می‌داند که وجود آنها وابسته به اراده و تدبیر و

تصرف انسان نیست و موضوع حکمت عملی را موجوداتی می‌داند که وجود آنها وابسته به اراده و تدبیر و تصرف انسان است. عبارات وی در این باره چنین است:

و چون علم حکمت دانستن همه چیزهاست چنان که هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام. و موجودات دو قسم اند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود. پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند و دیگر علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند... و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن» (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۳۸-۴۰).

این سخنان *خواجه طوسی* در کتاب *درة التاج قطب‌الدین شیرازی* نیز ذکر شده که در آغاز این نوشتار به آن اشاره شد. بر پایه دیدگاه *خواجه طوسی* و *قطب‌الدین شیرازی*، حکمت عملی که یکی از دو قسم فلسفه است، از حقایق وجودی برآمده از اراده انسان بحث می‌کند و چون حقایق وجودی در حیطه اراده انسان را بررسی می‌کند جزو دانش‌های حقیقی و برهانی قرار دارد. این حکمت با بررسی مصالح کنش‌های ارادی انسان و چگونگی برآوردن این مصالح در انطباق با رفتارهای ارادی، راه دستیابی انسان به کمال و سعادت را فراهم می‌کند.

از سخنان *صدرالمതالہین* نیز به دست می‌آید که وی حکمت عملی را در شمار دانش‌های فلسفی و برهانی قرار داده است. صدرا در آغاز *اسفار* در مقام شناسایی فلسفه می‌گوید: فلسفه استکمال نفس انسانی است با شناخت یقینی حقایق موجودات و تصدیق به وجود آنها با روش برهانی و نه از روی ظن و تقلید، به اندازه توان انسانی. به دیگر سخن فلسفه، انتظام عالم در عقل انسان به حسب طاقت بشری است تا بدین‌سان بشر به باری تعالی تشبیه پیدا کند. این فلسفه به جهت اینکه انسان حقیقی است که از دو جنبه تجرد از بدن و تعلق به بدن برخوردار است، به دو دانش نظری تجردی و عملی تعلقی تقسیم می‌شود:

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنسانية وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية يحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرد لاجرم افتت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوتين إلى فنين نظرية تجردية وعملية عقلية» (صدرالمതالہین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

البته *صدرالمതالہین* همان گونه که از متن وی در *اسفار* نیز برمی‌آید برخلاف *ابن‌سینا* که هر دوی حکمت نظری و حکمت عملی را سبب استکمال عقل نظری دانسته، حکمت نظری را سبب استکمال عقل نظری و حکمت عملی را سبب استکمال عقل عملی می‌داند.

از میان حکمای پس از *صدرالمതالہین* نیز می‌توان اشاره کرد که *ملاهادی سبزواری* بر این باور است که

قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» در شمار گزاره‌های یقینی و برهانی قرار دارند و قوه حکم‌کننده به این گزاره‌ها عقل نظری است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

۵. دیدگاه کسانی که به فلسفی بودن حکمت عملی تصریح دارند

ارسطو می‌گوید مفاهیم کلی در نفس یا مبدأ صنعت (فن) اند یا مبدأ علم. اگر درباره پیدایش و تولید باشند، مبدأ صنعت و اگر درباره موجود باشند، مبدأ علم‌اند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۰ الف، ص ۹۵). وی علم و شناخت را به دو گونه نظری و عملی می‌داند و در توضیح آنها می‌گوید فلسفه، دانش شناخت حقیقت است که به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود. هدف از فلسفه نظری شناخت حقیقت و هدف از فلسفه عملی شناخت حقیقت برای کنش است؛ زیرا شناخت عملی عبارت است از تحلیل‌های عقلانی برای چگونه عمل کردن و به دیگر سخن شناخت عملی هرچند در چگونگی چیزها نظر می‌کند، هدف از این نظر، عمل کردن و کنش است. متن ارسطو در این باره چنین است:

این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود؛ زیرا هدف «شناخت نظری» حقیقت و هدف «شناخت عملی» کنش است. چون مردان عمل هرچند در چگونگی چیزها نظر می‌کنند، اما منظورشان جست‌وجوی خود علت نیست، بلکه پیوند آن با کاربرد نسبی و کنونی آن است (ارسطو، ۱۳۶۶، ۹۹۳ ب، ص ۲۰-۲۳).

ارسطو همچنین در جای دیگر با تقسیم فلسفه به نظری و عملی، در مقام تمایز آنها می‌گوید غایت فلسفه عملی تنها نظر و شناخت نیست، بلکه شناخت برای عمل کردن است و بنابراین آنچه که فلسفه عملی به دنبال آن است شناخت چگونگی صاحب فضیلت شدن است نه شناخت فضیلت (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۳ ب، ۲۵-۲۲). وی فلسفه نظری را به سه قسم الهی، ریاضی و طبیعی (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۶ الف، ۱۹-۲۰) و فلسفه عملی را (البته با لحاظ عقیده دیگران) به چهار قسم اخلاق، تدبیر منزل، سیاست و قانون‌گذاری طبقه‌بندی کرده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۱۴۱ ب، ۳۹-۳۵).

ارسطو بر این باور است که دانش عملی دو گونه است: یکی آفرینش و پدیدآوردن که با استعداد و توان هنری و فنی همراه است و دیگری عمل و کنش برآمده از اختیار و گزینش خوب و بد (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۵ ب، ۲۴-۲۳). مثال گونه نخست، دانش شعر، نقاشی، نویسندگی، نجاری و خیاطی است و مثال گونه دوم که همان حکمت عملی است، دانش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است. ارسطو به همین دلیل دانش را به نظری، عملی و سازنده تقسیم می‌کند (همان، ۱۰۲۵ ب، ۲۵). مراد از دانش سازنده یا تولیدی، انواع هنر و صنعت است و چنین دانشی بیرون از فلسفه نظری و فلسفه عملی جای دارد. بر پایه سخنان ارسطو به دست می‌آید که حکمت عملی یک دانش فلسفی است؛ چراکه این حکمت به بررسی عقلانی حقایق ارادی برآمده از گزینش خوب و بد انسان می‌پردازد. به همین دلیل در نگاه ارسطو حکمت عملی متفاوت با دانش‌هایی است که به دنبال شناخت واقعیت‌ها نیستند و تنها در پی رفع نیازهای روزمره زندگی انسان‌ها هستند. نمونه این گونه دانش‌ها عبارت‌اند از: ۱. حرف و دانش‌های مهارتی مانند نجاری، خیاطی و کشاورزی؛ ۲. هنرها و انواع آفرینش‌های انسانی؛ ۳. دانش‌هایی مانند لغت و ادبیات که انسانی غیرفلسفی‌اند. با لحاظ این دیدگاه

می‌توان گفت دانش‌های حکمت عملی، مجموعه‌ای منظم و به هم پیوسته از گزاره‌های شناختی مربوط به افعال ارادی انسان هستند که این گزاره‌ها از راه قیاس با یکدیگر پیوند دارند. در نتیجه این دانش‌ها متفاوت با دانش‌های غیرقیاسی مانند انواع فن‌ها و هنرها و مهارت‌ها می‌باشند که از راه تجارب و آموختن از دیگران به دست آمده‌اند.

مسکویه در کتاب *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، دانش بررسی‌کننده امور ارادی انسان را فلسفه عملی می‌داند و در این باره می‌گوید: افعال، قوا و ملکات انسان که ویژه انسان بما هو انسان هستند و با آنها انسانیت و فضایل انسان تکمیل می‌شود، اموری ارادی هستند که قوه فکر و تمییز به آنها تعلق می‌گیرد و نظر در این امور ارادی را فلسفه عملی می‌نامند (مسکویه، بی‌تا، ص ۳۴). نیز وی در این کتاب، فلسفه را به دو گونه نظری و عملی می‌داند که انسان با برخورداری از هر دوی آنها به سعادت کامل می‌رسد: کمال ویژه انسان دو کمال است؛ چراکه انسان دارای دو قوه عالمه و عامله است و با یکی از این دو قوه به تحصیل معارف و علوم اشتیاق دارد و با قوه دیگر به انتظام بخشیدن و ترتیب دادن امور اشتیاق دارد. این دو کمال همان هستند که فلاسفه به آنها تصریح کرده و درباره آنها گفته‌اند فلسفه به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌شود و هنگامی که انسان هر دو جزء نظری و عملی را تکمیل کند و برخورداری از هر دو جزء شود به سعادت تامه دست می‌یابد (همان، ص ۵۷).

در سخنان مسکویه یک خلل وجود دارد و آن اینکه وی حکمت عملی را تدبیر و انتظام بخشیدن امور انسانی در مقام عمل دانسته که از سوی عقل عملی انجام می‌گیرد و این برداشت را به فلاسفه نسبت می‌دهد. این در حالی است که در نگاه فیلسوفانی مانند *فارابی* و *ابن سینا* حکمت عملی عبارت است از کلیات عملی و قوانین کلی در حیطه رفتار بشر و قوه درک‌کننده این حکمت، عقل نظری است. این فیلسوفان عقل عملی را مُدْرک جزئیات عملی می‌دانند که در صحنه عمل و پیاده‌سازی آموزه‌های حکمت عملی، به انتظام امور انسانی و سامان دادن آنها می‌پردازد تا افعال در راستای سعادت انسان محقق گردند.

با لحاظ آنچه گذشت، درباره سخنان مسکویه باید گفت این گفته وی که فلسفه به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌گردد و هر دوی آنها در استکمال انسان نقش دارند، درست است و با دیدگاه حکما سازگاری دارد؛ ولی این سخن وی که حکمت عملی، جزئیات عملی را شامل می‌شود و مُدْرک این حکمت نه عقل نظری بلکه عقل عملی است، با دیدگاه حکما سازگار نیست. با تصحیح بخش دوم سخنان مسکویه می‌توان گفت حکمت عملی همانند حکمت نظری جزء علوم فلسفی است و قوه درک‌کننده این حکمت، قوه نظری است که به بررسی عقلانی امور ارادی انسانی می‌پردازد و پس از آگاهی انسان از این امور، قوه عملی در راستای ایجاد آنها و انتظام بخشیدن به افعال فردی و اجتماعی انسان فعالیت می‌کند.

تقسیم فلسفه و حکمت به نظری و عملی تقریباً از سوی همه حکما پذیرفته شده و گواه این سخن آن است که این تقسیم، دیدگاه قوم شمرده شده و در این راستا *ملازمهدی نراقی* در *جامع السعادات* می‌گوید: «إن القوم قسموا الحکمة أولاً إلى النظرية والعملية» (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۲). *ملازمهدی نراقی* خود نیز تقسیم فلسفه به نظری و

عملی را پذیرفته و مُدرک هر دو فلسفه نظری و عملی را عقل نظری می‌داند (همان، ص ۹۱-۹۲). افزون بر حکمایی که به سخنان آنان اشاره شد، فیلسوفان دیگری مانند سهروردی در *هیاکل‌النور* (۱۳۷۹، ص ۱۷۷) و در *المشارع والمطارحات* (۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۹۶) و *ابن‌رشد در تفسیر مابعدالطبیعة/ارسطو* (۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱) نیز به تقسیم فلسفه به نظری و عملی پرداخته و حکمت عملی را در کنار حکمت نظری، دانشی فلسفی به‌شمار آورده‌اند. همچنین *افضل‌الدین خوجی* می‌گوید حکمت عملی در شمار علوم نظری قرار دارد و تحصیل علوم نظری تنها با فکر و به کمک قوه نظری انجام می‌گیرد (خوجی، ۱۳۸۹، ص ۶).

انکون باید پرسید که آیا فلسفی بودن یک دانش به معنای برهانی بودن آن دانش است یا اینکه چنین نیست و معنای فلسفی بودن دانش و برهانی بودن دانش متفاوت است؟ به دیگر سخن ممکن است اشکال شود که *ارسطو* و کسانی مانند مسکویه، سهروردی و *ابن‌رشد* گرچه حکمت عملی را جزو دانش‌های فلسفی دانسته‌اند، ولی معنای این گفته ایشان برهانی و یقینی بودن حکمت عملی نیست؛ چراکه در سخنان آنان تصریحی به برهانی و یقینی بودن حکمت عملی نشده است. در پاسخ این پرسش باید گفت فلسفی بودن یک دانش معادل با برهانی بودن آن است و نمی‌توان دانشی را فلسفی دانست، ولی به برهانی بودن آن باور نداشت. گواه این سخن آن است که حکیمانی مانند *فارابی* و *ابن‌سینا* بر پایه آنچه گذشت تصریح دارند که فلسفه و حکمت به معنای مطلق، دانشی قیاسی است که با بهره‌گیری از روش برهان به شناخت یقینی حقایق و موجودات می‌پردازد و از این راه استکمال نفس ناطقه انسان را سبب می‌شود. در نگاه آنان فلسفه مطلق که معادل با دانش برهانی است و میان آنها تفکیک وجود ندارد، به فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم می‌شود.

درباره پذیرش برهانی بودن حکمت عملی از سوی *ارسطو* همچنین می‌توان گفت *فارابی* در کتاب *الجمع بین رأیی‌الحکیمین به/افلاطون و/ارسطو* نسبت می‌دهد که آنان فلسفه را دانشی می‌دانند که از موجودات عالم بحث می‌کند و مصادیق فلسفه عبارت‌اند از دانش الهی، دانش طبیعی، دانش منطقی، دانش ریاضی و دانش سیاست و در این صورت فلسفه صنعتی است که مسائل این دانش‌ها را استنباط و استخراج می‌کند. بر پایه این سخن، دانش سیاست که در نگاه *ارسطو* (۱۳۸۵، ۱۰۹۴ الف، ۲۵-۱۰۹۴ ب، ۱۰ و ۱۰۹۹ ب، ۲۶-۲۸) و *فارابی* (۱۹۹۳، ص ۴۰-۴۱) محور و اساس دانش‌های حکمت عملی است؛ چراکه دیگر دانش‌های معطوف به کنش ارادی خوب و بد انسان را به کار می‌گیرد، در شمار دانش‌های قیاسی برهانی جای می‌گیرد که از حقایق وجودی بحث می‌کنند و در این جهت هم‌سنگ با دانش‌های الهی، ریاضی، طبیعی و منطقی است.

۶. دیدگاه کسانی که حکمت عملی را برهانی نمی‌دانند

محقق *اصفهانی* در کتاب *نهایة‌الدرایه* بر این باور است که گزاره‌های عملی در شمار مشهورات و آرای محموده قرار دارند و واقعیت آنها همان تطابق آرای عقلاست و حقیقتی ورای این تطابق آرای عقلا ندارند و بنابراین نمی‌توان این گزاره‌ها را

جزو قضایای برهانی و حقیقی دانست. وی این دیدگاه خود را به سخنان *ابن‌سینا* در *اشارات* (۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۱) مستند می‌کند و بر پایه این برداشت خود از سخنان *ابن‌سینا* به *ملاهادی سبزواری* اشکال می‌گیرد که چرا احکام عملی را در شمار ضروریات برهانی دانسته و چرا معتقد شده اگر حکما افزون بر ضروری دانستن این احکام، آنها را جزو آرای محموده که مبادی جدل هستند نیز دانسته‌اند به دلیل آن است که در چنین حالتی غرض از این احکام، بیان تمثیلی و اقتناعی حقایق برهانی در قالب مصالح و مفاسد عمومی است که از سوی همه مردم پذیرفته شده و بنابراین چنین احکامی از یک جهت جزو بدیهیات و از جهت دیگر جزو مشهورات‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۹).

با لحاظ گفته‌های *ابن‌سینا* که بدان اشاره شد، نمی‌توان برداشت محقق/اصفهانی درباره ماهیت گزاره‌های حکمت عملی را پذیرفت. نیز نادرستی دیدگاه محقق/اصفهانی با التفات به سخنان *ابن‌سینا* در *اشارات* (ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۱) درباره چگونگی صدق و کذب مشهورات در حکمت عملی آشکارتر می‌شود: پایه آرای محموده، شهرت است و اگر خود انسان باشد و عقل و وهم و حس او و تأدیب اجتماعی نیافته باشد و استقرای مفید ظن قوی هم نباشد و حتی عواطف هم وجود نداشته باشد، عقل به آرای محموده مانند «دروغ گفتن زشت است» حکم نمی‌کند. پس عقل ساده درباره قضایای مشهور حکم ندارد. این قضایا گاه صادق و گاه کاذب هستند و اگر صادق باشند نیازمند حد و وسط‌اند و با استدلال و برهان اثبات می‌شوند. پس مشهورات یا از اولیات (واجبات‌القبول) یا از تأدیبات صلاحیه (حکم مشهور بر پایه مصلحت اجتماعی) یا از شرایع الهیه یا از خلقیات و انفعالیات (مانند انفعال در هنگام ذبح حیوان) یا از استقرائات و یا از اصطلاحیات، اعم از اصطلاح پذیرفته همه ملل یا اصطلاح پذیرفته اهل یک صنعت و یک ملت، هستند.

در این زمینه همچنین می‌توان به نگاشته‌های دیگر *ابن‌سینا* استناد کرد: مانند این گفته وی در *برهان‌تشفاء* (ص ۲۲۵): استدلال قیاسی اهل خطابه بر پایه ظنیات و استدلال قیاسی اهل جدل بر پایه مشهورات است و لازم نیست تحلیل قیاسات خطابی و جدلی به مقدمات غیر ذوات وسط حقیقی (بدیهیات برهانی) باشد. احکامی مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» با اینکه در جایگاه قضایای مشهوری (اولی مشهوری و بدون نیاز به مقدمه غیر ذات وسط) در جدل به کار می‌روند و نیازمند حد وسط نیستند، ولی در علوم برهانی نیازمند حد وسط و مقدمه غیر ذات وسط هستند و باید اثبات شوند. بنابراین این احکام، اولی و مبدأ در برهان نیستند و اگر صادق باشند، صدق آنها نه به سبب شهرتشان بلکه به سبب حکایتشان از سعادت و شقاوت است و اثبات صدق آنها با روش برهان و بر پایه بدیهیات برهانی انجام می‌گیرد. مشهورات ممکن است کاذب باشند مانند اینکه «لذت، خیر و سعادت است» ولی در جدل به عنوان قضایای مشهوری و به عنوان مبدأ به کار می‌روند.

بر پایه این سخنان *ابن‌سینا*، مشهورات به‌کاررفته در حکمت عملی اگر تنها از جهت شهرت لحاظ گردند، صدق آنها به گونه مشهوری و نه برهانی خواهد بود؛ ولی اگر از جهت یقینی بودن و ریشه در واقعیت داشتن لحاظ گردند، صدق برخی از آنها به گونه برهانی و حقیقی خواهد بود که البته این صدق را باید با روش برهان و به کمک حد وسط اثبات کرد. از سخنان *فارابی* و دیگر حکما نیز همان‌گونه که اشاره شد همین دیدگاه به دست می‌آید و بنابراین اشکال محقق/اصفهانی به *ملاهادی سبزواری* وارد نیست.

نتیجه‌گیری

دانش‌های حکمت عملی همچون دانش‌های حکمت نظری در شمار دانش‌های حقیقی و برهانی جای دارند و از این رو احکام و قضایای به‌کاررفته در آنها، یقینی و نفس‌الامری هستند و از صدق منطقی برخوردارند. دلیل اصلی برهانی بودن دانش‌های حکمت عملی آن است که این دانش‌ها از افعال ارادی انسان و لوازم و آثار آنها در مسیر سعادت و شقاوت انسان بحث می‌کنند و این افعال و لوازم و آثار، حقایق خارجی و نفس‌الامری ورای اعتبار و قرارداد انسان‌ها هستند که باید با روش برهانی به شناخت یقینی آنها دست یافت. همین دلیل سبب شده تا حکما این دیدگاه را بپذیرند و در این راستا حکمایی مانند *فارابی*، *ابن‌سینا*، *خواجه طوسی*، *شهرزوری*، *قطب‌الدین شیرازی* و *صدرالمآلهین* تصریح دارند که حکمت عملی یک دانش حقیقی و برهانی است و مسائل آن حقایق نفس‌الامری است که اثبات این حقایق بر پایه گزاره‌های یقینی و از راه قیاس برهانی انجام می‌گیرد. این اندیشه همچنین از گفته‌های کسانی مانند *ارسطو*، *مسکویه*، *سهروردی* و *ابن‌رشد* قابل استخراج است؛ زیرا این اندیشمندان به فلسفی بودن ماهیت حکمت عملی اشاره کرده‌اند و به گواه سخنان *فارابی* و *ابن‌سینا* قوام فلسفی بودن یک دانش، به برهانی و یقینی بودن آن است؛ چراکه دانش‌های قیاسی غیرفلسفی در شمار یکی از صنایع جدلی، خطایی، مغالطی و شعری جای می‌گیرند و تنها دانش قیاسی فلسفی است که از آن با دانش برهانی و یقینی یاد می‌شود. بنابراین می‌توان گفت برداشت کسانی مانند *محقق* / *صفه‌های* که گزاره‌های مطرح در حکمت عملی را غیریقینی و غیربرهانی دانسته‌اند و بر این باورند که این احکام جزو گزاره‌های مشهوری هستند و پشتوانه آنها تنها بنای عقلاست و واقعیتی جز تطابق آرای عقلا ندارند، با دیدگاه *ابن‌سینا*، *فارابی* و دیگر حکما سازگار نیست.

منابع.....

- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعة*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغة.
- ____، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*، قاهره، دار العرب.
- ____، ۱۳۵۳، *الهیات دانش‌نامه علایی*، تصحیح محمد معین، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- ____، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ____، ۱۴۰۴ق - الف، *الشفاء الالهیات*، مراجعه ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء الطبیعیات، النفس*، مراجعه ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۴ق - ج، *الشفاء المنطق، البرهان*، مراجعه ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۴ق - د، *الشفاء المنطق، المدخل*، مراجعه ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو، ۱۳۶۶، *مابعدالطبیعیه (متافیزیک)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- ____، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- ____، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- اصفهان، محمدحسین، ۱۳۲۹ق، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت، موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.
- خونجی، افضل‌الدین، ۱۳۸۹، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق خالد الرویبه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء وشرح دعاء الجوشن الکبیر*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *المشارع والمطارحات* (در مجموعه مصنفات، جلد ۱)، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ____، ۱۳۷۹، *هیاكل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی، تهران، نقطه.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکات، تهران، حکمت.
- صدرالمثلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، تصحیح عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
- ____، ۱۳۸۵، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دار المناهل.
- ____، ۱۹۹۱م، *کتاب الملة*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
- ____، ۱۹۹۳م، *فصول متزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق.
- ____، ۱۹۹۵م، *آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها*، تصحیح علی بو ملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- مسکویه، احمد بن محمد، بی‌تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تقدیم حسن تمیم، قم، بیدار.
- نراقی، ملامهدی، ۱۴۲۲ق، *جامع السعادات*، تقدیم محمدرضا مظفر، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

فرضیه‌ربایی در منطق ارسطو

امین معظمی گودرزی / دانشجوی دکتری علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

aminmoazami242@yahoo.com

پذیرش: ۹۹/۰۷/۲۲

دریافت: ۹۸/۱۲/۰۲

چکیده

چارلز سندرس پیرس در کنار استنتاج‌های منطق ارسطویی به معرفی استنتاجی دیگر به نام «فرضیه‌ربایی» می‌پردازد که از ویژگی‌های آن می‌توان به «در قالب شکل دوم بودن»، «انتاج صغرا» و «تبیین علی» اشاره کرد. وی تلاش می‌کند که در مبحث «آپگویی» آنالوطیقای نخست ارسطو به منشأیی برای فرضیه‌ربایی دست یابد؛ ولی به باور فلورز، او راه را به خطا رفته و می‌بایست در آنالوطیقای دوم به دنبال چنین خاستگاهی بگردد. در این راستا فلورز مدعی می‌شود که دو مبحث «قیاس تبیینی» و «قوه شناختی یا تیزهوشی» در آنالوطیقای دوم ارسطو می‌توانند به عنوان منشأیی برای فرضیه‌ربایی معرفی شوند. اما در پایان با روشی توصیفی و تحلیلی نشان خواهیم داد که ادعای فلورز هم درست نبوده و نمی‌توان این دو مبحث را به طور کامل با ویژگی‌های فرضیه‌ربایی تطبیق داد و مبحثی در منطق ارسطو پیدا کرد که کاملاً با شاخصه‌های فرضیه‌ربایی پیرس همخوانی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: فرضیه‌ربایی، آپگویی، قیاس تبیینی، حدس، چارلز سندرس پیرس، ارسطو.

چارلز سندرس پیرس (Charles Sanders Peirce؛ ۱۸۳۹-۱۹۱۴)، فیلسوف پراگماتیست امریکایی نخستین فیلسوفی است که در آثار خود، افزون بر استنتاج‌های منطق ارسطویی، شیوه دیگری هم برای استنتاج، کشف کرد و آن را (Abduction) نامید. به باور وی، ذهن انسان در کنار گونه‌های معهود استنتاج که منطق دانان بزرگی چون ارسطو به آنها اشاره کرده‌اند، از گونه دیگری هم بهره می‌برد که تا به حال به صورت مستقل و مشخص به آن پرداخته نشده‌است. از این‌رو در یک تقسیم‌بندی نو، استنتاج‌ها را به سه قسم Deduction، Induction و Abduction تقسیم کرده و به تبیین صورت‌بندی آنها و نحوه ارتباطشان با یکدیگر مبادرت می‌ورزد. پیش از ورود به بحث، تذکر این نکته ضروری است که در زبان فارسی به ترتیب معادل‌های «استنتاج قیاسی»، «استنتاج استقرایی» و «استنتاج فرضیه‌ای یا محتمل» برای این سه قسم از استدلال قرار داده شده است (پریجانیان، ۱۳۷۳، ص ۱، ۴ و ۴۱۸)؛ اما در این پژوهش، به پیروی از برخی محققان (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۳۱) برای نوع سوم یعنی استنتاج فرضیه‌ای (Abduction)، معادل «فرضیه‌ربایی» را ترجیح داده‌ایم؛ چرا که از جهاتی بر معادل مشهور برتری دارد. جهات ترجیح معادل «فرضیه‌ربایی» بر «استنتاج فرضیه‌ای یا محتمل» از این قرارند: ۱. در این استنتاج، فرد استنتاج‌کننده به آفرینش یا گزینش یک فرضیه و به تعبیری ربایش آن می‌پردازد؛ ۲. در واژه (Abduction) معنای ربایش نهفته است؛ ۳. وضع یک معادل بدیع و متمایز برای یک استدلال جدید، از بسیاری مغالطات و سوءتفاهمات جلوگیری می‌کند.

همان‌طور که گذشت، پیرس در برخی آثار منطقی خویش به صورت‌بندی فرضیه‌ربایی و تبیین رابطه آن با دیگر اقسام استنتاج اشاره کرده که ما در اینجا به اجمال به شرح آنها می‌پردازیم. وی، فرضیه‌ربایی را به شیوه زیر صورت‌بندی کرده است:

مقدمه ۱: واقعیت حیرت‌آور «ج» مشاهده شده است؛

مقدمه ۲: اما اگر (فرضیه) «الف» صادق باشد، «ج» یک امر معمول است؛

نتیجه: از این‌رو دلیلی هست که گمان به صدق «الف» داشته باشیم.

در این صورت‌بندی، «ج» عبارت است از گزاره یا گزاره‌هایی که امر واقع و حادث را توصیف می‌کند و الف هم عبارت است از فرضیه‌ای که به تبیین و شرح «ج» می‌پردازد (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۵ ص ۱۸۹؛ والتون، ۲۰۰۴، ص ۱۳؛ آلسیدا، ۲۰۰۸، ص ۳۶). به‌عنوان مثال اگر «ج» را «مرطوب‌شدن چمن کنار خانه» و «وجود ابرهای باران‌زا در آسمان شب گذشته» بگیریم و «الف» را «باران آمدن»، آن‌گاه «الف»، شگفت‌انگیز بودن «ج» را تبدیل به امری عادی می‌کند؛ البته تا زمانی که با ورود اطلاعات و قرائن جدید، تبیین «الف» کنار نرفته باشد (آلسیدا، ۲۰۰۸، ص ۲۹).

پیرس در جایی دیگر اینچنین به تبیین رابطه فرضیه‌ربایی با اقسام دیگر استنتاج پرداخته که استنتاج قیاسی به لحاظ منطق صوری، دارای شکل اول است که میان مقدمات و نتیجه رابطه ضروری برقرار است و مقدمات، مستلزم نتیجه هستند و فرضیه‌ربایی دارای شکل دوم و استقرا دارای شکل سوم است:

قیاس	فرضیه‌ریایی	استقرا
شکل اول	شکل دوم	شکل سوم
قاعده	قاعده	نمونه
نمونه	نتیجه	نتیجه
نتیجه	نمونه	قاعده

وی برای توضیح بهتر این ادعا، مثال زیر را بیان می‌کند:

فرض کنید من وارد اتاقی می‌شوم و در آنجا با تعدادی کیسه که حاوی انواع مختلفی از دانه‌های لوبیا هستند، مواجه می‌شوم. همچنین روی میزی که در آن اتاق وجود دارد، یک مشت دانه‌های سفید لوبیا موجود است. پس از کمی جست‌وجو، متوجه می‌شوم که یکی از کیسه‌های موجود در اتاق، تنها حاوی دانه‌های سفید است. من به‌عنوان یک احتمال و یا یک حدس منصفانه، این تعداد انگشت‌شمار از دانه‌های سفید را متعلق به کیسه‌ای که تنها حاوی دانه‌های سفید هست، می‌دانم. این نوع از استنتاج، «فرضیه‌ریایی» نامیده می‌شود.

قیاس (شکل اول):

قاعده: تمامی لوبیاهای این کیسه سفید هستند.

نمونه: این لوبیاهای از این کیسه‌اند.

نتیجه: این لوبیاهای سفید هستند.

فرضیه ریایی (شکل دوم):

قاعده: تمامی لوبیای این کیسه سفید هستند.

نتیجه: این لوبیاهای سفید هستند.

نمونه: این لوبیاهای، از این کیسه هستند.

استقرا (شکل سوم)

نمونه: این لوبیاهای از این کیسه هستند.

نتیجه: این لوبیاهای سفید هستند.

قاعده: تمامی لوبیاهای این کیسه سفید هستند (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۶۲۳).

تذکر این سه نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. براساس منطق صوری/ارسطو، آشکال قیاس براساس موقعیت حد وسط در مقدمات قیاس، متفاوت‌اند. اگر حد وسط، محمول در صغرا و موضوع در کبرا باشد، قیاس از نوع شکل اول، اگر حد وسط در دو مقدمه محمول باشد، قیاس از نوع شکل دوم، و اگر حد وسط در هر دو مقدمه، موضوع باشد، قیاس از نوع شکل سوم است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۱۳):

۲. توجه به این نکته ضروری است که در هر قیاس صوری، مقدمات عبارت از صغرا و کبرا هستند که به تولید نتیجه می‌پردازند؛ بنابراین هیچ‌گاه جای نتیجه با مقدمات تعویض نمی‌شود. پیرس هم به این اصل آگاه بوده است؛ ولی به جهت بیان ارتباط این سه نوع از استدلال، به جابه‌جایی مقدمات و نتیجه شکل اول در اشکال دیگر پرداخته، تا نقش هریک را در تولید دیگری به‌روشنی نمایش دهد:

۳. مقصود از قیاس (Deduction) در این دسته‌بندی، استدلالی است از کلی به جزئی می‌رود که دارای شرایط انتاج باشد. به عبارت دیگر، از جهت ساختار باید به گونه‌ای باشد که مقدمات مستلزم نتیجه باشند؛ یعنی با پذیرش مقدمات، نتیجه ضرورتاً حاصل شود. از آن جهت که ساختار شکل اول بدیهی است، در این مثال، قیاس برای معرفی مطرح شده است.

پس از تعریف و صورت‌بندی فرضیه‌ربایی از منظر پیرس، این پرسش مطرح می‌شود که آیا فرضیه‌ربایی منشأ و سابقه‌ای در آثار مدون منطق یعنی آثار/ارسطو داشته است؟ و آیا این حکیم یونانی هرچند به نحو اجمال به آن توجه کرده است؟ و اگر منشأیی در آثار/ارسطو دارد، آن منشأ کجاست و درجه ابوابی از منطق ارسطویی قابل پیگیری است؟

۱. منشأ فرضیه‌ربایی از دیدگاه پیرس

خود پیرس نخستین کسی بود که در سال ۱۹۰۱ در منطق و روش استخراج تاریخ از اسناد قدیمی به طور مفصل به این پرسش پرداخت و این ادعا را مطرح ساخت که در فصول انتهایی آنالوطیکای اول/ارسطو، بابی با عنوان آپگویی (Apagoge) به چشم می‌خورد که می‌توان با انجام اصلاحاتی موجه و پذیرفتنی، آن را منشأ و خاستگاه فرضیه‌ربایی دانست؛ زیرا آثار/ارسطو به جهت بدفهمی شارحانش مانند آپلیکن (Apellicon) پُر از اغلاط فاحش است (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۴۹).

او معتقد بود که/ارسطو در آنالوطیکای اول در کنار ایپگویی (استقرا) به دنبال استنتاجی است که نمونه یا صغرا را از قاعده یا کبرا و نتیجه، نتیجه دهد. وی این ادعا را به شرح زیر بیان می‌کند:

/ارسطو به‌ویژه در سراسر آنالوطیکای اول، در بررسی همه مواردی که به ظاهر شبیه دیگر مسائلی باشد که به آنها پرداخته، چنان با دقت و جامعیت برخورد می‌کند که یک لحظه هم نمی‌توانیم تردید کنیم که وقتی گفته است استقرا (ایپگویی) (Epagōgē) استنتاج کبرای یک قیاس... از دو مقدمه دیگرش (به‌عنوان اطلاعات) است. حتماً از خود پرسش کرده است که آیا صغرای چنین قیاسی ممکن نیست گاهی از دو قضیه دیگرش به‌عنوان اطلاعات استنتاج شود. یقیناً آن شخص/ارسطو نبوده است (اگر) از این پرسش صرف‌نظر کرده باشد، و اگر (چنین سؤالی) پرسیده شده باشد، او بلافاصله درمی‌یافته که چنین استنتاج‌هایی بسیار رایج‌اند. بنابراین هنگامی که فصل بعد را با کلمه آپگویی (Apagōgē) آغاز می‌کند، کلمه‌ای که ظاهراً ضمیمه ایپگویی است ما مطمئن می‌شویم که آن همان است که از آن (یعنی فرضیه‌ربایی) سخن می‌گوید (همان).

بنابراین فرضیه پیرس متضمن این ادعا است که به باور/ارسطو، ایپگویی کبرا را نتیجه می‌دهد؛ پس باید آپگویی، صغرا را نتیجه دهد. او برای تأیید فرضیه خویش به شواهدی در متون/ارسطو اشاره می‌کند و مدعی است که/ارسطو به

این مسئله توجه هم داشته است؛ زیرا وی بحث را با این عبارت آغاز می‌کند که آپگویی ما را به معرفت نزدیک‌تر می‌کند. این عبارت به این معناست که آپگویی استنتاج غیریقینی و غیربرهانی است؛ چراکه قیاس، ما را مستقیماً به معرفت می‌رساند، ولی آپگویی استنتاج کاملی نیست و تنها ما را به معرفت نزدیک می‌کند و محصول آن تنها نتیجه‌ای محتمل و قابل قبول است که بهره‌ای از ضرورت و قطعیت ندارد. به باور اندرسون، این مؤلفه در آپگویی ارسطو به‌روشنی در مفهوم فرضیه‌رایی پیرس موجود است (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۶۷؛ اندرسون، ۱۹۸۶، ص ۱۴۵-۱۴۶).

پیرس در ادامه می‌گوید: در آثار ارسطو، دو نوع آپگویی داریم: نوع اول آن است که به کبرا مشهور و معروف است، ولی صغرا نامعلوم و مجهول؛ گرچه اعتبار صغرا، به اندازه نتیجه یا بیشتر از آن است. اما نوع دوم، آپگویی‌ای است که تعدادی حد وسط میان حد اصغر و حد وسط وجود دارد (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۴۹). ارسطو برای هریک از دو نوع آپگویی، مثالی ارائه می‌کند.

۲. خوانش پیرس از مثال نخست

مثال نوع اول یعنی آن نوعی که کبرا مشهور و صغرا غیرمشهور است (گرچه صغرا به اندازه نتیجه یا بیشتر از آن اعتبار دارد) و تنها ما را به یک نتیجه جدلی می‌رساند، نه برهانی و یقینی، از این قرار است:

مقدمه ۱: عدالت، معرفت است (صغرا که به اندازه نتیجه یا بیشتر از آن اعتبار دارد)؛

مقدمه ۲: معرفت، قابل تعلیم است (کبرا که قضیه‌ای بدیهی است)؛

نتیجه: عدالت، قابل تعلیم است (ارسطو، ۱۹۶۰، ۱۹۶۹، ۲۹-۳۴).

استنتاج مزبور دارای شکل اول قیاس است که موجه‌ترین شکل از اشکال قیاس است؛ ولی به لحاظ ماده یک استنتاج یقینی نیست؛ زیرا صغرای آن از گزاره‌های ضروری و یقینی نیست. پیرس، این قرائت را که این استنتاج، قیاسی در قالب شکل اول است، نمی‌پذیرد و آن را مصادره به مطلوب می‌داند. به باور او، پذیرش صغرا (عدالت معرفت است) مبتنی بر پذیرش نتیجه (عدالت، قابل تعلیم است) است؛ زیرا هنگامی عدالت معرفت دانسته می‌شود که قابل تعلیم باشد. افزون بر این، محدود افرادی در زمان ارسطو از این استدلال نامعقول و مصادره‌ای استفاده می‌کردند؛ چراکه به‌ندرت می‌توان در این مسئله که تجربه هم بر آن شهادت می‌دهد، تردید کرد که «عدالت هم قابل تعلیم است». بنابراین از نگاه وی، این استدلال بنا شده تا اثبات کند که «عدالت، معرفت است»؛ نه اینکه به اثبات اموری بپردازد که شکی در آنها نیست؛ مانند «عدالت، قابل تعلیم است» (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۵۰).

بدین ترتیب از دیدگاه پیرس، ارسطو در این استنتاج قصد دارد، صغرا را به واسطه کبرا و نتیجه استنتاج کرده و در واقع از یک مقدمه مشهود و بدیهی، یعنی «معرفت، قابل تعلیم است» (کبرا) و مقدمه دیگر که یک امر واقعی است یعنی «عدالت، قابل تعلیم است» (نتیجه)، به یک گزاره غیربدیهی یعنی «عدالت، معرفت است» دست یابد. پس باید دست به برخی اصلاحات در متن موجود ارسطو بزنیم تا خوانش مزبور تقویت شود. وی این استدلال را در قالب شکل دوم و استنتاجی فرضیه‌رایانه ارائه می‌دهد:

عدالت، قابل تعلیم است (نتیجه - امری واقعی)؛

معرفت، قابل تعلیم است (کبرا - گزاره‌ای بدیهی و روشن)؛

∴ عدالت، معرفت است (صغرا - بهترین تبیین برای تعلیم پذیر بودن عدالت) (همان).

۲-۱. ارزیابی خوانش پیرس از مثال نخست

در خوانش پیرس از عبارات/ارسطو اشکالاتی وجود دارد که پذیرش آن را با مشکل روبه‌رو می‌سازد:

۱. پیرس، با بر هم زدن ترتیب گزاره‌های استدلال، به روشنی تلاش کرد که دیدگاه خود مبنی بر شکل دوم بودن فرضیه‌ربایی را بر این استدلال تحمیل کند؛ درحالی‌که ظاهر استدلال بر شکل اول بودن آن صحه می‌گذارد (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۶۹)؛

۲. از نگاه/ارسطو، آپگویی، استنتاجی است که کبرای آن بدیهی و صغرای آن غیربدیهی باشد که اعتبار آن به اندازه نتیجه یا بیشتر از آن است. بنا بر اصلاحات پیشنهادی پیرس، نتیجه بیان‌کننده یک امر واقعی است؛ گرچه به اعتقاد/ارسطو، اعتبار آن به اندازه صغرا یا کمتر از آن باشد. این درحالی است که گزاره «عدالت، قابل تعلیم است» نه تنها حاکی از امری واقعی نیست، بلکه یکی از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفه یونان است؛ به‌طوری‌که سقراط، فضیلت را غیرقابل آموزش می‌دانست و افلاطون هم به شرطی آن را قابل آموزش می‌دانست که در قلمرو معرفت داخل باشد و این خود نیاز به اثبات دارد و فرضیه‌ای بیش نیست (افلاطون، ۱۹۹۹، ۲۵۹۴ و ۸۷۲b-۸۷c به نقل از همان).

به نظر می‌رسد که پیرس در فهم مراد/ارسطو از این مثال دچار بدفهمی شده و به سختی تلاش کرده تا آن را بر مفهوم خود از فرضیه‌ربایی در قالب یک قیاس شکل دوم تطبیق دهد. از سوی دیگر، به تمایز نهادن/ارسطو میان قیاس برهانی و جدلی که هر دو به لحاظ صورت معتبر هستند، ولی از جهت مقدمات و مواد یکی دارای مواد ضروری و دیگری حاوی مواد محتمل، توجه نکرده است. در این مثال، ارسطو تنها می‌خواهد نشان دهد که اگر کبرا، قطعی باشد و صغرا معتبر (محتمل یا جدلی) پس نتیجه، حداقل به اندازه صغرا دارای اعتبار است. بدین ترتیب از نگاه/ارسطو، آپگویی، یک نوع استدلال جدلی در قالب شکل اول است که کبرای آن قطعی و صغرای آن معتبر و یا جدلی است (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۶۹-۳۷۰).

۳. خوانش پیرس از مثال دوم

مثال دوم/ارسطو مربوط به نوع دوم آپگویی است که در آن تعداد کمی حد وسط بین حد اصغر و حد وسط وجود دارند. به عبارت دیگر صغرای استدلال در ظاهر مشکل‌دار و ناپذیرفتنی است، ولی می‌توان با افزودن تنها تعدادی حد وسط، آن را قابل پذیرش کرد. به جهت غموض و پیچیدگی این مثال، پیرس بر این باور بود که خطایی در متن وجود دارد و می‌توان آن را با تغییر یک تک‌واژه برای تطبیق بر فرضیه‌ربایی موردنظر او، اصلاح کرد.

استدلال/ارسطو به صورت زیر قابل صورت‌بندی است:

دایره، یک‌شکل راست‌خط است (صغرا - تنها یک حد وسط در بین این حدود وجود دارد که عبارت است از لونه‌ها (lunes)؛

هر شکل راست‌خطی می‌تواند چهارگوش (مربع) باشد (کبرا)؛

∴ دایره، می‌تواند چهارگوش (مربع) باشد. (نتیجه) (ارسطو، ۱۹۶۰، ۲۶۹-۳۰۳).

لون عبارت است از منطقه محدودی بین دو قوس دایره در روی یک کره یا یک سطح مقعری که اولین بار «هیپوکراتیس» در ۴۴۰ قبل از میلاد، دقیقاً تعیین نموده؛ جسم هلالی‌شکل، به شکل هلال، هلال (آریانپور کاشانی، ۱۳۴۲، ج ۳، ص ۱۸۰).

این استدلال، شباهت‌هایی به مثال نخست دارد: ۱. در قالب شکل اول تنظیم شده است؛ ۲. صغرای آن یعنی «دایره، یک شکل راست‌خط است»، گزاره‌ای مشکل‌دار، متناقض و ناپذیرفتنی است که بنا بر عقیده/ارسطو می‌توان با اضافه کردن یک حد وسط که عبارت است از لون‌ها (lunes)، آن را پذیرفتنی نمود. گزاره «دایره، شکل راست‌خط است»، از یافته‌های آزمایش هندسی بقراط برای چهارگوش کردن دایره است که مطابق آن، مجموع لون‌ها می‌تواند با یک‌شکل راست‌خط و همچنین با یک دایره برابر باشد (هیث، ۱۹۴۹، ص ۳۳-۳۶، به نقل از فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۰).

پیرس در راستای اصلاحات پیشنهادی خود به این نتیجه می‌رسد که حد اکبر یعنی «قابلیت چهارگوش شدن» نادرست است و باید عبارت «برابر با مجموع لون‌ها» را جایگزین آن کرد تا مثال/ارسطو بهتر معنا دهد. افزون بر این، استنتاج مزبور در قالب شکل اول نیست و این برداشت سستی اشتباه را باید با تنظیم آن براساس شکل دوم اصلاح کرد. بدین ترتیب از نگاه پیرس، این استدلال به صورت زیر صورت‌بندی می‌شود:

دایره، برابر با مجموع لون‌هاست؛

هر شکل راست‌خطی، برابر با مجموع لون‌هاست؛

∴ دایره، یک‌شکل راست‌خط است (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۵۱).

۳-۱. ارزیابی خوانش پیرس از مثال دوم

در مثال مذکور هم، خوانش و برداشت پیرس با اشکالات فراوانی روبه‌روست:

اصلاح عبارت برخلاف نظر/ارسطو: ارسطو، نوع دوم از آپگویی را محتاج حد وسط اضافی می‌دانست؛ درحالی‌که پیرس با احتراز از این حد وسط مکمل و اضافی، با تغییر حد اکبر به اصلاح استدلال پرداخت (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۱). همان‌طور که در مثال اول گذشت، پیرس کوشید تا نشان دهد که در آپگویی، کبرا یا قاعده، بدیهی و صغرا از امور واقعی است و نتیجه هم به صورت فرضیه‌ریایانه از مقدمات اخذ می‌شود؛ اما همان‌طور که در مثال اول، صغرا «عدالت قابل تعلیم است» از امور واقعی نبود، در این مثال هم صغرا «(دایره برابر با مجموع لون‌هاست)»، یک امر واقعی نیست؛ بلکه گزاره‌ای قابل بحث است که از برخی آزمایش‌های هندسی که برای همه پذیرفتنی نیست، به دست آمده است. حتی به اذعان خود پیرس، ارسطو یک ریاضی‌دان خوب نبوده و نتوانسته به‌خوبی آزمایش بقراط را بفهمد؛ زیرا تنها دو یا سه لون مخصوص است که به نظر بقراط می‌توانند مربع شوند (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۷، ص ۲۵۱). از سوی دیگر، بنا به گفته/اندلسون، شرط پیرس برای فرضیه‌رایی که صغرا امری واقعی باشد، با توجه به مثال دوم، قطعاً نادرست است (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۱).

در مجموع به این نتیجه می‌رسیم که فرضیه پیرس درباره وجود منشأ فرضیه‌ربایی در آنالوطیق‌ای اول/ارسطو غیرقابل دفاع است؛ زیرا هر دو مثال مزبور، دو قیاس شکل اول هستند که/ارسطو هیچ قرینه و شاهی بر تغییر صورت گزاره‌ها به شکل دوم ارائه نکرده است. همچنین، هر دو مثال دارای یک صغرای جدلی و محتمل هستند که با ادعای پیرس مبنی بر دلالت صغرا بر یک امر واقعی در فرضیه‌ربایی ناسازگارند (همان). پیرس به جهت وجود همین اشکالات، در آثار بعدی خود، فرضیه وجود منشأ فرضیه‌ربایی در آثار/ارسطو را مشکوک دانست (پیرس، ۱۹۹۴، ج ۸، ص ۲۰۹). به باور فلورز، دو راه در مقابل ما قرار دارد: یا به طور کامل انکار کنیم که/ارسطو در آثار خود اشاره‌ای به فرضیه‌ربایی کرده است یا در جاهای دیگر آثار او به دنبال اشاراتی برای فرضیه‌ربایی بگردیم. وی گزینه دوم را انتخاب کرده و مدعی است عباراتی در آنالوطیق‌ای دوم/ارسطو وجود دارد که به مفاد فرضیه‌ربایی پیرس بسیار شباهت دارند؛ زیرا این ادعای پیرس که/ارسطو در پی قیاسی تبیینی بود که فرضیه‌ها را نتیجه دهد، ادعای درستی است؛ اما اشتباه پیرس این بود که در آنالوطیق‌ای اول به دنبال چنین قیاسی می‌گشت (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۶۶ و ۲۷۲).

۴. منشأ فرضیه‌ربایی از دیدگاه فلورز

به اعتقاد فلورز، عباراتی در آنالوطیق‌ای دوم/ارسطو یافت می‌شوند که شباهت فراوانی به فرضیه‌ربایی پیرس دارند. این عبارات در دو موضع قابل پیگیری‌اند: ۱. قیاسی برای تبیین علت (ارسطو، ۱۹۶۰، ۲۲a۷۸ و ۱۱b۷۸)؛ ۲. استعداد یا قوه‌ای شناختی به نام (anchinoia) برای شکار و دستیابی به علت (همان، ۱۰b۸۹-۲۰).

این دو مورد، بسیار شبیه به فرضیه‌ربایی موردنظر پیرس هستند؛ زیرا همان‌طور که پیرس، موضوع و کاربرد فرضیه‌ربایی را پی بردن به علت بعضی چیزها می‌داند،/ارسطو نیز در یک موضع از آنالوطیق‌ای دوم به دنبال قیاسی است که به تبیین علل پدیده‌ها می‌پردازد و در موضعی دیگر از آن، در پی معرفی قوه و استعدادی شناختی است که برای اصطیاد علل پدیده‌ها به کار گرفته می‌شود. «ارسطو با همین مسئله مواجه شد و راه‌حل او هرچند ابتدایی و ساده بود، بسیار شبیه راه‌حل پیرس بود. بسیار عجیب است که پیرس، از این عبارات غفلت کرده؛ زیرا این عبارات به‌خوبی با فهم او از فرضیه‌ربایی تطبیق می‌کند» (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۳). در ادامه به بررسی دیدگاه/ارسطو در دو مورد مذکور و مسائل پیرامون آنها می‌پردازیم.

۵. قیاسی برای تبیین علت

توصیف و شرح قیاسی که در پی علت است، در آنالوطیق‌ای دوم/ارسطو قابل دستیابی است./ارسطو می‌کوشید نشان دهد که برخی قیاس‌ها نمی‌توانند در آن واحد هم امر واقعی را نتیجه دهند و هم دلیل و علت را؛ بنابراین او مقصود خود را در قالب مثال زیر شرح می‌دهد:

صغرا: سیاره‌ها، چشمک نمی‌زنند؛

کبرا: هر آنچه چشمک نزنند، نزدیک است؛

نتیجه: بنابراین سیاره‌ها نزدیک‌اند.

این قیاس، به واسطه یک امر واقعی یعنی «سیارات، چشمک نمی‌زنند»، نتیجه می‌گیرد که آنها نزدیک‌اند؛ زیرا در ادامه می‌گوید: اینچنین نیست که چشمک زدن سیارات به خاطر نزدیک بودن آنها باشد، بلکه نزدیک بودن آنها به خاطر چشمک زدن آنهاست (ارسطو، ۱۹۶۰، ۳۹b۳۸). برعکس اگر این استدلال بخواهد به اثبات این واقعیت که «سیارات چشمک نمی‌زنند» پردازد، باید این کار را از طریق علت آن انجام دهد. فلورز می‌گوید: «مطلب قابل توجه آن است که صورت‌بندی این قیاس علی توسط ارسطو، از شیوه‌ای پیروی می‌کند که بسیار شبیه فرضیه‌رایی پیرس است، یعنی، قلب و دگرگونی گزاره‌ها» (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۳). حکیم یونانی، اینچنین به شرح مطلب می‌پردازد: این امکان وجود دارد که به واسطه حد اکبر به اثبات حد وسط که همان علت است پردازیم (ارسطو، ۱۹۶۰، ۳۹b۷۸). این روش در حقیقت، قلب و دگرگونی گزاره‌ها و مقدمات قیاس است، چون که در استنتاج قیاسی، اثبات، از طریق حد وسط صورت می‌گیرد؛ اما اگر اثبات علت از طریق حد اکبر انجام گیرد، پس نظم منطقی مقدمات دگرگون شده است. علاوه بر این، با توجه کردن به مثال‌های دیگر، ارسطو همچنین برای ضرورت قلب و دگرگونی مقدمات، استدلال می‌کند که: هنگامی که حد وسط دگرگون می‌شود، قیاس علی به وجود می‌آید (همان، ۸b۷۸). به همین دلیل، این قیاس در اثر قلب، به یک قیاس شکل دوم تبدیل می‌شود:

– سیارات، نزدیک هستند (نتیجه)؛

– هر آنچه چشمک نزنند، نزدیک است (کبرا)؛

∴ بنابراین سیارات چشمک نمی‌زنند (صغرا).

ارسطو، مثال دومی هم ارائه می‌کند که دیوید راس آن را یک تبیین علمی می‌داند (راس، ۱۹۴۹، ص ۵۵۴). قیاسی از نوع شکل اول که یک امر واقعی را به کار می‌گیرد تا به استنتاج چیزهای دیگری منجر شود، به شرح زیر است:

– ماه، هلالی شکل رشد می‌کند (صغرا)؛

– هر آنچه هلالی شکل رشد می‌کند، کروی است (کبرا)؛

∴ بنابراین، روشن و بدیهی است که ماه، کروی است (نتیجه).

اما اگر حد وسط تغییر یابد، پس ما با قیاسی مواجه می‌شویم که امر واقعی را از طریق علت استدلال توضیح می‌دهد و به یک قیاس شکل دوم تبدیل می‌شود:

– ماه، کروی است (نتیجه)؛

– آنچه هلالی شکل رشد می‌کند، کروی است (کبرا)؛

∴ بنابراین ماه هلالی شکل رشد می‌کند (صغرا).

این بسیار شبیه آن روشی است که پیرس در فرضیه‌رایی قصد کرده بود؛ چون که در این روش، قیاس در قالب شکل دوم، به تبیین علت استدلال می‌پردازد. به همین ترتیب، دگرگونی مقدمات در این روش، مشابه تغییرات پیشنهادی پیرس است، یعنی:

فرضیه‌ریایی	قیاس
شکل دوم	شکل اول
قاعده	قاعده
نتیجه	نمونه
نمونه	نتیجه

۶. مقایسه قیاس با فرضیه‌ریایی

شبهات میان این دو دیدگاه، هنگامی بیشتر و برجسته‌تر می‌شود که /ارسطو هم مانند پیرس، استقرا را داخل در این استنتاج می‌داند. /ارسطو، کبرای مثال اول (هر آنچه چشمک نمی‌زند، نزدیک است) را گزاره‌ای می‌داند که باید از راه استقرا یا ادراک حسی به دست آید (ارسطو، ۱۹۶۰، ۷۸ a ۳۵-۳۶). بنابراین، نتیجه باید به گونه‌ای قیاسی از طریق شکل اول به دست آید و کبرا یا قاعده باید به گونه‌ای استقرایی از طریق قیاس شکل سوم و صغرا یا نمونه هم به گونه‌ای فرضیه‌ریایانه از طریق قیاس شکل دوم. اگر کبرا از طریق استقرا حاصل شود، استدلال قیاسی هم می‌تواند برای تبیین استقرا، دگرگون شود:

– سیارات، چشمک نمی‌زنند (نمونه یا صغرا)؛

– سیارات، نزدیک هستند (نتیجه)؛

∴. بنابراین، هر آنچه چشمک نمی‌زند، نزدیک است (قاعده یا کبرا).

استقرا	فرضیه‌ریایی	قیاس
شکل سوم	شکل دوم	شکل اول
نمونه	قاعده	قاعده
نتیجه	نتیجه	نمونه
قاعده	نمونه	نتیجه

۷. مقایسه صورت‌بندی سه نوع استدلال

۷-۱. قوهای شناختی برای کشف علت

از نگاه پیرس، فرضیه‌ریایی، استنتاجی است که یک فرض تبیینی را اتخاذ می‌کند و کمتر قابل کنترل است؛ زیرا بخش عمده‌ای از آن را حدس، بینش و بصیرت تشکیل می‌دهد؛ گرچه ویژگی استنتاجی خود را از دست نمی‌دهد (اندرسون، ۱۹۸۶، ص ۱۶۲). /ارسطو در آنالوطیقای دوم، قوهای شناختی را مطرح می‌کند که به دنبال کشف علت است. وی این‌گونه به معرفی این قوه می‌پردازد:

تیزهوشی (ἀγρίνοια) عبارت است از گونه‌ای استعداد برای نشانه‌گیری (εὐστοχία)، (شکار و صید) حد وسط در یک‌زمان غیرقابل مشاهده (ἀσκέπτῳ χρόνῳ). برای مثال، اگر کسی متوجه شود که ماه همواره سوی روشنش به طرف خورشید است، بی‌درنگ دلیل آن را می‌یابد که ماه درخندگی خود را از خورشید می‌گیرد. یا با مشاهده کسی که با مرد ثروتمندی سخن می‌گوید، دلیل آن را می‌یابد که سعی می‌کند از او پول قرض بگیرد. یا از دوستی چند نفر درمی‌یابد که

آنها دشمن مشترکی دارند. در همه این مثال‌ها، توجه به حد اکبر و اصغر، او را برای رسیدن به علت (αἴτια) یا حد وسط توانا می‌سازد. بگذارید A را نشانه «روی درخشان را به سوی خورشید داشتن» و B را، نشانه «از خورشید درخشندگی کسب کردن» و C را نشانه «ماه» قرار دهیم. پس B یعنی «از خورشید درخشندگی کسب کردن» به C یعنی ماه، تعلق می‌گیرد؛ و A می‌تواند به B تعلق بگیرد و عبارت باشد از: «آنچه از خورشید درخشندگی کسب می‌کند، روی درخشان به سوی خورشید است». در نتیجه، A از طریق B به C تعلق می‌گیرد (ارسطو، ۱۹۶۰، b۸۹ ۱۰-۲۰).

anchinoia به «تیزهوشی» ترجمه شده است (راس، ۱۹۴۹، ص ۶۰۹). این اصطلاح، همچنین به «آمادگی قوه تعقل»، هوشمندی و زیرکی هم تعریف شده است (لیدل، ۲۰۱۲). ارسطو این قوه را در اخلاق نیکوماخوس به‌عنوان یکی از فضایل خوب ذکر کرده، که با استعداد کشف علت، مرتبط است (ارسطو، ۲۰۰۱، b۱۱۴۲ ۵-۶). از دیدگاه علم ریشه‌شناسی لغات، اصطلاح ἀνχινοία با کلمه nous یعنی عقل، ارتباط شدیدی دارد. این کلمه از واژه «عقل» و قید ἄνχι «به معنای «نزدیک» مکانی یا زمانی یا «شبی» به معنای همانندی تشکیل شده است. بنابراین از نظر لغت‌شناسی، این کلمه به معنای چیزی نزدیک یا شبیه عقل است (لیدل، ۲۰۱۲).

در مقام تعریف این اصطلاح ἀνχινοία / ارسطو بیان می‌کند که این نوعی از εὐστοχία است که علاوه بر معنای «نشانه‌گیری» به «مهارت حدس» (ارسطو، ۲۰۰۱، b۳۳a۱۱۴۲)، و «مهارت به هدف زدن» و «هدف خوب»، یا به نحو استعاری به «فراست» و «تیزهوشی» ترجمه شده است (لیدل، ۲۰۱۲). ἀνχινοία حد وسط یا علت را در یک زمان غیرقابل مشاهده (ἀσκέπτῳ χρόνῳ) نشانه می‌گیرد. راس این عبارت آخر را به «زمان غیرقابل مشاهده» ترجمه کرده است (راس، ۱۹۴۹، ص ۶۰۹) که به اعتقاد فلورز این ترجمه بر ترجمه «تردن اریک» یعنی «بدون لحظه‌ای تردید و درنگ» (ارسطو، ۱۹۶۰، ص ۱۷۱) و ترجمه «مور» یعنی «آنی و بلافاصله» ترجیح دارد (ارسطو، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸)؛ زیرا ترجمه راس از جهت حفظ مفهوم عبارت دقیق‌تر است. از نگاه وی، آنچه را/ ارسطو قصد کرده، یک فرایند استنتاجی است که نیازمند مدت زمان است و می‌تواند در ساختار یک قیاس گنجانده شود، اگرچه نتوان آن زمان را درک کرد» (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۵).

در ادامه، ارسطو سه مثال برای ἀνχινοία ذکر می‌کند که اولی راهنمای بسیار خوبی برای ارائه ساختار این گونه موارد است. در ابتدا می‌گوید: اگر شخصی توجه کند که سوی روشن ماه همیشه به سمت خورشید است، او بی‌درنگ به علت آن پی می‌برد که ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد (ارسطو، ۱۹۶۰، b۸۹ ۱۱-۱۴). سپس در چند سطر بعد، درصدد فراهم کردن عناصر ساختار این استدلال برمی‌آید، که نشانگر آن است که این مطلب تنها یک درک شهودی یا حتی فوری هم نیست، بلکه یک استنتاج «غیرقابل مشاهده» از طریق یک حد وسط است.

عناصر استدلال از این قرارند:

بگذارید A نشانه «روی درخشان را به سوی خورشید داشتن»، B نشانه «از خورشید درخشندگی کسب کردن» و C هم نشانه «ماه». بنا بر قراین دیگر، استدلال به شکل زیر می‌شود:

- هر آنچه نورش از خورشید ناشی شده است (B)، سوی روشن آن به سمت خورشید است (A)؛
 - ماه (C) همیشه سوی روشنش به سمت خورشید است (A)؛
 ∴ بنابراین، ماه (C)، نورش از خورشید ناشی شده است (B).

این استدلال یک قیاس شکل دوم است که به ساختار قیاس‌های علی دیگر/ارسطو بسیار شبیه است. دو مثال دیگر، صورت‌بندی نشده‌اند و/ارسطو تنها به اختصار آنها را به شکل زیر بیان می‌کند: «اگر او ببیند که شخصی با یک فرد ثروتمند صحبت می‌کند، به دلیل آن دست می‌یابد یعنی او سعی می‌کند که از او پول قرض بگیرد». یا «او متوجه می‌شود که افرادی باهم دوست هستند؛ زیرا آنها دشمن مشترکی دارند». اگر ما از همان روند/ارسطو برای صورت‌بندی مثال اول پیروی کنیم، دو مثال بعدی، به شکل زیر صورت‌بندی می‌شوند:

مثال دوم:

- هر فردی که سعی می‌کند پول قرض بگیرد، با یک فرد ثروتمند صحبت می‌کند؛
 - فردی با یک فرد ثروتمند صحبت می‌کند؛
 ∴ بنابراین، آن فرد سعی می‌کند که پول قرض بگیرد.
- مثال سوم:

- افرادی که دشمن مشترک دارند، دوست هستند؛
 - دو نفر باهم دوست هستند؛

∴ بنابراین، این دو نفر دشمن مشترک دارند (فلورز، ۲۰۱۴، ص ۲۷۶).

یک تفسیر جالب از اسکندر/افرویدی دربارۀ این عبارت وجود دارد. اسکندر همان مثال‌های ارسطو را ذکر می‌کند، ولی نکته جالب در عبارات او این است که anchinoia را با کشف (euresis) علل، مرتبط می‌داند. کلام اسکندر، یک منبع بارز برای ویژگی پس‌کلاوانه فرضیه‌رایی به عنوان یک استنتاج اکتشافی است. از نظر اسکندر، anchinoia یک استدلال یقینی نیست و از این‌رو قیاس معتبر و سالمی نیست. به هر حال، بهترین راه برای درک علت یک حادثه است. به همین دلیل، آن را همچنین به «هوشمندی» یا «بصیرت و بینش» ترجمه کرده‌اند (افرویدی، ۱۸۸۳، xxii، به نقل از همان).

در نتیجه، اگر پیرس علاقه‌مند بود که برای فرضیه خود درباره «فرضیه‌رایی» در آثار ارسطو منشأی بیابد، باید به جای آپگویی سراغ anchinoia می‌رفت (همان، ص ۲۷۷).

۸. بررسی ادعای نخست فلورز

نخستین موضعی که به باور فلورز می‌تواند منشأ خوبی برای فرضیه‌رایی باشد، قیاسی است که به تبیین علت و چرایی امور می‌پردازد. ارسطو در این بخش از آنالوطیقای دوم (ارسطو، ۱۹۶۰، ۲۲a۷۸-۱۱b۷۸؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۴۷۴-۴۷۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۴۶۸-۴۷۰) به شرح این مطلب می‌پردازد که گاهی نمی‌توان میان دانستن «اینکه

هست» با دانستن «چرا هست» جمع کرد و این دو از هم متمایز می‌شوند. او می‌گوید: گاهی استدلال برای اثبات «وجود و هستی یک شیء» است و گاهی برای اثبات «اینکه چرا هست» و اجتماع آن دو در یک استدلال ممکن نیست. به عبارت دیگر، گاهی ما از طریق معلول یک شیء به وجود آن پی می‌بریم (برهان آنی) و گاهی از طریق علتش به آن علم پیدا می‌کنیم (برهان لمی). سپس می‌گوید: این تفکیک (دانستن «اینکه هست» از دانستن «چرا هست»)، گاهی در یک دانش رخ می‌دهد و گاهی در دو دانش. اگر در یک دانش باشد، به دو صورت تصور می‌شود: ۱. مقدمات قیاس، حاوی علت واقعی و قریب شیء نیستند (زیرا برهان لمی زمانی اقامه می‌شود که حد وسط، علت قریب و بدون واسطه نتیجه باشد)؛

۲. علت واقعی و قریب شیء، در مقدمات هست، ولی در جایگاه حد وسط قرار نگرفته؛ بلکه امری که علت واقعی نیست و نزد ما برابر علت است یا شناخته‌شده‌تر از علت واقعی است که در جای آن (یعنی حد وسط) واقع شده است.

/ارسطو برای مورد اخیر، دو مثال ذکر می‌کند که فلورز برای اثبات فرضیه خود به آنها استناد کرده است. به مثال‌ها توجه کنید:

برای نمونه نزدیکی سیاره‌ها به این سبب اثبات می‌شود که چشمک نمی‌زنند. بگذارید C نماینده «سیاره» باشد، B نماینده «چشمک نزن» و A نماینده «نزدیک بودن». پس راست است که B بر C حمل شود؛ زیرا سیاره‌ها چشمک نمی‌زنند. ولی همچنین راست است که A بر B حمل شود؛ زیرا آنچه چشمک نمی‌زند نزدیک است. بنابر مؤلفه‌های مذکور، صورت استدلال به شکل زیر می‌شود:

– سیاره‌ها (C) چشمک نمی‌زنند (B)؛

– هر آنچه چشمک نزنند (B)، نزدیک است (A)؛

∴ سیاره‌ها (C)، نزدیک هستند (A).

/ارسطو، این استدلال را درباره چرایی نمی‌داند؛ زیرا «نزدیک بودن» به واسطه «چشمک نزن» برای سیارات اثبات می‌شود و این در حالی است که «چشمک نزن»، علت «نزدیک بودن» نیست، بلکه «نزدیک بودن» علت «چشمک نزن» است. بنابراین امری به‌عنوان حد وسط به کار گرفته شده که علت واقعی و ثبوتی نتیجه نیست، بلکه امری است که در نزد ما برابر علت و یا حتی شناخته‌شده‌تر از آن است (به جهت تلازم معلول با علت خود). /ارسطو اینچنین ادامه می‌دهد: بگذارید این گزاره از راه استقرا یا دریافت حسی برگرفته شود. اینک ضروری است که A بر C حمل شود؛ چنان‌که (از راه استقرا) استوار شده است که سیاره‌ها نزدیک‌اند. بنا بر عبارات نقل‌شده، استدلال به این صورت می‌شود:

– سیاره‌ها، نزدیک هستند؛

– هر آنچه چشمک نمی‌زند، نزدیک است؛

∴ سیاره‌ها، چشمک نمی‌زنند.

فیلسوف یونانی می‌گوید: ولی چنین قیاسی هم، درباره چرایی نیست، بلکه درباره «اینکه هست» است؛ زیرا سیاره‌ها به سبب «چشمک نزدن» نزدیک نیستند، بلکه به سبب «نزدیک بودن»، چشمک نمی‌زنند. از اینجا به بعد، ارسطو به شرح روش تبدیل و قلب این گونه قیاس‌ها، از «اینکه هست» به «چرا هست» می‌پردازد: ولی در اینجا همچنین می‌توان با جابه‌جا کردن حد اکبر و حد وسط، به برهان چرایی دست یافت؛ برای نمونه بگذارید C «سیاره‌ها» باشد، B نماینده «نزدیک بودن»، و A نماینده «چشمک نزدن»؛ پس هم B بر C حمل خواهد شد، و هم A بر B، و بر این پایه هم A بر C. بنابر مطالب بالا، استدلال به صورت زیر درمی‌آید:

– سیاره‌ها (C)، نزدیک هستند (B)؛

– هر آنچه نزدیک است (B)، چشمک نمی‌زند (A)؛

∴ سیاره‌ها (C)، چشمک نمی‌زنند (A).

استدلال فوق، به چرایی (برهان لمّی) پرداخته است؛ زیرا علت قریب و واقعی نتیجه (نزدیک بودن) به‌عنوان حد وسط به کار برده شده است. ارسطو برای این گونه موارد (که می‌توان با جابه‌جایی حد اکبر و حد وسط، به برهان چرایی رسید) مثال دیگری هم می‌زند، با توجه به مطالب بالا، تنها صورت استدلال مثال دوم را ذکر می‌کنم:

– ماه، هلالی شکل رشد می‌کند؛

– هر آنچه هلالی شکل رشد می‌کند، کروی است؛

∴ ماه، کروی است.

از آنجا که حد وسط این استدلال، علت نتیجه نیست (بلکه معلول آن است)، برهان درباره چرایی نیست. حال اگر طبق روش پیشنهادی ارسطو صغرا را از استقرا بگیریم و جای حد اکبر و حد وسط را عوض کنیم، برهان چرایی اقامه می‌شود:

– ماه، کروی است؛

– هر آنچه کروی است، هلالی شکل رشد می‌کند؛

∴ ماه، هلالی شکل رشد می‌کند.

در این استدلال، حد وسط علت قریب و واقعی نتیجه است؛ از این رو برهان، به تبیین چرایی نتیجه پرداخته است.

۸-۱. بررسی

از مجموع مطالب بالا، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که این بخش از آنالوئیکای دوم ارسطو – که مورد نظر فلورز قرار گرفته – از جهاتی به فرضیه‌ریایی پیرس شباهت دارد و از جهاتی هم متفاوت است:

شباهت‌ها: ۱. هر دو به تبیین چرایی پدیده‌ها می‌پردازند؛ ۲. استقرا و ادراک حسی در هر دو نقش دارد؛

تفاوت‌ها: ۱. پیرس، فرضیه‌ریایی را در قالب شکل دوم قیاس مطرح می‌سازد؛ در حالی که قیاس درباره چرایی ارسطو در قالب شکل اول مطرح می‌شود؛ ۲. هرچند استقرا در هر دو استنتاج (قیاس تبیینی ارسطو و فرضیه‌ریایی) نقش دارد؛ ولی در اولی، تأمین‌کننده صغراست و در دومی به تولید کبرا می‌پردازد؛ ۳. جابه‌جایی مورد نظر ارسطو، تنها به همان مورد

خاصی که در متن آمد (مورد دوم از صورتی که در یک دانش باشند)، منحصر می‌شود؛ ولی پیرس جابه‌جایی مقدمات استدلال را در قالب سه گونه استدلال قیاسی، فرضیه‌رایی و استقرایی به مورد خاصی منحصر نکرده است؛ ۴. نتیجه در برهان چرایی/ارسطو همیشه محتمل نیست؛ اگر مواد استدلال یقینی باشند، نتیجه استدلال می‌تواند، یقینی باشد، برخلاف فرضیه‌رایی که همیشه به نتیجه‌ای محتمل منجر می‌شود؛ ۵. حدس و تیزهوشی از مقومات برهان چرایی/ارسطو نیست؛ درحالی که پیرس، فرضیه‌رایی را آمیزه‌ای از «حدس و تیزهوشی» و «استدلال» می‌داند.

۹. بررسی ادعای دوم فلورز

به باور فلورز، مبحث anchinoia یا تیزهوشی و فراست/ارسطو در آنالوطیکای دوم (ارسطو، ۱۹۶۰، b۸۹، ۱۰-۲۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۴۱)، مورد دیگری است که می‌تواند به‌عنوان خاستگاه فرضیه‌رایی پیرس قرار گیرد. فلورز، عبارت ارسطو در این بخش را به طور کامل ترجمه کرد و به بررسی آن پرداخت؛ اما به نظر می‌رسد که در برخی موارد نتوانسته است به‌خوبی مقصود ارسطو را بیان کند. به عبارت زیر توجه کنید:

بگذارید A را نشانه «روی درخشان را به سوی خورشید داشتن» و B را نشانه «از خورشید درخشندگی کسب‌کردن» و C را نشانه «ماه» قرار دهیم. پس B یعنی «از خورشید درخشندگی کسب‌کردن» بر C یعنی ماه، حمل می‌شود؛ و A می‌تواند بر B حمل شود و عبارت باشد از: «آنچه از خورشید درخشندگی کسب می‌کند، روی درخشانش به سوی خورشید است». درنتیجه، A از طریق B به C تعلق می‌گیرد (همان).

در این عبارت، ارسطو به ذکر مؤلفه‌های استدلال مثال «ماه» می‌پردازد؛ اگر طبق عبارت ارسطو استدلال را صورت‌بندی نماییم، شکل استدلال به صورت زیر درمی‌آید:

– ماه (C)، از خورشید درخشندگی کسب می‌کند (B)؛

– هر آنچه از خورشید درخشندگی کسب می‌کند (B)، روی درخشانش به سوی خورشید است (A)؛

∴ ماه (C)، روی درخشانش به سوی خورشید است (A).

با توجه به عبارات یادشده از ارسطو و صورت‌بندی ارائه‌شده در اینجا می‌توان به شباهت‌ها و تفاوت‌های این قوه شناختی موردنظر ارسطو (حدس) با فرضیه‌رایی پیرس پی برد:

شباهت‌ها: ۱. هر دو به تبیین چرایی پدیده‌ها می‌پردازند؛ چراکه در هر دو، تلاش می‌شود تبیینی از مقارنت پدیده‌ها به دست داده و از همراهی پدیده‌ها به علت آنها پی برده شود؛ ۲. در هر دو مورد، تکرار مشاهده و استقرا به شکلی خودنمایی می‌کند؛ گرچه تکرار مشاهده همیشه برای فعال‌سازی قوه‌شناختی/ارسطو لازم نیست، ولی به راه‌اندازی آن کمک می‌کند. از همین‌روست که بسیاری از منطق‌دانان به قرابت قضایای مجربه و حدسیه تصریح کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۹۷؛ ساوی، ۱۳۱۶، ص ۱۴۰)؛ ۳. هر دو شامل قوه تیزهوشی و بصیرت هستند.

تفاوت‌ها: ۱. در حکمت و منطق اسلامی با مبحثی به نام «حدس و حدسیات» روبه‌رو می‌شویم (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۶۴؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶؛ مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴ و ۲۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۳) که از قرائن و شواهد

موجود می‌توان به این نتیجه رسید که در واقع شرح و تفسیر همین قوه شناختی (anchinoia) ارسطوست که حکما و منطق‌دانان اسلامی با طرح مباحث ارزشمند خود درباره چگونگی صدور و ایجاد، بررسی اعتبار معرفت‌شناختی و ذکر انواع و اقسام آن، بر عمق و غنای آن افزوده‌اند. به اعتقاد اکثر حکمای اسلامی قضایای حدسی که منشأ آنها حدس قوی نفس است؛ همان‌گونه که از مبادی قضایا هستند، از جمله قضایای یقینی (یقین منطقی و نه روان‌شناختی) هم شمرده می‌شوند. اگر حدسیات دارای یقین منطقی باشند، طبق تعریف یقین منطقی، علاوه بر تصدیق جازم نسبت به مضمون قضیه، احتمال خلاف آن هم محال شمرده می‌شود. این درحالی است که در فرضیه‌ربایی، به اعتقاد پیرس، نتیجه به‌دست‌آمده، محتمل بوده و به درجه یقین نمی‌رسد و هر لحظه این امکان وجود دارد که نسخ شود؛

۲. همان‌طور که گذشت، ارسطو استدلال مثال‌های قوه شناختی را در قالب شکل اول تنظیم نمود و فلورز هم به اشتباه آنها را در قالب شکل دوم صورت‌بندی کرد؛ این درحالی است که فرضیه‌ربایی پیرس در قالب شکل دوم مطرح می‌شود.

نتیجه‌گیری

در مجموع به این نتیجه می‌رسیم که فرضیه‌ربایی برخلاف دیدگاه پیرس و فلورز، نه منشئی در آنالوطیقای نخست ارسطو دارد و نه در آنالوطیقای دوم او؛ بلکه تنها شباهت‌هایی با برخی مباحث ارسطو مانند «قیاس تبیینی» یا «قوه شناختی یا تیزهوشی» دارد که با وجود تمایزهای آشکار، نمی‌توان این مباحث را به‌عنوان منشأ و خاستگاهی برای فرضیه‌ربایی مطرح کرد. بله ارسطو به دنبال استنتاجی بود که به تولید فرضیه‌های نو و تبیین‌های علّی منجر شود، ولی تلاش‌های ارسطو به طور کامل با شاخصه‌های فرضیه‌ربایی پیرس همخوانی نداشته و باید از چنین ادعایی که منشأ این استنتاج در آثار ارسطوست، امتناع ورزیم.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتبیینات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- ____، ۱۹۹۹م، *النص الكامل لمنطق ارسطو*، ترجمه فرید جبر، بیروت، دارالفکر اللبنانی.
- آریانپور کاشانی، عباس، ۱۳۴۲، *فرهنگ کامل انگلیسی به فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- بريجانپان، ماری، ۱۳۷۳، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیبه فی شرح الرسالة الشمسیه*، تحقیق فارس حسون، قم، مؤسسه النشر اسلامی.
- ساوی، ابن سہلان، ۱۳۱۶ق، *البصائر النصیری*، مصر، منشورات المدرسه الرضویه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۰ق، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
- نصیری، منصور، ۱۳۹۰، «رابطه استنتاج بهترین تبیین با فرضیه‌ریایی»، *نقد و نظر*، ش ۱۶، ص ۳۰-۸۶.
- Alexander of Aphrodisias, 1883, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, V.2.1 of Commentaria in Aristotelem Graeca. Edited by Maximilian Wallies. Berlin: Reimer.
- Anderson, Douglas, 1986, *"The Evolution of Peirce's Concept of Abduction"*, Transactions of the Charles S. Peirce Society 22 (2), p. 145-164.
- Aristotle, 1960, *Posterior Analytica*, Topica. Loeb Classical Library, no. 391, Translated by Hugh Tredennick and E. S. Foster. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ____, 2001, *"The Basic Works of Aristotle"*, Edited by Richard McKeon. New York, The Modern Library.
- Florez, J.A; 2014, *"Peirce's Theory of the Origin of Abduction in Aristotle"*; Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 50, No. 2, p. 265-280.
- Heath, S. T., 1949, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press.
- Liddell, Henry, and Robert Scott, 2012, *A Greek- English Lexicon*, www. perseus.tufts.edu (accessed September 1).
- Peirce, Charles S., 1994, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Edited by Charles Hartshorne*, Paul Weiss, and Arthur Burks. 8 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press. References are to "CP" in decimal notation by volume and paragraph number.
- Plato, 1999, *Meno*, www.perseus.tufts.eduMeno.
- Ross, W. D., 1949, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press.
- Walton, D., 2004, *Abduction Reasoning, Tuscaloosa*, Alabama, The University of Alabama Press.

تمایز میان نظریه تکامل به عنوان نظریه‌ای علمی و طبیعت‌گرایی تکاملی به عنوان رویکردی فلسفی

mehdibiabanaki@gmail.com

سیدمهدی بیابانکی / استادیار گروه معارف اهل البیت دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۹/۰۴/۱۴

دریافت: ۹۸/۱۱/۲۸

چکیده

از منظر طبیعت‌گرایی تکاملی، شواهد تکامل، جهان بدون طراحی را نمایان می‌کنند و نظریه تکامل باور به وجود هویات و علل فراطبیعی را طرد می‌کند. اما به نظر می‌رسد باید میان نظریه تکامل به عنوان نظریه‌ای علمی و «طبیعت‌گرایی تکاملی» به عنوان دیدگاهی فلسفی تمایز بگذاریم. طبیعت‌گرایانی همچون داوکینز ادعا می‌کنند که «شواهد تکامل، یک جهان بدون طراحی را نمایان می‌کند»؛ اما تنها با پیش‌فرض گرفتن طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است که می‌توان چنین نتیجه‌ای از نظریه تکامل گرفت. البته با پذیرش طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیازی به نظریه تکامل نیست تا جهان بدون طراحی به ما ثابت شود. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با هر چیز دیگری هم جمع شود، این نتیجه را خواهد داشت. در این مقاله نشان خواهیم داد استدلال طبیعت‌گرایان نمی‌تواند نشان دهد که هویات و علل فراطبیعی وجود ندارند و از این رو طبیعت‌گرایان نمی‌توانند امکان ورود چنین هویات و عللی را به تبیین‌های در خصوص ویژگی‌های جهان طبیعی، رد کنند؛ مگر اینکه به نحو پیشینی و براساس یک رویکرد فلسفی اجازه ورود چنین هویاتی را ندهند.

کلیدواژه‌ها: نظریه تکامل، طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی تکاملی، داروینیسیم، انتخاب طبیعی، داوکینز.

بسیاری از فلاسفه، صورت‌بندی‌های متنوع معاصر از طبیعت‌گرایی علمی را در دو قالب هستی‌شناختی و روش‌شناختی دسته‌بندی می‌کنند (یاپینو، ۲۰۰۷، ص ۱). براساس قسم هستی‌شناختی، واقعیت هیچ جایی برای موجود «فراطبیعی» یا «روح‌گونه» ندارد؛ واقعیت با طبیعت ختم می‌گردد و شامل هیچ چیز فراطبیعی نیست و براساس قسم روش‌شناختی، تا آنجا که کسی کار «علمی» می‌کند، باید از ارجاع به هویت و علل فراطبیعی اجتناب کند. البته اینکه آیا در واقع چنین هویت و علل فراطبیعی وجود دارند یا نه، موضوعی است که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به آن نمی‌پردازد، درحالی‌که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی منکر وجود چنین هویت یا عللی است (روس، ۲۰۰۱، ص ۳۵۶).

یکی از عواملی که به رشد طبیعت‌گرایی کمک کرد و نیروی عظیمی به جنبش طبیعت‌گرایانه بخشید، نظریه تکامل داروین است. طبیعت‌گرایانی همچون داوکینز اصرار دارند که مکانیسم انتخاب طبیعی که نیروی حرکت‌دهنده تکامل است، یک مکانیسم طراحی‌نشده و هدایت‌نشده است. به‌علاوه اصرار دارند که این مشخصه (عدم طراحی و هدایت) بخشی از نظریه تکامل معاصر است و از این‌رو این نظریه با باور به هویت و علل فراطبیعی در تعارض است. در این مقاله ابتدا به بررسی ریشه‌ها و مشخصه‌های طبیعت‌گرایی می‌پردازیم و نسبت آن با نظریه تکامل را توضیح خواهیم داد. در ادامه نقش و جایگاه اصل انتخاب طبیعی نزد طبیعت‌گرایان، به‌عنوان مکانیسم جلوبرنده تکامل را مورد بررسی خواهیم داد و سپس استدلال داوکینز را مبنی بر اینکه «شواهد تکامل، یک جهان بدون طراحی را نمایان می‌کند» (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۵) تحلیل و نقد می‌کنیم.

۱. طبیعت‌گرایی علمی و داروینیسم

هرچند پاسخ این پرسش که طبیعت‌گرایی از چه زمان به‌عنوان یک آموزه فلسفی مطرح شده، چندان روشن نیست، اما دو موضوع مرتبط و نزدیک به تمایلات طبیعت‌گرایانه وجود دارند که تا حدی می‌توانند به واکاوی ریشه‌های طبیعت‌گرایی کمک کنند (ری، ۲۰۰۲، ص ۲۲-۲۳). این دو موضوع عبارتند از:

۱. تلاش برای نظریه‌پردازی فلسفی به شیوه‌ای منطبق با هماهنگی با روش‌ها و نتایج علوم طبیعی؛

۲. تلاش برای فهم عالم به شیوه‌ای منطبق با هماهنگی با فرضیه‌های ماده‌انگاران.

براساس آموزه نخست، طبیعت‌گرا فلسفه را به‌عنوان معرفتی پیشینی و مقدم بر علم نمی‌پذیرد و از هر گونه تلاش برای فهم واقعیت در چارچوبی مقدم بر علم یا تلاش برای به رسمیت شناختن هر نوع نظریه فلسفی پیشینی (مقدم بر علم) به عنوان مبنا، چارچوب یا داور روش‌های علمی پرهیز می‌کند. براساس آموزه دوم، طبیعت‌گرا هیچ نقشی برای هویت و علل فراطبیعی در فهم عالم قائل نیست؛ حال یا به این دلیل که معتقد است چنین هویت و عللی وجود ندارند، یا به این دلیل که معتقد است این هویت و علل - در صورتی که وجود داشته باشند - نقش علی در این عالم ایفا نمی‌کنند، یا به این دلیل که معتقد است تبیین‌های ناظر به چنین هویت و عللی، کارآمدی لازم

برای تبیین پدیده‌های این عالم ندارند. این دو مؤلفه به‌خوبی در تعریف *توماس هاکسلی* (۱۸۲۵-۱۸۹۵) از طبیعت‌گرایی نهفته است. اصطلاح «طبیعت‌گرایی علمی» را نخستین بار او در سال ۱۸۹۲ به کار برد (نامبرز، ۲۰۱۱، ص ۶۲). از نگاه *هاکسلی*، طبیعت‌گرایی علمی نشان‌دهنده دو چیز است:

۱. علوم طبیعی تنها اساس معتبر برای شناخت جهان‌های فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی است؛
 ۲. اجتناب از ماوراءالطبیعه شرط لازم برای دستیابی به شناخت معتبر از واقعیت است.
- قید «علمی» در اصطلاح ابداعی *هاکسلی* حاکی از ارتباط بسیار نزدیک طبیعت‌گرایی با علوم طبیعی و گویای وابستگی و تعلق طبیعت‌گرا به علم، روش و نتایج آن است. این نزدیکی تا آنجاست که دستاوردهای چشمگیر علوم طبیعی، یکی از استدلال‌ات اصلی در دفاع از طبیعت‌گرایی تلقی می‌شود. براین اساس آنچه نقطه مشترک میان طبیعت‌گرایان به حساب می‌آید، توجه فوق‌العاده آنان به علم و «روش علمی» است؛ یعنی رویکردی برای به‌کارگیری روش‌ها و نتایج علمی در همه حوزه‌های پژوهش. اتخاذ این رویکرد و تعمیم آن به همه حوزه‌های پژوهش از یک‌سو به طرد روش‌های نظری قائل به شناخت پیشینی منجر می‌شود، و از سوی دیگر به کنار گذاشتن نظریه‌های دینی می‌انجامد؛ زیرا از دید طبیعت‌گرایان، چنین نظریاتی نه آزمون‌پذیرند و نه نقشی در پر کردن شکاف نظریات علمی دارند.

طی دو قرن اخیر، عوامل بسیاری به رشد طبیعت‌گرایی کمک کرده است. یکی از مهم‌ترین این عوامل انتشار کتاب *منشأ انواع داروین* در ۱۸۵۹ بود که نیروی عظیمی به جنبش طبیعت‌گرایانه بخشید. قبل از انتشار کتاب *داروین*، برخی حوزه‌های پژوهش از روش تجربی مصون مانده بود. منشأ گونه‌ها به‌ویژه انسان، یکی از برجسته‌ترین این حوزه‌ها به‌شمار می‌رفت. در مورد گونه‌ها، باور به مداخله مستقیم علت نخستین (یعنی خداوند) هنوز دست برتر را داشت. از نگاه آنان این مسئله از قلمرو علم خارج است و در قلمرو دین قرار می‌گیرد. نظریه رقیب خلقت‌گرایی در آن دوره، نظریه تکامل زیستی *لامارک* (۱۷۴۴-۱۸۲۹) بود که به دلیل فقدان شواهد فیزیکی قانع‌کننده، چندان مورد توجه قرار نگرفته بود. منشأ گونه‌ها یک مشکل اساسی برای آنهایی بود که به توضیح همه حوزه‌های تحقیق به وسیله قوانین تجربی امید داشتند؛ آنچنان‌که *دیوید هال* می‌نویسد: «بیشتر دانشمندان برجسته انگلیسی در روزگار *داروین* از پرسش درباره منشأ گونه‌ها اجتناب می‌کردند... از نگاه آنها پرسش‌های معینی ورای دستیابی علم قرار داشتند» (هال، ۱۹۷۳، ص ۱۲۴). بنابراین این ایده باقی بود که حداقل برخی حوزه‌ها باید به وسیله روش‌های دیگری غیر از روش تجربی علم مورد پژوهش قرار گیرند.

اثر *داروین* استثنای فوق را نیز از میان برداشت. از نگاه *داروین*، نسبت دادن ساختار و حیات حیوانات به «اراده خداوند» هیچ تبیینی ندارد؛ اگر نگوییم که اساساً مشخصه یک قانون فیزیکی را ندارد و مطلقاً بی‌فایده است. او کوشید تا این ایده را که تفکیک‌کننده مخلوقات از یکدیگر است، کنار بزند و قانون طبیعی را به جهان زیستی نیز تعمیم دهد. *داروین* در حالی به این امر موفق شد که هیچ نظریه شایسته دیگری که برچسب «علم» داشته باشد وجود نداشت. از این‌رو *ویلیام نورث رابینز* (۱۸۴۵-۱۹۲۸) زمین‌شناس و روش‌شناس امریکایی، قدرت عمده نظریه *داروین* را در

انطباقش با روح و گرایش کلی «علم» می‌داند (نامبرز، ۲۰۱۱، ص ۷۳). از این منظر، هدف علم عبارت بود از محدود کردن دامنه فراطبیعت، با آوردن همه پدیده‌ها تحت حیطه قوانین طبیعت و علل ثانوی، و نظریه داروین با این روح کلی هماهنگ بود. بر همین اساس، ریچارد داوکینز معتقد است که «گرچه بی‌خدایی قبل از داروین نیز منطقاً قابل قبول بود، اما داروین این را ممکن ساخت که از لحاظ عقلانی، ملحدی ارضا شده باشیم» (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۶).

داروینیسم توسعه روش تحقیق تجربی را نه تنها برای منشأ حیات، بلکه برای اغلب پدیده‌های دیگر نیز تجویز کرد. همچنین دلیلی برای این خوشبینی فراهم آورد که بتوان یک روش‌شناسی منحصر به فرد، یعنی روش‌شناسی علوم طبیعی، را در همه حوزه‌های تحقیق به کار برد. به علاوه به این خوشبینی کمک کرد که نیازی به باور به هیوات فراطبیعی برای تبیین ویژگی‌های جهان طبیعی نیست. با ترویج و توسعه این خوش‌بینی، طبیعت‌گرایی نیز توسعه یافت (ری، ۲۰۰۲، ص ۳۱). از آن پس، داروینیسم به یکی از مؤلفه‌های اصلی در معرفی طبیعت‌گرایی تبدیل گشت؛ به گونه‌ای که کمتر جایی می‌توان یافت که سخن از طبیعت‌گرایی به میان آید و پای داروینیسم در میان نباشد. از این روست که بسیاری از طبیعت‌گرایان همچون دنت، داروینیسم را به عنوان یک «اسید کامل» که «هر مفهوم سنتی را می‌خورد و تنها یک جهان‌بینی تکامل‌گرایانه را باقی می‌گذارد»، معرفی می‌کنند (دنت، ۱۹۹۵، ص ۳). «جهان‌بینی تکامل‌گرایانه» همان رویکردی است که طبیعت‌گرایان از آن حمایت می‌کنند، و می‌کوشند بسیاری از پدیده‌های طبیعی را با آن تفسیر کنند. از منظر جهان‌بینی تکامل‌گرایانه، نه تنها انسان، حیات و ذهن به عنوان پدیده‌هایی صرفاً طبیعی نگریسته می‌شوند، بلکه کل طبیعت و کیهان و حیات و بقاء آن نیز با مکانیزم‌های تکاملی تفسیر و تبیین می‌شود. از این روست که از دید طبیعت‌گرایان، نظریه تکامل (و در واقع، جهان‌بینی تکامل‌گرایانه) نقش یک عنصر هدایت‌کننده و جهت‌دهنده به تحقیقات فلسفی در خصوص انسان، حیات، ذهن و طبیعت به شمار می‌آید.

همین توجه ویژه به داروینیسم سبب شده بسیاری از فلاسفه، داروینیسم را به عنوان یکی از مشخصه‌های اساسی طبیعت‌گرایی معرفی کنند. برای نمونه، روزنبرگ طبیعت‌گرایی را مرکب از چند آموزه می‌داند و آن را این گونه تعریف می‌کند:

طبیعت‌گرایی عبارت است از:

۱. استکفاز «فلسفه اولی» به عنوان معرفتی مقدم بر علم؛

۲. علم‌گرایی: علوم - از فیزیک گرفته تا روان‌شناسی و تا اندازه‌ای جامعه‌شناسی؛ روش‌های آنها و نتایجشان - راهنما و هدایت‌کننده معرفت‌شناسی و متافیزیک هستند... و فیزیک بیشترین روش‌ها و نتایج تثبیت‌شده را دربر دارد؛

۳. داروینیسم: تا حدود زیادی، نظریه داروین هم مدل نظریه‌پردازی علمی به شمار می‌آید، هم هدایت‌کننده نظریه فلسفی، زیرا نظریه داروین، هم مرتبط با انسان است و هم دربردارنده توجیه کامل است (روزنبرگ، ۱۹۹۶، ص ۴).

جان هات نیز تعریفی از طبیعت‌گرایی ارائه می‌دهد که داروینیسم در آن نقش محوری دارد. او طبیعت‌گرایی را رویکردی فلسفی، متشکل از هفت گزاره زیر معرفی می‌کند:

فراتر از طبیعت، که انسان‌ها و خلاقیت‌های فرهنگی آنها را نیز شامل می‌شود، هیچ چیزی وجود ندارد.

از گزاره ۱ نتیجه می‌شود:

– طبیعت، خودتنظیم است؛

– چون هیچ چیزی فراتر از طبیعت وجود ندارد، هیچ هدف بزرگ یا متعالی وجود ندارد که معنای نهایی به

جهان بدهد؛

– چیزی مثل «روح» وجود ندارد و هیچ چشم‌انداز معقولی برای بقای انسان ذی‌شعور پس از مرگ نیست؛

– ظهور حیات و ذهن در تکامل، تصادفی و غیرقصودی بوده است؛

– هر حادثه طبیعی‌ای فی حد نفسه، محصول دیگر حوادث طبیعی است؛ زیرا هیچ علت الوهی‌ای وجود ندارد،

پس همه علت‌ها باید علل طبیعی محض باشند، و علی‌الاصول قابل دسترس برای علم؛

– همه ویژگی‌های مختلف موجودات زنده، از جمله انسان، می‌تواند در نهایت با عبارات تکاملی (به‌ویژه

داروینیستی) توضیح داده شوند. من این عقیده را «طبیعت‌گرایی تکامل‌گرایانه» می‌نامم (هات، ۲۰۰۶، ص ۹).

از نگاه طبیعت‌گرایان، داروینیسم کلید حل برخی از برجسته‌ترین و دشوارترین پرسش‌های فلسفی را در خود

دارد. یکی از این پرسش‌ها، منشأ و علت وجود ما انسان‌هاست. داوکینز، این نگرش طبیعت‌گرایانه را در عبارات زیر

به‌وضوح بیان می‌کند:

تکامل داروینی ژرف‌ترین حقیقت درباره طبیعت است که تا کنون علم کشف کرده و ممکن است کشف کند... تنها

این نظریه است که می‌تواند به طور قانع‌کننده‌ای علت وجود ما را و علت اینکه چرا ما به این صورت که هستیم را

توضیح دهد... نه تنها نگرش داروینی به جهان، نگرش درستی است، بلکه تنها نظریه‌ای است که می‌تواند پُرده

از راز وجود ما بردارد (داوکینز، ۱۹۸۶، ص xiv).

اما طبیعت‌گرایان تکاملی به این حد بسنده نمی‌کنند و معتقدند نظریه تکامل نه تنها «نشان نمی‌دهد که هویات و علل

فراطبیعی وجود دارند»، بلکه «نشان می‌دهد که هویات و علل فراطبیعی وجود ندارند». برای نمونه، این رویکرد را

می‌توان در عنوان کتاب داوکینز مشاهده نمود: «ساعت‌ساز نابینا: چرا شواهد تکامل، جهان بدون طراحی را نمایان

می‌سازند». ادعای داوکینز تنها این نیست که شواهد تکامل نشان نمی‌دهند که جهان، طراحی شده است؛ بلکه او

مدعی است که این شواهد، نشان می‌دهند که جهان، طراحی نشده است. در ادامه نشان خواهیم داد استدلال‌های

طبیعت‌گرایان، از جمله داوکینز، براساس نظریه تکامل داروین، نمی‌تواند نشان دهد که هویات و علل فراطبیعی وجود

ندارند و از این رو طبیعت‌گرایان نمی‌توانند امکان ورود چنین هویات و عللی را به تبیین‌هایی در خصوص ویژگی‌های

جهان طبیعی رد کنند؛ مگر اینکه به نحو پیشینی و براساس یک رویکرد فلسفی اجازه ورود چنین هویتانی را ندهند. اما

قبل از آن لازم است نظریه تکامل و مکانیزم اصلی آن یعنی انتخاب طبیعی را به اختصار توضیح دهیم.

۲. نظریه تکامل و انتخاب طبیعی

تعریف‌های رایج از نظریه تکامل، معمولاً خود تکامل زیستی و مکانیسم حاکم بر آن به صورت یک جا در تعریف می‌آورند. برای نمونه، سوپر معتقد است که نظریه تکامل داروینی مدرن، همانند نظریه تکامل داروین، دارای دو عنصر اصلی است: ۱. درخت حیات (The Tree of Life): همه ارگانیسم‌های موجود در زمین به یک نیای مشترک برمی‌گردند. ۲. انتخاب طبیعی (Natural Selection): انتخاب طبیعی نقش علّی برجسته‌ای در خصوص شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که در زندگی گیاهی و جانوری زمین وجود دارد، داشته است.

گزاره نخست می‌گوید که هر دو ارگانیسم موجود، یک نیای مشترک داشته‌اند. انسان‌ها به لحاظ نسبی با یکدیگر مرتبط‌اند، اما علاوه بر آن هر انسانی یک نیای مشترک با شامپانزه‌ها، صدف‌ها و باکتری‌ها داشته است. دومین گزاره از نگاه سوپر، نمی‌گوید که انتخاب طبیعی تنها علت تکامل است، چون او معتقد است صفاتی وجود دارند که انتخاب طبیعی برایشان پاسخگو نیست. البته سوپر اذعان می‌کند که این یک تصویر کلی است و زیست‌شناسی تکاملی با جزئیات متغیر در حال حرکت است (سوپر، ۲۰۰۳، ص ۲۶۷). در یک تقسیم‌بندی مشابه دیگر، می‌توان نظریه تکامل داروین را نظریه‌ای مرکب از چهار نظریه زیر دانست (پلاتینگا، ۲۰۱۱، ص ۸):

۱. نظریه زمین کهن: براساس این نظریه، عمر زمین بسیار طولانی است؛ شاید حدود ۴/۵ میلیارد سال؛
۲. نظریه پیشرفت: حیات از شکل نسبتاً ساده به اشکال نسبتاً پیچیده به پیش رفته است. در آغاز، حیات نسبتاً ساده تک‌سلولی وجود داشت؛ شاید حیاتی از نوع حیات باکتری‌ها و جلبک‌های سبز - آبی، یا شاید اشکال ساده‌تر فعلاً ناشناخته؛
۳. نظریه تبار مشترک: حیات در یک مکان از زمین آغاز شده و همه زندگی‌های بعدی در یک قوس نزولی به موجودات زنده اولیه بازمی‌گردند؛

۴. مکانیسم یا اصل انتخاب طبیعی: که مکانیسم تحول حیات از اشکال ساده به اشکال پیچیده‌تر را بیان می‌کند. در میان این نظریه‌ها، اصل انتخاب طبیعی که مکانیسم تکامل را بیان می‌کند، بیش از همه مورد توجه زیست‌شناسان بوده و بحث‌های فلسفی بسیاری را نیز در فلسفه زیست‌شناسی به همراه داشته است. برای طبیعت‌گرایان نیز، مکانیسم انتخاب طبیعی در مرکز اصلی استدلال‌ها و ادعایشان قرار دارد؛ تا جایی که می‌توان داروینیسم مورد حمایت طبیعت‌گرایان را با باور به این اصل تعریف نمود. پلاتینگا اصل انتخاب طبیعی را، که مکانیسم تحول حیات از اشکال ساده به اشکال پیچیده‌تر را بیان کرده و بر روی جهش تصادفی ژن‌ها عمل می‌کند، یک «مکانیسم طبیعت‌گرایانه» (Naturalistic Mechanism) معرفی می‌کند و آن را «داروینیسم» می‌نامد. او معتقد است که داروینیسم یک آموزه قوی‌تر از تکامل است که مدعی ارائه مکانیسم دربردارنده تکامل است (پلاتینگا، ۲۰۱۱، ص ۹-۱۰). باربور نیز تعریفی مشابه از داروینیسم ارائه می‌دهد و می‌گوید: می‌توانیم داروینیسم را با این عقیده که «انتخاب طبیعی در زمینه تغییرات، سرچشمه اصلی (هرچند نه منحصر به فرد) در تحول تکامل است» تعریف کنیم (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷).

او اضافه می‌کند که از دیدگاه نوداروینی‌ها نیز «جهش‌های تصادفی» و «بازترکیبی ژن‌ها» ماده خام تحول را فراهم می‌آورند؛ ولی سمت‌وسوی تکامل ثمره انتخاب طبیعی است (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۰۵). در ادامه، از نقشی که نظریه انتخاب طبیعی در استدلال‌های طبیعت‌گرایان ایفا می‌کند بحث خواهیم کرد.

۳. آیا داروینیسیم، باور به هویت و علل فراطبیعی را رد می‌کند؟

اکنون پرسش این است که اولاً تعارض مدعای طبیعت‌گرایان میان نظریه تکامل و باور به هویت و علل فراطبیعی در چیست؟ و ثانیاً، استدلال آنها برای نشان دادن درستی این ادعا چیست؟ آیا نظریه تکامل و بخصوص مکانیسیم جلوبرنده آن یعنی انتخاب طبیعی، باور به وجود هویت و علل فراطبیعی را رد می‌کند؟ اگر وجود یک طرح کلان از سوی خداوند را در خصوص مکانیسیم انتخاب طبیعی بپذیریم، آن‌گاه به نظر می‌رسد این نظریه، تعارضی با باور به هویت و علل فراطبیعی نداشته باشد. اما اگر ادعا شود که فرایند تکامل به وسیله هیچ عاملی طراحی و هدایت نشده و خداوند نه آن را هدایت کرده، نه جهت داده، نه هماهنگ کرده و نه شکل داده است، آن‌گاه داروینیسیم در تعارض جدی با باور به هویت و علل فراطبیعی قرار خواهد گرفت. آنچه طبیعت‌گرایان بر آن پا می‌فشارند همین نکته است. آنها اصرار دارند که مکانیسیم انتخاب طبیعی که نیروی حرکت‌دهنده تکامل است، یک مکانسیم طراحی‌نشده و هدایت‌نشده است. به علاوه اصرار دارند که این مشخصه (عدم طراحی و هدایت) بخشی از نظریه تکامل معاصر است و از این‌رو این نظریه با باور به هویت و علل فراطبیعی در تعارض است. اکنون باید دید که استدلال طبیعت‌گرایان برای اثبات این ادعا چیست؟

۴. استدلال ریچارد داوکینز

ادعای داوکینز، یکی از مشهورترین طبیعت‌گرایان معاصر، این است که تنوع حیات در جهان، محصول مکانیسیم انتخاب طبیعی به وسیله غربال کردن برخی از تغییرات ژنتیکی و بدون هدایت خداوند یا هر شخص دیگری است. او این ادعا را در کتاب‌های متنوعی همچون (Blind Watchmaker (1986؛ River out of Eden (1996؛ Unwearing the Rainbow (1998 و Devil's Chaplain (2003 مطرح کرده است. عبارت زیر از کتاب *ساعت‌ساز نابینا*، ادعای او را به‌خوبی نشان می‌دهد:

برخلاف همه ظواهر، تنها ساعت‌ساز در طبیعت، نیروهای کور فیزیک است؛ گرچه به شکل خاصی به کار گرفته شده است. یک ساعت‌ساز واقعی بصیرت دارد: او چرخ‌دنده‌ها و فنرها را طراحی و ارتباط میان آنها براساس هدفی در آینده که در ذهنش دارد برنامه‌ریزی می‌کند؛ اما انتخاب طبیعی، یعنی فرایند کور، ناآگاه و خودکاری که داروین کشف کرد و ما اکنون آن را به عنوان تبیین وجود و شکل ظاهراً هدفمند حیات می‌دانیم، هیچ هدفی در ذهن ندارد. نه ذهن دارد، نه چشم ذهنی، نه برای آینده برنامه‌ریزی می‌کند. انتخاب طبیعی، هیچ بینایی، بصیرت و دیدی ندارد. اگر بتوان گفت که نقش یک ساعت‌ساز را در طبیعت دارد، آن یک ساعت‌ساز کور است (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۵).

عنوان فرعی کتاب *داوکینز* (چرا شواهد تکامل، جهان بدون طراحی را نمایان می‌سازد) نیز ادعای او را به‌خوبی نشان می‌دهد. اما دلیل *داوکینز* برای این ادعا که «انتخاب طبیعی، کور و هدایت نشده است» چیست؟ چرا او فکر می‌کند که شواهد تکامل یک جهان بدون طراحی را نمایان می‌سازد؟ چگونه شواهد تکامل، چنین چیزی را نشان می‌دهند؟ هرچند در خصوص اینکه مکانیسم انتخاب طبیعی چه میزان از فرایندهای تکاملی را تبیین می‌کند و چه میزان از آنها باید به وسیله مکانیسم‌های دیگر تبیین شود، و چه میزان از آنها بی‌تبیین باقی می‌ماند، توافق فراگیر وجود ندارد؛ اما ما در اینجا فرض را بر صحت داروینیسم می‌گذاریم؛ یعنی این ایده که اصلی‌ترین مکانیسمی که روی اغلب فرایندهای تکاملی عمل می‌کند، مکانیسم انتخاب طبیعی است آن هم با غریبال کردن جهش‌های ژنتیکی تصادفی. با این فرض *داوکینز* چگونه استدلال می‌کند که شواهد تکامل، جهان بدون طراحی را نمایان می‌کند؟

داوکینز استدلال خود را با طرح موضوع «پیچیدگی» در موجودات زنده آغاز می‌کند. از نگاه او، مسئله زیست‌شناسی، مسئله پیچیدگی است و زیست‌شناسان می‌کوشند طرز کار و چگونگی پیدایش چیزهای پیچیده را با استفاده از چیزهای ساده‌تر بیان کنند (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۱۵). اما شیء پیچیده چیست؟ *داوکینز* معتقد است شیء پیچیده برخلاف چیزهای ساده، از بخش‌های متفاوتی ساخته شده و ساختار داخلی این بخش‌ها با هم تفاوت دارد. در نگاه دقیق‌تر، شیء پیچیده چیزی است که بخش‌های تشکیل‌دهنده آن طوری هماهنگ شده‌اند که ممکن نیست تصادفی تنظیم شده باشند (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۶). در واقع، چیزهای پیچیده، کیفیتی دارند که بسیار نامحتمل است آن را اتفاقی کسب کرده باشند. برای مثال، «چشم» در موجودات زنده یک «چیز پیچیده» است که کیفیتی دارد به نام «دیدن» (یا مهارت دیدن) که بسیار نامحتمل است این کیفیت را تصادفی کسب کرده باشد. اکنون پرسش این است که چیزهای پیچیده چگونه به وجود آمده‌اند و چرا این قدر پیچیده‌اند؟ *داوکینز* معتقد است پاسخ این پرسش (که همان پاسخ داروین است)، این است که آنها از طریق انتخاب طبیعی هدایت‌نشده و با تغییرات تدریجی و گام به گام از چیزهای ساده پدید آمده‌اند (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۴۳). او معتقد است که:

انتخاب طبیعی مانند ساعت‌سازی نابیناست. نابیناست چون پیش‌رو را نمی‌بیند؛ نتیجه کار را نمی‌سنجد و هدفی را دنبال نمی‌کند. با این وجود، حاصل کار انتخاب طبیعی طوری است که ظاهراً سازنده‌ای ماهر آن را با نقشه قبلی ساخته و پرداخته است. هدف من حل کردن این تناقض ظاهری است. فرضیه پالی این است که ماشین‌های زنده را یک ساعت‌ساز ماهر طراحی کرده و ساخته است. ما براساس نظریه تکامل معتقدیم این کار طی مراحل تدریجی تکامل از طریق انتخاب طبیعی صورت گرفته است (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۳۷).

اما چگونه انتخاب طبیعی هدایت‌نشده، علت پیدایش موجودات زنده و پیچیدگی‌های آنهاست؟ *داوکینز* این پرسش را پرسش اصلی پیش‌روی خود می‌داند و آن را این گونه صورت‌بندی می‌کند: آیا ممکن است که انتخاب طبیعی هدایت‌نشده، علت پیدایش همه پیچیدگی‌های حیرت‌انگیز حیات در جهان باشد؟ او با انتخاب یکی از بحث‌برانگیزترین پیچیدگی‌ها، یعنی چشم، پرسش فوق را در چارچوب سه جزئی زیر قرار می‌دهد (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۷۹-۷۸):

۱. آیا یک‌سری پیوسته از Xها وجود دارد که چشم فعلی انسان را به وضعیت بی‌چشمی متصل کند؟
 ۲. با در نظر گرفتن هر عضو از سری Xهای مفروض که چشم انسان را به بی‌چشمی متصل می‌کند، آیا پیدا شدن آن از جهش اتفاقی X قبلی‌اش، محتمل است؟
 ۳. با در نظر گرفتن تک‌تک اعضای سری X که چشم انسان را به بی‌چشمی متصل می‌کنند، آیا محتمل است که هریک از آنها، کارایی کافی برای کمک به بقا و تولیدمثل جانور مربوطه را داشته است؟
- اکنون باید پاسخ دلوکینز را به سه سؤال مطرح‌شده در بالا بررسی کنیم. پاسخ او به سؤال اول مثبت است. از نظر او، یک سری پیوسته از Xها وجود دارد که چشم فعلی انسان را به وضعیت بی‌چشمی ربط دهد، به شرط آنکه تعداد Xهای متوالی به اندازه کافی بزرگ باشد (دلوکینز، ۱۹۸۶، ص ۷۸). برای مثال اگر چشم یک انسان خاص دارای n سلول باشد، آن‌گاه می‌توانیم یک سری تصور کنیم که اولین عضو آن، موجودی تنها با سلول شماره ۱، دومی موجودی دارای سلول شماره ۲ و ۱، سومی شامل سلول ۳ و ۲ و به همین ترتیب که آخرین عضو این سری، چشم انسان با n سلول خواهد بود. به علاوه باید مغز یا بخشی از مغز نیز شکل گیرد که با هر عصب بینایی مرتبط است. همچنین زمان باید به اندازه کافی در دسترس باشد تا در نهایت آخرین عضو سری پدید آید. علاوه بر اینها هر مرحله از سری باید از جهش ژنتیکی مرحله قبل پدید آمده باشد. البته با یک شرط اساسی و آن اینکه هر جهش، دارای تناسب لازم نیز باشد. با همه این شرایط، به نظر می‌رسد پدید آمدن چشم انسان به وسیله انتخاب طبیعی، غیرمحتمل نباشد.
- دلوکینز تذکر می‌دهد که «تا اینجای بحث، با یک استدلال انتزاعی مواجه بوده‌ایم و به این نتیجه رسیدیم که می‌توان یک رشته از X را تصور کرد که هریک از اعضای آن به همسایه‌اش آن قدر شبیه است که تبدیل آنها به یکدیگر را محتمل می‌نماید و این رشته، چشم انسان را به مرحله بی‌چشمی متصل می‌کند اما هنوز نشان نداده‌ایم که وجود این رشته در عمل هم ممکن است و لذا باید به دو سؤال دیگر پاسخ دهیم» (دلوکینز، ۱۹۸۶، ص ۷۸-۷۹). اما پاسخ دلوکینز به پرسش دوم اینچنین است:
- احساس من این است که در صورتی که تفاوت بین عضوهای متوالی این رشته، یعنی رشته‌ای که منجر به پیدایش چشم شده، به اندازه کافی کوچک باشد، وقوع جهش‌های لازم پیامد طبیعی آن است (دلوکینز، ۱۹۸۶، ص ۷۸).
- او در پاسخ به سؤال سوم می‌گوید:
- فکر می‌کنم پاسخ مثبت باشد؛ چون نه تنها معلوم است که یک نصف چشم از هیچ بهتر است، بلکه در بین جانوران امروزی می‌توانیم یک سری از مراحل میانی را پیدا کنیم. منظور این نیست که موجودات میانی واقعاً نماینده جانوران اجدادی‌اند، ولی نشان می‌دهند که ساخت‌های میانی هم کارایی دارند... پنج درصد بینایی بهتر از هیچ است. پنج درصد شنوایی از نشنیدن مطلق بهتر است. پنج درصد توانایی پرواز از هیچ بهتر است. مسیری که در آن هر مرحله دستگاهی که در عمل می‌بینیم، حاصل یک حرکت تدریجی ملایم در دنیای جانداران است؛ مسیری که در آن هر مرحله میانی به بقا و تکثیر جانور کمک می‌کند. هرگاه در یک حیوان زنده واقعی یک عضو X داشته باشیم، به طوری که X چنان عضو پیچیده‌ای باشد که محتمل نباشد در یک مرحله و به صورت اتفاقی به وجود آمده باشد، براساس نظریه تکامل و انتخاب طبیعی می‌توان گفت کسری از آن X بهتر از نبودن آن است (دلوکینز، ۱۹۸۶، ص ۹۰).

در واقع، آنچه *داوکینز* به دنبال نشان دادنش است، این است که:

۱. پیچیدگی‌های شگفت‌انگیز موجودات زنده آن قدر زیاد است که بسیار نامحتمل است که آنها به صورت

اتفاقی و تصادفی به وجود آمده باشند؛

۲. اگر تکامل و مکانیسم انتخاب طبیعی را به صورت انتخاب تک‌مرحله‌ای (و نه انتخاب انباشتی و گام به گام)

در نظر بگیریم، باز پیدایش موجودات زنده بسیار نامحتمل خواهد بود؛

۳. پیدایش موجودات زنده از طریق مکانیسم انتخاب طبیعی تدریجی، امری محتمل است.

اکنون باید دید که استدلال *داوکینز* تا چه اندازه مدعای او مبنی بر انکار هویات و علل فراطبیعی را اثبات

می‌کند؟ نقدهای پلاتینیکا، مک‌گراث و جان‌هات به استدلال *داوکینز*، ما را در پاسخ به این پرسش یاری می‌رساند.

۵. نقد پلاتینیکا به استدلال *داوکینز*

پلاتینیکا در ابتدا سه پرسش *داوکینز* در خصوص چشم را در قالب یک پرسش بزرگ قرار می‌دهد. او یک فضای

سه‌بعدی را در نظر می‌گیرد و آن را «فضای ارگانیک» می‌نامد که هریک از نقاط آن یک شکل ممکن از حیات

است. براین اساس پرسش بزرگ مذکور، که در واقع فشرده شده سه پرسش *داوکینز* است، چنین خواهد بود:

آیا یک مسیر در فضای ارگانیک وجود دارد که جمعیت قدیمی حیات تک‌سلولی را به چشم انسان متصل کند، به

شکلی که هر نقطه آن مسیر بتواند به نحو محتملی از نقطه قبلی به وسیله جهش ژنتیکی تصادفی پدید آید؛ به

نحوی که سازگاری مفیدی داشته باشد و به شکلی محتمل بتواند بوسیله انتخاب طبیعی هدایت نشده از جمعیت

مختص به خود جدا شود؟ (پلاتینیکا، ۲۰۱۱، ص ۱۹).

پلاتینیکا معتقد است که استدلال *داوکینز* و پاسخ‌های او به این پرسش بزرگ دارای ضعف‌های اساسی است.

نخستین ضعف آن است که فرض و پاسخ او به سؤالات ۳ و ۲ بسیار بحث‌انگیز، حمایت‌نشده و کاملاً حدسی هستند

(پلاتینیکا، ۲۰۱۱، ص ۲۲). اگر مجدداً پرسش بزرگ و پاسخ‌های *داوکینز* به آن را در نظر بگیریم، خواهیم دید که

هیچ تضمینی وجود ندارد که یک مسیر واقعی (نه صرفاً محتمل) در فضای ارگانیک باشد که جمعیت ارگانیسم‌های

تک‌سلولی را به انسان‌ها متصل کند. ممکن است برخی ساختارهای پیچیده وجود داشته باشند که نتوانند صرفاً

به‌وسیله گام‌های کوتاه از اشکال حیات قبلی نتیجه شوند. شاید ساختارهایی وجود داشته باشند که نتوانند از اشکال

قبلی حیات نتیجه شوند، هرچند گام‌ها و جهش‌ها کوچک باشند. *داوکینز* چگونه می‌تواند بگوید که چنین نیست؟

البته احساس او می‌گوید که در واقع چنین نیست؛ اما استدلال او چه اندازه این را نشان می‌دهد؟ از نظر پلاتینیکا، به

نظر می‌رسد پرسش‌های ۳ و ۲ پرسش‌هایی هستند که هنوز پاسخ دقیقی به آنها داده نشده است. آن پرسش‌ها در

حال حاضر، ورای شناخت و توان ما قرار دارند و ما پاسخ جدی برایشان نداریم (پلاتینیکا، ۲۰۱۱، ص ۲۳).

اما ضعف دوم استدلال *داوکینز* این است که او ادعا می‌کند «شواهد تکامل یک جهان بدون طراحی را نشان

می‌دهند». اما آنچه او واقعاً استدلال می‌کند این است که برای اشکال حیات معاصر می‌توان سری‌های داروینی در نظر گرفت. این استدلال به‌خودی‌خود یک جهان بدون طراحی را نشان نمی‌دهند. اگر استدلال او و پاسخ‌هایش به پرسش‌های ۳ و ۲ را بپذیریم، تنها نشان می‌دهند که ذاتاً نامحتمل نیست که حیات به وسیله تکامل هدایت‌نشده پدید آمده باشد. آنچنان که پلانتینگ می‌گوید، داوکینز از استدلالی به این شکل بهره می‌گیرد:

«P ذاتاً نامحتمل نیست. پس P صادق است».

اما این استدلال، قانع‌کننده نیست. آنچه داوکینز نشان می‌دهد، حتی با فرض درست بودن استدلالش، حداکثر این است که پدید آمدن حیات بدون طراحی، نامحتمل نیست نه اینکه در واقع چنین است. به تعبیر پلانتینگ آنچه داوکینز نشان می‌دهد حداکثر این است که: به لحاظ معرفت‌شناختی، صدق این گزاره محتمل است: «اینکه حیات بدون طراحی پدید آمده باشد، به لحاظ زیست‌شناختی نامحتمل نیست» (پلانتینگ، ۲۰۱۱، ص ۲۵). اما در واقع چطور؟ از نظر داوکینز، آنچه ادعایش را موجه می‌کند، ورود پیش‌فرض طبیعت‌گرایانه‌اش به مسیر استدلال است (هرچند صراحتاً این را بیان نمی‌کند). استدلال او در واقع چنین شکلی دارد:

۱. اینکه حیات با تنوع بسیارش به وسیله تکامل داروینی هدایت‌نشده پدید آمده باشد، امری محتمل است؛

۲. باور به هویات و علل فراطبیعی، تبیین معقولی برای حیات نیست؛

نتیجه: بنابراین حیات احتمالاً به وسیله تکامل داروینی هدایت‌نشده پدید آمده است و لذا باید سری‌های داروینی برای هر شکل از حیات معاصر وجود داشته باشد.

پلانتینگ معتقد است فراطبیعت‌گرا در اینجا از آزادی بیشتری برخوردار است. از نگاه فراطبیعت‌گرا، چنین سری‌های داروینی هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم می‌تواند وجود نداشته باشد؛ چون خداوند، جهان حیات را خلق کرده و او می‌تواند به شکل‌های مختلف این کار را کرده باشد (با سری‌های داروینی یا بدون آن). از این‌رو فراطبیعت‌گرا، در مواجهه با شواهد، از آزادی نظر بیشتری برخوردار است (پلانتینگ، ۲۰۱۱، ص ۲۴).

بنابراین حتی اگر فرض کنیم پاسخ‌های داوکینز به پرسش‌های ۳ و ۲ صحیح است، باز استدلال او منتج نیست. او ادعا می‌کند که تکامل نشان می‌دهد که حیات بدون طراحی پدید آمده، درحالی‌که آنچه او استدلال می‌کند (با فرض صحت استدلالش) حداکثر این است این امر (پدید آمدن حیات بدون طراحی) نامحتمل نیست.

ع. تحلیل و بررسی

قبل از آنکه نقدهای دیگر به استدلال داوکینز را بررسی کنیم، لازم است تا بار دیگر نگاه طبیعت‌گرایانه به مکانیسم انتخاب طبیعی را مورد توجه قرار دهیم. برای این منظور، عبارت زیر از /رنست مایر/، از تکامل‌گرایان مشهور را مدنظر قرار می‌دهیم:

مفهوم انتخاب طبیعی براساس مشاهده طبیعت پایه‌گذاری شده است. هر کدام از گونه‌ها بسیار بیشتر از آنچه که برای ادامه حیات خود نیاز دارند تولیدمثل می‌کنند. همه افراد موجود در یک جمعیت از نظر ژنتیکی با هم تفاوت دارند. تمامی آنها در معرض خطر عوامل نامساعد محیطی قرار دارند و تقریباً اغلبشان یا نابود می‌شوند یا

نمی‌توانند تولیدمثل کنند. شمار بسیار کمی از این فرزندان زنده می‌مانند و به نوبه خود زاد و ولد می‌کنند. اما بقایافتگان به‌هیچ‌رو نمونه‌برداری تصادفی از جمعیت نیستند؛ زیرا آنهايي می‌توانند به زندگی خود ادامه دهند که دارای صفات معینی هستند که بقای آنها را در آن شرایط میسر کرده است. اگر بنا را بر این بگذاریم که این افراد مرجح انتخاب شده‌اند و به همین دلیل هم زنده مانده و ادامه حیات داده‌اند، بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی این انتخاب را انجام داده است؟ در جریان انتخاب مصنوعی عملاً پرورش‌دهندگان گل‌ها و پرندگان و دامداران، حیوان یا گیاه خوب را برای تخم‌کشی و پرورش نسل بعدی انتخاب می‌کنند. اما در جریان انتخاب طبیعی، اگر دقیق‌تر بگوییم، چنین عاملی وجود ندارد (مایر، ۲۰۰۱، ص ۱۴۳).

در اینجا دو گزینه دیگر وجود دارد که مایر آنها را نادیده می‌گیرد:

۱. در پس فرایند تکامل، عامل یا عوامل طراحی شده یا هدفمندی وجود دارند که آن را هدایت می‌کنند. این عامل یا عوامل، در سطح پدیده‌های طبیعی قابل تبیین هستند؛ اما دانش کنونی ما به آنها دست نیافته است.
۲. در پس فرایند تکامل، عامل یا عوامل طراحی شده یا هدفمندی وجود دارند که آن را هدایت می‌کنند. این عامل یا عوامل، در سطح پدیده‌های طبیعی قابل تبیین نیستند و برای توضیح و تبیین آنها باید از ساحت‌های دیگر از جمله فلسفه یا الهیات کمک بگیریم.

به عبارت دیگر، دانشمند زیست‌شناس در خصوص نظریه تکامل با سه پرسش اساسی و بنیادین روبه‌روست:

۱. مکانیسم انتخاب طبیعی یا فرایند تکامل توسط چه کسی یا چه چیزی «طراحی» شده است؟
 ۲. این مکانیسم، چگونه «طراحی» شده است و عمل می‌کند؟
 ۳. این مکانیسم برای چه هدف یا غایتی «طراحی» شده است؟
- دانشمند زیست‌شناس می‌کوشد به پرسش دوم پاسخ گوید. پاسخ او به این پرسش، لزوماً به معنای پاسخ به دو پرسش دیگر نیست. دانشمند زیست‌شناس در مواجهه با سؤال اول و سوم، نهایتاً می‌تواند بگوید که عامل و هدفی برای این مکانیسم نمی‌شناسد نه اینکه در واقع چنین عامل یا هدفی وجود ندارد. ممکن است او در پاسخ بگوید: «من تبیینی از چگونگی عملکرد این مکانیسم ارائه می‌دهم بدون اینکه عامل یا هدفی را در آن وارد کنم. این تبیین ویژگی‌های یک تبیین علمی از جمله سادگی، داشتن شواهد تجربی و... را دارد؛ لذا احتمالاً صادق است. پس احتمالاً عامل یا هدفی برای این مکانیسم وجود ندارد». این استدلال یک ضعف اساسی دارد و آن اینکه دو سطح از تبیین را خلط کرده است. فرض کنید ما عملکرد یک خودرو را تنها با استفاده از اصول و قواعد علم مکانیک توضیح دهیم بدون اینکه به عامل سازنده یا هدف آن و مهمتر از اینها به نقش راننده در عملکرد خودرو اشاره کنیم. برای مثال، روشن شدن خودرو را از طریق توصیف سیستم الکتریکی و احتراق ماشین تبیین کنیم بدون اینکه به نقش راننده در استارت زدن اشاره کنیم. یا چرخش چرخ‌های خودرو را با توصیف عملکرد محورها و دیفرانسیل و... توصیف کنیم بدون اینکه به نقش راننده در هدایت فرمان خودرو اشاره کنیم. آن‌گاه استدلال کنیم که چون می‌توان عملکرد

خودرو را بدون اشاره به نقش یک راننده در عملکرد آن تبیین کنیم، پس راننده‌ای وجود ندارد! یک تبیین موفق از چگونگی عملکرد یک مکانیسم نشان می‌دهد که نحوه عملکرد آن مکانیسم احتمالاً صادق است، یعنی به همان گونه‌ای است که تبیین شده. این تبیین به خودی خود نشان نمی‌دهد که عامل یا هدفی برای جهت‌دهی آن مکانیسم وجود ندارد. بنابراین از میان دو گزاره زیر، تنها گزاره دوم می‌تواند گزاره صحیحی باشد:

۱. نظریه تکامل نشان می‌دهد که هیچ طراحی یا عامل هوشمندی در مسئله حیات وجود ندارد؛

۲. نظریه تکامل به بررسی نقش طراح و غایت در مسئله حیات نمی‌پردازد، چون هدف آن تبیین نحوه عملکرد و مکانیسم‌های دخیل در فرایند حیات تکاملی است (برای تبیین‌هایی از این دست باید به سطح فلسفه یا الهیات برویم).

شلدریک مسئله فوق را به خوبی توصیف کرده است:

واضح است که ارگانسیم‌های زنده از مواد شیمیایی درست شده‌اند و مشتمل بر انواع متعددی از پروتئین هستند، و همچنین بسیاری از جهات آنها بر طبق قواعد فیزیکی کار می‌کند. اما این اثبات نمی‌کند که چیزی ورای سیستم‌های فیزیکی - شیمیایی در کار نیست، و ما می‌توانیم آنها را کاملاً بر حسب فیزیک و شیمی بفهمیم. بهترین مثال [برای این مسئله] یک رادیوی ترانزیستوری است. فرض کنید کسی درباره رادیو نمی‌داند و رادیو را به او نشان دهند و او از موسیقی حاصله تعجب‌زده شود و بخواهد آن را بفهمد. ممکن است فکر کند موسیقی صرفاً از رادیو نتیجه می‌شود؛ یعنی در نتیجه اندرکنش میان اجزای آن. اگر کسی بگوید که این از خارج می‌آید، مثلاً از یک فرستنده، چه بسا منکر شود، به این دلیل که نمی‌بیند چیزی از بیرون بیاید و ممکن است فکر کند که [کارکرد] دستگاه را می‌فهمد. چه بسا اجزای آن رادیو را فراهم کند و همان صدا را بشنود و بعد بگوید که من [کارکرد] این را کاملاً فهمیده‌ام و آن را (از مواد معلوم) ساخته‌ام. اما او هنوز نمی‌داند که امواج رادیویی [فی‌الواقع در خارج] وجود دارند [و رادیو صرفاً آنها را می‌گیرد و پخش می‌کند].

این درست وضعی است که ما با حیات داریم. اگر اجزای رادیو را به هم بزنید، چیزی نمی‌شنوید. اما این فقط بخشی از تصویر است. چیزی که مشکل دیدگاه مکانیستی است، این است که دیدگاهی محدود است. این دیدگاه مبتنی بر نمی‌ای واقعیت است (گلشنی، ۱۳۹۱، ص ۴۰-۴۱، به نقل از: شلدریک، ۱۹۸۴، ص ۵۶-۵۷).

بنابراین به نظر نمی‌رسد استدلال داوکنینز برای نشان دادن اینکه «نظریه تکامل و مکانیسم اصلی آن، یعنی انتخاب طبیعی، باور به هویات و علل فراطبیعی را نقض می‌کند» استدلال موفقی باشد.

۷. نقد مک‌گراث و جان هات به استدلال داوکنینز

استدلال داوکنینز با نقدهای دیگری نیز از سوی فلاسفه مواجه شده است. مک‌گراث و جان هات دو نمونه از این فلاسفه هستند. مک‌گراث معتقد است که روش علمی، سلباً و ایجاباً، قادر به قضاوت در خصوص وجود یا عدم وجود علل و هویات فراطبیعی نیست، و هر گونه تلاشی در این خصوص، فراتر رفتن از محدودیت‌های قانونی علم

است (مک‌گراث، ۲۰۰۷ الف، ص ۳۴). او با این نگرش، در خصوص دیدگاه *داوکینز* می‌گوید:

داوکینز، داروینیسیم را یک بزرگراه معقول به سوی الحاد می‌داند، درحالی‌که به نظر می‌رسد این بزرگراه ترسیم شده به‌وسیله داوکینز، به لادریگری منتهی شود. یک شکاف منطقی اساسی بین داروینیسیم و الحاد وجود دارد که به نظر می‌رسد داوکینز ترجیح می‌دهد آن را با لفاظی و قدرت نطق پر کند، نه با شواهد (مک‌گراث، ۲۰۰۷ ب، ص ۲).

مک‌گراث برای تأیید دیدگاه خود در کتاب *توهم داوکینز*، به دیدگاه برخی زیست‌شناسان برجسته همچون *فرانسیس گالینر* و *استفان جی گولد* اشاره می‌کند. *گالینر* که مدیر بنیاد ملی سلامت در آمریکا و سرپرست سابق پروژه ژنوم انسانی است، یک مسیحی است و معتقد است که علوم طبیعی، ایمان را تأیید می‌کنند. درحالی‌که سرپرست پروژه ژنوم انسانی قبل از او، یعنی *وانسون* که برنده جایزه نوبل (به همراه *فرانسیس کریک* برای کشف ساختار مارپیچی مضاعف DNA) است، یک ملحد است. هر دوی اینها دانشمندان برجسته‌ای هستند و این امر نشان می‌دهد که آنچه آنها را از هم جدا می‌سازد، نه علمشان، بلکه جهان‌بینی‌هایشان است. از این‌رو *گولد*، زیست‌شناس تکاملی مشهور، با مشاهده زیست‌شناسان مشهوری که از ایمان دینی حمایت می‌کنند، می‌گوید: یا نیمی از همکاران من فوق‌العاده احمق هستند، یا اینکه علم داروینیسیم کاملاً با باورهای دینی مرسوم سازگار است - البته به همان نسبت با الحاد نیز سازگار است (گولد، ۱۹۹۲، ص ۱۱۹).

رُزنبرگ نیز معتقد است که سازگاری میان خداآوری و نظریه انتخاب طبیعی *داروین* کار چندان مشکلی نیست، و این دیدگاه که این نظریه با باور به خداوند در تضاد است بیشتر یک تصمیم فلسفی است تا بخشی از نظریه علمی:

برقراری آشتی میان خداآوری و نظریه انتخاب طبیعی *داروین*، کار چندان مشکلی نیست... به راحتی می‌توان خداآوری را با چگونگی پیدایش شکل ظاهری ما به‌وسیله انتخاب طبیعی آشتی داد، حتی اگر این نظریه کاذب باشد... شاید تغییر تصادفی و پالایش محیطی، روش انتخاب پروردگار در سازمان‌دهی ظاهر مخلوقات بوده است... یا شاید بتوان خداوند قادری را تصور کرد که روشی را برای آفرینش انسان‌ها به کار گرفته که به اندازه‌ای پیچیده و سخت است که درک آن از عهده فاعل‌های شناسایی همچون ما با چنین توانایی شناختی محدودی که داریم خارج است. در این میان، بهترین تبیینی که می‌توانیم در مورد پیدایش انسان ارائه کنیم (که قابل درک نیز باشد) نظریه انتخاب طبیعی *داروین* است (رُزنبرگ، ۲۰۰۸، ص ۸۷).

جان هات نیز نقدی مشابه مک‌گراث به استدلال *داوکینز* وارد می‌کند. او معتقد است که تعدادی از دانشمندان و فلاسفه معاصر، نظریه تکامل را با ماتریالیسم تلفیق می‌کنند. دانشمندان در سطح *کارل ساگان*، *استفان جی گولد*، *ویلسون* و *داوکینز* روایتی از نظریه تکامل را به ما عرضه می‌کنند که از پیش با «ایمان» به ماتریالیسم علمی پوشیده شده است (هات، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱). هات، این رویکرد را «تکامل‌گرایی» می‌نامد و معتقد است در اینجا پیوندی ظریف و نامحسوس میان ایده‌های *داروینی* با پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی برقرار است. هات به عنوان

نمونه به سخنان یکی از طبیعت‌گرایان (استفان جی گولد) اشاره می‌کند که معتقد است نظریه تکامل از یک پیام فلسفی، یعنی ماتریالیسم، جدایی‌ناپذیر است. جی گولد می‌گوید:

من عقیده دارم که مشکل [پذیرش نظریه داروین]... در محتوای فلسفی پیام داروین قرار دارد... اولاً داروین استدلال می‌کند که تکامل هیچ هدفی ندارد. افراد تلاش می‌کنند که بروز ژن‌هایشان را در نسل‌های آینده افزایش دهند و این کل قضیه است... ثانیاً داروین عقیده داشت که تکامل هیچ جهتی ندارد: آن ضرورتاً به چیزهای بالاتر رهنمون نمی‌شود. ارگانیسم‌ها با محیط‌های بومی‌شان بیشتر سازگار می‌شوند و این کل قضیه است. «زوال» یک انگل به اندازه گام برداشتن یک آهو کامل است. ثالثاً داروین در تفسیرش از طبیعت، یک فلسفه ماتریالیستی منسجم به کار برد. ماده شالوده همه وجود است. ذهن، روح و خدا نیز واژه‌هایی هستند که نتایج عجیب پیچیدگی‌های عصبی را بیان می‌کنند (هات، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲).

روشن است که چنین دیدگاهی به‌خودی‌خود، فاقد توجیه عقلانی یا استدلال قانع‌کننده است و صرفاً از یک ایدئولوژی طبیعت‌گرایانه نشئت می‌گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد آنچنان که فلاسفه‌ای همچون مک‌گراث و جان هات استدلال می‌کنند، طبیعت‌گرایی و نظریه تکامل با هم مستلزم نفی طراحی در عالم و باور به هویات و علل فراطبیعی هستند، اما نظریه تکامل به خودی خود این لازمه را ندارد. ریچارد لوانتین، زیست‌شناس برجسته هاروارد، این تلفیق را با صراحت بیشتری بیان می‌کند:

اینچنین نیست که روش‌ها و نهادهای علمی تا حدی ما را وادار به پذیرش تبیین ماتریالیستی از جهان پدیدارها بکند. بعکس، ما از طریق التزام و پابندی پیشینی به علل مادی مجبور می‌شویم تا ابزار و تجهیزات تحقیق و مجموعه‌ای از مفاهیم را به وجود آوریم که تبیین‌های مادی ارائه بکنند، فارغ از اینکه چقدر خلاف شهود باشد، فارغ از اینکه چقدر برای افراد ناوارد رازآمیز باشد. به علاوه، آن مادی‌نگری مطلق است، زیرا ما نمی‌توانیم به جای بای الهی مجال بروز بدهیم (لوانتین، ۱۹۹۷، ص ۳۱).

بنابراین به نظر می‌رسد باید میان نظریه تکامل به عنوان نظریه‌ای علمی و «طبیعت‌گرایی تکاملی» به عنوان فلسفه‌ای تفسیرگر تمایز بگناریم (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۴). داوکینز ادعا می‌کند که «شواهد تکامل، یک جهان بدون طراحی را نمایان می‌کند»؛ اما هیچ شاهدهی برای تأیید ادعایش ارائه نمی‌دهد. تنها با پیش‌فرض گرفتن طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است که می‌توان چنین نتیجه‌ای از نظریه تکامل گرفت. البته با پذیرش طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیازی به نظریه تکامل نیست تا جهان بدون طراحی را به ما نشان دهد. به تعبیر پلاتیگا، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با هر چیز دیگری هم جمع شود، این نتیجه را خواهد داشت. اما باید توجه داشت که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی تنها یک آموزه فلسفی است و هیچ پشتوانه علمی از نظریه تکامل برای موجه نشان دادن خود در اختیار ندارد.

نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرایان تکاملی اصرار دارند که مکانیسم انتخاب طبیعی که نیروی حرکت‌دهنده تکامل است، یک مکانسیم طراحی‌نشده و هدایت‌نشده است و این مشخصه (عدم طراحی و هدایت) بخشی از نظریهٔ تکامل معاصر است و از این‌رو این نظریه با باور به هویات و علل فراطبیعی در تعارض است. اما به نظر می‌رسد باید میان نظریه تکامل به‌عنوان نظریه‌ای علمی و «طبیعت‌گرایی تکاملی» به‌عنوان یک رویکرد فلسفی تمایز بگذاریم. ادعای طبیعت‌گرایی هم‌چون *داوکینز* تنها این نیست که شواهد تکامل نشان نمی‌دهند که جهان، طراحی شده است؛ بلکه او مدعی است که این شواهد، نشان می‌دهند که جهان، طراحی نشده است. در این مقاله نشان دادیم استدلال طبیعت‌گرایان، براساس نظریه تکامل *داروین*، نمی‌تواند نشان دهد که هویات و علل فراطبیعی وجود ندارند و از این‌رو طبیعت‌گرایان نمی‌توانند امکان ورود چنین هویات و عللی را به تبیین‌های در خصوص ویژگی‌های جهان طبیعی، رد کنند، مگر اینکه به نحو پیشینی و براساس یک رویکرد فلسفی اجازه ورود چنین هویاتی را ندهند.

منابع.....

- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۱، «استاد مطهری و نقش بنیادی فلسفه در ربط علم به دین»، *تماشاگاه راز*، ش ۴، ص ۲۵-۴۷.
- هات، جان، ۱۳۸۵، *علم و دین از تعارض تا گفت‌وگو*، ترجمه بتول نجفی، قم، طه.
- Dawkins, Richard, 1986, *The Blind Whatchmaker: Why Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, New York, Norton.
- Dennett, D., 1995, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and Meaning of Life*, New York, Simon and Schuster.
- Gould, S. J., 1992, "Impeaching a Self-Appointed Judge", *Scientific American* 267, N. 1, p. 118-127.
- Haught, John, 2006, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hull, David, 1973, "Charles Darwin and Nineteenth Century Philosophers of Science", in Girer and Westfall, *Foundations of Scientific Method: The Nineteenth Century*, Bloomington, Indiana University Press.
- Lewontin, R. , 1997, "Billions and Billions of Demons", *New Yourk Review of Books*, Jan. 9
- Mayr, Ernst, 2001, *What Evolution Is?*, USA, Phoenix.
- McGrath, A. & McGrath, Joanna Collicutt, 2007a, *The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denail of the divine*, Canada, Inter Varsity Press.
- McGrath, A., 2007b, *Has Science Killed God?*, in www.edmunds.com.ac.uk/faraday/papers.phd.
- Numbers, Ronald L., 2011, "Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs", in Bruce L. Gordon and William A Dembski (eds), *The Nature of Nature*, USA, ISI Books.
- Plantinga, Alvin, 2011, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*, New York, Oxford University Press.
- Rea, Michael, 2002, *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, New York, Oxford.
- Rosenberg, A. & McShea, D. W., 2008, *Philosophy of Biology: a Contemporary Introduction*, New York, Routledge.
- Rosenberg, Alex, 1996, "A Field Guide to Recent Species of Naturalism", *British Journal for the Philosophy of Science*, N. 47, p. 1-29.
- Ruse, M., 2001, "Methodological Naturalism under attack", in R. T. Pennock (ed.), *Intelligent Design Creationism and its critics*, Cambridge, MIT Press, pp 339-361.
- Sober, E., 2003, "Metaphysical and Epistemological Issues in Modern Darwinian Theory", in J. Hodge & G. Radick (eds), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 267-287.

عینیت و ذهنیت زیبایی در فلسفه کانتی و صدراپی

m.amami lta.ui.ac.ir

سیدمهدی امام‌جمعه / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

mohsengmirus@gmail.com

سیدمحمدحسن میرمرشدی / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۵

دریافت: ۹۸/۱۲/۱۲

چکیده

مسئله ذهنیت و عینیت در فلسفه عرصه‌های متفاوتی از زندگی بشری را تحت تأثیر قرار داده است. از جمله این عرصه‌ها فلسفه هنر و به‌ویژه مسئله شناخت زیبایی است. صدرالمآلهین و کانت، دو فیلسوف اسلامی و غربی هستند که در این حوزه کنکاش و نظریات تأثیرگذاری را مطرح کرده‌اند. با مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو به گونه‌ای معتقد به دخالت ذهن در درک زیبایی هستند؛ ولی کانت ورای زیبایی ذهنی، زیبایی عینی را قبول ندارد و تمام زیبایی را به ذهن و احساس درک‌شده ناشی از آن بازمی‌گرداند. در مقابل اگرچه صدرالمآلهین ذهن را در درک زیبایی دخیل می‌داند و قائل به درک زیبایی در مرتبه بالاتری از عالم مادی است، اما حقیقت زیبایی را از آن جهت که از اوصاف وجود و مساوق با وجود است، متشخص در خارج لحاظ می‌کند. صدرالمآلهین با گنجاندن زیبایی تحت معقولات فلسفی و کانت با ذهنی صرف دانستن زیبایی، در عمل وجودی مستقل برای زیبایی در نظر نمی‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: عینیت و ذهنیت، زیبایی، کانت، صدرالمآلهین، مکتب صدراپی.

اولین جرقه‌های بحث عینیت و ذهنیت به‌وضوح در نگاه دکارت دیده می‌شود (دیواین، دائرةالمعارف فلسفی، ص ۹-۱۰)؛ اما پس از او قوی‌ترین نظرات ذهنی‌گرایی به طور رسمی در فلسفه کانت مشاهده می‌گردد. نظرات کانت بر تمامی فلاسفه بعد از او تأثیر گذاشته و مبدأ تحولات بزرگی در فلسفه غرب بوده است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۹۸). کانت مؤسس حقیقی فلسفه زیبایی و هنر مدرن نیز هست. او هنر و زیبایی را از حوزه‌های فلسفه و علم نظری و اخلاق جدا کرد (کریستین، ۱۳۹۵، ص ۱۵). همچنین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فلاسفه غرب بخش مهمی از کتاب *نقد قوه حکم* خود را به بررسی زیبایی و هنر اختصاص داد. ذهن‌گرایی کانت سبب شده که او محور تمام دریافت‌های بشری را ذهن بداند و عملاً عین خارجی را به حاشیه براند. این دیدگاه بر تمامی حوزه‌های فلسفه او سایه انداخته است؛ به‌گونه‌ای که در نهایت کانت، زیبایی را به لذت شخصی بازمی‌گرداند و لذت را نیز امری درونی می‌داند که هیچ رابطه‌ای با عالم خارج ندارد و قابل صدق و کذب خارجی نیست (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵). از آنجاکه هنر طبق تعریف اکثر متفکران بیان و ابراز زیبایی پنداشته شده است، بنابراین ذهنی‌گرایی در زیبایی به نسبیت و بی‌معیاری در قضاوت هنری می‌انجامد که شاید اصلی‌ترین مشکل در عالم هنر مدرن است.

در سوی دیگر *صدرالمتألهین* و تابعان او در فلسفه اسلامی وجود را متشخص و اصیل می‌دانند و تمامی صفات را به وجود بازمی‌گردانند. *صدرالمتألهین* در *اسفار اربعه* به‌صراحت زیبایی را از انحاء وجود می‌داند و به‌تبع وجود، برایش عینیتی خارجی قائل می‌شود؛ اما آن را از حیطة معقولات اولی جدا می‌کند و با پررنگ کردن نقش مدرک، زیبایی را در زمره معقولات ثانی دسته‌بندی می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۷۲؛ ج ۶، ص ۱۳۸؛ ج ۲، ص ۲۳۹). ما در این نوشته در پی آن هستیم تا اشتراکات و تمایزات این دو نظریه غربی و اسلامی را بررسی کنیم و برای رسیدن به نظر درست، به کنکاش و تحقیق در این مسئله بپردازیم.

۱. عینیت و ذهنیت

از آنجاکه در این تحقیق با مفاهیم سروکار داریم بهتر است ابتدا در مورد مفاهیم نکته‌ای را بیان کنیم. در یک تقسیم‌بندی کلان و مهم در مباحث تحلیل زبانی و معرفت‌شناسی، می‌توان گفت مفاهیم به سه بخش تقسیم می‌گردند:

۱. مفاهیم ذهنی (subjective concepts)؛

۲. مفاهیم عینی (objective concepts)؛

۳. مفاهیم آمیخته (mixed concept).

به اعتقاد ما کلیه مفاهیم و اصطلاحات موجود در علوم، بنا بر این تعریف یا مفاهیم ذهنی هستند که در عالم خارج وجود و حقیقت عینی ندارند؛ همچون مفاهیم منطقی مانند: کل، جزء، جنس، فصل یا مفاهیم عینی که در عالم خارج دارای تحقق عینی بوده، منشأ آثار خارجی‌اند؛ به‌گونه‌ای که نگرش و سلیقه‌های ما دخالتی در تعریف آنها ندارد، که این دسته خود به درونی و برونی تقسیم می‌شوند. برونی مانند میز، دیوار، کتاب و دیگر اشیای خارجی و درونی مانند ترس،

غم، شادی، نوع سوم، مفاهیمی هستند که متأثر از هر دو جنبه خصوصیات شخصی و فردی و ویژگی‌های خارجی‌اند که از جمله این مفاهیم می‌توان به مفاهیم زیبایی، زشتی، خوبی، بدی و یا تعریف هنر اشاره کرد (موسوی گیلانی، ۱۳۸۶). در این دسته سوم از مفاهیم هم منشأ خارجی مورد توجه است و هم اینکه فاعل شناسا در شناخت و تحقق آن دخالت دارد؛ به‌طوری که این مفاهیم با وجود انسان معنا می‌یابد و بدون انسان تحقق ندارد.

۲. زیبایی

زیبا در فرهنگ دهخدا «زیب» + «ا» آورده شده که به معنای نیکو و خوب و نقیض آن زشت و بد باشد و در زبان انگلیسی، از معادل beauty برای این معنا استفاده می‌شود. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه).

این کلمه در فرهنگ معین به معنای شایسته، زبینه، نیکو و جمیل آورده شده و از نظر اصطلاحی حالت و کیفیت زیبا، عبارت است از نظم و هماهنگی که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط پدید آورد (معین، ۱۳۸۶، ص ۷۹۹).

با توجه به اینکه تعریف برخی از مفاهیم کلی سخت و دشوار است، اما در حوزه تعریف هنر و زیبایی این امر به مراتب دشوارتر است؛ زیرا زیبایی اقسام فراوانی دارد و علاوه بر عناصر عینی، عناصر ذهنی و درونی نیز در آن به‌شدت اثرگذار است.

همین امر سبب شده تا در طول تاریخ، فلاسفه به مسئله تعریف زیبایی بپردازند و آرا و نظرات متفاوتی در این باره مطرح کنند. بسیاری از ایشان به غیرقابل تعریف بودن زیبایی اعتراف کرده‌اند. برای نمونه شهید مطهری در این زمینه می‌گوید:

پرسش این است که جمال یا زیبایی چیست؟ تعریف آن چیست؟... بلکه به عقیده بعضی این پرسش، جواب ندارد؛ زیرا در میان حقایق عالم، عالی‌ترین حقایق، حقایقی است که درباره آنها سؤال از چیستی معنی ندارد. گفته‌اند زیبایی «مما یدرک و لا یوصف» است؛ یعنی درک می‌شود، اما توصیف نمی‌شود. در دنیا چیزهایی هست که انسان وجودش را درک می‌کند، اما نمی‌تواند آن را تعریف کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۲، ص ۵۲۶).

کانت نیز می‌گوید:

زیبا چنان چیزی است که بی‌مفهوم به تصور آید، مثل موقعی که انسان بدون کمک مفاهیم احساس شادی می‌کند؛ پس زیبا از سنخ همین حس کردن‌های بی‌واسطه و بدون کمک مفاهیم است، اما مثل احکام منطقی دارای اصول و قواعد ابژکتیو نیست (هاسپرز و اسکراتن، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

۳. معرفت‌شناسی کانت

معرفت‌شناسی کانت واقعیت را در بستر ذهنیت انسان قرار می‌دهد. وی معتقد است که عمل فاعل شناسا، موضوع معرفت را می‌سازد و نظم و ترتیب و روابط عالم، از طریق ساخت معرفت در ذهن انسان شکل می‌گیرد. مسئله معرفت برای وی از تأثیر و مواجهه متقابل ذهن فردی مدبر با جهان خارج ناشی می‌گردد (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

نظام فلسفی کانت به فلسفه انتقادی یا ذهن‌گرایی استعلایی موسوم است که هسته فلسفه نوین در قرن نوزدهم است. کانت دو نوع ذهن‌گرایی یعنی ذهن‌گرایی جزئی و ذهن‌گرایی استعلایی را از هم تفکیک کرد. ذهن‌گرایی جزئی نظریه‌ای است که واقعیت را تنها ذهنی می‌داند و جهان خارج را فقط آن‌گونه که ذهن می‌شناسد لحاظ می‌کند؛ اما کانت مدعی است که ذهن، ساختی را بر جهان خارج تحمیل می‌کند که اعیان بیرونی باید با آن منطبق شوند. آنچه نتواند با این ساخت انطباق یابد، فراسوی تجربه است. در نتیجه اعیان فی‌نفسه جدا از ذهن ادراک‌کننده هستند و به طور مستقل برای دستگاه معرفتی ما غیرقابل دسترس‌اند. کانت این معنا را ذهن‌گرایی استعلایی می‌نامد (دیل، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶). کانت چنین می‌اندیشید که انسان به‌عنوان یک موجود روحانی که سوژه آزادی قرار می‌گیرد، در قلمرو عقل عملی است؛ درحالی‌که به‌عنوان یک موجود جسمانی خود موضوعی برای عقل نظری است (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۳۳۲).

کانت در معرفت‌شناسی خود، در ساحت حسیات و فاهمه، به «عناصر ما تقدم» قائل است. این عناصر در بستر حسیات ذهنی، همان زمان و مکان هستند و در فاهمه، دوازده مفهوم محض و غیرتجربی در نظر گرفته می‌شوند؛ به این گونه که زمان و مکان، عینیت خارجی شناخت و مقولات، مفهوم بودن آنها را تضمین می‌کنند (مجتهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱). نتیجه معرفت‌شناسی کانت این است که آنچه ما می‌شناسیم با آنچه در نفس‌الامر، به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیا را چنان‌که بر ما پدیدار شده‌اند می‌شناسیم، نه آنچنان‌که فی‌نفسه وجود دارند؛ زیرا ذهن در فهم خارج فعال است و نه منفعل و اساساً در غیر این صورت فهم امکان‌پذیر نیست.

۴. هستی‌شناسی کانت

وجود از نظر کانت، محمول حقیقی نیست. کانت، هست بودن را متفاوت با تصور هست بودن می‌داند. او اصطلاحات *Realitat*، *Existenz*، *Dasein* را دال بر معنای تصور هست بودن شمرده است، نه وجود هست بودن. از نظر کانت محمول آن است که خود چیزی باشد و حال آنکه هست بودن، تعین چیزی نیست و به عبارت دیگر ذات ندارد تا بتواند محمول باشد (وال، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵ و ۱۵۶). از این رو وجود، محمول حقیقی نیست، نه برای خدا و نه برای هیچ ماهیت دیگری؛ یعنی آنکه هرچه را به وجود داشتن توصیف کنیم چنین نیست که حقیقتی خارجی را برای آن شیء توصیف کرده باشیم؛ زیرا او وجود را از مقولات فاهمه می‌داند که ذهن از جانب خود بر دریافت‌های تجربی وضع می‌کند.

حاصل آنکه وجود از لوازم ماهیت به‌شمار نمی‌آید تا سلب آن مستلزم تناقض باشد. گویی دیدگاه هستی‌شناسی کانت با دیگر فیلسوفان مغرب‌زمین به‌ویژه فیلسوفان پیش از وی تفاوت جدی دارد. کانت با این قول که هست بودن یک کمال نیست و یک وضع است با تمام فلسفه متعارف مخالفت کرده است (وال، ۱۳۸۰، ص ۷۱۵).

پس مفهوم وجود از نظر کانت حقیقت خارجی ندارد، و از مقولات دوازده‌گانه فاهمه است؛ یعنی سوژه‌گنیو است و به طور پیشینی جزو ساختار ذهن انسانی است. از این رو وجود به اعتبار سوژه معتبر است و بدون آن معنای مشخصی ندارد.

۵. مبانی ارزش‌شناختی کانت

کانت در زمینه ارزش‌شناسی صاحب دیدگاه ویژه‌ای است. ارزش‌شناسی کانت به زیبایی‌شناسی او بسیار نزدیک است و در برخی موارد با هم تداخل دارند. از نظر کانت ارزش‌ها از سنخ مفاهیم حقیقی هستند؛ یعنی ارزش‌ها مانند امور و پدیده‌های دیگر، وجود واقعی دارند و هر کسی به راحتی می‌تواند آنها را درک کند. همچنین کانت از نقش تمام ابزارهای کسب معرفت، چون عقل، حس و شهود در دریافت ارزش‌ها سخن گفته است که بالطبع تربیت اخلاقی را نیز شکلی ویژه می‌بخشد. کانت از جمله فیلسوفانی است که برخلاف سنت گذشته، اعتقاد دارد اخلاق استقلال عقلی دارد؛ یعنی می‌توانیم از طریق عقل، نشان دهیم که چه کاری اخلاقی است و چه کاری غیر اخلاقی.

باید دید صفت مشترک احکام اخلاقی، که آنها را از احکام دیگری متمایز می‌کند، چیست و مفهومی که سایر مفاهیم اخلاقی را در دل خود جای می‌دهد و تعیین‌کننده قدر و اعتبار رفتار آدمی است، کدام است؟ کانت در پاسخ می‌گوید: «این مفهوم همان نیت و اراده نیک است». او اراده نیک را خیر محض و مطلق می‌داند. عقل به ما می‌نماید که موجودی مکلف هستیم و اراده خیر چیزی جز اهتمام ورزیدن در ادای تکلیف نیست. کانت در بخش اول کتاب *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق*، استدلال خود را چنین آغاز می‌کند که «محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر فقط اراده نیک و خیر را» (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

او معتقد است که مفهوم «خیر مطلق» بدون قید و شرط را می‌توان بدون اشکال زیاد توضیح داد. تمام چیزهایی که ما خوب فرض می‌کنیم، تنها در شرایط خاصی خوب هستند؛ حتی سجاایای اخلاقی مثل شجاعت نیز همین‌گونه است و می‌توان از آنها برای غایات شر استفاده کرد. اما اراده نیک ممکن نیست در هیچ وضعی بد یا شر باشد و خیر مطلق و بدون قید و شرط است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۲۳).

کانت برای اینکه ماهیت اراده خیر را روشن کند، از مفهوم «تکلیف» کمک می‌گیرد. اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند اراده خیر است. کانت میان کاری که مطابق تکلیف انجام شود و آنچه برای تکلیف صورت پذیرد تفاوت می‌گذارد. طبق قضیه اول کانت، عمل هنگامی واجد شرایط اخلاقی است که به منظور ادای تکلیف انجام شود. او در پی این اعتقاد می‌گوید: «تا آنجا که فعل صرفاً از سر تمایل یا حتی از سر میل عقلانی به سعادت انجام شود، هیچ ارزش اخلاقی نخواهد داشت» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۴). کانت جز ادای تکلیف، هر نوع انگیزه اخلاقی را طرد و رد می‌کند. مثلاً اگر ما از کمک کردن به مردم لذت ببریم و در پی کسب این لذت باشیم و به مردم کمک کنیم، عمل ما ارزش اخلاقی ندارد؛ اما اگر کمک به مردم به قصد ادای تکلیف باشد، آن‌گاه فعلی اخلاقی است. پس به این شکل تفاوت اصلی که بین فعل زیبایی‌شناسانه و فعل اخلاقی در نظر می‌گیرد لذت و میل به زیبایی است که در فعل اخلاقی ارزشی ندارد؛ چون ملاک فعل اخلاقی تکلیف است با قید عدم انگیزه لذت‌جویی.

۶. ذهنیت زیبایی در نگاه کانت

کانت در معرفت‌شناسی خود بر نقش فاعل درک‌کننده تأکید بسیار دارد. او همین نگاه را و بلکه شدیدتر در زیبایی‌شناسی خود بسط می‌دهد. در واقع بر این نظر است که زیبایی بدون نسبت با احساس ذهنی، هیچ است (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰).

به عقیده وی، زیبایی نه خصلتی ذاتی در اعیان، بلکه احساس رضایت و لذتی در ذهن است که فاعل تأملگر این احساس را در قالب حکم و به صورت «این شیء زیباست» بیان می‌دارد. او می‌گوید: «با گفتن اینکه فلان چیز زیباست، نه به چیزی که مرا به وجود این عین وابسته می‌کند، بلکه به چیزی که از این تصور در خود می‌سازم توجه دارم» (همان، ص ۱۰۱).

آنچه از نظر کانت معیار زیبایی است، احساس لذت زیباشناختی است که در صورت نبود آن، اساساً چیزی به نام زیبایی قابل طرح نیست. از سوی دیگر او هیچ رابطه‌ای بین احساس ذهنی درک‌کننده و عینی که متعلق آن احساس است قائل نیست و می‌گوید: «نسبت تصورات با احساس لذت و الم دال بر هیچ چیزی در عین نیست، بلکه در اثر آن ذهن چگونگی متأثر شدنش از تصور را احساس می‌کند» (همان، ص ۱۰۰).

او بین دریافت حسی عینی و حسی ذهنی تفاوت قائل می‌شود و دریافت حسی ذهنی را فقط به عالم ذهن و احساسات درونی را مربوط به این قسم می‌داند. آورده است: دریافت حسی لذت و الم کاملاً ذهنی است برخلاف دریافت حسی صرف که منظور از حسی صرف، دریافت مربوط با عین است. همچنین اشاره دارد: آن دریافت حسی را که همیشه ذهنی می‌ماند احساس می‌نامیم. رنگ سبز چمنزار دریافت حسی عینی است، اما مطبوعیت آن متعلق به دریافت حسی ذهنی است که توسط آن هیچ عینی متصور نمی‌شود (همان، ص ۱۰۳).

به این ترتیب او مطبوعیت را که سرچشمه احساس زیبایی‌شناسانه است، ذهنی می‌داند و به این شکل با ذهنی کردن احساسات و مختص کردن زیبایی به دامنه احساسات به ذهنیت زیبایی حکم می‌کند و این ذهنی بودن ویژه را مختص زیبایی می‌داند. می‌گوید: «آنچه در تصور یک عین، صرفاً ذهنی است یعنی به نسبت آن با شناسنده و نه متعلق شناسایی راجع است، سرشت زیبایی شناختی آن را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۸۵).

به هر ترتیب او حکم ذوقی را حاصل احساس ناشی از درک یک شیء در ذهن بدون لحاظ وجود آن شیء می‌داند و می‌گوید: «حکم ذوقی حکمی مشاهداتی است؛ یعنی حکمی است که با بی تفاوتی نسبت به وجود یک عین، سرشت آن را با احساس لذت و الم می‌سنجیم» (همان، ص ۱۰۷).

بنابراین او صراحتاً رابطه زیبایی و عین را رد می‌کند و این حکم زیبایی را به هیچ وجه ناظر به خارج نمی‌داند و تنها حکم را بر تصور ذهنی از عین بار می‌کند. کانت در نقد قوه حکم آورده است: «با گفتن اینکه فلان چیز زیباست نه به چیزی که مرا به وجود این عین وابسته می‌کند، بلکه به چیزی که از این تصور در خود می‌سازم توجه دارم» (همان، ص ۱۰۱).

کانت مؤکداً تکرار می‌کند که این لذت و خشنودی ذوقی صرفاً مربوط به عامل شناسایی یا همان سوژه است و هیچ اطلاعاتی در مورد موضوع شناسایی یا همان ابژه نمی‌دهد.

البته به نظر می‌رسد مرزگذاری کانت برای لذت زیبایی‌شناختی در زمینه امور ذهنی موجب پنهان ماندن چگونگی ارتباط عامل شناسایی با موضوع شناسایی می‌شود. تا آنجا که به‌رغم تأکید مکرر کانت بر شالوده ذهنی لذت زیبایی‌شناسانه، خود او گاهی به این اندیشه بازمی‌گردد که: «طبیعت ممکن است نشانه‌ای به دست دهد مبنی بر اینکه میان فرآورده‌های آن و خشنودی ما مطابقتی بر قرار است که مستقل از هر نفع و مصلحتی است» (همان، ص ۱۶۷).

۷. داوری زیبایی

واضح است که ذهنی بودن زیبایی موجب شخصی شدن در قضاوت می‌شود؛ درحالی که ما توافقات بسیاری بین انسان‌ها در احکام زیبایی شناختی می‌بینیم. پس باید کلیتی در کار باشد؛ ولی طبق نظر کانت، کلیت از خارج به دست نمی‌آید. وی معتقد است که چون حکم زیبایی شناختی یک حکم شناختی و عینی نیست، این ضرورت (کلیت) نمی‌تواند از مفاهیم معین آن مشتق شود و بنابراین برهانی نیست (همان، ص ۱۴۶)؛ پس به نظر او باید به وسیله کلی بودن حکم که تنها از همان ذهن بر می‌خیزد، احساس مشترک بین افراد را دلیل بر درستی حکم زیبایی‌شناسانه خود لحاظ کنیم: «اگرچه متخیله، در تأمل آزاد اعیان، از زیبایی چنان سخن می‌گوید که گویی زیبایی از خود اعیان است، ولی به دلیل عینی نبودن این احساس، فرد موافقت دیگران را در تأیید داوری خود طلب می‌کند» (همان)؛ یعنی ما برای اینکه به درستی حکم زیبایی‌شناسانه خود برسیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه نظر خود را موافق نظر دیگران بدانیم. او درباره فراگیری حکم زیبایی‌شناسانه معتقد است که کلیت زیبایی‌شناختی که به حکمی نسبت داده می‌شود، باید از نوع ویژه‌ای باشد؛ زیرا محمول زیبایی با مفهوم عین خارجی که در کل لحاظ شده است متحد نمی‌شود، ولی آن را به کل حیطه اشخاص حکم‌کننده تسری می‌دهد. یعنی مجبور است به جای کلیت، عمومیت در بین دریافت افراد را برای صحت حکم زیبایی‌شناسی لحاظ کند.

در هر صورت کانت به‌رغم ذهنی خواندن زیبایی که به شخصی بودن آن می‌انجامد، نمی‌تواند به احکام زیبایی‌شناختی که همه انسان‌ها بر روی آن توافق دارند (مانند زیبایی غروب خورشید) بی‌توجه باشد و به دنبال وجهی برای این توافقات است. به همین دلیل می‌گوید: «گفتن اینکه چیزی زیباست متضمن نوعی قضاوت است که ناظر بر توافقی همگانی است که شاید از چیزی مشترک در نهاد همه انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد» (همان، ص ۱۳۴). او کلیت را از احکام منطقی می‌داند که از مقولات فاهمه به حساب می‌آید و تنها بر مفاهیم صدق می‌کند؛ پس نمی‌تواند در حیطه زیبایی وارد شود چون زیبایی به عالم حس تعلق دارد و در حیطه مفاهیم داخل نمی‌شود. در نتیجه زیبایی تنها براساس موافقت حس جمعی می‌تواند عمومیت پیدا کند نه بیشتر از آن. او معتقد است که قواعد زیبایی عمومی هستند ولی کلی نمی‌توانند باشند (همان، ص ۱۱۲).

۸. غایت‌مندی و زیبایی

کانت مدعی است قوای متخیله در تأملات زیباشناختی خود، صرفاً بر مبنای غایت‌مندی ذهنی، صورت محض اعیان را تأمل کرده و در نتیجه، به احساس رضایت و لذتی زیباشناختی دست می‌یابد (همان، ص ۱۳۱). وی احکام مربوط به زیبایی محض یا آزاد را از هرگونه غایت‌مندی عینی که ناظر به مفهوم سودمندی و کمال در عین است، مستقل دانسته و بنابراین، امر زیبا را که بر غایت‌مندی صرفاً ظاهری یعنی غایت‌مندی بدون غایت خارجی استوار است از مفهوم خیر که بر غایت‌مندی عینی (یعنی نسبت عین با غایتی معین) مبتنی است، تفکیک کرده است.

کانت در انتزاع صورت محض اعیان، هیچ توجهی به وجود خارجی آنها و نسبتشان با دیگر اعیان ندارد. بنابراین در

چنین تأملی، اساساً به رابطه خارجی اعیان و سودمندی آنها توجهی نمی‌کند. همچنین، به عقیده کانت هیچ کدام از اقسام کمال در زیبایی کارایی ندارد و حکم زیباشناختی بر مبنای غایت‌مندی بدون غایت شکل می‌گیرد و همراه کردن مفهومی از کمال، آزادی قوه متخیله را که با دیدن صورت و شکل پدید می‌آید، فقط محدود خواهد کرد (همان، ص ۱۳۶).

۹. پیامدهای نظریه کانت

کانت به دلیل دستگاه معرفت‌شناختی خاص خود ابتدا در غرب مورد نقدهای فراوان قرار گرفت. نظرات او به‌رغم آنکه سعی در ایجاد نظام واحد و یکپارچه داشت، اما دچار تناقضات متفاوت و آشکاری است که از مهم‌ترین آنها خودشکن بودن این نظرات است. از سوی دیگر او بسیاری از نظرات خود را بدون استدلال فلسفی و تنها بر پایه پیش‌فرض‌های شخصی و اثبات‌نشده بنا می‌کند. کانت براساس همین دستگاه معرفتی، در نهایت به ذهنیت زیبایی حکم می‌کند، ولی همان‌گونه که ذکر شد، ناچار می‌شود که هماهنگی بین اذهان انسانی را دلیل بر توافقات زیبایی‌شناختی در نظر بگیرد. علی‌رغم اینکه او درصدد ایجاد قانون و نظم در میان معرفت‌های بشری است، ولی این ذهنیت‌گرایی ویژه‌ای که بنیان نهاد، بیشتر مورد توجه پیروان و فیلسوفان بعدی او قرار گرفت؛ تا آنجا که آنها حتی قوانینی را که کانت برای احکام کلی در زیبایی لحاظ کرده بود منکر شدند. مخصوصاً با ایجاد مکاتب هرمنوتیکی جدید، دریافت‌ها و قضاوت‌های متنوع رسمیت پیدا کردند و معیارهای داوری زیبایی‌شناسانه در حد احساسات شخصی افراد تنزل یافت. دیگر تمام برداشت‌های متنوع و متضاد، صحیح پنداشته شد و به تعداد نظرات شخصی افراد امکان برداشت صحیح پدید آمد.

از دیگر اثرات کانت بر زیبایی‌شناسی، حذف غایت از دریافت زیبایی بود به‌گونه‌ای که دست احساس را برای هر گونه قضاوت باز گذاشت و آن را حاکم بی‌قید و شرط در زیبایی عنوان کرد. این تفکر او در ادامه به وسیله دیگران چنان با افراط دنبال شد که هر گونه ارتباط اثر هنری با خارج از خود را قطع کرد و شعار هنر برای هنر را به‌عنوان مقدس‌ترین قانون هنری در همه جای هنر مدرن حاکم نمود.

این ذهنیت‌گرایی و احساس‌گرایی معرفتی که با خود، انسان‌مداری را همراه کرد، تا آنجا پیش رفت که تمام زیبایی‌های غیر ساخته بشری از حوزه هنر بیرون رفت و حتی طبیعت، که روزی الهام‌بخش انسان در خلق اثر هنری بود، خارج از حیطه هنر دانسته شد.

احساس‌گرایی افراطی در این زمینه سبب شد تا افراد هر احساس خود را به وقیح‌ترین شکل بیان کنند و نام آن را اثر هنری بگذارند و عقل را از این قلمرو بیرون بیندازند تا خود را از هرگونه پاسخ‌گویی به افکار و اندیشه‌ها رها سازند.

۱۰. مبانی معرفت‌شناختی صدر المتألهین

مهم‌ترین مبنای معرفتی که در اینجا به آن اشاره می‌کنیم، مساوقت علم با وجود است. صدرا علم را ماهیت ندانسته و آن را مساوق وجود معرفی می‌کند: «العلم وجود بالفعل غیر مشوب بالعدم». علم، وجود تحقق‌یافته و غیر آمیخته با

عدم است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۲۹۷). اگر علم از سنخ وجود است، پس یک حقیقت عینی یا به اصطلاح، یک وجود خارجی است که در نفس عالم حاضر است. یک وجود واقعی که صرفاً ذهنی و یا اعتباری نیست. نتیجه مستقیمی که از مساوقت علم با وجود و خروج علم از ذیل ماهیت برای ما حاصل می‌شود، این است که آنچه در معرض شهود نفس واقع می‌شود و معلوم حقیقی عالم است، وجود موجودات است، و ماهیت موجودات به تبع وجودشان معلوم و مشهود واقع می‌شوند؛ یعنی صورت‌های علمی به تبع وجود علمی و در سایه آن موجود می‌شوند. پس در نتیجه اگر درک زیبایی را نیز مانند یافتنی علمی بدانیم، می‌توان نتیجه گرفت که زیبایی از حیطه ماهیات نیست، بلکه از سنخ وجودات در نظر گرفته می‌شود.

۱.۱. ذهنیت و عینیت در مکتب صدرایی

در حکمت متعالیه بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نیافته است. شاید مبحثی که بتوان در آن به دیدگاه صدرالمآلهین درباره ذهنیت و عینیت نزدیک شد، بحث وجود ذهنی باشد.

۱.۱-۱. وجود ذهنی

براساس اصول حکمت متعالیه (ازجمله اصالت وجود و تشکیک در وجود) وجودات حقایق متباین نیستند، بلکه درجات یک واحد حقیقی‌اند. بنابراین تقسیمات وجود ناشی از تباین اقسام نیست و وجود خارجی و ذهنی دو مرتبه از مراتب هستی‌اند که در یکی از مراتب آثار خارجی ظاهر می‌گردد و در مرتبه دیگر آثار خارجی بروز نمی‌کند. بنابراین در بحث وجود ذهنی مدعا آن است که اشیا علاوه بر وجود خارجی، که معلوم و مسلم و مورد اتفاق است، وجودی دیگر نیز دارند که وجود ذهنی خوانده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۶۳). شهید مطهری در این باره می‌گوید:

ادراکات ما از اشیا یعنی حضور همان ذات اشیا در ذهن ما، در دو موطن می‌توانند باشند، یک موطن، موطن عین

است و عالم خارج، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن، دو نوع وجود پیدا

می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱۳، ص ۲۳۳).

پس نگاه صدرا در اینجا این گونه است که ذهن ما موطنی است که وجود با همان ماهیتی که در خارج است در آن حاصل می‌شود. پس صدرالمآلهین تطابق صور حسی و خیالی و عقلی با جهان خارج را از طریق ماهیت می‌داند و معتقد است که اشیای عینی با صور حسی خیالی و عقلی آنها در یک ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت واحد و لابلش شرط نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار، این صور را با یکدیگر و با متعلقات خارجی پیوند می‌زند. یعنی در واقع وجود ذهنی عین همان وجود خارجی نیست؛ زیرا عین همان آثار را ندارد؛ ولی تنها چیزی که رابطه این‌همانی ذهن با خارج را برقرار می‌کند، اتحاد ماهوی این دو نحوه وجود است.

صدرالمآلهین معتقد است علم که موجودی مجرد است، از طریق حس به دست نمی‌آید؛ بلکه حس علت معد برای وصول به آن است. آدمی در ادراک امور مادی همواره در عالم مثال و خیال سیر می‌کند و شرایط مادی تنها زمینه

انتقال و تحول انسان نسبت به آن عالم را ایجاد می‌کند. انسان ابتدا صورتی را در عالم مثال با واسطه وجود علم می‌یابد، آن‌گاه آنچه را یافته با وجود مادی و طبیعی قیاس و بر آن تطبیق می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸). در نتیجه در نگاه صدرا ذهن چون با عالم مثال که مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است ارتباط برقرار می‌کند، امکان علم یافتن نفس به ماده را به وسیله صدور صور درون خود فراهم می‌آورد؛ یعنی هستی خارجی را بدون آثار خارجی، درون خود ایجاد می‌کند و همان‌گونه که ذکر شد تبیینی بین دو موطن ذهن و عین وجود ندارد و بلکه عین، مرتبه‌ای از وجود ذهن است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۳۶۵). پس با درک اشیای مادی نفس قابلیت صدور مرتبه وجود علمی آنها را درون خود می‌یابد که در این مرتبه، وجود با شئون خود در بستر نفس ادراک می‌شوند. از آنجاکه زیبایی از شئون وجودات است، امکان صدور زیبایی اشیا نیز درون عالم به وجود می‌آید؛ یعنی درک زیبایی اشیا با علم پیدا کردن به آنها در درون انسان حاصل می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که در درک زیبایی نیز انسان از برخورد حسی با اشیا، مستعد صدور زیبایی، درون خود می‌شود که به گونه‌ای زیبایی ذهنی اشیاست، ولی چون این زیبایی مرتبه بالاتری از زیبایی خارجی است در نتیجه، مرتبط با زیبایی خارجی است و در حقیقت انسان زیبایی خارجی اشیا را به واسطه زیبایی که درون خود احساس می‌کند درک می‌کند. به این بیان اگرچه انسان زیبایی خارجی را به واسطه زیبایی درک‌شده در نفس خود درک می‌کند، اما از آنجاکه زیبایی حاصل در نفس او مرتبه‌ای از همان زیبایی خارجی است پس می‌توان گفت که او زیبایی خارجی را در بستر نفس خود درک کرده است.

۱۲. تعریف زیبایی در مکتب صدرالمتألهین

صدرالمتألهین زیبایی را ذیل واژه «جمیل» و گاهی «جمال» مورد توجه قرار داده است. او می‌نویسد: «الجمیل هو الذی یُسْتَحْسَن» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۲۸). با اندکی تأمل و تعمق در این عبارت، پی می‌بریم که این تعریف، تعریف به نتیجه ادراک زیبایی است نه تعریف خود آن و به عبارت دیگری در این عبارات به جنبه ادراکی و سوژکتیو زیبایی توجه کرده است. در واقع او با آوردن لفظ «استحسان» تکیه بر وجه خوشایند بودن زیبایی کرده است. البته از جنبه دیگر می‌توان از استحسان و مطلوب بودن به مفاهیمی دیگر مانند خیر و لذت رسید؛ یعنی زیبایی را می‌توان ذیل این دو عنوان نیز بررسی کرد. در مکتب صدرایی امری مورد تحسین و ستایش واقع می‌شود که کمالات شایسته مخصوص به خود را داشته باشد. در اشیاء مادی، کمال مربوط به جمادات و در انسان هم کمالات جسمی و هم کمالات اخلاقی در زیبایی دخیل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

صدرالمتألهین اشاراتی هم به ماهیت زیبایی خاص دارد؛ زیبایی که عمدتاً در وجودهای محسوس قابل درک و تبیین است: «و لیس الجمال ما یُحرک الشهوة فان ذلک أنوثة مذمومة و انما یعنی به ارتفاع القامة فی الاستقامة مع الاعتدال فی اللحم وتناسب الاعضاء وتناسف خلقه الوجه بحیث لا تنبوا الطباع عن النظر الیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۸۲).

در این عبارت به برخی مؤلفه‌های زیبایی شامل اعتدال، تناسب، تقارن و خوشایندی تصریح شده است. همچنین در عبارت: «أن هذا العشق أَعْنَى الاتِّذَاقِ الشَّدِيدِ بِحَسَنِ الصُّورَةِ الْجَمِيلَةِ وَ الْمَحَبَّةِ الْمَفْرُطَةِ لِمَنْ وَجَدَ فِيهِ الشَّمَائِلَ اللَّطِيفَةَ وَ تَنَاسَبَ الْأَعْضَاءِ وَ جُودَةَ التَّرَكِيبِ لِمَا كَانَ مَوْجُودًا عَلَى نَحْوِ وَجُودِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ فِي نَفُوسِ أَكْثَرِ الْأُمَمِ مِنْ غَيْرِ تَكْلِفٍ وَ تَصْنَعٍ» (همان، ج ۷، ص ۱۷۲)، به مؤلفه‌های داشتن شمائل لطیف؛ تناسب و ترکیب نیک، تصریح شده است. در نتیجه صدرالمآلهین با استفاده از واژه استحسان به جنبه سوژکتیو زیبای نظر داشته و با اشاره به ملاک‌هایی مانند تناسب، حسن ترکیب، تعادل و تقارن در اشیا به جنبه ابژکتیو زیبایی توجه کرده است. در واقع صدرالمآلهین نگاهی دوجانبه به زیبایی دارد و این بدان معناست که او زیبایی را تک‌ساحتی نمی‌داند و هم ذهن و هم عین را با هم در درک زیبایی دخیل می‌داند.

۱۳. هستی‌شناسی زیبایی در مکتب صدرالمآلهین

در اصل زیبایی‌شناسی صدرایی تحت عنوان علم الجمال مطرح شده و موضوع اصلی آن جمال الهی است. در نتیجه این بحث در علم الاسماء الحسنی دنبال می‌شود. صدرالمآلهین خداوند را منبع جمال مطلق می‌داند و جمال مطلق را همان وجود حقیقی، یعنی خداوند قلمداد کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۷؛ ج ۷، ص ۱۶۰). از نظر او، چون صفات الهی زائد بر ذات او نیستند، پس با وجود او مساوق و به عینیت وجود الهی عینیت دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۷۲). جمال نیز از آن جهت که از صفات کمالی الهی است از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا می‌توانیم از اصالت زیبایی در وجود خداوند سخن بگوییم. اگر خداوند عین جمال است و تحقق دارد، معلوم می‌شود که جمال دارای تحقق و عینیت است و این به معنای اصالت و عینیت زیبایی در وجود خداوند است. همچنین چون وجود خداوند در مرتبه بالای وجودات دیگر قرار دارد، پس کمالات را به نحو کامل‌تری دارد؛ در نتیجه جمال او نیز اکمل جمال‌هاست (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۳۵).

پس از اثبات جمال و زیبایی در وجود خداوند صدرالمآلهین برای تسری این زیبایی به بقیه موجودات از طرق مختلف استفاده می‌کند. از جمله از طریق نقلی در تفسیر آیه مبارکه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷)؛ به این شکل که چون همه موجودات پرتوی از وجود خداوند و جلوه‌ای از ذات باری تعالی هستند، و چون حضرت حق جمیل مطلق است، پس تجلیات و پرتوهای او نیز در مرتبه خود در کمال حسن و زیبایی‌اند: «أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ فَإِنَّ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ وَالْعُظْمَةِ، وَ كَانَ الْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا نَتَائِجُ ذَاتِهِ وَ اشْعَةُ أَنْوَارِ صِفَاتِهِ، فَيَكُونُ فِي غَايَةِ مَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَسَنِ وَ الْجَمَالِ وَ الْكَمَالِ» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۵۳).

همچنین با استدلال از طریق آیه شریفه «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۶) شمول زیبایی را اثبات می‌کند. بر طبق آیه، خداوندی که جمیل مطلق است و شاکله‌اش زیبایی است، عالم را طبق شاکله خویش آفریده است؛ پس هر چه خلقت اوست زیباست: «قَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ هُوَ صَانِعُ الْعَالَمِ وَ أَوْجَدَهُ عَلَى شَاكِلَتِهِ كَمَا قَالَ: كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ فَالْعَالَمُ كُلَّهُ عَلَى غَايَةِ الْجَمَالِ لِأَنَّهُ مَرَأَةُ الْحَقِّ» (همان).

یعنی تمام عالم با مراتب مختلف خود جلوه صفات و اسمای الهی‌اند؛ پس کمالات الهی در تمام درجات و مراتب عالم تجلی یافته است. به عبارت دیگر عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع اوست. عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس هرچه در عالم وجود قدم می‌نهد، همانا سایه و نمونه‌ای است از آنچه در عالم عقلی است و هرچه در عالم عقلی است نیز سایه و مثالی است از آنچه در مرتبه الوهیت است (صدرالمطالین، ۱۳۸۹، ص ۶۸).

اما صدرالمطالین درباره موجودات دیگر نیز از سویی به اصالت وجود حکم می‌کند و خارج را مصداق وجود می‌داند، یعنی درمی‌یابد که حقیقت عالم خارج منشأ تمام صفاتی است که به آن نسبت داده می‌شود؛ مانند: علم، قدرت، حیات و کمال (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۶ ص ۳۴۰) و از سوی دیگر هر مفهومی را که قابل صدق بر اشبای مختلف اعم از واجب و ممکن باشد، مفهومی وجودی می‌داند. بنابراین زیبایی نیز چون بر تمام مراتب وجود قابل صدق است، مفهومی وجودی است. در نتیجه اگر حقیقتی غیر از وجود نیست و تمام صفات وجودی به وجود بازگشت دارند و زیبایی نیز صفت وجودی است، پس زیبایی و وجود تساوی مصداقی دارند (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۸-۱۵۹ و ۱۸۲). پس از ذکر این مبانی و مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که در مورد زیبایی و وجود هرچند در ذهن دو معنی از این مفاهیم درک می‌شود، اما در خارج از ذهن زیبایی با هستی عین هم هستند یا به عبارت دیگر اتحاد مصداقی دارند و یک مصداق منشأ انتزاع هر دو مفهوم است. البته این مسئله درباره تمام صفات کمالی صدق می‌کند و فقط منحصر در زیبایی نیست: «إن سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات...» (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۳۹) و از آنجاکه در مورد خداوند احکام وجود بر صفات ذاتیه حق تعالی همچون حیات، علم، اراده، محبت، قدرت و زیبایی، ساری و جاری است (همان، ج ۶ ص ۱۱۷ و ۳۴۰) و مابقی اشیا نیز همه جلوه صفات و ذات الهی‌اند، در این صورت به طور کلی می‌توان گفت که هر حکمی که وجود از آن برخوردار است، بر زیبایی هم صادق است.

۱۴. وحدت تشکیکی زیبایی

پس از آنجاکه جمال حق، علت جمال کل موجودات است، بنا بر اصل سنخیت علی و معلولی، جمال‌هایی که از خداوند صادر می‌شود با جمال حق سنخیت دارند. براساس مبنای تشکیک، جمال در نگاه صدرا، حقیقت واحدی است که برخی از مراتب آن در بالاترین مرتبه از زیبایی‌اند و برخی از آنها نیز در مراتب پایین زیبایی قرار دارند (همان، ج ۷، ص ۱۳۴). در نتیجه اگر وجود حقیقتی واحد است و اگر زیبایی با وجود عینیت مصداقی دارد، لازم می‌آید که زیبایی نیز حقیقتی واحد باشد و تمام مراتب زیبایی مانند مراتب وجود به وحدتی تشکیکی بازگشت داشته باشند.

ممکن است کسی بگوید که برخی وجودات بسیار ناپسند و زشت‌اند و نمی‌توان ذره‌ای از زیبایی را در آنان پیدا کرد؛ اما حق آن است که این عینیت زیبایی و وجود در همه مراتب وجود جاری است، با این توضیح که کمالات عینی مشکک هستند و در مراتب بسیار پایین آن قدر ناقص‌اند که ممکن است به نظر تحقیقی نداشته باشند (صدرالمطالین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۲۳۵).

بحث وجود و زیبایی نزد صدرا بسیار به هم نزدیک است؛ به گونه‌ای که وقتی نحوه صدور موجودات را تبیین

می‌کند با استفاده از عینیت صور علمی با ذات خداوند و جمال مطلق ذات حق، جمال صورت‌های علمی را نتیجه می‌گیرد و از آنجا که موجودات براساس علم خداوند صادر می‌شوند، جمال و کمال ذاتی و علمی او به فعلش نیز تسری می‌یابد و زیبایی موجودات را نتیجه می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۱۰۷).

در اینجا ست که ربط عمیق وجودشناسی و زیبایی‌شناسی نزد صدرالمآلهین آشکار می‌شود و ما می‌توانیم از اصولی همچون اصالت زیبایی و وحدت زیبایی سخن بگوییم. پس مشخص شد که صدرا زیبایی را از آن جهت که از شئون وجود است عینی و خارجی می‌داند. اما چون استحسان را عامل اصلی در درک زیبایی دانست جنبه‌ای معرفت‌شناختی نیز برای آن قائل است. برای روشن شدن این مطلب به رابطه معقول ثانی و زیبایی می‌پردازیم.

۱۵. رابطه زیبایی و معقول ثانی

پرسش اساسی این است که مفهوم زیبایی اساساً چه نوع مفهومی است، و ذیل کدامیک از معقولات قرار می‌گیرد؟ در اینجا می‌توان از دو حیث مختلف به زیبایی نگاه کرد: نخست حیثیت فی‌نفسه این مفهوم است که به تناسب، اعتدال و تقارن تعریف می‌شود؛ از این جهت چون در خارج به طور مستقل وجود ندارد انتزاعی شمرده می‌شود؛ دیگری حیثیت حکایی آن از امور خارجی است که از این جهت چون بر امور خارجی و منشأ انتزاع خود صدق می‌کند، حیثیت خارجی دارد. صدرالمآلهین مفاهیم ذهنی کلی را به دو دسته ماهوی یا اولی که عیناً در خارج یافت می‌شوند و غیرماهوی که انتزاعی هستند و عیناً در خارج یافت نمی‌شوند و تنها با مصادیق خود رابطه حاکمی و محکی دارند تقسیم می‌کند. حال این مفاهیم انتزاعی اگر منشأ انتزاع خارجی داشته باشند معقول ثانی فلسفی و اگر منشأ انتزاع آنها تنها در ذهن باشد ثانی منطقی نامیده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۶۸-۲۳۹-۲۳۹؛ مطهری، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۳۷۲). در واقع اهمیتی که معقولات ثانی فلسفی برای تبیین زیبایی دارند، به چند ویژگی اصلی این معقولات بازمی‌گردد؛ یعنی:

۱. عروض آنها ذهنی و اتصافشان خارجی است، یعنی یک پا در ذهن و پای دیگر در عین دارند؛
 ۲. صدق آنها عینی و خارجی و نسبت به موارد مختلف به صورت تشکیکی می‌باشد؛
 ۳. معقولات ثانی فلسفی صورت جزئی، حسی و خیالی ندارند؛
 ۴. از همه اشیا و ماهیات قابل انتزاع هستند و اختصاص به وجود خاصی ندارند؛
 ۵. مستقیم به دست نمی‌آیند و نیاز به مقایسه و عمل فکری دارند (فناپی‌اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۶۱).
- حال پرسش این است که آیا زیبایی مفهومی ماهوی است؟ بدیهی است که انسان با مراجعه به خارج نمی‌تواند مابازای مستقلی برای تناسب، اعتدال، تقارن یا برآیند آنها یعنی زیبایی بیابد که از طریق آنها وجود ذهنی زیبایی را بیابد یا با تجرید عوارض آن به مفهومی کلی راه یابد.

از سوی دیگر انسان‌ها اشیا و وجودات خارجی را به صفت زیبایی متصف می‌کنند و این نشان‌دهنده این است که زیبایی ناظر به صور ذهنی نیست تا معقول منطقی باشد. پس نتیجه آن است که زیبایی نمی‌تواند غیر از معقول ثانی فلسفی باشد. صدرا خارجیت زیبایی را مانند وجود و کون خارجی می‌داند و از آن جهت که مصداق زیبایی در

خارج است مانند ماهیت نیست که بتواند عیناً به ذهن منتقل شود؛ زیرا هر حقیقت که حیثیت وجودی دارد امکان حصول ذهنی ندارد: «فلیس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول» (صدرالمതلهین، ۱۳۸۷، ص ۱۴) و همچنین «كل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الازهان» (صدرالمതلهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۷). پس تنها مفهومی از آن در ذهن حاصل می‌شود که نشان می‌دهد حقیقت زیبایی منشأ انتزاع خارجی دارد. در جای دیگر او این انتزاع را توضیح می‌دهد و زیبایی را حاصل انتزاع خصوصیات اشیای خارجی می‌داند: «جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة... تری علی ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هی أصباغ و نقوش و رسوم... بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن معشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكلیات من الجزئیات و تفتننها بالعقليات من الحسیات» (صدرالمതلهین، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۷۹).

به این صورت زیبایی را مفهومی کلی می‌داند که از صورت‌های جزئی انتزاع می‌شود و به وسیله قوای عاقله به دست می‌آید که این خصوصیات بر معقولات ثانی فلسفی منطبق است. در نتیجه، زیبایی هنگامی که بر موجودات حمل می‌گردد از نحوه و حیثیات وجود آنها و نه حدود ماهوی آنها حکایت دارد؛ به این معنا که از رابطه مناسب بین اجزای یک شیء و اعتدال و تقارن میان آنها با هیأت کلی صورت، حکایت دارد. به واقع در ادراک زیبایی، نوعی از ادراک واقعیت وجود دارد که به‌تنهایی از حس به دست نیامده، بلکه انتزاع آن، در بستر چند ادراک حسی و محصول همگرایی این ادراکات در کنار هم است. حتی در مورد زیبایی‌های اخلاقی و عقلی که در آن هیچ حسی دخیل نیست، مفهوم زیبایی مستقیماً به دست نمی‌آید، بلکه از مقایسه آن صفت با کمال صاحب آن صفت به دست می‌آید.

حال که زیبایی را از معقولات ثانی فلسفی یعنی عروض آن ذهنی و اتصافش را خارجی دانستیم، نکته مهمی که به نظر می‌رسد این است که انتزاع این مفاهیم و حمل آنها بر موضوعات خارجی نیازمند تناسب ذهن و عین است؛ به‌طوری که اگر شرایط محیطی و نفسانی مدرک درست برقرار نشود، حکم صادرشده به‌درستی حاکی از زیبایی خارجی نخواهد بود و این منجر به اختلاف آرا در حکم زیبایی‌شناختی خواهد شد.

می‌توان نظرات صدرالمതلهین را به‌اختصار این‌گونه تقریر کرد:

۱. زیبایی کمال است؛

۲. خداوند تمام صفات کمالی را به طور مطلق داراست؛ یعنی زیباترین وجود و جمیل مطلق است؛

۳. صفات الهی با ذات او که همان وجود او است عینیت دارد؛

۴. پس صفات او همچون ذات او خارجی و متشخص است؛

۵. پس زیبایی الهی امر عینی است؛

۶. تمام موجودات سایه و پرتو وجود خداوند هستند؛

۷. زیبایی با وجود مساوق است؛

۸. پس همه موجودات زیبا هستند؛

۹. زیبایی موجودات نیز به‌تبع وجود آنها امری خارجی و عینی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو به گونه‌ای معتقد به دخالت ذهن در درک زیبایی هستند؛ ولی کانت ورای زیبایی ذهنی، زیبایی عینی را قبول ندارد و زیبایی را به ذهن و احساس درک‌شده ناشی از آن بازمی‌گرداند. در مقابل اگرچه صدرالمتألهین ذهن را در درک زیبایی دخیل می‌داند و قائل به درک زیبایی در مرتبه بالاتری از عالم مادی است، اما حقیقت زیبایی را از آن جهت که از اوصاف وجود است متشخص در خارج لحاظ می‌کند.

هیچ‌یک از دو فیلسوف برای زیبایی، وجودی مستقل در نظر نمی‌گیرند؛ ولی صدرالمتألهین با گنجانیدن زیبایی تحت معقولات فلسفی که تنها با مقایسه از خارج انتزاع می‌شود عروض و تقایر زیبایی را ذهنی ولی اتصاف و اتحاد آن را خارجی می‌داند. ولی کانت با ذهنی بودن زیبایی تشخیص خارجی برای زیبایی قائل نیست و به‌طور کلی زیبایی را به ذهن فرد درک‌کننده منتسب می‌کند.

صدرالمتألهین زیبایی را از آن جهت که نحوه‌ای از وجود است عینی می‌داند؛ زیرا در مکتب صدرا اصالت با وجود است و تمام شئون وجود نیز غیر از وجود نیستند و اصیل و عینی‌اند. در حقیقت زیبایی از آن جهت که کمال است و مساوق وجود است، خارج از حیطه وجود نیست. وی مفهوم زیبایی را نه از مفاهیم ماهوی، بلکه از معقولات ثانی فلسفی دانسته است؛ اما کانت اساساً وجود را نیز از مقولات فاهمه می‌داند و برای آن در خارج مابزایی لحاظ نمی‌کند و خارج از ذهن را مجهول و غیرقابل دسترس می‌داند؛ چه اینکه بخواهد به وسیله وجود، برای زیبایی، عینیتی قائل شود و از آن بالاتر زیبایی محض را زیبایی می‌داند که هیچ ارتباطی با کمال نداشته باشد.

طبق نظر صدرالمتألهین عروض زیبایی ذهنی و اتصاف آن خارجی است؛ یعنی یک پا در ذهن و پای دیگر در عین دارد. به این شکل صدق زیبایی در اصل عینی بوده، منطبق بر خارج است و از طرفی هم ذهنی است؛ زیرا نوع نگاه و توانایی فاعل شناسا در میزان درک آن تأثیرگذار است و نسبت به موارد مختلف به صورت تشکیکی می‌باشد؛ یعنی اگرچه زیبایی در خارج عینیت دارد، ولی چون ذهن فرد درک‌کننده نیز در آن دخالت دارد پس شرایط افراد، اختلاف در درک زیبایی را موجب می‌شود. ولی اگر کسی به تمام مراتب موجودات علم یابد، زیبایی حقیقی اشیا را به دست می‌آورد؛ یعنی در نهایت معیار ثابت در زیبایی حقیقت اشیاست، اما به میزان ادراک در مدرک زیبایی، متفاوت به نظر می‌رسد. اما کانت چون معیار خارجی برای درک زیبایی ندارد و آن را کاملاً حسی و ذهنی می‌داند، ناگزیر اتحاد و اشتراک آرای اکثریت افراد را ملاک درستی فهم زیبایی می‌داند.

از نظر صدرا زیبایی امری جزئی نیست، و در عین حال از همه اشیا قابل انتزاع است و به وجود خاصی اختصاص ندارد. همچنین مستقیم به دست نمی‌آید و نیاز به مقایسه و عمل فکری دارد. صدرالمتألهین کلی بودن زیبایی را به دلیل معقول ثانی بودن آن می‌داند، ولی کانت کلی بودن زیبایی را در طرف ادراک آن بررسی می‌کند و معتقد است که حکم زیبایی واقعی آن است که همه انسان‌ها در آن مشترک باشند و کلیت افرادی که زیبایی را درک می‌کنند، موجب عمومیت حکم آن می‌شود.

منابع.....

- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- دیل، هالینگ، ۱۳۷۵، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان.
- دیواین، مولدر، عینیت، در: *دائرة المعارف فلسفی*، www.utm.edu.
- صدرالمতالیهین، ۱۳۶۳، *رسالة التصور والتصديق*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۷، *مبدأ و معاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۹، *النشاهد الربوبية*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۱ق، *تفسير القرآن الكريم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۹۰م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *الميزان في تفسير القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران، ۱۳۸۳، *جامعه‌شناسی معرفت*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۸، *معقول ثانی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه، از زلف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۷۷، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- کریستین، هلموت ونزل، ۱۳۹۵، *مسائل و مفاهیم کلیدی در زیبایی‌شناسی کانت*، ترجمه داوود میرزایی، تهران، حکمت.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۷۶، *درباره هگل و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاقی کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، تهران، کتاب راه نو.
- موسوی گیلانی، سیدرضی، ۱۳۸۶، *هنر و زیبایی از منظر فیلسوفان*، در: firooze.ourmag.ir/articles.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۸۴، *فلسفه کانت*، تهران، آگاه.
- وال، ژان، ۱۳۸۰، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هاسپرز، جان و راجر اسکراتن، ۱۳۷۹، *فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، دانشگاه تهران.

نقش بندگی در معناداری زندگی

solymaniaskari@mihanmail.ir

عسکری سلیمانی امیری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

dr_ahamad1338@yahoo.com

احمد محمدی احمدآبادی / استادیار مبانی نظری اسلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۶

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۵

چکیده

پرسش از «چیستی معنای زندگی» پرسشی است که در عمق وجود آدمی برای همه انسان‌ها مطرح است. از این‌رو انسان همواره در جست‌وجوی پاسخی قانع‌کننده به آن بوده است تا بتواند با تکیه بر آن، به آرامش روحی دست یابد و به زندگی امیدوار باشد. این پرسش از جمله پرسش‌هایی است که برای همه کسانی که به سطح خودآگاهی عمیق برسند مطرح می‌شود. مراد از سطح خودآگاهی عمیق توجه انسان به خویشتن خویش است که از کجا آمده است و به کجا می‌رود و هدف و فلسفه زندگی او چیست. فیلسوفان درباره معنا و هدف زندگی، تفسیرهای گوناگونی ارائه داده‌اند. برخی از این تفسیرها مادی‌گرایانه و برخی دیگر غیرواقعی و پنداری است. در مقابل برخی از فیلسوفان، معنای زندگی را در خداآوری می‌جویند. در جهان‌بینی توحیدی براساس آموزه‌های اسلام، زندگی با خداآوری و بندگی معنا می‌یابد. ما در این مقاله برآنیم تا موضوع را از نگاه تعالیم اسلام بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، هدف زندگی، پوچی، خداآوری، دین اسلام.

مقدمه

زندگی انسان جزو اساسی‌ترین موضوعاتی است که می‌تواند از زوایای مختلف مورد بحث قرار گیرد. اگر انسان از موقعیت و جایگاه خود، به عنوان برترین مخلوق خدا، در نظام هستی غافل باشد و هدف واقعی از زندگی و راه رسیدن به سعادت و کمال انسانی را نشناسد، قادر نخواهد بود باورهای اعتقادی و رفتارهای عملی خویش را براساس الگوهای برگرفته از واقعیت‌های نظام هستی در راستای رسیدن به کمال انسانی سامان بخشد. در نتیجه، از آنجاکه زندگی آدمی تکرارناپذیر است، اگر الگوهای اعتقادی و رفتاری خود در راستای هدف زندگی قرار نداده باشد، باید شاهد خسران و از دست رفتن سرمایه حیات خویش باشد. بنابراین، تبیین معنا و هدف زندگی و توجه به جایگاه انسان در نظام خلقت در اولویت اول و مبتنی بر عقل و تدبیر است. توجه به جایگاه و مقام انسانی انسان، به‌عنوان بنده و خلیفه الهی، انسان را بر آن می‌دارد تا با برگزیدن روش صحیح، زندگی خود را براساس معنا و هدف زندگی و در راستای هدف خلقت سامان بخشد تا از تفکر پوچ بودن زندگی رهایی یابد. از این‌رو تبیین معنا و هدف زندگی و عبث نبودن آفرینش و تبیین حقیقت انسان، به‌عنوان بنده خدا، در نظام معرفتی اسلام از سودمندترین مباحثی است که می‌تواند زندگی را با همه سختی‌ها و رنج و مصیبت‌هایش برای انسان گوارا و امیدبخش سازد و تلاش وی را در راه رسیدن به سعادت، که همان مقام بندگی است، افزایش دهد.

۱. چیستی معنا

واژه «معنا» از مقولات مربوط به زبان و الفاظ است؛ بدین معنا که هرگاه با امری مربوط به زبان سخن می‌گوییم از واژه «معنا» استفاده می‌کنیم؛ مثل آنجا که می‌گوییم معنای اسب، درخت، سنگ یا معنای این عبارت و مانند آن چیست. مراد از معنا در این موارد مدلول الفاظ است. حکایتگری یکی از کارکردهای اصلی زبان است. «معنا» در کاربرد زبانی آن، مدلولی است که در ورای لفظ قرار دارد که لفظ از آن حکایت می‌کند و آن معنا نیز از امری حکایت می‌کند؛ لفظ از معنا و معنا از محکی خبر می‌دهد. واژه‌ها، نمادها و عبارات و حروف، آن‌گاه که در جایگاه حکایتگری به کار روند، معنادار تلقی می‌شوند. کاربرد اولیه معنا، در زبان، به‌عنوان واسطه بین الفاظ و جملات و نمادها از یک طرف و واقع و نفس‌الامر از طرف دیگر، عمل می‌کند. واژه‌ها و عبارات و نمادها معنا را در ذهن مجسم می‌کنند، آن‌گاه انسان واقع و نفس‌الامر را در آینه معنا می‌بیند. لفظ «انسان» نماد معنا و معنا صورت ذهنی انسان است که از انسان خارجی حکایت می‌کند؛ اما از کاربرد دوم صحبتی نشده است.

۲. معانی حقیقی و معنای اعتباری

معانی حقیقی، معانی و صور ذهنیه‌ای هستند که بر موجودات خارجی منطبق‌اند و موجودات خارجی مطابق این معانی‌اند، مثل معنای «زمین» «آسمان» «ستارگان» و «انسان». مطابق این معانی در خارج موجود است، انتزاع این معانی و انطباقشان بر وجود خارجی آنها یا عدم انتزاع و منطبق نکردن آنها بر وجود خارجی‌شان تأثیری در واقعیت داشتن این امور

ندارد. این معانی مستقل از صور ذهنی، در عالم خارج وجود دارند. از این گونه معانی به حقایق تعبیر می‌شود.

معانی اعتباری، معانی‌ای است که وجودشان وابسته به اعتبار ذهن است؛ بدین معنا که بدون اعتبار ذهن در خارج تحقق ندارند؛ مثل معنای مُلک. همه معانی اعتباری وجودشان به اعتبار ذهن است.

معنای زندگی در تقسیم‌بندی معانی به حقیقی و اعتباری در قسم اول می‌گنجد و از قبیل معانی حقیقی است؛ لکن نه بدان معنا که مانند انسان از قبیل معانی ماهوی باشد، بلکه بدین معناست که آنچه انسان تحت عنوان زندگی، از سر می‌گذراند، وابسته به اعتبار و عدم اعتبار ذهن نیست. در معنای زندگی سخن در تبیین معنای مصداق و محکی زندگی است که امری واقعی و در جریان است. از همین جا روشن می‌شود که مراد از چیستی معنای زندگی، چیستی معنای لفظ زندگی نیست، بلکه چیستی مصداق این مفهوم است. پرسش این است که زندگی به‌عنوان فرایندی که انسان از بدو تولد تا هنگام مرگ از سر می‌گذراند چیست؟ به عبارت دیگر چرا انسان باید زندگی کند؟ انسان با هزینه کردن عمر در پی تحصیل چیست؟ معنای زندگی چیست؟

۳. معنا و هدف زندگی

سه پاسخ در جواب پرسش از معنای زندگی ممکن است داده شود که هر سه در نهایت به یک چیز برمی‌گردد:

۱. معنای زندگی یعنی هدف زندگی؛ گویا پرسش این است که چرا باید زندگی کرد؟ البته روشن است که هدف به خودِ زندگی نسبت داده نمی‌شود. هدف زندگی یعنی هدف صاحب زندگی یا هدف کسی که انسان را برای مقصدی آفرید. در نتیجه پرسش از معنای زندگی شامل صاحب زندگی و بخشنده زندگی هر دو می‌شود. معنای زندگی چیست یعنی چه امری زندگی را توجیه می‌کند؟

۲. پاسخ دوم آنکه مراد از «معنا» در «معنای زندگی چیست» «ارزش» باشد. آیا زندگی معنا دارد، یعنی آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ ارزش و هدف شاید در نگاه ابتدایی دو امر متغایر از هم به نظر بیایند؛ لکن با دقت در معنای «ارزش» روشن می‌شود که «ارزش» ملازم با «هدف» است؛ زیرا ارزش در راستای هدف معنا می‌یابد. زمانی گفته می‌شود فلان ماشین یا خانه ارزش دارد که بتوان در راستای تأمین هدف خاصی آن را به کار گرفت. آیا زندگی ارزش دارد؛ یعنی آیا آن هدفی که با زیستن تأمین می‌شود ارزش تحمل مشکلات زندگی را دارد؟ بنابراین ارزش‌داری زندگی به هدف‌داری زندگی بازمی‌گردد؛

۳. پاسخ سوم آنکه مراد از معنا، فایده باشد. معنای زندگی چیست؛ یعنی فایده زندگی چیست؟ یعنی وجود و عدم زندگی من چه نقشی در جهان دارد. «معنای زندگی» به معنای «فایده زندگی» در صورتی مطرح می‌شود که ما معتقد باشیم یک کل وجود دارد و انسان جزئی از آن کل است و آن کل در پی تحقق غایتی است و هر کدام از اجزا در تحقق آن غایت نقشی دارند؛ به گونه‌ای که هر کدام از اجزا مختل شود آن غایت محقق نمی‌شود. در اینجا معنای هر جزء، به این است که با بودن آن، غایت و هدف کل محقق می‌شود و با نبودن آن، غایت و هدف کل

تحقق نمی‌یابد. بدین جهت از معنای زندگی به فایده زندگی تعبیر می‌شود (علیزمانی، ۱۳۸۶). گفتنی است فایده نیز، مثل ارزش، به معنای هدف نیست، اما همانند ارزش یک معنای اضافی است و ملازم با هدف است؛ وقتی می‌گوییم فایده این خانه یعنی آن چیزی که انسان از داشتن خانه انتظار دارد و آن منفعت خانه است. منفعت خانه همان هدف خانه داشتن است، پس فایده نیز در راستای هدف معنا می‌یابد. تفاوت فایده زندگی با ارزش زندگی در این جهت است که معنای ارزش زندگی به‌عنوان جزء از کل عالم در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه ارزش زندگی در راستای هدف زندگی قرار دارد، برخلاف فایده زندگی که طبق فرض، به‌عنوان جزء از یک کل در راستای هدف کل ایفای نقش می‌کند؛ اما در این جهت مشترک‌اند که هر دو ملازم با هدف هستند. بنابراین ملاک معناداری زندگی، هدف‌داری زندگی است. معناداری زندگی در مقابل بی‌معنایی و پوچی قرار دارد؛

۴. معنای زندگی یک مفهومی است که از متن زندگی با شرایط خاص انتزاع می‌شود و آن اینکه زندگی در راستای هدف والایی باشد که انسان با رسیدن به آن هدف کامل می‌شود.

۴. چستی پوچی

نسبت بین معناداری و پوچی زندگی نسبت عدم و ملکه است. زندگی فرایندی است که شأنیت دارد در راستای هدف زندگی سامان یابد. اگر این شأنیت به فعلیت برسد زندگی معنادار می‌شود و اگر فعلیت نیابد و زندگی در جهت تحقق هدف زندگی نباشد، زندگی پوچ می‌شود. برای تبیین معنای پوچی زندگی ابتدا باید معنای معناداری زندگی را معلوم کنیم تا پوچی نیز ایضاح مفهومی یابد. براساس آنچه درباره معنای معناداری زندگی گفته شد، زندگی معنادار به زندگی‌ای گفته می‌شود که در جهت هدف باشد؛ در این صورت می‌توان هدف‌دار بودن زندگی را عین معنادار بودن زندگی دانست و می‌توان معنادار بودن را لازمه هدف‌دار بودن زندگی تلقی کرد. طبق نظر دوم، هرگاه زندگی در جهت هدف زندگی باشد، می‌گوییم این زندگی معنادار است. بنابراین معناداری زندگی وصف انتزاعی است که از مقایسه زندگی با هدف زندگی انتزاع می‌شود. به قرینه مقابله، پوچی زندگی آن است که زندگی در جهت هدف زندگی نباشد. بنابراین پوچی نیز دو معنا می‌یابد: یکی آنکه بگوییم پوچی زندگی یعنی هدف‌دار نبودن زندگی و معنای دوم پوچی آن است که بگوییم پوچی یعنی زندگی دارای هدف والا نیست یا اگر دارای هدف والا است، زندگی بالفعل در راستای آن هدف قرار نگرفته است. به دلیل آنکه زندگی معنادار به معنای دوم (معناداری که از مقایسه زندگی که در راستای هدف باشد انتزاع می‌شود) با زندگی هدف‌دار متلازم‌اند، می‌توان هر دو واژه را به جای هم به کار برد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۲)؛ زیرا معناداری زندگی ملازم با هدف‌داری زندگی است، چون معناداری از مقایسه زندگی در راستای هدف انتزاع می‌شود. از سوی دیگر تا زندگی هدف‌دار نباشد، مقایسه بین زندگی و هدف آن صورت نمی‌گیرد تا معناداری زندگی انتزاع شود. بنابراین مفهوم معناداری زندگی و هدف‌داری دو مفهوم متلازم‌اند. براین اساس از این پس مراد از معناداری زندگی همان هدف‌داری زندگی است؛ لکن باید توجه داشت که اگر هدف‌داری زندگی را عین معناداری زندگی در نظر بگیریم دیگر معناداری

وصف انتزاعی نخواهد بود؛ زیرا معنادر زندگی یعنی هدفداری زندگی، برای تصور معنادر زندگی نیاز به مقایسه سلوک زندگی با هدف زندگی نیست؛ چون طبق فرض معنادر زندگی یعنی هدفداری زندگی، برخلاف آنکه معنادر زندگی لازمه هدفداری زندگی باشد. در این فرض بین سلوک زندگی و هدف زندگی مقایسه می‌شود و در صورتی که زندگی در راستای هدف باشد معنادر از زندگی، و در صورتی که در جهت هدف نباشد پوچی از آن انتزاع می‌شود. پس پوچی و معنادر زندگی هر دو به یک میزان از مقایسه زندگی با هدف زندگی سنجیده می‌شود و در اثر این مقایسه، معنادر و پوچی، معنا پیدا می‌کند؛ با این تفاوت که اگر کل زندگی یا بخشی از آن در جهت هدف زندگی بود کل یا آن بخش معنادر می‌شود و اگر کل یا آن بخش در جهت هدف زندگی نبود کل زندگی یا آن بخش بی‌معنا می‌شود؛ بنابراین پوچی و بی‌معنایی در فضای معنایی مورد بحث به یک میزان از واقعیت برخوردارند؛ یعنی پوچی به همان میزان معنادر است که معنادر معنا دارد و معنادر به همان میزان معنا دارد که پوچی معنا دارد؛ زیرا معنادر و پوچی زندگی به معنای در راستای هدف بودن و در راستای هدف نبودن زندگی است.

۵. معنای معنادر از نگاه حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی احسن بودن نظام هستی مبتنی بر استدلال عقلی است. براساس این تفکر، جهان موجود برترین جهان ممکن است. برای اثبات احسن بودن نظام آفرینش از چند راه استدلال می‌شود. هریک از این راه‌ها با تکیه بر یک بُعد از ابعاد حُسن عالم، احسن بودن نظام هستی اثبات می‌شود.

۱. احسن بودن نظام آفرینش از حیث صدور آن از برترین فاعل (خدا):

احسن بودن نظام آفرینش از آن جهت که معلول خداست، از دو جهت مقتضی احسن بودن است:

الف) از آن جهت که صور علمیه اشیا از قبل در علم خدا وجود داشتند و صور علمیه خدا چون وجود قدسی دارند در نهایت زیبایی‌اند. وجود این جهانی اشیا به دلیل آنکه مثال صور علمیه الهی‌اند، منطقاً باید زیباترین مثال‌های ممکن آن صور باشند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۰۷)؛

ب) خدا کامل مطلق و تمام حقیقت وجود است. موجودات تجلیات اویند؛ در نتیجه، تجلیات او برترین تجلیات‌اند؛ زیرا آنچه از برترین تجلی می‌کند برترین تجلی ممکن است، پس عالم موجود برترین عالم ممکن است (همان، ص ۱۰۶).

۲. احسن بودن نظام هستی از حیث جهت‌گیری آن به برترین غایات:

علت غائی وجود پدیده‌ها خداست و هرچه غایتش برترین باشد، خود آن نیز برترین فرض ممکن است؛ پس موجودات به همان شکلی که تحقق می‌یابند برترین فرض ممکن است؛ بنابراین نظام موجود برترین نظام ممکن است.

۳. احسن بودن نظام هستی از حیث معنادر:

احسن بودن نظام هستی از حیث معنادر نیز از آن جهت است که هر پدیده‌ای در نظام هستی در مرتبه وجودی خود به نحوی قرار می‌گیرد که به غایت و خیر خود منتهی می‌شود؛ غایتی که با توجه به شرایط خاص آن

موجود، از آن انتظار می‌رود. لذا چون خدا، برترین نظام ممکن را آفریده است آنچه تحقق می‌یابد برترین‌های ممکن است که به‌عنوان حق موجود می‌شوند (همان، ص ۱۰۷). در نتیجه احسن بودن نظام، از حیث معناداری، این است که همه پدیده‌ها در مرتبه وجودی خاص خود قرار دارند و معنادار بودن آنها به همان ایفای نقشی است که مقتضای مرتبه وجودی‌شان است. از سوی دیگر چون نظام هستی آفریده‌خدایی است که وجودش خیر محض است و موجودات را به برترین نحو ممکن آفریده است، پس همه موجودات به برترین نحو ممکن باید بتوانند نقش خود را در مرتبه وجودی خویش ایفا کنند؛ بنابراین برای تبیین معنای زندگی ابتدا باید انسان و مرتبه وجودی او را شناخت آن‌گاه به تبیین معنای زندگی پرداخت، در واقع معناداری انسان همان معناداری زندگی است.

۶. معناداری زندگی انسان

زندگی انسانی از ویژگی‌های انسان و در نتیجه، شناخت معنای زندگی تابعی از شناخت انسان است و شناخت معنای انسان نیز تابعی از شناخت مرتبه وجودی اوست؛ با این تفاوت که انسان از سنخ معانی ماهوی و حقیقه خارجی است، بدین معنا که معنای آن، یعنی صورت ذهنی آن، حاکی از امر عینی ماهوی است، اما زندگی انسان از سنخ معانی ماهوی نیست؛ هرچند خود واقعی‌تی است که مستقل از اعتبار ذهن وجود دارد؛ یعنی وجود آن از سنخ وجود ملکیت و ریاست نیست که وجود و عدم آن در گرو اعتبار و عدم اعتبار ذهن باشد؛ بلکه از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است. زندگی فرایند جاری و واقعی‌تی است مستقل از اعتبار ذهن. براساس آنچه تاکنون گفته شد، معناداری هر موجودی عبارت است از تحقق برترین نقش ممکن از آن موجود، براساس مقتضای مرتبه وجودی آن، در راستای تحقق هدفی که توجیه‌کننده خلقت آن پدیده است؛ بنابراین چنین نتیجه گرفته می‌شود که معنای زندگی با برگزیدن روش زندگی در راستای هدف زندگی تأمین شود. در راستای هدف بودن زندگی نیز به نوبه خود، در گرو تبیین هدف خلقت است؛ زیرا زندگی انسان از ویژگی انسان است و تا هدف خلقت روشن نشود، در راستای هدف بودن زندگی وضوح معنایی نمی‌یابد؛ پس تبیین معنا و هدف زندگی در گرو تبیین فلسفه و هدف خلقت انسان ممکن می‌شود.

۷. جمع‌بندی معنای «معناداری و پوچی زندگی»

«معنا» در بحث معنای زندگی آن حقیقتی است که از آن گاه به «هدف» و گاه به «ارزش» و گاه در قالب «چرایی زندگی» تعبیر می‌شود. مراد از زندگی حیات بیولوژیکی نیست؛ بلکه مقصود معنای فلسفی آن است. معنای زندگی چیست، یعنی چه دلیل فلسفی زندگی را توجیه می‌کند. کدام هدف است که اگر زندگی در جهت رسیدن به آن هدف باشد، زندگی معنادار و اگر نباشد زندگی پوچ و بی‌معنا می‌شود؟

با روشن شدن معنای معناداری زندگی، معنای پوچی نیز روشن شد؛ زیرا پوچی زندگی در مقابل معناداری زندگی است. نسبت بین معناداری و پوچی زندگی نسبت بین عدم و ملکه است؛ زیرا زندگی این شأنیت را دارد که در راستای هدف زندگی سامان یابد و معنادار شود. اگر این شأنیت و بالقوه بودن در زندگی بالفعل شود زندگی متصف به معناداری می‌شود. در مقابل اگر این بالقوه بودن، در مورد زندگی فعلیت نیابد، زندگی متصف به پوچی و بی‌معنایی می‌شود.

۸. عبث نبودن خلقت و معناداری انسان

شناخت زندگی و معنا و احکام آن، در گرو شناخت حقیقت و جایگاه انسان در نظام آفرینش است. پس از شناخت هویت انسانی انسان، موضوع زندگی و خواسته‌ها و اهداف مطرح می‌شود. این سخن بدین معناست که آنچه در ساختار وجودی انسان روی می‌دهد و انسان بدان صورت ظهور می‌کند، ممکن است غیر از آن چیزی باشد که باید روی دهد؛ زیرا محور تمام هویت انسان در مقام شکل‌گیری انسان، در مقام عمل، خواسته‌های اوست و خواسته‌های انسان، در اکثر انسان‌ها ممکن است غیر از آن چیزی باشد که مقام انسانی انسان، آن را اقتضا می‌کند. در مقام عمل «گویای حیات یا شخصیت و منش آدمی محصول هدف‌هایی است که در زندگی انتخاب می‌کند» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵). این سخن ناظر است به آنچه در عمل روی می‌دهد.

آنچه در عمل اتفاق می‌افتد این است که شخصیت هر فرد محصول اهدافی است که در زندگی انتخاب می‌کند. البته آنچه انتخاب می‌کند ممکن است غیر از آن چیزی باشد که باید انتخاب کند. معنای این سخن این نیست که حال که اهداف و خواسته‌های انسان هویت انسان را بروز می‌دهند، پس معنای زندگی بسته به اهداف و خواسته‌های فرد است؛ زیرا آنجا که سخن از شناخت هویت انسانی انسان است سخن از خواسته‌ها و اهداف مختلف افراد نیست. هویت انسانی در همه افراد یک چیز است و خواسته‌های انسانی افراد مشترک است. البته انسان‌ها در مرحله قوا و استعداد یکسان نیستند: «الْإِنْسَانُ مُعَادِنٌ كَمُعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۵، ص ۴۲۲). هر فردی با رویکردهای مورد علاقه خود در زندگی بروز و ظهور می‌کند؛ لکن باید توجه داشت که این بروز و ظهورها برآمده از هویت مشترک انسانی آنها نیست. خواسته‌ها و تمایلات شخصی افراد در فرایند شکل‌گیری شخصیت افراد نقش دارند؛ لکن خواسته‌ها و تمایلات فردی غیر از هویت انسانی انسان است. در مرحله شناخت هویت انسانی انسان، تمایلات و خواسته‌های مختلف مطرح نیست. هویت انسانی انسان حقیقت واحد است، که در تمام افراد انسان سریان دارد. آن هویت واحد نمی‌تواند در افراد مختلف خواسته‌های متفاوت داشته باشد. بحث این است که فلسفه وجودی هویت مشترک انسانی چیست؟ کدام هدف، وجود آدمی را توجیه می‌کند؟ آنچه در پاسخ بیان می‌شود، دقیقاً همان، پاسخ به سؤال از هدف و معنای زندگی است؛ زیرا زندگی انسان چیزی جدای از انسان نیست، چه هدفی وجود انسان را توجیه می‌کند، یعنی چه هدفی زندگی را توجیه می‌کند؟ پرسش از فلسفه خلقت، سؤال از فلسفه زندگی است و سؤال از معنای زندگی، سؤال از فلسفه خلقت است. پیش‌فرض این سؤال، پذیرش هدف‌داری خلقت و بطلان عبث، در نظام آفرینش است؛ زیرا سؤال از فلسفه خلقت در صورتی سؤال منطقی است که در مرحله قبل، خلقت را مبتنی بر حکمت و عقل و تدبیر بدانیم و عبث و تضاد منتهی باشد.

قرآن با استفهام انکاری، انسان‌ها را به تفکر فرامی‌خواند و آنها را از توهم عبث بودن زندگی برحذر می‌دارد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ، فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون: ۱۱۵ و ۱۱۶)؛ آیا گمان کرده‌اید که شما را عبث آفریده‌ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟! قرآن

اندیشه عبث بودن را مبتنی بر توهّم می‌داند. «فَتَعَالَى اللَّهُ» پس خدا برتر و بالاتر و منزّه است از این گونه نسبت‌ها. در این آیه دو صفت از صفات خدا را بیان می‌کند که به موجب آنها عبث در خلقت را ناممکن می‌کند. صفت «مَلِكِ بودن» و «حق بودن». «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ»؛ زیرا منشأ عبث بودن یا عجز در قدرت است. خدا به این نکته توجه می‌دهد که عجز در خدا نیست، برخلاف انسان که چون می‌بیند از به سرانجام رساندن کاری ناتوان است، آن را رها می‌کند و می‌گوید کار لغو انجام می‌دادیم.

خدا قدرت مطلقه است. علاوه بر قادر مطلق بودن، خدا حق است، و خدای حق خلقت انسان را ناتمام نمی‌گذارد؛ بلکه با خلقت معاد آن را کامل می‌کند؛ زیرا حق بودن فاعل با ناتمام ماندن فعل ناسازگار است. معنای آیه این است: آنکه خود حق است خلقت او نیز حق است و چون خلقت انسان تجلّی حق است آن نیز حق است و عبث در آن راه ندارد. آنچه از حق ناشی می‌شود حق است و بطلان و عبث در آن منتفی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۷۰).

۹. حقیقت انسان از نگاه قرآن

شناخت چیستی انسان و چگونگی ترکیب او از بدن مادی و روح مجرد و شناخت ویژگی‌های تجرد و آگاهی از کمال انسانی و راه رسیدن به سعادت از مسائلی است که در حوزه انسان‌شناسی قرار می‌گیرد. بهترین راه برای شناخت این امور استمداد از سخن خداست. قرآن برای هدایت انسان نازل شده است و مسائل مربوط به انسان را به روشنی بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). قرآن معنای زندگی را براساس حقیقت انسان، بیان می‌کند و راه معنادار شدن زندگی را نشان می‌دهد. دین، انسان را از ناحیه مبدأ وجودی می‌شناساند. این نکته نیز روشن است که تأمین نیازهای دنیوی و اخروی و تدوین نظام زندگی و تعیین حقوق و وظایف انسانی و ترسیم مسیر حیات دنیوی و اخروی، بدون شناخت انسان امکان‌پذیر نیست (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۸۵). در اندیشه اسلامی، انسان‌شناسی با تکیه بر عبودیت و تکلیف براساس اختیار صورت می‌گیرد. بنیان نهادن نظریه معناداری زندگی بر چنین پایگاه انسان‌شناختی‌ای نتایج خاص خود را در ارائه معنای زندگی دارد. حال، با توجه به نگاه یادشده، به تبیین حقیقت انسان و معنای زندگی براساس آموزه‌های قرآن می‌پردازیم.

قرآن حقیقت انسان را همان روح می‌داند. صفات و ویژگی‌های روحی با بدن و صفات بدنی متفاوت است. قرآن انسانیت انسان را به جنبه مادی او نمی‌داند. مادیت بین انسان و حیوانات مشترک است. آنچه خلقت انسان را از خلقت سایر موجودات ممتاز می‌کند، همان چیزی است که قرآن از آن به انشا خلق جدید تعبیر می‌کند. انشاء خلق جدید از اختصاصات انسان است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴). قرآن مراحل خلقت انسان را چنین برمی‌شمارد: عصاره‌ای از گل؛ نطفه‌ای در جایگاهی استوار؛ علقه؛ مضغه؛ شکل‌گیری استخوان‌ها و پوشاندن استخوان‌ها با گوشت. حیوانات نیز این مراحل را به همین شکل یا با اندک تفاوتی دارند؛ اما در این آیات، پس از بیان مراحل خلقت مادی انسان، خدا خبر از انشای خلق دیگر می‌دهد: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

آخَرَ قَتَّارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». وجه تمایز انسان از سایر حیوانات در برخورداری از خلق جدید است. در قرآن هر جا سخن از نفخ «روح» است، با تعبیراتی از قبیل «روحي» «روحه» و «روحنا» به خدا نسبت داده شده است. این آیات به روشنی دلالت دارند که حقیقتی به نام روح وجود دارد که «انسان بودن» انسان به آن روح است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). آنچه انسان را از دیگر موجودات ممتاز می کند، روح خدایی اوست. بنابراین برای رسیدن به معنای زندگی باید مقتضای حقیقت انسان و روح خدایی وی را مورد توجه قرار داد.

۱۰. تعریف حدی انسان براساس فصل اخیر در نگاه قرآن

انسان در تعریف رایج عبارت است از حیوان ناطق؛ یعنی جانوری سخنگو و اندیشنده. حیوان در این تعریف، جامع حیات نباتی و حیوانی است و ناطق، نفس اندیشنده است.

قرآن این تعریف را کامل نمی داند؛ زیرا بسیاری افراد درحالی که حیوان ناطق اند، از نظر قرآن انسان تلقی نمی شوند (همان، ص ۱۳۷). قرآن از انسان هایی که از دایره تعریف حقیقی انسان خارج اند، با عناوینی همچون انعام و شیاطین نام می برد:

«وَلَقَدْ دَرَأْنَا جَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده ایم، آنها دارای قلب هایی هستند که با آن فهم نمی کنند و نیز چشم ها و گوش هایی دارند که با آن نه می شنوند و نه می بینند، اینان چون چهارپایان؛ بلکه از آنان گمراه ترند، اینان همان غفلت زدگان اند.

قرآن چنین انسان هایی را از دایره انسانیت خارج می داند. ممکن است این سخن نقض شود به اینکه خود همین آیه از همین افراد با تعبیر «الْإِنْسِ» نام می برد و این خود دلیل است بر اینکه این افراد انسان اند؛ لکن انسان هایی هستند که مانند چهارپایان زندگی می کنند. این توجیه تمام نیست؛ زیرا نزاع بر سر لفظ نیست که اطلاق لفظ انسان بر آنها صحیح است یا نه، و اگر صحیح است وجه صحت چیست. بحث در محکی این واژه است که آیا چنین انسان هایی دربردارنده مؤلفه های انسانیت هستند یا نیستند. از نظر قرآن چنین انسان هایی چون فاقد مؤلفه های انسانیت اند از دایره انسانیت خارج اند. شاخصه های انسانیت عبارت است از قلب فهم کننده، چشم بینا و گوش شنوا. از نظر قرآن انسان های فاقد ویژگی های مذکور در زمره حیوانات اند: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴). آیا گمان می کنی که اکثر انسان ها از قوه تعقل و فهم خود استفاده می کنند؟! که تو بر هدایت آنها اصرار می ورزی؟! آنها نه خود حق را تعقل و فهم می کنند، نه از کسی که حق را تعقل و فهم می کند تبعیت می کنند. اینان همانند چهارپایان، از هدایت و پیروی از حق، محروم اند؛ بلکه اینان از آن جهت، که منافع خویش را بر مضار خود ترجیح می دهند، بیش از حیوانات در معرض انحراف هستند.

أَصْلِيَّتُ این افراد بدان جهت است که آنها به رغم برخورداری از هدایت عقلی و سمعی، به سبب بی توجهی به آن، گمراه می شوند؛ درحالی که حیوانات از هدایت عقلی و سمعی محروم اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۲۵).

زندگی انسانی زندگی‌ای است که برآمده از فهم صحیح از حق و تبعیت از آن باشد. در غیر این صورت، زندگی انسان، هرچند به ظاهر زندگی است، از نظر قرآن کریم زندگی انسانی نیست؛ بلکه زندگی حیوانی و گاه از آن نیز پست‌تر است. قرآن برخی افراد را حیوان می‌نامد. این نام‌گذاری از آن جهت است که این افراد حقیقتاً حیوان یا پست‌تر از آن هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۴۴). در تعریف انسان برای تمیز انسان از سایر حیوانات، باید فصل حقیقی انسان را ملاک انسانیت دانست و براساس فصل اخیر انسان معنای زندگی را تبیین کرد.

تعریف انسان از نگاه قرآن در قالب تعریف جنس و فصل منطقی «حیّ متألّه» است. جنس انسان «حیّ» است. «حیّ» جامع حیات نباتی، حیوانی و انسانی مصطلح است و فصل اخیر در این تعریف ویژگی «تألّه» و خداخواهی مسبوق به خداشناسی است. قرآن ناطقیت را فصل اخیر انسان نمی‌داند. نطق شرط لازم است، ولی کافی نیست. حیوان ناطق در ردیف جنس انسان است و تأله و خداخواهی در حقیقت، فصل اخیر انسان است.

حیات و خداباوری در انسان چنان درهم تنیده‌اند که واقعیت حیات انسان، چیزی جز تأله و خداخواهی نیست. خدا آدمی را فطرتاً «حیّ متألّه» آفریده است. انسان حقیقی کسی است که خود را در محدوده حیات حیوانی محصور نکند و انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود ننماید. از سوی دیگر زندگی انسانی تابعی از انسان واقعی است، در نتیجه نمی‌توان معناداری زندگی انسان را بریده از مقتضای ذاتی وی؛ یعنی خداباوری و خداجویی تبیین کرد. تبیین معنای زندگی براساس مقتضای ذاتیات انسان و جایگاه وی، در نظام خلقت صورت می‌گیرد. با توجه به تعریف انسان به «حیّ متألّه» نتیجه گرفته می‌شود که قرآن، کسانی را که تعریف مذکور بر آنها صدق نمی‌کند، یعنی براساس مقتضای فطریات و ذاتیات انسان عمل نمی‌کنند خارج از دایره حیات انسانی می‌داند. قرآن در مقام بیان وظیفه انبیا در مقام تبلیغ رسالت می‌فرماید: «لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰). این بیان قرآن برای بیم دادن کسی است که زنده باشد و نیز اتمام حجت است بر کافران. از تقابل «حیّ» و «کافر» در این آیه استفاده می‌شود که حیّ، غیرکافر است و کافر فاقد حیات واقعی است؛ در نتیجه کافر به دلیل آنکه براساس مقتضای ذاتی و فطرت خداشناسی خود عمل نمی‌کند در نگاه قرآن در عداد مردگان تلقی می‌شود (همان، ص ۱۵۲).

ممکن است این سؤال مطرح شود که با توجه به اینکه تنها تعداد بسیار اندکی از انسان‌ها، از قبیل انبیا و اوصیای آنها و حداکثر افراد محدودی از پیروان آنها براساس بندگی، زندگی می‌کنند و در مقابل، میلیون‌ها نفر، تصور درستی از این معنا ندارند، آیا می‌توان اکثریت انسان‌ها را از دایره انسانیت خارج دانست؟! در ابتدا شاید قبول آن، آسان نباشد؛ اما با توجه به مبانی فلسفی و عقلی و قرآنی فلسفه وجودی انسان، نه تنها استبعاد ندارد، بلکه غیر از آن باشد توجیه ندارد؛ یعنی براساس مبانی و اصول فلسفی، انسان شدن انسان به انجام وظیفه بندگی است. همسانی تقریبی شکل ظاهری انسان‌ها و تشابه رفتاری آنها در زندگی ملاک انسان بودن نیست، و انسان بودن و نبودن و زندگی انسانی داشتن و نداشتن، به نظر و تمایلات انسان‌ها بستگی ندارد؛ بلکه این امور براساس ملاک‌های واقعی مبتنی بر فلسفه خلقت و واقعیت‌های عالم هستی ارزیابی می‌شود. خدا استعداد انسان شدن را در وجود هر آدمی قرار داده و انسان شدن به اختیار خود انسان نهاده است. بنابراین انسان شدن و داشتن زندگی انسانی و در نتیجه تحصیل معنای زندگی امر اکتسابی است.

۱.۱. معناداری زندگی مبتنی بر اسلام

قرآن مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه زندگان و گروه مردگان؛ و خود را عامل حیات و پیغمبر را مَحیی معرفی می‌کند. شاید صریح‌ترین آیه در این مورد این آیه باشد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد. سخن قرآن این است که: ای مؤمنان، این پیامبر شما را به چیزی دعوت می‌کند که شما را زنده می‌کند، پس دعوت او را بپذیرید؛ زیرا حیات واقعی تنها در سایه عمل به آموزه‌های اسلام تأمین می‌شود. حیاتی که بر اثر عمل به تعلیمات پیامبر ﷺ حاصل می‌شود، زندگی انسانی است نه حیوانی؛ چون زندگی حیوانی نیاز به ایمان و تعلیمات انبیا ندارد. حیات حیوانی برای انسان و سایر حیوانات به طور یکسان وجود دارد. برخلاف زندگی انسانی، حیات انسانی از طریق هدایت الهی و تبعیت از تعلیمات انبیا قابل تحصیل است. از سوی دیگر تحصیل حیات و معنای زندگی در گرو تلاش خود انسان است و تحصیل آن اختیاری و بر عهده خود انسان است. انبیا راه تحصیل حیات و معنای زندگی را به بشر تعلیم می‌دهند؛ سرنوشت انسان وابسته به عمل و نتیجه اراده و خواست خود انسان است. سعادت و شقاوت انسان نتیجه و محصول رفتار و اعمال اختیاری خود انسان است. اعمال و رفتار انسان نیز ناشی از خواست و اراده خود اوست. در نتیجه انسان در جهان‌بینی توحیدی اسلام یک موجود متکی به خود و سازنده سرنوشت خویش است. قرآن به صورت حصر می‌گوید: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹). برای انسان جز آنچه با سعی و کوشش و عمل به دست می‌آورد، بهره‌ای نخواهد بود. امام صادق ﷺ درباره زندگی می‌فرماید: زندگی حقیقی جز در سایه بندگی و ایمان به قدرت ذات ربوبی معنا نمی‌یابد و بندگی حقیقی، جوهری است که آدمی را به مقام ربوبی (مظهر اسمای حسنی الهی) می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). اما اینکه چگونه پیروی از انبیا و آموزه‌های دینی به انسان حیات می‌بخشد و زندگی را معنادار می‌کند، مطلبی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱.۲. معنابخشی دین به زندگی

ممکن است تعریف‌های متفاوتی از دین ارائه شود و در نتیجه سعه و ضیق دایره دین و دین‌داری، بر حسب تعاریف، متفاوت باشد.

دین در لغت به معنای هر چیز غایب است: «کل شيء لم يكن حاضرا فهو دين». دین به معنای قرض و جزا و نیز به معنای اطاعت و عادت آمده است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۶۶). در فرهنگ قرآن واژه «دین» در معانی مختلفش به کار رفته است. شاخص‌ترین آنها کاربرد واژه «دین» در معنای شریعت است. شریعت به معنای مجموعه قوانین مشتمل بر یک سری اصول و مجموعه‌ای از فروع، که خدا برای «وَلِيِّ الْأَبَاب» وضع کرده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۵۲)؛ مانند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۳)؛ یا «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون: ۶). همچنین دین به معنای اطاعت و فرمان‌برداری به کار رفته است؛ مانند:

«وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (توبه: ۲۹). «لَا يَدِينُونَ» در این آیه یعنی «لَا يُطِيعُونَ دِينَ الْحَقِّ». دین به معنای جزا نیز به کار رفته است؛ مانند: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه: ۴)، یا «يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمْ» (نور: ۲۵)، یا «إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» (ذاریات: ۶). دین در این آیات به معنای جزاست. آنچه از معانی مختلف دین در بحث معنابخشی دین به زندگی مراد است، دین به معنای شریعت است؛ یعنی مجموعه دستورها و قوانینی که در راستای هدایت و سعادت از جانب خدا بر انبیای الهی نازل شده است، تا انسان‌ها اعتقادات و رفتارهای فردی و اجتماعی خود را در زندگی براساس آن آموزه‌ها سامان دهند. بنابراین می‌توان دین را چنین تعریف کرد: دین عبارت است از مجموعه‌ای از اعتقادات و احکام و دستورها که در راستای سعادت انسان از جانب خدا نازل شده است. تعریف یادشده مشتمل بر سه عنصر درونی و یک عنصر بیرونی است. عناصر درونی دین عبارت‌اند از اعتقادات و اخلاق و احکام دینی و عنصر بیرونی دین عبارت است از هدف دین. هدف دین سعادت انسان است که این هدف از طریق عمل به آموزه‌های دینی تحقق می‌یابد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۸۲۶).

زندگی در راستای رسیدن به هدف خلقت امر عملی است که نیاز به برنامه دارد که اصول کلی و جزئیات وظایف فردی و اجتماعی در آن بیان شده باشد. برآوردن این نیاز از قدرت انسان خارج است؛ زیرا انسان از تشخیص مصالح و مفاسد خود ناتوان است. البته شاید برخی فیلسوفان ادعا کنند که انسان خود می‌تواند راه سعادت و شقاوت را کشف کند؛ لکن این ادعا، اگر از سر جهل و غرور نباشد، بسیار بلندپروازانه است. اگر انسان‌ها خود قادر بودند راه سعادت و کمال را تشخیص دهند، بر آن اتفاق نظر می‌داشتند. هیچ دو فیلسوفی را نمی‌توان نشان داد که در تشخیص راه سعادت و شقاوت هم‌سخن باشند. این اختلاف خود دلیل بر عجز انسان در تشخیص راه و ارائه برنامه زندگی است. گذشته از آن، انسان در تشخیص چیستی سعادت، که در نگاه بدوی شاید مفهومی واضح به نظر برسد، عاجز است. اینکه سعادت چیست، دارای چه مؤلفه‌هایی است، شقاوت چیست و عوامل آن کدام است، هنوز برای انسان به صورت یک مجهول ناشناخته است. این ابهام ناشی از آن است که خود انسان و نیز استعدادهایش ناشناخته است. آن گاه اگر خود انسان ناشناخته باشد، چگونه ممکن است انسان خود سعادت و کمال خویش را تشخیص دهد؟! و راه رسیدن به آن را خود پیدا کند؟!

گذشته از عجز انسان در شناخت مصالح و مفاسد فردی، انسان موجودی اجتماعی است؛ در زندگی اجتماعی نیز موضوعات پرشماری برای انسان مطرح می‌شود که باید نسبت به آنها علم داشته باشد. انسان به دلیل اجتماعی بودن، سعادت و ملاک‌های خیر و شر و راه و روش او در زندگی، با سعادت و ملاک‌های خیر و شر و راه و روش دیگر افراد جامعه چنان درهم آمیخته است که وی قادر نیست به صورت فردی و مستقل از دیگران زندگی کند. بر همین اساس گفته می‌شود انسان باید سعادت خود را در مسیری جست‌وجو کند که آن مسیر تضمین‌کننده سعادت همه افراد جامعه باشد. با توجه به قصور انسان در فهم صحیح از مفهوم و مصداق حقیقی سعادت و عجز وی در تشخیص مصالح فردی و اجتماعی خود، نتیجه آن می‌شود که انسان نه در مقام تشخیص قادر بر تشخیص مصالح

و مفاصد خود است و نه در مقام عمل از عهده ارائه طریق در جهت کمال و سعادت حقیقی برمی آید. عجز انسان در مقام شناخت و ناتوانی وی در ارائه سبک زندگی آنجا مضاعف می گردد که ببیند زندگی و حیات با مرگ پایان نمی یابد؛ زیرا انسان هیچ تجربه ای نسبت به حیات پس از مرگ ندارد و مصداق سعادت و شقاوت حقیقی را تجربه نکرده است؛ در نتیجه هیچ تصویری از سعادت و کمال حقیقی ندارد تا بخواهد برای تحصیل آن راهکار بدهد. فلسفه نیاز به دین در تحقق هدف خلقت و معنادر شدن زندگی و پرهیز از پوچی آن از همین جا نشئت می گیرد. انسان دقیقاً به دلیل عجز در شناخت سعادت و شقاوت و تشخیص مصالح و مفاصد و ناتوانی در ارائه روش زندگی به دین نیاز دارد. با توجه به نقصان عقل در شناخت، بدیهی است که اگر دین به عنوان برنامه سبک زندگی نازل نمی شد، خطر پوچی زندگی را تهدید می کرد. دین طرح جامع و هماهنگ و منسجمی است که هدف اصلی اش تأمین و تضمین کمال و سعادت انسان است و در آن، خطوط اصلی زندگی فردی و اجتماعی و نیز روش ها و باید و نبایدها و مشکلات و راه حل ها و تکالیف و مسئولیت های فردی و اجتماعی مشخص شده است.

گفتنی است که نه عقل یک فرد قادر است چنین برنامه جامعی ارائه دهد، نه عقل جمعی می تواند با استفاده از تجارب و معلومات گذشته خود طرحی جامع، که تمام زوایای وجودی انسان در آن دیده شده باشد، ارائه دهد. اینجاست که اگر نگاه درست و منطقی درباره نظام خلقت داشته باشیم به طور قطع از منظر عقل، حکم خواهیم کرد که نظام حکیمانه خلقت نمی تواند نسبت به نیاز بشر به دین، برای تحقق بخشیدن به هدف و معنای زندگی بی تفاوت باشد. نیاز به دین، همان نیاز به پیامبر است. انسان به همان میزان که در زندگی به دین نیاز دارد به همان میزان به پیامبر نیاز دارد؛ زیرا مناط نیازمندی در هر دو یکی است. مناط نیاز به شریعت و پیامبر ضرورت تکمیل خلقت و فراهم شدن زمینه تکامل اختیاری نوع انسان است. بر همین اساس *ابن سینا* درباره ضرورت وجود شریعت و پیامبر در زندگی می گوید: «فَالْحَاجَةُ إِلَى هَذَا الْإِنْسَانِ فِي أَنْ يَبْقَى نَوْعُ الْإِنْسَانِ وَ يَتَحَصَّلَ وَجُودُهُ أَشَدُّ مِنْ الْحَاجَةِ إِلَى أَنْبَاءِ الشَّعْرِ عَلَى الْحَاجِبِينَ وَ تَغْيِيرِ الْأَحْمَصِ مِنَ الْقَدَمِينَ وَأَشْيَاءَ أُخْرَى مِنَ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهَا فِي الْبَقَاءِ بَلْ أَكْثَرُ مَا لَهَا أَنْهَا تَنْفَعُ فِي الْبَقَاءِ» (ابن سینا، ۱۳۵۷ق، ص ۳۰۴).

نیاز به نبی در بقای نوع انسان و تحقق کمال وجودی وی، بسی فراتر است از نیاز به رویانیدن مو بر ابروان و مُعَرَّ ساختن کف دو پا و نیز فراتر از نیاز به اشیایی از این قبیل است که وجودشان در بقای نوع انسان ضرورت ندارد. نهایت منافی که برای این قبیل امور شمرده می شود آن است که در بقای نوع انسان مفیدند. عقل می گوید نظام حکیمانه خلقت، که نیازهای غیر ضروری را برآورده کرده است، نمی تواند نسبت به تأمین نیاز حیاتی و اصلی، که خلقت انسان بدون آن ناتمام می ماند، بی اعتنا باشد. نسبت دین به زندگی، همانند نسبت روح به بدن است. همان طور که روح منشأ حیات، طراوت، تغذیه و رشد، قوت و کمال و در نهایت موجب کارایی بدن است، دین نیز در زندگی برای صاحبش منشأ شادابی، امید، بینش و تعالی، احساس هویت و در نهایت موجب سعادت و کمال حقیقی انسان است. در مقابل نیز همان طور که بدن بدون روح پیکری مرده و در شرف متلاشی و نابود شدن قرار

می‌گیرد، زندگی نیز فرایندی است که اگر براساس آموزه‌های دینی و در راستای هدف خلقت سامان نیابد هر لحظه ممکن است با پوچی و خسران و باختن صاحب زندگی پایان یابد.

۱۳. نقش بندگی در معنابخشی به زندگی

واژه «عبد» در لغت به معنای مملوک است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۷۰)، یعنی موجودی که اصل وجود و تمام متعلقات او از آن دیگری است. به انسان نیز از آن جهت عبد گفته می‌شود که در تمام شئون وجودی‌اش مملوک خداست؛ بندگی یعنی عمل و رفتار به مقتضای مملوکیت. آنچه در اصطلاح فرهنگ دینی از بندگی مراد می‌شود، دقیقاً همان مقتضای معنای لغوی عبد است. گفتنی است که مقتضای بندگی در مقام نظر غیر از مقتضای آن در مقام عمل است. حقیقت بندگی زمانی درباره انسان تحقق می‌یابد که انسان هم در مقام نظر و اعتقاد، به بنده بودن خود اعتقاد داشته باشد، هم در مقام عمل بر اساس اعتقاد به بنده بودن رفتار کند.

مقتضای بندگی در مقام نظر این است که انسان باور داشته باشد در تمام شئون وجودی خود، از خود هیچ ندارد؛ بدین معنا که اصل وجود و تمام دارایی او از آن خدا، در عین اینکه در اختیار اوست، از آن خداست؛ در نتیجه بدون اذن الهی، خود را مجاز به تصرف در هیچ‌یک از شئون وجودی خود نداند. حقیقت عبودیت، به تعبیر فلسفی، این است که انسان عدم استقلال خود را با تمام وجود درک کند و در هیچ زمینه‌ای از خود کمترین استقلال نبیند. امور فراوانی وجود دارند که انسان به اشتباه خود را در آنها مستقل می‌پندارد و تصور می‌کند خود اوست که باید درباره آنها تصمیم بگیرد و براساس دلخواه خود عمل کند؛ درحالی که این اندیشه برخلاف مقتضای بندگی است. برای توضیح مطلب به برخی اموری که انسان نابجا خود را در آنها مستقل می‌داند، اشاره می‌کنیم:

الف) انسان خود را در اراده مستقل می‌داند و فکر می‌کند مجاز است براساس دلخواه خود تصمیم بگیرد و به هر کاری اقدام کند؛ درحالی که این تفکر با مقتضای بندگی منافات دارد؛ زیرا انسان در همه شئون وجودی‌اش بنده و مملوک خداست. موجودی که در همه شئون مملوک خداست، منطقاً و اخلاقاً نمی‌تواند بدون اذن خدا خود را مجاز بر هر تصمیمی بداند. البته در نگاه بدوی برای انسان‌های متکبر و خودبزرگبین، به‌ویژه از نگاه اومانیستی، پذیرش این واقعیت که انسان سراسر عبد و مملوک خداست، به نحوی که تمام افعالی که از وی سر می‌زند باید با اذن الهی باشد، بسیار گران خواهد بود؛ زیرا انسان براساس احساسات غیرعقلانی می‌خواهد آزادی مطلق داشته باشد، لکن باید توجه داشت که خواسته‌های برخاسته از احساسات، گذشته از اینکه واقعیت انسان را تغییر نمی‌دهد به نفع و صلاح انسان نیست. بدیهی است این گروه از انسان‌ها باید تفکر خود را براساس واقعیت شکل دهند. البته انسان‌هایی که طعم عبادت و بندگی را می‌چشند، تمام شیرینی زندگی را در تسلیم خدا بودن احساس می‌کنند و گناه را بزرگ‌ترین خبط در زندگی می‌دانند. این گروه از انسان‌ها جز آنچه خدا بخواهد اراده نمی‌کنند. اراده آنان تابع اراده خداست. برهمین اساس، قرآن خطاب به انسان مؤمن می‌فرماید: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ» (کهف: ۲۴)؛ هرگز درباره چیزی مگوی فردا من آن را انجام خواهم داد مگر آنکه مورد مشیت و اراده الهی باشد. از این آیه چنین نتیجه

گرفته می شود که تصمیم انسان بر هر چیزی باید مقید به رضایت و مشیت الهی باشد. بنابراین نخستین مقتضای بندگی این است که انسان خود را مجاز نداند برخلاف اراده خدا اراده کند و بر خلاف مشیت الهی عمل کند؛

ب) دومین چیزی که انسان ممکن است نابجا آن را از خود بداند، علم و آگاهی است. در مورد علم، انسان باید توجه داشته باشد که هیچ نوع دانشی از پیش خود ندارد. اکثر انسان ها در مورد برخورداری از علم به اشتباه گمان می کنند خود انسان ها هستند که با تفکر و تلاش خود به علوم و دانش دست می یابند؛ غافل از اینکه همه مقدمات امکان دسترسی به علم از تعلیم الهی نشئت می گیرد. قرآن نیز بر این امر تصریح دارد که انسان از پیش خود به چیزی علم پیدا نمی کند. علم انسان از ناحیه خداست: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود، درحالی که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد، تا شکر نعمت او را به جای آورید.

گوش و چشم و عقل و به طور کلی استعداد تعلم و یادگیری را خدا به انسان می دهد. بنابراین دانسته های انسان از خدا نشئت می گیرد. بر همین اساس قرآن کریم می فرماید: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۳)؛ خدا آنچه را انسان نمی دانست به او آموخت. همچنین خداوند در آیه دیگر می فرماید: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲)؛ گفتند: تو از هر عیب و نقصی منزهی، ما را دانشی جز آنچه تو به ما آموخته ای نیست، یقیناً تویی که بسیار دانا و حکیمی. سخن ملائکه مبنی بر اینکه ما غیر از آنچه تو به ما آموختی بهره ای از علم نداریم، سخنی از سر تعظیم و رعایت ادب نیست؛ بلکه بیان یک واقعیت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۵۹). بنابراین انسان بی آنکه خدا، که ذاتش عین علم و آگاهی است به او بیاموزد، از پیش خود بر هیچ چیز آگاه نیست. علوم و دانسته های بشر با همه گستردگی ای که درباره آن می توان تصور کرد، در مقابل چهل و نادانسته های بشر بسیار اندک است. گذشته از آن، هر نوع علمی نسبت به هر چیزی در هر زمینه ای پیدا کند، خدا زمینه و مقدمات یادگیری آن را برای وی فراهم آورده است.

حال با توجه به این مقدمه آنچه در مسئله علم به بحث معنای زندگی مربوط می شود، شناخت انسان نسبت به حقیقت خود و راه رسیدن به کمال و سعادت انسانی است. قرآن در مقام پاسخ به پرسش از چیستی حقیقت انسان می فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)؛ و تو را از حقیقت روح می پرسند، در پاسخ بگو که روح از (عالم) امر خداست و (شما پی) به حقیقت آن نمی برید؛ (زیرا) آنچه از علم به شما دادند بسیار اندک است. پی بردن به حقیقت روح، یکی از میلیاردها اموری است که انسان نسبت به کشف حقیقت آن عاجز است. بنابراین گذشته از اندک بودن علم انسان، که آن اندک نیز از آن خداست، انسان در داشتن هیچ نوع علمی از خود استقلال ندارد. مقتضای حقیقت بندگی در بحث علم، به ویژه در آن جهت که مربوط به تشخیص روش و سبک زندگی می شود، آن است که انسان در انتخاب سبک و روش زندگی و تحقق بخشیدن معنا و هدف زندگی، برنامه زندگی را براساس آموزه های دین سامان دهد.

بنابراین مقتضای بندگی در بحث اراده و علم و به‌طور کلی در همه امور این است که انسان در هیچ زمینه‌ای خود را مستقل نبیند و از پیش خود خود را مالک چیزی نداند. خلاصه سخن در این زمینه در قالب ضرب‌المثل مشهور این است که «العبد و ما فی یده کان لمولاه». انسان با همه آنچه در اختیار دارد از آن خداست و سر تا پا نیاز است. در نتیجه در تشخیص سبک و روش زندگی، که او را به سعادت و کمال حقیقی برساند، ناتوان است؛ زیرا سامان دادن زندگی در راستای سعادت و کمال حقیقی، مستلزم برخورداری از علم به حقیقت انسان و تشخیص راه سعادت است که انسان بدون استمداد از وحی از چنین علمی برخوردار نیست؛ در نتیجه انسان در تشخیص راه و روش زندگی باید از دین و وحی استمداد کند. دین تنها راه دسترسی به علم الهی در زمینه هدایت و سبک و روش زندگی است. نتیجه موردنظر از تأثیر رعایت مقتضای بندگی در معنادار شدن زندگی، در یک جمع‌بندی مختصر بدین قرار است: الف) انسان در تمام شئون وجودی‌اش مملوک و عبد خداست و در هیچ جهتی از جهاتی که مربوط به او می‌شود از خود استقلال ندارد؛

ب) انتخاب سبک و روش زندگی، که تضمین‌کننده کمال و سعادت انسان باشد، مستلزم شناخت و آگاهی است؛ ج) انسان از پیش خود هیچ‌گونه شناختی نسبت به مصالح و مفاسد خویش ندارد؛ د) منشأ هرگونه علم و آگاهی خدای سبحان است؛ بنابراین انسان به دلیل آنکه خود در تشخیص مصالح و مفاسد و شناخت راه کمال و سعادت ناتوان است، باید از هدایت الهی در انتخاب سبک و روش زندگی الهام بگیرد. بدیهی است این «باید» باید منطقی است نه توصیه اخلاقی؛ بدین معنا که انسان اگر بخواهد زندگی او معنادار شود باید از هدایت الهی کمک بگیرد.

نتیجه‌گیری

الف) زندگی عبارت است از فرایند ساری و جاری در حیات انسان. زندگی از سنخ مفاهیم ماهوی و از قبیل معانی حقیقیه، به آن معنا که ماهیت مستقل از ذهن داشته باشد، نیست؛ بلکه مفهوم زندگی یک مفهوم انتزاعی و اعتباری است؛ لکن از نوع معانی اعتباریه، از قبیل معنای ریاست و ملکیت نیست که هم معنا و هم وجودش در خارج اعتبار ذهن وابسته باشد، بلکه مفهوم زندگی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که وجود آن در خارج وابسته به اعتبار ذهن نیست. محکی و مصداق این معنای انتزاعی در خارج جریان دارد؛ چه ذهن مفهوم زندگی را از آن انتزاع بکند چه نکند. مطابق و مصداق این مفهوم، خود فرایند زندگی است که مستقل از اعتبار و ذهن آدمی در جریان است. در باب معنای زندگی، پرسش اصلی این است که معنای این فرایند چیست؟

ب) در تبیین معنای زندگی اثبات کردیم که چپستی معنای زندگی در نهایت به چپستی هدف زندگی می‌انجامد. معنای زندگی چیست؟ یعنی چه دلیل فلسفی‌ای زندگی آدمی را توجیه می‌کند؟ یعنی کدام هدف است که اگر زندگی در جهت رسیدن به آن هدف باشد، زندگی معنادار می‌شود و اگر نباشد زندگی پوچ و بی‌معنا می‌شود؟

ج) با توجه به اینکه پوچی و امر عبث در نظام خلقت منطقاً منتفی است، پاسخ به پرسش چیستی معنا و هدف زندگی، بدون در نظر گرفتن فلسفه خلقت انسان و هدف آفرینش ممکن نیست؛ زیرا هدف زندگی تابعی است از هدف خلقت. گفتنی است که هدف از آفرینش از آن جهت که به خدا مربوط می‌شود، خلقت انسان مقتضای فیاضیت ذات خداست و از آن جهت که مربوط به انسان می‌شود بالفعل شدن کمالات بالقوه انسان است. هدف زندگی تحقق کمالات انسانی است. انسان خود باید معنا و کمالات بالقوه‌اش را کشف و در راه تحقق آن تلاش کند. بنابراین معنادرشدن زندگی امر اکتسابی و در گرو تلاش خود انسان است؛

د) رسیدن به سعادت و معنادر شدن زندگی، مستلزم شناخت صحیح در تشخیص راه و روش درست زندگی است که انسان را به سعادت و کمال نهایی برساند؛

هـ). انسان‌ها بدون هدایت الهی از پیش خود از چنین علم آگاهی برخوردار نیستند. در نتیجه اگر هدایت الهی در جهت جبران نقیصه معرفتی انسان در نظام خلقت وجود نداشته باشد انسان از رسیدن به سعادت و معنای زندگی باز می‌ماند؛

و) باز ماندن انسان از سعادت و تحقق معنا و هدف زندگی مستلزم عبث و لغویت در نظام خلقت است؛

ز) امر عبث و بطلان در خلقت محال است. پس به ضرورت منطقی نقیصه معرفتی انسان در باب شناخت سعادت واقعی و راه رسیدن به آن، جبران شده است؛ زیرا لازمه حکمت الهی در نظام احسن خلقت، فراهم بودن همه آن چیزی است که هر موجودی در رسیدن به کمال وجودی خود بدان نیاز دارد. بنابراین وجود هدایت تشریعی در باب انسان لازمه حکمت الهی است؛

ح) پس اگر انسان‌ها بخواهند به کمال و سعادت و حیات حقیقی برسند، باید در انتخاب سبک و روش زندگی برای رسیدن به سعادت و معنای زندگی، از هدایت الهی الهام بگیرند؛

ط) هدایت الهی در قالب آموزه‌های دینی متناسب با مقتضای شرایط زمانی و مکانی انسان در هر دوره‌ای، تحت عنوان «دین» توسط انبیاء الهی در اختیار بشر قرار گرفته است؛

ک) دین ایمان و بندگی را تنها راه معنادر شدن زندگی و رسیدن به حیات حقیقی و نیز تنها راه رهایی از پوچ شدن زندگی، معرفی می‌کند. و سخن پایانی در معنادر شدن زندگی این است که ایمان به خدا و بندگی بر اساس آموزه‌های دین الهی امر اختیاری است. انسان‌ها خود باید خود تصمیم بگیرند که زندگی خود بر اساس ایمان به خدا و آموزه‌های دین الهی سامان دهند تا از در زندگی دچار خسران نگردند.

.....منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۷ق، *النجاة*، مصر، مطبعة السعادة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *دین شناسی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، تحقیق مصطفی خلیلی، قم، اسراء.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۲، «پوچی پوچی؛ نقدی بر مقاله پوچی»، *نقد و نظر*، سال هشتم، ش ۳، ص ۴۳-۲.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۶، «معنای زندگی»، *نامه حکمت*، سال پنجم، ش ۱، ص ۸۹-۵۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، *العین*، قم، هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، ج ۴ (معاد)، تهران، صدرا.

The Role of Servitude to God in Meaningfulness of Life

Askari Soleymani Amiri / Professor of the Department of Philosophy IKI solymaniaskari@mihanmail.ir

✉ **Ahmad Mohammadi Ahmad-abadi** / Assistant Professor of Theoretical Bases of Islam IKI

Received: 2020/02/04 - **Accepted:** 2020/09/16

dr_ahamad1338@yahoo.com

ABSTRACT

The question about the “meaning of life” is an inquiry deeply rooted inside all human beings. Thus, the man has always been in search of a persuasive answer to it so that he may be able to achieve the spiritual tranquility by relying on that answer, and become hopeful in his life. That question is among the questions arisen for all those who arrive at a deep self-awareness. By the deep self-awareness, we mean human’s attention to his own existence, to the question about where he has come from, where he is going to, and what the philosophy and goal of his life are. The philosophers have presented various interpretations regarding the meaning and the goal of life. Some of those interpretations are materialistic and some others are unrealistic and imaginary. In contrast, some philosophers seek the meaning of life in theism. In monotheistic worldview based on Islamic teachings, the life becomes meaningful with faith in God and servitude to Him. In this article, we seek to investigate this issue from the viewpoint of Islamic teachings.

KEY WORDS: meaning of life, goal of life, absurdity, theism, Islam.

Objectivity and Subjectivity of Beauty in Kant's and Mulla Sadra's Philosophy

Sayyid Mahdi Imam Jom'a / Associate Professor in Department of Theology and Metaphysics
Isfahan University m.amami@iaui.ac.ir

 **Sayyid Muhammad Mohsen Mir-Morshedi** / PhD Student of Philosophy IKI

Received: 2020/03/02 - **Accepted:** 2020/09/15

mohsengmirus@gmail.com

ABSTRACT

The issues of subjectivity and objectivity in philosophy have affected various spheres in human's life. Among them is the sphere of 'philosophy of art' and especially the recognition of beauty. Mulla Sadra and Kant are two Muslim and Western philosophers who have explored this sphere and offered influential theories. By comparing the views of the two philosophers, one can conclude that both of them somehow believe in the mind's intervention in perception of beauty. Kant, however, does not accept the objective beauty behind the subjective beauty, and traces back all beauties to the mind and the feeling perceived thereby. In contrast, Mulla Sadra considers the mind to be involved in perception of beauty and maintains that beauty is perceived in a level higher than the material world; but he regards the truth of beauty as personified in the external world in view of the fact that it is among the properties of existence and aligned with it. Mulla Sadra subsumes beauty in the classification of philosophical intelligibles and Kant considers it merely subjective; in practice, thus, none of them regards an independent existence for beauty.

KEY WORDS: objectivity and subjectivity, beauty, Kant, Mulla Sadra, Sadra's school.

The Distinction between Evolution Theory as a Scientific Theory and Evolutionary Naturalism as a Philosophical Approach

Sayyid Mahdi Biabanaki / Assistant Professor of the Department of Ahl al-Bayt's Teachings
Isfahan University

mehdibiabanaki@gmail.com

Received: 2020/02/17 - **Accepted:** 2020/07/07

ABSTRACT

Form the viewpoint of evolutionary naturalism, the evidence of evolution reveals a universe without design, and the evolution theory reject the belief in supernatural identities and causes. However, it seems that one must distinguish between the evolution theory as a scientific theory and the “evolutionary naturalism” as a philosophical view. Naturalists such as Dawkins claim that “Evidence of evolution reveals a universe without design.” However, it is by presuming ontological naturalism that one can arrive at such a conclusion from the evolution theory. Of course, by accepting the ontological naturalism, there is no need to the evolution theory to prove a universe without design. The ontological naturalism can result in such a conclusion once it comes together with anything else. In this article, we show that the arguments presented by naturalists cannot show that there are no supernatural identities and causes; and thus, the naturalists cannot reject the possibility of entrance of such identities and causes into the explanations regarding the features of the natural universe unless they do not let their entrance a priori and according to a philosophical approach.

KEY WORDS: evolution theory, naturalism, evolutionary naturalism, Darwinism, natural selection, Dawkins.

Abduction in Aristotle's Logics

Amin Mu'azzami Gudarzi / PhD Student of Philosophy of Social Sciences IKI

Received: 2020/02/20 - **Accepted:** 2020/10/13

aminmoazami242@yahoo.com

ABSTRACT

Along with the deductions in Aristotle's logics, Charles Sanders Pierce introduces another deduction called 'abduction'. Among its features, one can refer to "being in the second form", "minor deduction", and "causal explanation". He attempts to find an origin for abduction in the 'apagoge' discussion in Aristotle's Prior Analytics; but as Florez holds, he has made a mistake and must search for it in the Posterior Analytics. In this regard, Florez claims that the two discussion of "explanatory analogy" and "cognitive faculty or acuity" in Aristotle's Posterior Analytics can be introduced as an origin for abduction. However, we would show through a descriptive and analytical method that Florez claim is not right and one cannot completely conform them to the features of abduction and find a discussion in Aristotle's logics that completely corresponds to the parameters of Pierce's abduction.

KEY WORDS: abduction, apagoge, explanatory analogy, estimation, Charles Sanders Pierce, Aristotle.

The Argumentative Nature of Sciences of Practical Philosophy

Muhammad Ali Nuri / Level Four Graduate in Qom Seminary Center

meshkat1009@gmail.com

Received: 2020/05/10 - **Accepted:** 2020/10/06

ABSTRACT

The practical philosophy seeks to recognize truths originated from human's will that are in line with his felicity, and seeks to act according to those truths. This philosophy is among the argumentative sciences, because human's willful action, which is the subject of practical philosophy, is considered among those truths that lead to human's felicity or misery; thus, investigating its features and effects is done through argumentative and certain method. The philosophers' belief in the argumentative nature of the sciences of practical philosophy is also an evidence for this. Of course, some philosophers have not asserted the argumentative nature of the practical philosophy; however, in view of the fact that they have regarded the practical philosophy as a philosophical science, one can accept that in their view, the practical philosophy is an argumentative science. Opposing to this view, some such as Muhaqqiq Isfahani maintain that propositions in the practical philosophy are not argumentative and certain, and that these propositions are among the generally accepted ones. This is, however, not acceptable, because it neither enjoys the support of certain proof, nor is it consistent with the philosophers' statements.

KEY WORDS: practical philosophy, argumentative knowledge, philosophical knowledge, practical existential truth, felicity, certain propositions.

The Nature and the Function of Epistemological Virtue in Ernest Sosa's View

✉ **Sa'ida Fayyazi** / PhD Student of Comparative Philosophy Qom University

seida.fayyazi67@gmail.com

Zahra Khazaie / Professor in Department of Philosophy Qom University

z-khazaie@qom.ac.ir

Received: 2020/04/03 - **Accepted:** 2020/09/05

ABSTRACT

The present article analyzes the nature and the function of epistemological virtue in Ernest Sosa's view. In Sosa's epistemic system, virtues are defined as trustable faculties that play a basic role in producing, justifying and explaining knowledge. Perceptive faculties along with intellection, deduction, and introspection are among the epistemic faculties that would lead, if working rightly, to knowledge, and add features of deservingness, skillfulness, and soundness to belief. Recently, Sosa mentions character virtues and agentive virtues which play a role in creating knowledge, but do not produce belief. Even the agentive virtues do, despite being necessary, produce judgment, not belief. Sosa considers having an epistemic view as the distinctive factor between animal cognition and speculative cognition; and although he attempts to explain why, how and to what extent each of the virtues play a role in the process of producing and justifying belief, his narrow look at the limit and nature of the virtues necessary for creating knowledge makes his view face, despite all its attractions, with difficulties that we deal with in the final section of the article.

KEY WORDS: Ernest Sosa, epistemic virtue, trustable faculties, character virtues, agentive virtues, knowledge, justification.

The Criterion of Dividing Propositions into Basic and Non-Basic in Muslim Thinkers' View

Muhammad Hussein-zada Yazdi / Professor in Department of Philosophy IKI

mohammad_h@qabas.net

✉ **Akbar Peyrowi Sangari** / PhD of Transcendental Theosophy IKI

apeyrovvy@gmail.com

Received: 2020/02/19 - **Accepted:** 2020/08/13

ABSTRACT

Dividing propositions into basic and non-basic has a fundamental role in explaining the epistemological discussions and judging various views in epistemology, and especially in foundationalism. The main question of the present article is as follows: “What is the criterion of dividing proposition into basic and non-basic in Muslim thinkers’ view?” Besides, are the basic propositions epistemologically certain? Does the originality of the basic propositions have a relative criterion? In this article, we answer the abovementioned questions through a descriptive-analytical method. In Muslim thinkers’ view, the criterion for dividing the propositions into basic and non-basic is the need to reasoning and no need to it. Accordingly, as far as reasoning as a method of thinking is concerned, propositions are divided into basic and non-basic. The former are not necessarily certain and include presumptions as well, and even include imaginary propositions which do not need affirmation. Some origins, such as primary premises and intuitive cognitions, are, regardless of the goal of reasoning and where they are applied, all the time and absolutely needless of reasoning. However, some of them are only such in their own figure. Thus, one can say that the basic nature of some propositions of origin is, in a sense, relative; but the other group is absolute. Therefore, it seems that the scope of propositions known as basic is narrower, and that just a group of them does really and absolutely enjoy criterion and are needless of reasoning. Besides, if the criterion for dividing propositions is their being in need of affirmation, the art of poetry gets out of the sphere of affirmation and must not be considered one of the origins of affirmation.

KEY WORDS: acquired proposition, basic proposition, clarifying proposition, origins, axiomatic, necessarily acceptable, five figures.

ABSTRACTS

Interpretation of the Secondary Philosophical Intelligibles In Mulla Sadra's and Shahid Sadr's Thought

Nasrin Tawakkoli / Assistant Professor of Theology and Islamic Sciences Payam-e Nur University
tavakoli.nasrin@yahoo.com

 **Muhammad Ali Isma'ili** / PhD Student of Philosophy al-Mustafa International University
Received: 2020/03/10 - Accepted: 2020/08/25
mali.esm91@yahoo.com

ABSTRACT

The idea of primary and secondary intelligible is deeply rooted in logics. Evolution and development of the interpretation of secondary philosophical intelligible was done by Mulla Sadra and Shahid Sadr. In that stage, in addition to separating the logical and philosophical secondary intelligibles, they dealt with an exploration in the reality of the secondary philosophical intelligible and explained external accidents for philosophical concept in addition to external qualification. This view was founded by Mulla Sadra in philosophy and by Shahid Sadr in 'principles of jurisprudence'. This study uses a descriptive-analytical method, aiming at exploring and comparing Mulla Sadra's and Shahid Sadr's views in interpreting the secondary philosophical intelligibles. Through this inquiry, it is clarified that Mulla Sadra, in first look, has accepted the view famous among philosophers after Muhaqqiq Qushchi, putting forward the idea of mental accidents and external qualification for philosophical concepts. But in the final look, he criticizes that view and does not accept the separation between container of accidents and qualification. Shahid Sadr, in numerous occasions, investigates the issue of secondary philosophical intelligible in the science of principle of jurisprudence, and makes use of it in resolving some issues of principle, jurisprudence and theology including plurality of title and the entitled, affairs belonging to natures or individuals, analysis of the truth of ownership, and the type of propositions pertaining to good and evil.

KEY WORDS: primary intelligibles, secondary logical intelligibles, secondary philosophical intelligibles, Mulla Sadra, Shahid Sadr.

Table of Contents

Interpretation of the Secondary Philosophical Intelligibles In Mulla Sadra's and Shahid Sadr's Thought.....	9
Nasrin Tawakkoli / Muhammad Ali Isma'ili	
The Criterion of Dividing Propositions into Basic and Non-Basic in Muslim Thinkers' View.....	27
Muhammad Hussein-zada Yazdi / Akbar Peyrowi Sangari	
The Nature and the Function of Epistemological Virtue in Ernest Sosa's View	43
Sa'ida Fayyazi / Zahra Khazaie	
The Argumentative Nature of Sciences of Practical Philosophy	61
Muhammad Ali Nuri	
Abduction in Aristotle's Logics	79
Amin Mu'azzami Gudarzi	
The Distinction between Evolution Theory as a Scientific Theory and Evolutionary Naturalism as a Philosophical Approach	97
Sayyid Mahdi Biabanaki	
Objectivity and Subjectivity of Beauty in Kant's and Mulla Sadara's Philosophy	115
Sayyid Mahdi Imam Jom'a / Sayyid Muhammad Mohsen Mir-Morshedi	
The Role of Servitude to God in Meaningfulness of Life	131
Askari Soleymani Amiri / Ahmad Muhammadi Ahmad-abadi	

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 180000 Rls., and yearly subscription is 720000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, 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. 18, No. 2

Winter 2021

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath’ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādī

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris 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. 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