

معرفت فلسفه

سال بیست و یکم، شماره اول، پیاپی ۸۱، پاییز ۱۴۰۲



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

سرمدیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سرمدیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبائی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴ - ۲۹۸۰

عضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام حسین عشاقی

دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی

حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

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

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 دین‌پرویی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۰۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۴۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، 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 تارنمای 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 با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان 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: نتیجه بیانگر 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 استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، 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

مقایسه ادله ابعاد عالم جسمانی از منظر حکمت متعالیه و فیزیک جدید / ۷
رضا حاجی ابراهیم / یارعلی کردفیروزجائی / کج سیدحسین اکبرپور

رویکردی نو به تحلیل فلسفی انرژی / ۲۷
صفدر الهی‌راد

بررسی معانی حرفیه در فلسفه و اصول و دلالت‌های آن / ۴۷
حسن معلمی

بررسی فلسفی شواهد نظریه تکامل / ۵۷
کج حمید امامی‌فر / مجتبی مصباح

بررسی و نقد عقلانیت نقاد مبتنی بر مقاله «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» از دیوید میلر / ۷۹
کج سیدرضا تقوی / مهدی منفرد

مقایسه تطبیقی چگونگی شعر در بوطیقای ارسطو و فن شعر فارابی / ۹۳
کج فریده دلیری / اسماعیل بنی‌اردلان / امیر مازیار

خوانش‌هایدگر از مفهوم «تخنه» در فلسفه یونان باستان و نسبت آن با مفهوم «هنرهای صناعی» / ۱۱۳
محسن حسینی کومله / کج محمدجواد صافیان / حسین اردلانی

فلسفه حقوق بشر برآمده از قوه عاقله انسان / ۱۲۹
محمدحسین طالبی

۱۵۳/ ABSTRACTS

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه ادله ابعاد عالم جسمانی از منظر حکمت متعالیه و فیزیک جدید

hajiut.ac.ir


Firouzjaei@bou.ac.ir

رضا حاجی ابراهیم / استادیار گروه آموزشی مطالعات علم و فناوری دانشگاه امیرکبیر

یار علی کردفیروز جانی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

سیدحسین اکبرپور / دانش‌پژوه سطح سه حوزه علمی قم

hosain.akbarpour@chmail.ir

 orcid.org/0009-0006-5400-6768



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

چکیده

براهین تشکیک وجود، مسامته، سلمی، تطبیق، لام الفی و سبزواری برای اثبات تناهی عالم مطرح شده است. گذشته از اینکه این براهین، در برخی مقدمات دچار اشکال بوده و تصور صحیحی از معنای نامتناهی کمی نداشته‌اند، حداکثر تناهی ابعاد جسم را اثبات می‌کنند نه تناهی ابعاد عالم. براهین سختیت، سب و تقسیم، تام‌الافاضه بودن واجب، امکان عالم نامتناهی، وحدت تشکیکی، ظل بودن عالم، قدم عالم و ابداعی بودن عالم نیز برای اثبات عدم تناهی عالم ذکر شده است. این ادله دچار مغالطه اشتراک لفظ هستند و نامتناهی در کمالات را با نامتناهی در مادیات اشتباه کرده‌اند. انبساط عالم، نسبیت عام، مرگ حرارتی، افق ذره و تعبیر دوم متناقض نمای اولبرس به دلیل مخدوش بودن برخی مقدمات، در اثبات تناهی ابعاد ناتوان‌اند. تعبیر اول متناقض نمای اولبرس و اصل کیهان‌شناسی که برای اثبات عدم تناهی به کار می‌روند، به دلیل تکیه بر نظرات غیریقینی و مشاهدات حاوی خطا فاقد اعتبارند. بنابراین هیچ‌کدام از ادله تناهی یا عدم تناهی در فیزیک و فلسفه اثبات‌کننده مدعا نیستند.

کلیدواژه‌ها: تناهی، عدم تناهی، بُعد، عالم جسمانی، حکمت متعالیه، فیزیک جدید.

یکی از پرسش‌هایی که قدمتش دست‌کم به اندازه تاریخ مکتوب تفکر بشر است، مسئله «تناهی یا عدم‌تناهی ابعاد عالم جسمانی» است. این مسئله با تعابیر متعدد می‌تواند مطرح شود از قبیل اینکه اگر جسمی در راستای خط مستقیم شروع به حرکت کند، به کجا خواهد رسید؟ وسعت و گسترش جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چقدر است؟ جهانی که در آن سکونت داریم به چه شکل است؟ بنا بر فرض و با صرف‌نظر از محدودیت‌های تکنولوژیک، اگر با سرعتی معادل سرعت نور و به خط مستقیم رو به یک‌جهت حرکت کنیم در نهایت به کجا خواهیم رسید؟ آیا به جایی خواهیم رسید که در آنجا جهان پایان یافته باشد؟ یا اینکه با دیواری روبه‌رو خواهیم شد که بعد از آن دیگر امکان پیشروی نخواهیم داشت؟

در این نوشتار درصدد تبعی در میان اندیشه‌های فلسفی و فیزیکی هستیم. به طور مشخص با این پرسش اصلی مواجهیم: دیدگاه‌های حکمت‌متعالیه و فیزیک جدید درباره تناهی و عدم‌تناهی ابعاد عالم جسمانی چیست و چگونه مبرهن می‌شود؟

ذکر این نکته لازم است که این‌طور نیست که هر آنچه به عنوان برهان و استدلال ارائه می‌شود، صددرصد درست و مطابق با واقع باشد، بلکه در مواجهه با هر استدلالی باید صورت و مواد آن مورد بررسی قرار گیرد. اگر صورت درست استفاده شده بود و مواد آن هم عاری از خطا بود آنگاه آن برهان مورد اعتماد است. منشأ بسیاری از مغالطات و شبهات عدم توجه به این نکته است. وجود کمترین خطا یا سوءاستفاده در کاربرد استدلال یا صورت و مواد آن منجر به نتایج غلط خواهد شد.

ضرورت امتداد فلسفه در سایر علوم و رفع موانع فلسفی علوم، فقدان پژوهش جامع و مستند در این مورد، تأثیرگذاری در برخی مباحث مانند اثبات آغاز داشتن برای زمان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲)، اثبات امتناع کسب دفعی تمام کمالات نفس انسانی (همان)، اثبات امتناع انفکاک صورت از هیولا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۴)، تبیین‌های جدید ریاضی و فیزیکی از فضا، زمان و... مبین ضرورت این تحقیق است.

مقاله «بررسی تناهی یا عدم‌تناهی عالم طبیعت از منظر فلسفه و کیهان‌شناسی جدید» (دانش شهرکی و همکاران، ۱۳۹۳)، به طور مختصر و گاهی مبهم و بدون نقد و ارزیابی، به آرای فلاسفه اسلامی و به طور گذرا به آرای فیزیک‌دانان پرداخته است که نیاز به تأمل دارد.

مقاله «تأملی در تناقضات حاصل از تحقق نامتناهی شیء بالفعل» (کاوایی و همکاران، ۱۳۹۷)، پژوهشی صرفاً ریاضی است.

مقاله «مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی» (سوری و بیگلری، ۱۳۹۵)، با بحث مختصر و مقدمی، ضمن برتری دادن به دیدگاه عدم‌تناهی ابعاد، از آن برای تبیین نامحدود وجودی که همان وجود یگانه است، استفاده کرده است.

مقاله «عدم‌تناهی فیض» (موسوی، ۱۳۸۷) برای اثبات نامتناهی بودن فیض الهی، برخی ادله تناهی ابعاد را به طور مختصر نقد کرده است.

مسئله تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم مورد توجه فیزیک‌دانان در قرن اخیر نیز بوده است، اما نظرات و دلایلیشان به صورت جامع و مشروح و منظم در یک‌جا یافت نشد.

در حوزه تفکر فلسفی سابقه طرح این مسئله به زمان یونان باستان برمی‌گردد. دموکریتوس و ارسطو به متناهی بودن ابعاد عالم معتقد بودند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۱۷۰). اکثر فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۰)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹)، ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۸۶) معتقدند جهان هستی دارای ابعاد متناهی است. صدرالمتألهین نیز در برخی عبارات همین نظر را بیان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۲). اما بنا بر قول لاهیجی در *تسوارق الالهام* (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۳۹)، برخی از حکمای هند و گروهی از فلاسفه متقدم و نیز *ابوالبرکات بغدادی* از متأخران به عدم تناهی ابعاد قائل شده‌اند. در میان معاصران نیز برخی همچون علامه حسن‌زاده آملی به همین نظر قائل‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۰).

نیوتن، فیزیک‌دان و ریاضی‌دان انگلیسی، نیز تعریفی مبتنی بر نظریات *اقلیدس* از جهان ارائه کرد. فضایی لایتناهی که با استفاده از سه بُعد طول، عرض و ارتفاع تعریف می‌شد (روث، ۲۰۰۳، ص ۳). برخی مانند *ینشتین* نیز طرفدار تناهی ابعاد عالم‌اند. او با طرح نظریه نسبیت عام در سال ۱۹۱۵ محدودیت و درعین حال کراندار بودن فضا و ماده موجود در آن را مطرح کرد.

۱. مفاهیم و اصطلاحات کلیدی

عالم جسمانی: فهم متعارف از عالم جسمانی، فضایی است که اجسام در آن قرار دارند. در متون علمی نیز عالم جسمانی یا عالم ماده یا عالم ناسوت یا عالم طبیعت یا عالم محسوس و... همان عالمی معرفی شده است که ما در آن زیست می‌کنیم، عالمی که متشکل از ستارگان و سیارات است.

بُعد: «بُعد» معانی متفاوتی دارد. به معنای «دوری» و «فاصله» و «تفاوت» آمده است. در عرف علما عبارت است از امتداد بین دو چیزی که کوتاه‌تر از آن نباشد. طبق این معنا، فاصله میان دو چیز، بُعد آن دو است.

بُعد معنای دیگری هم دارد و آن تعداد درجه آزادی است. در فیزیک و ریاضیات، ابعاد یک شیء به معنای تعداد درجات آزادی نقطه‌ای است که روی این شیء حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، ابعاد، تعداد پارامترها یا مختصات مستقلی است که برای تعیین موقعیت نقطه که حرکتش محدود به حدود خاصی است، لازم است. برای مثال، ابعاد یک نقطه صفر، ابعاد خط، یک، ابعاد صفحه، دو و ابعاد یک مکعب، سه است.

نامتناهی: واژه «تناهی» به معنای «به پایان رسیدن» و «به غایت رسیدن چیزی» است. بنابراین واژه «متناهی» یعنی به پایان رسنده و آنچه حد و نهایتش معلوم باشد و «عدم تناهی» که مقابل «تناهی» است به معنای «به پایان نرسیدن» و «نامتناهی به معنای بی‌پایان»، نامحدود و بی‌انتهاست.

۱-۱. بررسی اصطلاحی

۱. نامتناهی مجازی: تعبیری مسامحی است و در مواردی که اندازه گیری چیزی برای شخصی غیرممکن و یا بسیار دشوار باشد، به کار می‌رود:

۲. نامتناهی حقیقی به معنای سلب مطلق: به موجود نامتناهی‌ای اشاره می‌کند که غیرقابل اتصاف به تنهایی یعنی فاقد معنایی است که قابل اتصاف به تنهایی یا عدم تنهایی باشد، مانند نقطه که نه می‌توان آن را محدود دانست و نه نامحدود، زیرا شأنیت پذیرش هیچ‌یک را ندارد:

۳. نامتناهی حقیقی به معنای سلب ملکه: قسم دوم نامتناهی حقیقی که نامتناهی به معنای سلب ملکه است، درباره موجوداتی است که معنایی که قابلیت اتصاف به تنهایی یا عدم تنهایی داشته باشد را دارند. این موجودات کم یا کم‌پذیرند و خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) دسته اول موجودی است که با لحاظ طبیعت و شأن، قابلیت اتصاف به تنهایی را دارد، ولی متصف به تنهایی نیست. این دسته از موجودات خود بر دو قسم‌اند:

الف - ۱) نامتناهی بالفعل: هرچند به لحاظ طبیعت و شأن قابلیت اتصاف به تنهایی را دارد اما بالفعل و به طور عینی و شخصی نامتناهی است. مثال آن خط نامتناهی (بر فرض وجود) است که اولاً کم‌پذیر است. ثانیاً به لحاظ شأن می‌تواند متناهی باشد و در جایی مقطوع فرض شود یا اینکه نامتناهی فرض شود، درعین حال می‌تواند به طور بالفعل تا بی‌نهایت هم کشیده شده باشد.

الف - ۲) نامتناهی بالقوه: هرچند به لحاظ طبیعت و شأن قابلیت اتصاف به تنهایی را دارد اما بالفعل موجود نیست. مثال آن محیط دایره است که با حرکت روی آن به طور بالفعل نقطه‌ای نیست که انتهای مسیر حرکت باشد، بلکه حرکت تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت هرچند این مسیر محدود به محیط دایره است.

ب) دسته دوم موجوداتی که نامتناهی به سلب ملکه هستند، موجوداتی هستند که متناهی‌اند، اما قابلیت این را دارند که بی‌نهایت به آنها افزوده شود که به نامتناهی لایقی مشهورند. اعداد از این گروه هستند. عدد به‌گونه‌ای هستند که هر کدام در نظر گرفته شود، متناهی است اما می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۹).

همچنین بی‌نهایت در ریاضیات نیز مطرح می‌شود و دو دیدگاه درباره‌اش مطرح است:

دیدگاه دیکند: اصل بدیهی «هر کل از جزء خودش بزرگ‌تر است»، اگرچه در دنیای طبیعی درست است، اما در دنیای اعداد، وضع به‌گونه دیگری است. مثلاً از آنجاکه هر عدد زوج طبیعی برابر است با یک عدد طبیعی که دو برابر شده، از همین رو، تعداد اعداد طبیعی با تعداد اعداد زوج طبیعی برابر است، درحالی‌که اعداد زوج طبیعی، جزئی از همه اعداد طبیعی هستند. طبق این تعریف، مجموعه متناهی، مجموعه‌ای است که نامتناهی نباشد:

دیدگاه کانتور: مجموعه متناهی مجموعه‌ای است که یا تهی باشد یا k عضوی (k یک عدد طبیعی است). باشد. مجموعه نامتناهی مجموعه‌ای است که متناهی نباشد. طبق تعریف کانتور، بی‌نهایت هر چیزی است که نتوان آن را شمرد.

اصلت وجود و اعتباری بودن ماهیت: اشیای خارجی دو حیثیت دارند: یکی حیثیت «وجود» که بر همه اشیای

خارجی به یک معنا صدق کرده است و همه اشیا موجود دارای آن هستند؛ دوم حیث «ماهوی» یا چپستی که بر همه اشیا قابل تطبیق نیست و به برخی اشیا مانند مفاهیم انسان اختصاص دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸، ۳۹، ۱۱۷ و ۱۴۰).

وجود رابط و مستقل: معلول فاقد جنبه فی نفسه است و حیثیتی جز حیثیت لغیره ندارد؛ یعنی تماماً وابسته به علت است و جز بستگی و قیام و ربط به علت، نیست. تماماً صدور از علت است و همان ایجاد و کار و فعالیت علت است نه اینکه واقعی است که در اثر ایجاد و کار و فعالیت علت به وجود می آید. ربط به علت است نه مرتبط با آن، صدور از علت است نه صادر از آن، احتیاج به علت است نه محتاج به آن. درعین حال، این عدم مغایرت بین علت و معلول به معنای اتحاد و یکی بودن آنها نیست.

تشکیک وجود: کثرات عالم همگی به یک معنا «وجود» دارند و حمل «وجود» بر آنها یکسان و به یک معنا است، در عین آنکه با یکدیگر اختلاف نیز دارند؛ مثلاً برخی از این موجودات مقدم و قوی تر و کامل تر از برخی دیگرند. برای نمونه «وجود» علت قوی تر و مقدم بر «وجود» معلول است. این نوع تشکیک به تشکیک خاصی مشهور است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۸۶).

آنتروپی: آنتروپی یک خاصیت در یک سیستم ترمودینامیکی است که توضیح بسیاری از پدیده‌ها مثل حل شدن رنگ در آب، ذوب شدن یخ و خارج شدن هوا از منفذ لاستیک خودرو و... براساس آن صورت می‌گیرد.

آنتروپی مفهومی است که به انرژی معنا می‌دهد؛ زیرا انرژی زمانی قابل استفاده است که قابلیت پخش شدن داشته باشد. آنتروپی، همان میزان تمایل، به پخش و انتشار یک انرژی انباشته شده است. بی نظمی آنتروپی از جنس بی نظمی تعریف شده در ذهن ما نیست. سیستمی که حجم بیشتری دارد، مکان‌های بیشتری هم برای حضور مولکول‌ها خواهد داشت و مولکول‌ها موقعیت‌های بیشتری برای جابه‌جایی دارند؛ پس در مقایسه دو فضای بزرگ و کوچک، آنتروپی فضایی بیشتر است که حجم بیشتری داشته باشد (زیمانسکی و دیتمن، ۱۹۹۶، ص ۷).

اصل کیهان‌شناسی: این اصل حاوی پیش‌فرض‌های زیر است: ۱. جهان همگن است؛ ۲. جهان همسانگرد است؛ ۳. جهان یکنواخت است؛ ۴. قوانین یکسانی بر جهان حاکم است (کلارکسون، ۲۰۱۰، جلد ۲۷، شماره ۱۲، ص ۱۰). این اصل در مقیاس‌های بزرگ و در حد چند میلیون کهکشان صادق است.

۲. نقد و بررسی تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی در حکمت متعالیه

۲-۱. تناهی ابعاد عالم جسمانی و بررسی ادله آن

۲-۱-۱. اصالت و تشکیک وجود

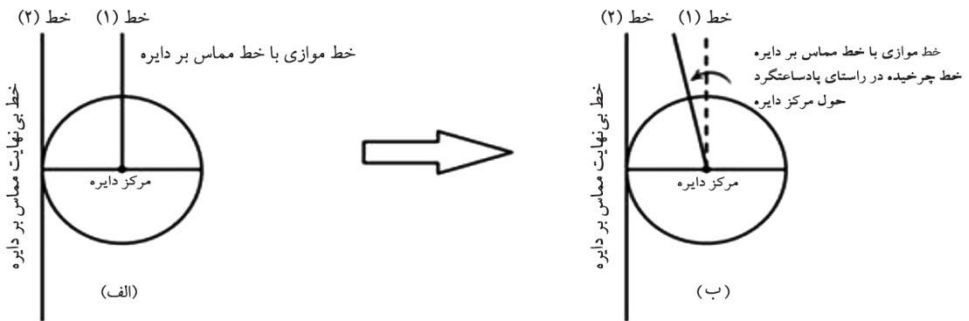
این برهان با تکیه بر امر وجودی بودن «بعد»، آن را متناهی معرفی می‌کند. طبق این برهان و بر مبنای اصالت وجود و از آنجاکه «بعد» امر وجودی است می‌توان نتیجه گرفت که ابعاد عالم جسمانی محدود به عالم بالاتر از خود است، در نتیجه متناهی است.

نقد و بررسی

الف) منظور از اینکه بُعد امری وجودی است، چندان مشخص نیست. اگر بُعد، مجرد باشد، اشکال مجاورت مجرد با مادی پیش می‌آید و اگر مادی باشد، نیاز به مکان خواهد داشت و تسلسل لازم می‌آید؛
 ب) منظور از مراتب داشتن موجودات در سلسله تشکیکی وجود، مرتبه جسمی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷)؛
 ج) بنا بر نظر رایج در باب تداخل وجود، می‌توان موجود مادی بی‌نهایتی را تصور کرد بدون اینکه مجاورت با مجردات لازم بیاید.

۲-۱-۲. برهان مسامته

- اگر ابعاد نامتناهی وجود داشته باشد، حرکت مستدیر دایره در شکل زیر محال خواهد بود؛
- ولکن حرکت مستدیر دایره رخ می‌دهد؛
- پس ابعاد نامتناهی وجود ندارد؛



ملازمه بین مقدم و تالی: اگر ابعاد نامتناهی وجود داشته باشد در این صورت اولین نقطه مسامت قابل تحقق نخواهد بود؛ چراکه در این صورت می‌توان نقطه دیگری فوق آن نقطه مسامت فرض کرد درحالی‌که فرض شده است که نقطه مفروض اولین نقطه مسامت است. در نتیجه باید گفت که اساساً دایره چرخش نخواهد کرد؛ چراکه چرخش دایره وابسته به این است که اولین نقطه مسامته وجود داشته باشد؛
 رفع تالی: عدم چرخش دایره خلاف بدهات است؛ چراکه بدهاتاً می‌دانیم که هر کره مفروضی می‌تواند حرکت کند. در نتیجه فرض غلط خواهد بود و وجود خط نامتناهی محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۲).
 برهان دیگری به نام برهان موازات نیز بر تناهی ابعاد اقامه شده که تمایز چندانی با برهان مسامته ندارد. از همین رو، برای پرهیز از طولانی شدن، از ذکر آن خودداری می‌شود.

نقد و بررسی

مغالطه بزرگ‌نمایی زمان حرکت: کسانی که پیدایش اولین نقطه مسامته را محال می‌دانند، احتمالاً تصور کرده‌اند که با چرخش دایره با سرعت ثابت، نقطه مسامته نیز با سرعت «ثابت» به سمت پایین حرکت خواهد کرد. چنین

تصور می‌شود که فرض تشکیل اولین نقطه مسامته و نقاط ابتدایی بعدی محال شود؛ زیرا به ازای فواصل زمانی ثابت و یکسان، سرعت حرکت نقطه مسامته نیز ثابت و یکسان خواهد بود. بنابراین چطور ممکن است با چرخش دایره در زمان محدود و به مقدار محدود یعنی ربع دایره، نقطه مسامته نیز در همان زمان محدود اما به طول بی‌نهایت جابه‌جا شود. پس یا زمان نامحدود لازم است یا تحقق بعد بی‌نهایت محال است. اینان معتقد به شق دوم یعنی عدم تناهی ابعاد شده‌اند.

در پاسخ باید گفت که این مغالطه ناشی از عدم درک صحیح مفهوم سرعت مکانیکی است. سرعت در فیزیک، به معنای جابه‌جایی تقسیم بر مدت زمان حرکت است. در لحظات اولیه چرخش دایره، به ازای زمان‌های بسیار کوچک تغییر مسافت نقطه مسامته بسیار زیاد است، اما با گذشت زمان و رسیدن به لحظات پایانی حرکت دایره، سرعت حرکت نیز کاسته خواهد شد. بنابراین حرکت نقطه مسامته در طول خط مماس بر دایره، در طول زمان دارای سرعت یکسان نیست، بلکه در ابتدا دارای سرعت بسیار زیاد و در انتها دارای سرعت اندک است و همین تفاوت سرعت دلیل محدود بودن طی مسافت بی‌نهایت در مدت زمان محدود است.

برهان مزبور بر فرض صحت، تنها محال بودن تحقق جسم با ابعاد نامتناهی را اثبات می‌کند، نه تناهی ابعاد عالم. یعنی طبق این برهان محال است که یک «جسم» مثلاً خط نامتناهی وجود داشته باشد، اما این برهان توجهی به مکان و ظرف آن جسم ندارد و اصلاً صحبتی درباره تناهی یا عدم تناهی آن نمی‌کند. بنابراین برهان مسامته توانایی اثبات تناهی ابعاد عالم جسمانی را ندارد.

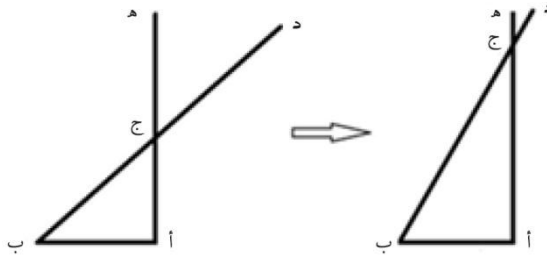
۳-۱-۲. برهان سُلْمی

این برهان بیان می‌کند که اگر ابعاد نامتناهی وجود داشته باشد، آنگاه وتر بین دو ضلعی که دائم در حال افزایش‌اند نیز نامتناهی خواهد شد، اما وتر بین دو ضلع مثلث، محصور بین دو حاصر است و محصور بین دو حاصر متناهی است. پس ابعاد عالم نامتناهی نیست (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳).

نقد و بررسی: رفع تالی، صحیح نیست؛ زیرا در جایی که بی‌نهایت مطرح است صحبت از کم و زیاد بودن در آن معنا ندارد و طبق تعبیر کانتور از بی‌نهایت، اضافه یا کم شدن هر مقداری به بی‌نهایت تأثیری در آن نخواهد داشت. حصر بین دو حاصر اتفاق دیگری است که باید به گونه‌ای تفسیر شود، اما مشکلی برای نامتناهی شدن وتر ایجاد نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۸۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۷؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۰).

۴-۱-۲. برهان لام الفی

با توجه به شکل، اگر ابعاد عالم نامتناهی باشد، باید گفت که در اثر حرکت خط (ب ج د)، زاویه (ب) سرانجام از حالت حاده بودن خارج می‌شود. از طرفی زاویه (ب) نمی‌تواند از حالت حاده بودن خارج شود و گرنه مجموع زوایای داخلی مثلث بیشتر از ۱۸۰ درجه خواهد شد. پس ابعاد نامتناهی نیست بلکه متناهی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۰).



نقد و بررسی: ملازمه باطل است. خطوط مذکور به سمت هم حرکت خواهند نمود و محل تلاقی آنها یعنی نقطه (ج) نیز به تدریج به سمت بی‌نهایت خواهد رفت. در نتیجه این رویداد زاویه (ب) هم رفته‌رفته بزرگتر می‌شود. اشتباه برهان در همین جاست که تصور شده است که نتیجه این کار رسیدن زاویه مذکور به ۹۰ درجه است، درحالی‌که این امری است که نیاز به اثبات دارد و فقط زمانی محقق می‌شود که دو خط موازی هم شوند. چیزی که برهان لام‌القی توان اثبات آن را ندارد.

۱۵-۲. برهان تطبیق

خطی نامتناهی را فرض می‌کنیم که دارای طرف باشد. از آن طرف مشخص، مقداری از آن خط را حذف می‌کنیم و باقی‌مانده را با وضعیت بدون حذف تطبیق می‌دهیم. دو حالت وجود دارد: یا دو خط کاملاً بر هم منطبق می‌شوند یا خط برش خورده کوتاه‌تر می‌شود.

هر دو حالت محال است؛ زیرا حالت اول مستلزم تساوی کل (خط پیش از تقطیع) و جزء (مقدار باقیمانده که جزو خط پیشین است) و اجتماع نقیضین است. بنابراین از آنجاکه اجتماع نقیضین محال است، خط نامتناهی نیز وجود نخواهد داشت و ابعاد عالم متناهی است. حالت دوم نیز مستلزم این است که حاصل جمع دو مقدار متناهی، مقداری نامتناهی شود که این امری است ناممکن (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴).

نقد و بررسی موجود در اسفار

۱. اگر خطی که مقداری از آن حذف شده است، با انتهای خط اصلی منطبق شود. در این صورت، استدلال مصادره به مطلوب است؛ زیرا حرکت چیزی که هیچ مکانی از آن خالی نیست، محال است. ملاحظه: در فرض مسئله خط ناقص به منزله جزء خط نامتناهی است. خط نامتناهی تمام فضا را اشغال کرده است اما خط ناقص این‌گونه نیست و می‌توان فرض کرد که تنها منطقه‌ای از فضا را اشغال کرده است. پس چنین موجودی می‌تواند حرکت کند؛

۲. بر خط ناقص افزوده می‌شود یا از خط اصلی کم می‌شود تا دو خط بر هم منطبق شوند. در این صورت، تطبیق آن دو خط بر هم امر محالی نیست. ملاحظه: اتفاقی که برای خط اصلی بعد از کاهش مقداری از آن رخ می‌دهد این است که متناهی و هم اندازه خطی می‌شود که ناقص است. بنابراین نباید به صرف انطباق دو خط به هم نگاه کرد. چنان‌که منتقد مرتکب آن شده است؛

۳. هر دو خط به همان حالت باقی می‌مانند و خط اصلی بر خط ناقص منطبق می‌شود. در این حالت مقدار

اضافه خط اصلی متجافی و غیرمنطبق بر خط ناقص باقی می‌ماند. ملاحظه: در صورتی که از تطبیق خط اصلی و ناقص، مقداری اضافه بیاید و شکم بدهد، تطبیق رخ داده و تناهی ابعاد هم اثبات می‌شود. در واقع در این حالت یک بعد منتهای ای داریم که مشتمل بر آن مقدار اضافه و اندازه خط ناقص است و می‌دانیم که حاصل جمع دو مقدار منتهای، خود منتهای است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳).

نقد اول و ملاحظه آن قابل قبول نیست؛ زیرا با توجه به توضیحی که در بخش سوم از فصل اول، ذیل مفهوم «بی‌نهایت» از دیدگاه کانتور دادیم، از یک مقدار نامتناهی هر چقدر هم کم کنیم، حاصل باز هم نامتناهی است. به تعبیر دیگر خط ناقص جزء خط اصلی نیست بلکه خودش موجودی نامتناهی مثل خط اصلی است و بنابراین تمام فضا توسط آن اشغال شده است، بنابراین نمی‌تواند نقد فخر را با این سخن رد کند.

ملاحظه نقد دوم نیز قابل دفاع نیست. صدرا مدعی است که اگر از خط اصلی به اندازه فاصله (ج د) کم کنیم، خط نامتناهی تبدیل به خط منتهای می‌شود، در حالی که این خودش نیاز به اثبات دارد. اگر برعکس تصور کنیم معنای سخن صدرا این است که از حاصل جمع دو مقدار منتهای می‌توان به مقداری نامتناهی دست یافت که مسلماً باطل است؛ زیرا از یک مقدار نامتناهی هر چقدر هم کم کنیم، حاصل باز هم نامتناهی است.

نقد سوم و ملاحظه آن نیز مخدوش است، زیرا باز هم فرض شده است که حاصل جمع دو مقدار منتهای نامتناهی است.

۲-۱۶. برهان سبزواری

حکیم سبزواری با تکیه بر محدودیت ماده، بیان می‌کند که صور و فعلیات عالم طبیعت، بر ماده پذیرای آن افزوده می‌شود، اما ماده ظرفیت محدودی دارد. پس امکان ندارد که بی‌نهایت فعلیت در زمان واحد بر ماده محدود افزوده گردد. پس عالم جسمانی منتهای است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۶۰).

نقد و بررسی: محدودیت ظرفیت ماده، ابهام دارد. اگر منظور این است که ماده با نظر به حصه معین و خاص، ظرفیت پذیرش بی‌نهایت فعلیت را ندارد، در پاسخ می‌گوییم که ممکن است هیولا حصه‌های نامتناهی داشته باشد. محدودیت حصه‌های هیولا نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا تناهی ابعاد، مفروض آن است (موسوی، ۱۳۸۷).

۲-۲. عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی و بررسی ادله آن

۲-۲-۱. سنخیت علت و معلول

این برهان با توجه به سنخیت بین علت (واجب‌الوجود) و معلول (عالم جسمانی) به اثبات تناهی ابعاد عالم می‌پردازد.

- مبدأ عالم وجود، نامتناهی است؛

- عالم جسمانی معلول آن مبدأ نامتناهی است؛

- بین علت و معلول باید سنخیت برقرار باشد؛

- پس عالم جسمانی نامتناهی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۰۰).

الف) مقدمه سوم تام نیست. ظاهراً مستدل، سنخیت میان علت و معلول را به معنای تامل و عینیت گرفته است، اما این معنا مطابق با هیچ‌یک از تفاسیر سنخیت نیست. اگر مراد از سنخیت علت و معلول، مثل هم بودن باشد، لازم می‌آید واجب تعالی نیز دارای مثل باشد؛ و حال آنکه او منزله از مثل و ضد است؛

ب) صرفنظر از این مطلب نامتناهی بودن واجب به معنای نامتناهی بودن جسمانی نیست تا معلول آن هم مثل او شود، بلکه به معنای نامتناهی بودن در کمالات است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹ و ۱۵۸).

۲-۲. برهان سبر و تقسیم بر بی‌نهایت بودن ابعاد جهان

اگر ابعاد عالم ماده متناهی باشد، در پایان آن یا موجودی هست یا نیست. اگر موجودی جسمانی وجود داشته باشد، خلف لازم می‌آید. چون فرض کرده‌ایم که آنجا، نهایت عالم جسمانی است، اما در همان‌جا به یک موجود جسمانی رسیده‌ایم که دارای ابعاد است و بنابراین عالم به پایان نرسیده است بلکه همچنان ادامه دارد.

اگر موجود واقع در انتهای عالم جسمانی، موجودی مجرد باشد، نیز خلف فرض لازم می‌آید، زیرا در این صورت مجاورت موجود مادی با موجود مجرد لازم می‌آید درحالی‌که مجاورت از ویژگی‌های اجسام است.

اگر در پایان عالم به عدم برسیم، مجاورت وجود و عدم لازم می‌آید، اما عدمی که مجاور وجود قرار گرفته باشد، عدم نیست؛ زیرا عدم بطلان محض است و قابلیت مجاورت با وجود را ندارد. در نتیجه ابعاد عالم نمی‌تواند متناهی باشد، بنابراین نامتناهی است (سوری و بیگلری، ۱۳۹۵؛ موسوی، ۱۳۸۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵).

نقد و بررسی: این تصور که در پایان یک موجود مادی، موجود مادی دیگری یا موجود مجرد یا عدم است، ناشی از درک اولیه انسان است که همیشه شاهد محیطی با چنین رفتاری بوده است. اما رفتار جسم در وضعیت‌های مختلف یکسان نیست. حجم مشخصی از ماده‌ای مانند آب، در نقاطی که پایان می‌یابد. مثلاً در سطح آن، دارای ویژگی‌هایی است که در نقاط درونی فاقد آن است. آب، تنها در سطح خود دارای خاصیت کشسانی است. امواج الکترومغناطیسی در عبور از مرز یک محیط به محیط دیگر دچار تغییراتی در خواص می‌شوند. توزیع بارهای الکتریکی درون یک حجم از ماده رسانا، صفر است و این بارها روی مرز آن رسانا (سطح رسانا) توزیع می‌شوند.

اینها شواهدی است از تجربه مبنی بر اینکه در شرایط مرزی رفتار اجسام متفاوت از نقاط دیگر است. صدرا معتقد است که در چنین فرضی، سبر و تقسیم فوق امکان ندارد به این دلیل که برخی از شرایط جسم در چنین نقاطی محقق نیست. مثلاً جسم در نقاط مرزی مفروض فاقد حرکت مکانیکی خواهد بود. در چنین شرایطی احوال جسم موجود با احوال سایر اجسام متفاوت و شبیه به احوال عالم مثال خواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵).

۲-۳. تام‌الافاضه بودن واجب‌الوجود

در این برهان لازمه فاعلیت تام الهی، عدم تناهی ابعاد دانسته شده است. تقریر برهان:

- واجب‌الوجود، فاعل تام‌الافاضه است؛
- یکی از لوازم فاعلیت تام‌الافاضه، عدم تناهی فیض است؛
- عدم تناهی فیض منحصر در مجردات یا تنها در طول زمان نیست؛
- فاعلیت تام‌الافاضه الهی در موجودات مادی نیز جاری است؛
- ظهور فیض الهی در مرتبه جهان مادی، به طور بالفعل نامتناهی است؛
- پس ابعاد عالم جسمانی نامتناهی است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵).

نقد و بررسی

الف) فاعل تام‌الافاضه هر چند همیشه فیاض است، اما اینکه مفاض چه باشد معلوم نیست، یعنی در مفهوم دوامیت فیض نوشته نشده که نتیجه آن نامتناهی بودن عالم جسمانی است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵)؛

ب) باید گفت که تمامیت فیض الهی به این سبب نیست که باعث بی‌نهایت شدن عالم جسمانی می‌شود، چراکه ظهور وجود در عالم اجسام در نهایت ضعف است، بلکه از این جهت است که فیض الهی بر عوالم متعددی سرازیر شده و همه را از فیض وجود بهره‌مند ساخته آنگاه به انتهای عوالم هستی رسیده و عالم مادی را نیز از این فیض بهره‌مند می‌سازد. پس تام و تمام بلکه فوق‌التمام بودن فیض واجب به معنای گسترده و سعه آن است. بنابراین «وصول» فیض به عالم طبیعت نشان تمامیت فیض است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱-۳، ص ۳۲۱). پس این برهان نیز از اثبات مدعا ناتوان است.

۲-۲-۴. امکان ایجاد عالم مادی نامتناهی

از فرض ایجاد موجودات مادی به طور نامتناهی، محالی لازم نمی‌آید. قدرت واجب‌الوجود تنها بر امور محال عقلی تعلق نمی‌گیرد. همچنین عالم مادی از حیث ذات، اقتضای تناهی ندارد و اصل عالم نامتناهی امکان وجود دارد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۰۰).

نقد و بررسی

طبق این استدلال، هر آنچه امکان ذاتی دارد، مطلقاً باید واقع هم بشود، چه مطابق حکمت الهی و نظام احسن باشد، چه نباشد؛ درحالی که لازمه نظام احسن و حصول کمال حداکثری برای موجودات، این است که برخی موجودات ممکن به امکان ذاتی، خلق نشوند.

واژه «محال»، لفظی مشترک است و بین محال ذاتی و محال وقوعی خلط شده است. براین اساس منظور از گزاره «ایجاد موجودات مادی به طور نامتناهی امر محالی نیست»، محال ذاتی است؛ یعنی ایجاد چنین موجوداتی ذاتاً محال نیست، اما اینکه آیا واقع هم شده یا خیر، مطلبی است که هر طرف آن نیازمند اثبات است. یک چیز ممکن است در عین اینکه محال ذاتی نیست، اما محال وقوعی باشد.

نظریه وحدت تشکیکی وجود بیان می‌کند که موجودات عالم همه از یک حقیقت برخوردارند. این موجودات در سلسله‌ای قرار گرفته‌اند که برحسب حقیقت واحد وجود متحدند و نیز با توجه به اینکه بالاترین وجود این عالم یعنی واجب‌الوجود بی‌نهایت است، پس عالم جسمانی هم که از حقیقت وجود برخوردار است و تنها در مرتبه‌ای پایین‌تر از سلسله وجودات قرار گرفته نیز بی‌نهایت است (حسینی شاهرودی و توکلی، ۱۳۹۷).

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد که مستدل تنها نظر به ما به الاشتراک امور متفاضل داشته است و گمان کرده است از آنجاکه واجب‌الوجود و عالم جسمانی هر دو از حقیقت واحد وجود برخوردارند، پس در همه خصوصیات عین یکدیگرند. چنین سخنی پیامدهای غیرقابل قبولی دارد از قبیل واجب شدن ماده و... آنچه در این برهان از آن غفلت شده، مابه‌الامتیاز موجودات است.

عالم جسمانی مظهر و ظل واجب‌الوجود است. از طرفی، واجب‌الوجود علت تامه موجودات است و همه موجودات در حقیقت تجلیات او هستند؛ چراکه بنا بر قانون ضرورت علی، اصل وجود علت به تمام هویت در معلول حاضر است و معلول، امری غیر از نفس ظهور علت نیست.

از سوی دیگر، ظل به معنای سایه و تصویر در آینه است. ظل یک حقیقت، انعکاس آن حقیقت است، پس ضرورتاً باید همان خصوصیات صاحب سایه و عکس را منعکس کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۴۱۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷). از آنجاکه واجب‌الوجود نامتناهی است پس مظهر و سایه اش هم نامتناهی است؛ زیرا در تنزلات، هرچه از واجب کاسته شود از عدم تناهی اش کاسته نخواهد شد زیرا در این صورت نامتناهی نبوده است (حسینی شاهرودی و توکلی، ۱۳۹۷).

الف) موارد نقض: نقش دومی که انسان حول و دو بین در هنگام مشاهده یک شیء طبیعی می‌بیند یا مانند صدایی که در هنگام برخورد صوت و ندای انسان با مانع مجدداً به گوش می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱-۴، ص ۲۱۵)؛ درحالی‌که در هیچ‌کدام از این موارد حکم صاحب ظل از همه جهت بر ظل صادق نیست؛

ب) وجود هر نوع امر مشترکی بین دو موجود و صدق هر نوع این‌همانی‌ای میان آن دو، مستلزم انطباق آن دو بر هم و ظل بودن یکی برای دیگری نیست؛

ج) بین واژه «نامتناهی» در مقدمه دوم و نتیجه، مغالطه اشتراک لفظ رخ داده است، زیرا متناهی و نامتناهی در امور کمی و غیرکمی متفاوت‌اند.

در این برهان از قدم زمانی عالم و اینکه زمان اندازه حرکت است، برای اثبات عدم تناهی ابعاد استفاده شده است. تقریر برهان:

- عالم جسمانی دارای حرکت جوهری است؛
- براساس حرکت جوهری، اجسام نه تنها در عوارض بلکه در ذات هم متجددند؛
- حرکت جوهری عین وجود اجسام است؛
- زمان، توأم با حرکت جوهری اجسام است؛
- زمان حرکت جوهری کلی جسمانی، آغاز و پایان زمانی ندارد؛
- زمان نامتناهی حرکت جوهری کلی جسمانی، عین وجود عالم جسمانی است؛
- عالم جسمانی نامتناهی است (حسینی شاهرودی و توکلی، ۱۳۹۷).

نقد و بررسی

الف) درواقع آنچه حقیقتاً موجود است، تک تک موجودات عالم اند و کل عالم، به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی حده نیست تا دارای احکامی خاص غیر از احکام اجزایش باشد. یعنی عالم یک کل اعتباری است نه یک کل حقیقی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۴۱۸)؛

ب) قابل پذیرش نیست که عدم آغاز و پایان داشتن زمان مستلزم عدم تناهی عالم جسمانی باشد، زیرا جسم می تواند به اشکال مختلف دربیاید بدون دخالت زمان در کیفیت آن (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۶)؛

ج) فرض عدم تناهی زمان مستلزم عدم تناهی ماده در زمان واحد نیست، بلکه می تواند در طول زمان نامتناهی باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۴۱۸).

۲-۲-۸. وحدت طبیعی عالم و ابداعی بودن آن

عالم جسمانی به دلیل ابداعی بودنش، بی نهایت است. مجموع جهان از آن جهت که مجموع است، شخص و واحد و دارای طبیعت و ذات واحد است. علت تمام معلول است و موجود اشرف نیز شکل تام موجودات تحت خود است، در نتیجه شیء برای اینکه تحقق پیدا کند، به همراه تمام کننده خود اولویت دارد نسبت به اینکه خود به تنهایی لحاظ شود.

از سوی دیگر مجموع عالم دارای ماده نیست و تنها ماهیت و صورت دارد و چنین موجودی ابداعی است. در نتیجه مجموع عالم طبیعت از آنجاکه ابداعی، مجرد و بی نیاز از استعداد و زمان معین است، نامتناهی است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۱۳).

نقد و بررسی

معنای واژه «عالم» در مقدمات و نتیجه یکسان نیست. منظور صدرا از وحدت جهان، وحدت ماسوی واجب الوجود است، نه وحدت تنها عالم طبیعت، آنگونه که مستدل به آن متمسک شده است. صدرالمآلهین در جایگاه بررسی

نظام احسن، مجموع عالم را از لحاظ نوع و شخص و ماهیت و حقیقت، افضل و اکمل نظام معرفی می‌کند. برای این کار، بعد از اینکه وحدت عالم را وحدت ذاتی ناشی از رابطه علی و معلولی بین اجزای عالم دانسته، حکم می‌کند که از آنجاکه علت تمام معلول و شریفترین موجودات مادون خود است، بنابراین باید گفت که همه موجودات عالم با نگاه با علت و کامل‌کننده خود موجودند، وقتی با این لحاظ به عالم نگاه شود، وحدت ذاتی عالم نیز درک خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۷). لذا این برهان نیز از اثبات مدعا ناتوان است، زیرا معنای واژه «عالم» در مقدمات و نتیجه یکسان نیست.

۳. نقد و بررسی تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی در فیزیک جدید

۳-۱. تناهی ابعاد عالم جسمانی و بررسی ادله آن

۳-۱-۱. انبساط عالم

این دلیل بیان می‌کند که جهان طبق مدل مهبانگ در حال انبساط است. طبق این مدل، جهان قبل از انبساط، به صورت یک گوی کوچک بوده و در لحظات بعد، شروع به انبساط کرده و با گسترش خود، فضا را ایجاد کرده است. بنابراین فضا موجودی حاصل از انبساط ماده است. براین اساس فضا متناهی است.

نقد و بررسی

هرچند مدل مهبانگ پدیده‌های شناخته‌شده را توضیح می‌دهد، اما در خود فیزیک، این مدل با مشکلات درونی و برخی نارسایی‌ها مواجه است. مانند هر نظریه دیگری، با توسعه نظریه مهبانگ، معماها و مسائلی سربرآورده‌اند. برای برخی پاسخ‌هایی ارائه شده و تعدادی نیز بدون پاسخ مانده‌اند. برخی پاسخ‌های پیشنهادشده برای مسائل مدل مهبانگ، خود معماهای جدیدی به وجود آورده‌اند. مثلاً مسئله افق، مسئله تک‌قطبی مغناطیسی و مسئله تخت بودن عموماً توسط نظریه تورمی حل می‌شوند؛ اما جزئیات جهان تورمی هنوز حل نشده باقی مانده‌اند و هنوز نظریات جایگزین نظریه تورمی در متون علمی طرفدار دارند (پنروز، ۱۹۸۹، ج ۵۷۱، موضوع ۱، ص ۲۴۹-۲۶۴). همچنین توضیح قانع‌کننده‌ای برای مسائلی مانند عدم تقارن باریون، انرژی تاریک، ماده تاریک و... که در پی مدل مهبانگ مطرح شده‌اند، وجود ندارد.

گذشته از این نقدی که متوجه تمام استدلال‌های فیزیکی است این نکته است که اساس آنها تجربه است و تجربه هم حداکثر دلیل ظنی است.

همچنین برخی نظریات فیزیک از جمله نسبیت، مبتنی بر یک سری فرض‌ها هستند که درستی آن اثبات نشده است. به طور مثال ثبات سرعت نور در نسبیت، یک اصل است که درستی آن برهانی ندارد و تنها مبتنی بر یک سری مشاهده و آزمایش است. در سال‌های اخیر نیز برخی پژوهش‌ها نشان‌دهنده تغییر سرعت نور در لحظه‌های آغازین مهبانگ است (افشردی، ۲۰۱۶، ج ۹۴، موضوع ۱۰).

این دلیل براساس مفهوم فضا زمان و تعامل آن با اجسام تناهی ابعاد درصدد اثبات تناهی ابعاد است:

- طبق نظریه نسبیت عام، فضا زمان با اشیاء عالم کنش و واکنش دارد؛

- پس فضا زمان مادی است؛

- گزیدگی برخلاف گسترش، از ویژگی‌های ماده است؛

- پس ابعاد عالم جسمانی متناهی است.

توضیح مادی بودن فضا زمان از نگاه نسبیت عام:

می‌توان گفت که فضا زمان هم مادی است؛ یعنی اولاً برای تولید آن باید انرژی صرف شود؛

ثانیاً دارای تحول و ساختار غیر ثابتی است و در هر لحظه متفاوت از لحظات دیگر است. می‌توان قوانین حاکم بر

آن را مطالعه کرد و براساس آن قوانین فضا زمان را مانند پروتون، الکترون و فوتون یا نور به صورت دلخواه تحول بخشید (اینشتین، ۲۰۱۰، ص ۷۷).

امکان دارد که صورتی از انرژی به صورت «موج گرانشی» منتقل شود. طبق نظریه نسبیت، اجرام باعث ایجاد انحنایی در فضا زمان می‌شوند. با حرکت اجرام، این انحنا نیز حرکت می‌کند. به عنوان مثال، یک صفحه بسیار نرم منعطف را در نظر بگیرید. اگر یک وزنه کروی نسبتاً سنگین روی آن قرار گیرد، جرم زیاد آن موجب فرورفتگی در آن صفحه خواهد شد. اگر این وزنه کمی غلتانده شود تا از یک نقطه به نقطه دیگر برود، انحنای موجود در صفحه نیز همراه با وزنه جابه‌جا خواهد شد. زمانی که وزنه در یک نقطه است، یک فرورفتگی ایجاد می‌کند. با اندک جابه‌جایی وزنه، این عمق این فرورفتگی، اندکی کم شده و صفحه نرم در محل فرورفتگی اندکی صاف‌تر می‌شود. در واقع خود صفحه اندکی از پایین به بالا حرکت کرده است که همین حرکت باعث ایجاد نوعی موج می‌شود. اگر به جای صفحه مثال، صفحه فضا زمان را و به جای وزنه، اجرام آسمانی را در نظر بگیریم، می‌توانیم موج گرانشی را با توجه به توضیح گذشته تصور کنیم.

رویدادهای عظیم کیهانی مثل انفجار ابرنواخترها که انرژی‌های عظیم با سرعت نور حرکت می‌کنند موج گرانشی تولید می‌کنند.

برای فهم شیوه انتقال انرژی این نوع موج می‌توان تصور کرد که در محیطی که دو نشانه به فاصله یک متر از هم قرار دارند، یک موج گرانشی عبور می‌کند. ناظری که این اتفاق را مشاهده می‌کند تا قبل از عبور موج گرانشی، فاصله آن دو نشانه را از هم یک متر اندازه می‌گیرد، اما وقتی موج به آن منطقه می‌رسد، ناظر فاصله آن دو نشانه را در لحظه رسیدن موج گرانشی، کمتر از حالت قبل و مثلاً نیم متر مشاهده می‌کند و وقتی موج از آن منطقه گذر می‌کند، آن فاصله را مثلاً یک و نیم متر می‌بیند.

این پدیده گویای این است که محدوده‌ای مشخص با نزدیک شدن موج گرانشی به آن، فشرده و با دور شدن موج، منبسط می‌شود. بنابراین امواج گرانشی راه مستقلی برای انتقال انرژی است (کپرنی، ۲۰۱۸، ج ۳۵، شماره ۱۶).

بنابراین فضا زمان با توجه به این که تحول دارد و از یک صورت به صورت دیگر قابل تبدیل و حامل انرژی است، مادی است.

نقد و بررسی

الف) مادی بود فضا زمان چندان روشن نیست. صرف اینکه دارای تحول است نیز کمکی به آن نمی‌کند؛ زیرا این ادعا در چارچوب هندسی سازی آن مطرح می‌شود. یعنی ادعای تحول فضا زمان مستقیماً بررسی نشده بلکه با مشابهت سازی‌های هندسی مطرح شده و بنابراین فیزیک آن مفهوم نیست؛
ب) گذشته از این، تحول فضا زمان و این که از یک صورت به صورت دیگر قابل تبدیل و حامل انرژی است، پس مادی است، نیازمند اثبات است.

۳-۱-۳. مرگ حرارتی

مرگ حرارتی در قرون سابق مطرح بوده، اما در برخی از پژوهش‌های فعلی نیز به آن پرداخته شده و از این نظر لازم است در اینجا نیز مورد بررسی واقع شود.

در این استدلال، عالم سیستمی بسته فرض می‌شود که با محیط خود تبادل انرژی و ماده ندارد. جهان در آغاز پیدایش آنتروپی مشخصی داشته است ولی مقدار آن رفته رفته افزایش پیدا کرده است. این افزایش آنتروپی تا جایی ادامه پیدا می‌یابد که جهان به حالت تعادل ترمودینامیکی برسد. این فرایند به مرگ حرارتی جهان معروف است.
حال اگر ما جهان را نامتناهی و ازلی بپنداریم باید زمان کافی برای کیهان وجود داشته باشد که دمای تمام نقاط آن با هم برابر شود؛ اما وجود پدیده‌هایی مثل ستارگان و اشیای سردتر از آن، نشان می‌دهند که هنوز دمای همه نقاط کیهان به یک اندازه نیست و از همین رو، جهان در وضعیت تعادل گرمایی و ترمودینامیکی نیست (کریگ، ۲۰۰۷، ص ۱۲۵).

نقد و بررسی

الف) عبارت «محیط خارج از عالم» خود جزوی از عالم مادی است و همان تناقض پیش گفته در استدلال سبر و تقسیم پیش خواهد آمد؛

ب) در هر استدلالی نتیجه باید بر فرض‌ها استوار باشد. مفروضات اصلی استدلال فوق سه چیز است: ازلی بودن عالم و بی‌نهایت بودن و برگشت‌ناپذیر بودن آن. اما نتیجه تنها بر یک فرض استوار شده و آن هم بی‌نهایت بودن عالم است و از این رو استدلال نمی‌تواند صحیح باشد؛

طبق این استدلال، لازمه اینکه عالم هنوز دچار مرگ حرارتی نشده باشد، نفی هر سه مقدم به نحو مجتمع است.
ج) نکته اصلی استدلال مرگ حرارتی، افزایش آنتروپی جهان است، اما فیزیک‌دانان معاصر، معتقدند درک درستی نسبت به آنتروپی جهان وجود ندارد.

پارادوکس اولبرس: چرا آسمان شب تاریک است؟ تصویر جهان یکنواخت، ایستا و بی‌نهایت، منجر به نتایج می‌شود که با تجربه ناسازگار است. اگر تمام ستاره‌ها شبیه خورشید باشند، هر نقطه از آسمان باید به درخشندگی قرص خورشید باشد.

پیش‌فرض‌های متعددی در این متناقض‌نما وجود دارد. از جمله:

۱. عالم ساکن است؛

۲. عالم یکنواخت است؛

۳. در عالم اجرام به طور یکنواخت پخش شده‌اند؛

۴. ستارگان همیشه در حال تابش هستند؛

۵. عمر عالم نامتناهی است؛

۶. مانعی بین زمین و ستارگان وجود ندارد که مانع رسیدن نور ستارگان به زمین شود.

دو تعبیر از متناقض‌نمای اولبرس ارائه شده است. تعبیر دوم متناقض‌نمای اولبرس: فرض پر بودن آسمان توسط ستارگان بی‌شمار صحیح نیست و از همین‌رو، لزومی ندارد که هر خط دید به آسمان، حتماً به یک ستاره منتهی شود. از نظر برخی منجمان، ما از میان تعداد محدودی ستاره به آسمان می‌نگریم و سطح تاریکی را می‌بینیم که عالم را دربر گرفته است. این وضعیت، قابل مقایسه با جنگلی با ابعاد محدود است که با دیوارهای بلندی احاطه شده است (کریگ، ۲۰۰۷، ص ۸۲).

نقد و بررسی

این استدلال متکی بر چند پیش‌فرض است. در این استدلال، عالم ایستا و یکنواخت فرض شده که ستارگان آن همیشه در حال تابش هستند. هر سه مدعا محل تردید است. عالم حاصل از مهبانگ نه تنها ایستا نیست بلکه طبق نظریه نسبیت، فضا زمان که جایگزین فضا شده، در حال تحول است. فرض عالم یکنواخت نیز امروزه با مدل‌های دیگری جای‌گزین شده است. ستارگان نیز همیشه در حال تابش نیستند، بلکه دارای طول عمرند.

گذشته از این، پیش‌فرض استدلال، عمر نامحدود جهان است. یعنی فرض شده است که نور ستارگان بسیار دوردست فرصت کافی برای رسیدن به زمین داشته‌اند. درحالی‌که امروز ادعا شده است که عمر عالم حدود ۱۳.۸ میلیارد سال است.

همچنین این تعبیر از پارادوکس خود به پارادوکسی دیگر می‌انجامد. اگر ابعاد عالم محدود باشد، در انتهای عالم چه چیزی وجود خواهد داشت؟ هر پاسخی به این مسئله، منجر به همان اشکالاتی که در برهان سبر و تقسیم بیان کردیم پیش خواهد آمد.

۳-۲. عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی و بررسی ادله آن

۳-۲-۱. تعبیر اول متناقض نمای اولبرس

تعبیر اول متناقض نمای اولبرس، در ذهن عده‌ای به طور پیش فرض متکی بر بی‌نهایت بودن عالم است. این عده با قبول عدم تناهی عالم، به دنبال راه‌حلی برای اشکالات وارد بر این تعبیر هستند (چو، ۲۰۰۷، ص ۱۱۸).

تعبیر اول متناقض نمای اولبرس:

- عالم پر از ستارگان درخشان است؛

- اگر چنین عالمی متناهی باشد، آسمان همواره باید روشن باشد؛

- درحالی‌که این‌گونه نیست و آسمان شب تاریک است؛

- پس عالم بی‌انتهاست.

نقد و بررسی

مصادره به مطلوب است. همچنین توجیهاتی در متون علمی وجود دارد مانند جذب انرژی توسط گرد و غبار و... که مبتنی بر یافته‌های توأم با حدس و گمان و با تقریب و براساس مشاهدات حاوی خطا ارائه شده و از این‌رو نه مثبت تناهی‌اند و نه عدم تناهی.

۳-۲-۲. اصل کیهان‌شناسی

- طبق رصدهای انجام‌شده، عالم با تقریب بسیار خوبی تخت است (اریخ، ۲۰۰۸، ج ۲۵، شماره ۱۲)؛

- اگر عالم متناهی باشد، دارای لبه خواهد بود؛

- در این صورت، عالم دارای حد و حدود است؛

- حد و حدود داشتن با اصل کیهان‌شناسی در تعارض است، زیرا طبق این اصل، همه نقاط عالم باید شبیه به

هم به نظر برسد؛

- پس عالم نامتناهی است.

نقد و بررسی

الف) شواهد تجربی مذکور قطعی نیست و با احتمال نمی‌شود حکم یقینی صادر کرد. ضمن اینکه برخی شواهد تجربی و تجزیه و تحلیل‌های آماری دیگر در مقابل، حاکی از متناهی بودن ابعاد عالم است؛

ب) مفروضات اصل کیهان‌شناسی نیز با تقریب است و در همه جای عالم صد درصد صدق نمی‌کند؛

ج) امروزه مدل‌های کیهان‌شناختی ناهمگن، یعنی مدل‌هایی که اصل کیهان‌شناختی را برآورده نمی‌کنند

جایگزین شده است. وجه برتری این مدل‌ها قابلیت آزمایش به وسیله مشاهده است.

نتیجه‌گیری

برهان تشکیک وجود، مقادیر کمی را ملاک تعیین مراتب وجود لحاظ کرده است. در نقد برهان مسامته و موازات ادعای خلط ذهن و عین شده است. در همه براهین این قسمت، معنای نامتناهی به‌درستی تصور نشده است. به‌علاوه همه این براهین بر فرض صحت، درباره تناهی ابعاد جسم است نه عالم جسمانی.

براهین سنخیت، سیر و تقسیم، تام‌الافاضه بودن واجب، امکان عالم نامتناهی، وحدت تشکیکی، ظل بودن عالم، قدم عالم و ابداعی بودن عالم نیز همگی مخدوش‌اند. گذشته از پیش‌فرض‌های اثبات نشده، عموماً دارای اشکالاتی از این دست هستند: عدم لحاظ قابلیت قابل، مغالطه اشتراک لفظ بین نامتناهی شدی و نامتناهی جسمانی، هم‌معنا لحاظ کردن سنخیت میان علت و معلول با عینیت، عدم توجه به تفاوت بین شرایط مرزی و دیگر نقاط عالم، عدم تصور صحیح نظام تشکیکی وجود و ظل بودن مخلوقات، عدم توجه به معنای عالم و اعتباری بودن کل عالم.

بنابراین هیچ‌کدام از براهین اثبات تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی در حوزه حکمت متعالیه، منتج نیستند. دلایل تناهی و عدم تناهی ابعاد عالم جسمانی از منظر فیزیک جدید نیز به دلایل زیر مخدوش‌اند:

ضعف برخی مقدمات، تناقضات درونی برخی استدلال‌ها، خدشه‌های فلسفی بر دلیل «انبساط عالم» از قبیل حادث بودن عالم و انکار هیولا و لحاظ ماده بدون زمان، مشکلات درونی نظریه انبساط عالم، ابهام در حامل انرژی بودن موج گرانشی و نیز مادی بودن فضا‌زمان، ابهام در مفهوم آنتروپی، نارسایی برخی تبیین‌ها، وجود مدل‌های جدید و مخالف، وجود شواهدی علیه برخی مقدمات دلایل.


بنابراین به عنوان جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که براساس مباحث مطرح شده، هیچ‌کدام از ادله تناهی یا عدم تناهی در حکمت متعالیه و فیزیک جدید توانایی اثبات مدعا را ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی، ۱۳۹۲، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسایان، چ دوم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، چ پنجم، تهران، رجا.
- _____، ۱۳۸۵، *دروس معرفت‌نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و نجمه‌السادات توکلی، ۱۳۹۷، «عدم تاهی عالم طبیعت و نسبت آن با عدم تاهی خداوند»، *آموزه‌های نوین کلامی*، ش ۲، ص ۱۱۷-۸۹.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله و همکاران، ۱۳۹۳، «بررسی تاهی یا عدم تاهی عالم طبیعت از منظر فلسفه و کیهان‌شناسی جدید»، *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، سال شانزدهم، ش ۲، ص ۵۸-۳۱.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۲۷۶، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.
- _____، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سوری، روح‌الله و زهرا بیگلری، ۱۳۹۵، «مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی»، *جاویدان خرد*، ش ۲۹، ص ۸۴-۵۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی النشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الانسارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- کاوایانی، محمدصادق و همکاران، ۱۳۹۷، «تأملی در تناقضات حاصل از تحقق نامتناهی شیء بالفعل»، *حکمت اسلامی*، ش ۴ (۹)، ص ۳۴-۹.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *تسوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبراسد علیزاده، قم، مؤسسه امام صادق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۷، «عدم تاهی فیض»، *فلسفه*، سال سی و ششم، ش ۸، ص ۷۷-۵۹.
- Afshordi, Niayesh, 2016, "Magueijo, João, Critical geometry of a thermal big bang", *Physical Review D*, V. 94, Issue 10, p. 1-149.
- Aurich R., S Janzer H., Lustig S., Steiner F., 2008, "Do we live in a 'small universe'?", *Classical and Quantum Gravity*, V. 25, N. 12, 1_12.
- Caprini C., Figueroa Daniel G, 2018, "Cosmological backgrounds of gravitational waves", *Classical and Quantum Gravity*, V. 35, N. 16, 1-149.
- Chow, Tai L., 2007, *Gravity, Black Holes, and the Very Early Universe - An Introduction to General Relativity and Cosmology*, New York, Springer.
- Clarkson C., Maartens R., 2010, "Inhomogeneity and the foundations of concordance Cosmology", *Classical and Quantum Gravity*, V. 27, N. 12, p. 1-23.
- Einstein, A., 2010, *Relativity: The Special and General Theory*, Translated: Robert W. Lawson, Forgotten Books.
- Kragh, H., 2007, *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology Cover*, USA, Oxford University Press.
- Penrose, R., 1989, "Difficulties with Inflationary Cosmology", *Annals of the New York Academy of sciences*, V. 571, Issue 1, p. 249-264..
- Roos, M, 2003, *Introduction to Cosmology*, 3rd ed., England, John Wiley & Sons, Chichester.
- Zemansky, Mark W., dittman richard H., 1996, *Heat and Thermodynamics*, seven edition, THE McGRAW-HILL.

نوع مقاله: پژوهشی

رویکردی نو به تحلیل فلسفی انرژی

صفر الهی‌راد/ استادیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^عelahi@iki.ac.ir  orcid.org/0000-0002-9789-4535 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸

چکیده

تبیین ماهیت انرژی از دغدغه‌های مشترک فلسفه و فیزیک است. اینکه انرژی را همان ماده فیزیکی بدانیم و یا جوهری دیگر، همچنان مسئله‌ای مبهم باقی مانده است. عدم به‌کارگیری ظرفیت فلسفی از سوی دانشمندان فیزیک و عدم توجه به کارکردهای این مفهوم در فیزیک از سوی فلاسفه، می‌تواند منشأ این ابهام باشد. از این‌رو راز دسترسی به تحلیلی جامع از انرژی را باید در توجه همزمان به هر دو ظرفیت علمی فلسفه و فیزیک دانست. در این نوشتار، با استفاده از طبقه‌بندی مفاهیم کلی به ارائه رویکردی جدید در باب حقیقت انرژی خواهیم پرداخت. بر اساس دیدگاه ارائه‌شده در این پژوهش، انرژی نه جوهری مستقل از اشیای مادی است تا در عرض ماده باشد و نه همسانی عینی با آن دارد تا ماده و انرژی صرفاً مفاهیمی مترادف باشند؛ بلکه این مفهوم از نسبت میان شرایط مختلف ماده و کارکردهای برآمده از آن شرایط انتزاع می‌شود. تعابیر اندیشمندان فیزیک در باب انرژی، همانند «توانایی انجام کار»، «اتم‌های تشکیل‌دهنده ماده»، «حالت‌های متغیر ماده» و «کار بر روی ماده»، شاهی بر این تحلیل است. از این‌رو انرژی از مفاهیم ثانی فلسفی است. نوشتار حاضر، با استفاده از مفاهیم فلسفی و شواهد فیزیکی، به تبیین و اثبات این رویکرد به انرژی و رد برخی فروض دیگر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: انرژی، معقول ثانی فلسفی، فیزیک، ماده، فلسفه.

یکی از مسائل مشترک فلسفه و فیزیک، مسئله «انرژی» است. انرژی عمدتاً به عنوان مسئله‌ای فیزیکی مورد تحلیل قرار می‌گیرد، اما از آن جهت که در نسبت با برخی مسائل مهم در فلسفه، همانند انواع و تعداد جواهر و همچنین نسبت آن با جواهر جسمانی همپوشانی دارد، در فلسفه نیز مورد بحث قرار گرفته است. از این‌رو از نظر فلسفی، پاسخ به این پرسش‌ها در باب انرژی حائز اهمیت است: آیا انرژی خود جوهری مستقل است یا اینکه همان جوهر مادی یا یکی از اقسام جوهر مادی است؟ در صورتی که انرژی جوهر مستقلی باشد، آیا مجرد است یا مادی و انقسام‌پذیر است یا انقسام‌ناپذیر؟ نسبت انرژی با اعراض چیست؟ آیا می‌توان انرژی را عرضی برای جوهر قلمداد کرد؟

با پژوهش‌های انجام‌شده، تاکنون تحلیل دقیقی از انرژی ارائه نشده است. به‌رغم اینکه مفهوم «انرژی» از مفاهیم بنیادین در علم فیزیک قلمداد می‌شده است، حتی اندیشمندان و محققان این علم نیز مدعی ارائه تبیینی دقیق از حقیقت این مفهوم نیستند؛ به گونه‌ای که برخی از بزرگان فیزیک، بدون پرداختن به تعریفی دقیق، به بیان لوازم نظری و کارکردهای عملی انرژی اکتفا کرده‌اند.

پژوهش حاضر به دنبال تبیین و بررسی این مسئله فلسفی است که آیا انرژی حقیقتی مستقل از سایر موجودات جهان است یا اینکه باید انرژی را در ضمن موجودات دیگر تعریف کرد؟ به تعبیری دیگر، آیا انرژی جوهری مستقل از سایر جواهر است و یا صرفاً ویژگی‌ای برای جواهر دیگر قلمداد می‌شود؟ بنا بر فرض این پژوهش، منشأ مشکل از آنجاست که تصور می‌کنیم «همه مفاهیم کلی، باید مصداقی مستقل از سایر اشیاء در خارج داشته باشند». از این‌رو با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فلسفه در دسته‌بندی انواع مفاهیم کلی، تحلیلی جدید از حقیقت «انرژی» ارائه خواهد شد. در نوشتار حاضر، پس از تبیین انواع مفاهیم کلی و تعریف ماده فیزیکی، به تبیین فلسفی انرژی خواهیم پرداخت. همچنین پس از این تحلیل فلسفی جدید، به شواهدی از تبیین‌های اندیشمندان و محققان دانش فیزیک بر تأیید این تحلیل استناد خواهد شد.

۱. اقسام مفاهیم کلی

یکی از مباحث مهم در فلسفه، تقسیم منطقی انواع معقولات یا همان مفاهیم کلی است. توجه به این تقسیم و ویژگی هر یک از اقسام آن، تأثیری جدی در فهم و تحلیل امور جهان دارد و عدم توجه به این اقسام موجب مشکلاتی در درک و تبیین برخی از حقایق شده است.

مفاهیم کلی یا قابل اطلاق بر امور واقعی (خارج از ذهن) هست و یا نیست؛ یعنی برخی از مفاهیم به گونه‌ای‌اند که امور خارجی به آنها قابل اتصاف‌اند و برخی دیگر از مفاهیم نیز تنها وصف امور ذهنی قرار می‌گیرند. برای مثال، مفهوم کلی «انسان» بر امور خارجی یعنی افرادی مانند احمد و علی قابل اطلاق است و می‌گوییم «احمد انسان است». ولی مفهوم «تصور» یا «تصدیق» بر امور خارجی مانند احمد، سنگ‌های خارجی و آب‌ها در خارج قابل

اطلاق نیست و براین اساس نمی‌گوییم «سنگ خارجی تصور یا تصدیق است». به این مفاهیم از نوع دوم، «مفاهیم منطقی» یا «معقول ثانی منطقی» گفته می‌شود.

اما خود مفاهیم از نوع دسته اول، یعنی مفاهیمی که قابل اطلاق بر امور خارجی‌اند، در یک تقسیم‌بندی به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ یا از نوع مفاهیمی‌اند که ماباء عینی در خارج دارند، یعنی ذهن به صورت مستقیم و بدون در نظر گرفتن امور دیگر و سایر موجودات، این مفاهیم را از خارج انتزاع می‌کند، و یا به گونه‌ای‌اند که ذهن باید از طریق تحلیل ذهنی و مقایسه میان اشیای مختلف، این مفاهیم را انتزاع کند.

ذهن نوع اول از این مفاهیم را که به آنها «مفاهیم ماهوی» یا «مفاهیم اولی» گفته می‌شود، بدون مقایسه و صرفاً با توجه به موجودی خاص انتزاع می‌کند؛ اعم از آنکه آن موجود مادی یا مجرد باشد؛ جوهر یا عرض باشد؛ همانند انسان، درخت، آب، خورشید، حالت شادی و درد.

ولی ذهن نوع دوم از این مفاهیم را که به آنها «مفاهیم فلسفی» یا «معقول ثانی فلسفی» گفته می‌شود، تنها از طریق مقایسه میان حقایق خارجی و در نظر گرفتن نسبت میان آنها انتزاع می‌کند. همانند علیت، پدر، فرزند، واحد، کثیر، امکان، وجوب، و امتناع. در این مثال‌ها، اولاً این‌گونه نیست که جدای از حقایق خارجی، چنین مفاهیمی را دارا باشیم. برای مثال، «علیت» از مقایسه و کشف رابطه عینی میان «آتش» و «حرارت» انتزاع می‌شود؛ ثانیاً این‌گونه نیست که علاوه بر این حقایق خارجی، یعنی «آتش» و «حرارت»، حقیقت سومی به نام «علیت» داشته باشیم، بلکه ذهن با در نظر گرفتن نسبت حقیقی میان آن دو، خودبه‌خود مفهوم کلی «علیت» را انتزاع می‌کند. و یا چنین نیست که علاوه بر امور جهان، واقعیتی دیگر به نام «واحد» یا «کثیر» یا «واجب» داشته باشیم.

نکته قابل توجه آن است که در معقولات ثانیة فلسفی، در صورتی که ذهن تنها یکی از طرف‌های نسبت را ببیند، هرگز نمی‌تواند این‌گونه مفاهیم کلی را انتزاع کند. برای مثال، در صورتی که تنها آتش را ببینیم بدون حرارت و بالعکس، نمی‌توانیم مفهوم «علیت» را به دست آوریم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱-۲۵؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴-۷۱).

مصادیق هریک از مفاهیم ماهوی امری کاملاً متمایز از سایر مصداق‌های آن است؛ ولی در معقولات ثانیة فلسفی، هیچ‌کدام صور مستقیم اشیای خاصی نیستند؛ از این‌رو هریک از این مفاهیم بر موجودات مختلف قابل حمل هستند. به عبارت دیگر، مفاهیم ماهوی را به صورت مستقیم بر خارج حمل می‌کنیم و می‌گوییم مثلاً «این سنگ است»، «این آب است»، «این حالت شادی است»؛ ولی معقولات ثانیة را نمی‌توان به صورت مستقیم بر خارج حمل کرد و گفت مثلاً «این وجوب است»، «این وحدت است»، «این قوه است». بنابراین در عرض موجوداتی همانند سنگ، آب و شادی موجودات دیگری به نام وجوب، وحدت و قوه نداریم. بر همین اساس هریک از معقولات

ثانیه را می‌توان بر مصادیق آن مفاهیم ماهوی حمل کرد و گفت: این امور واحد یا کثیر، واجب یا ممکن، قوه یا فعلیت، علت یا معلول هستند. پس معقولات ثانیه، خودشان وجودی جدای از منشأ انتزاع خویش ندارند تا در عرض سایر موجودات باشند.

با توجه به توضیحات یادشده، می‌توانیم بگوییم معقولات ثانیه خود یکی از اقسام موجود نیستند؛ یعنی در عرض معقولات اولیه که در مورد هریک از آنها می‌توان گفت «آنه موجود» نمی‌توان مفهوم «موجود آخر» را بر معقولات ثانیه حمل کرد. به همین دلیل، همانند زمانی که می‌گوییم «درخت موجود است» و «شادی موجود است»، نمی‌توان گفت که «وحدت نیز موجود است»؛ یعنی وحدت موجود دیگری نیست. همچنین می‌توان گفت، برخلاف مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی اختصاصی به نوع، جنس یا مقوله خاصی ندارند. به همین دلیل، کثرت را می‌توان وصفی برای انواع، اجناس و مقولات مختلف دانست؛ لذا می‌گوییم کثیری از «انسان‌ها»، «سنگ‌ها»، «درختان»، «حالات»، «اعراض»، «پرندگان» و... (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۷۱-۲۷۶).

نکته قابل توجه آن است که استاد مطهری نه صرف «ادراک کلیات»، بلکه «توانایی ادراک معقولات ثانیه» را ویژگی خاص و ممتاز انسان در نسبت با حیوانات می‌داند و معتقدند اگر در تعریف «انسان» بگوییم که انسان حیوانی است که می‌تواند مفاهیم عامه فلسفی را درک کند، تعریفی جامع‌تر، کامل‌تر و صحیح‌تر برای «انسان» ارائه کرده‌ایم (همان، ص ۲۷۶-۲۷۷).

۲. تحلیل فلسفی انرژی

مسئله اصلی در نوشتار حاضر، تحلیل هستی‌شناختی انرژی و نسبت آن با ماده است. آیا علاوه بر ماده فیزیکی، امر عینی دیگری به نام انرژی وجود دارد یا نه؟ چه نسبتی میان ماده و انرژی وجود دارد؟ آیا انرژی از ماده به وجود آمده است یا ماده از انرژی؟ قبل از پاسخ به این مسئله مهم، نخست باید مراد خویش را از ماده و امور مادی مشخص کنیم.

۲-۱. تعریف ماده فیزیکی یا جسم

مراد از ماده یا امر مادی، هر آن چیزی است که قابلیت انقسام داشته باشد؛ از این‌رو دارای اجزای خارجی می‌باشد و از امتداد متقاطع (یعنی ابعاد سه‌گانه) برخوردار است.

علامه طباطبائی چنین تعریفی را برای جسم بیان می‌کنند:

جسم به معنای جوهری است که می‌توان در آن سه خط متقاطع را فرض کرد. براساس تجربیات ما، بین سطوح و اطراف اجسام پر است و خالی از جوهر دارای امتداد در جهات سه‌گانه نیست. حواس ما این جوهر دارای امتداد در جهات سه‌گانه را امری متصل می‌یابد که قابلیت انقسام به اجزای بالفعل را دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۴؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵).

این تعریف از ماده را می‌توان به صورت منطقی نیز بیان کرد؛ بدین صورت که هر امر فرضی یا موجود است و یا موجود نیست، یعنی معدوم است. هر موجودی یا دارای اجزای خارجی و انقسام‌پذیر هست و یا نیست. در صورتی که موجود اجزای خارجی نداشته و انقسام‌ناپذیر باشد، به آن مجرد می‌گوییم و در صورتی که دارای اجزا و انقسام‌پذیر باشد، به آن مادی می‌گوییم. از آنجا که این تقسیم جزو تقسیم‌های ثنائی است، یعنی تقسیم دائر بین نفی و اثبات منطقی است، قابل نقض نخواهد بود؛ چون فرض سوم برای آن به اجتماع یا ارتفاع نقیضین منجر می‌گردد که محال است. بر این اساس ویژگی مهم ماده فیزیکی انقسام‌پذیر بودن آن است.

با توجه به تعریف فوق، ذرات مادی هرچقدر هم ریز باشند و در اثر تقسیم کوچک‌تر گردند، باز هم انقسام‌پذیر خواهند بود؛ زیرا هر امر مادی از اجزای دیگر تشکیل شده است؛ یعنی اجزای یک امر مادی نه معدوم است و نه مجرد تا بتوان فرض کرد که با تقسیم کردن در یک مرحله، از مادیت خارج گردد.

انقسام‌پذیری همیشگی ماده و ذرات مادی (یعنی قابلیت انقسام دائمی آنها) را می‌توان از این طریق اثبات کرد؛ اینکه امور مادی قابلیت انقسام دارند، در طبیعت آن است و اساساً تعریف ما از موجود مادی همین است. حالا فرض می‌کنیم با صدها بار تقسیم، در باب مرحله هزار و یکم آن تردید داریم که «آیا قابلیت انقسام وجود دارد یا نه؟» خوب یک مرحله به عقب، یعنی به جایی که قابلیت انقسام دارد، برمی‌گردیم، یعنی مرحله هزارم. فرض بر این است که مرحله هزارم قابلیت تقسیم را دارد. قهراً قابلیت تقسیم ذره مرحله هزارم این گونه تحلیل می‌شود که این ذره از دو جزء دیگر برخوردار است که با تقسیم می‌خواهیم این دو جزء مادی را از هم جدا کنیم. و یکی از این دو جزء مادی همان مرحله هزار و یکم است. در نتیجه، مرحله هزار و یکم خود امری مادی است و به دلیل مادی بودن آن، دارای امتداد و قابل تقسیم خواهد بود. به همین منوال است هر مرحله‌ای از تقسیم امور مادی. با توجه به این استدلال، هر ذره مادی قابلیت انقسام را تا بی‌نهایت دارد. البته قابلیت انقسام تا بی‌نهایت به این معنا نیست که لزوماً و در همه مراحل، ابزار لازم را برای تقسیم خارجی داشته باشیم؛ بلکه مراد قابلیت تقسیم است، هرچند شرایط لازم برای تقسیم خارجی فراهم نباشد.

تعریف فوق از امور مادی و مجرد براساس تقسیم ثنائی است؛ به این معنا که از روش دوگانه نفی و اثبات برای بیان مراد خویش از مفاهیم موردنظر بهره بگیریم. مهم‌ترین ویژگی این تعریف آن است که به دلیل دائر بودن امر بین نفی و اثبات، گزینه سوم خودبه‌خود نفی می‌شود، چون در این وضعیت، گزینه سوم به اجتماع یا ارتفاع نقیضین، که محال‌اند، منجر می‌گردد. برای مثال، وقتی می‌گوییم «عدد صحیح یا زوج است و یا فرد»، نمی‌توان فرض سومی را برای آن در نظر گرفت. البته تقسیم ثنائی فوق در باب مادی و مجرد، انتزاعی صرف نیست؛ بلکه مصادیق کثیری از موجودات از نوع اول را پیرامون خود مشاهده کردیم؛ یعنی اموری که قابلیت انقسام حقیقی دارند. بنابراین در وجود این قسم از موجودات تردیدی نداریم. با توجه به ویژگی تقسیم‌پذیری که برای امور مادی و تقسیم‌ناپذیری که برای امور مجرد در نظر گرفته شد، می‌گوییم اولاً هر موجودی که از قابلیت انقسام حقیقی برخوردار است،

ضرورتاً باید دارای اجزا باشد و ثانیاً هر موجودی که دارای اجزا باشد، ضرورتاً دارای امتداد متقاطع است؛ یعنی از ابعاد سه گانه (طول، عرض و ارتفاع) برخوردار است.

اینشتین در اثر خویش فیزیک و واقعیت، مفهوم «مادی» را برآمده از تجربه‌های حسی می‌داند و از این جهت امر مادی را به محسوسات تعریف می‌کند: «از انبوه تجربه‌های حسی خود، در ذهن و به دلخواه مجموعه‌هایی از برداشت‌های حسی را که کراراً واقع می‌شوند، برمی‌گزینیم، و بدان‌ها مفهومی نسبت می‌دهیم که همان مفهوم شیء مادی باشد» (اینشتین، ۱۳۶۳، ص ۳۱؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۵۴).

۲-۲. تحلیل انرژی

تحلیل فلسفی انرژی مبنی بر ارائه تعریفی دقیق از آن است؛ اما با مراجعه به منابع فیزیکی نمی‌توانیم چنین تعریفی را به دست آورد. اساساً دانشمندان فیزیک هنوز نتوانسته‌اند به ماهیت انرژی دست یابند تا بتوانند تعریفی دقیق از آن ارائه کنند. عمدتاً اندیشمندان و محققان علم فیزیک در آثار خویش یا به ارائه تعریفی از انرژی نپرداخته‌اند، بلکه با تحیری خاص از کنار تعریف آن گذشتند و یا به بیان برخی از ویژگی‌ها و آثار آن بسنده کرده‌اند و یا تعاریفی ارائه کرده‌اند که بیان‌گر ماهیت انرژی نیست. به‌ویژه تبیین نسبت میان ماده و انرژی از امور مسکوت در این آثار است. روشن است وقتی ماهیت انرژی روشن نباشد، بیان نسبت آن با ماده نیز امکان‌پذیر نخواهد بود.

نگارنده نیز مدعی کشف ماهیت انرژی نیست، بلکه تلاش خواهد کرد با رویکردی فلسفی و با استفاده از برخی تحلیل‌های اندیشمندان و محققان فیزیکی و استشهاده به آثار ایشان، تحلیلی نو از انرژی به دست دهد که بیشترین سازگاری را با آن آثار دارد. به عبارت دیگر، دیدگاهی که در این نوشتار ارائه خواهد شد، مبنی بر تحلیل فلسفی از حقیقت انرژی و نسبت آن با ماده فیزیکی است و این دیدگاه با مجموعه تبیین‌ها و آثاری که اندیشمندان و محققان دانش فیزیک از انرژی به دست داده‌اند، سازگار خواهد بود. در این دیدگاه با به‌کارگیری برخی از مفاهیم خاص فلسفی، افقی نو برای علم فیزیک گشوده خواهد شد تا بتوانند برخی از مسائل خویش را از این منظر فلسفی نیز مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.

۳. تبیین دیدگاه

برخی فلاسفه و اندیشمندان از همسانی یا هم‌ارزی «ماده» و «انرژی» سخن رانده‌اند. برای مثال، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، اینشتین براساس نظریه نسبیت ($E=mc^2$) انرژی را مساوی با حاصل ضرب جرم در مجذور سرعت نور می‌داند؛ (اینشتین، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۴۵-۴۶)؛ ولی همسانی دو چیز لزوماً به معنای عینیت آن دو نیست، بلکه براساس برخی مفاهیم در فلسفه، می‌توان تقریرهای دیگر نیز از همسانی ارائه داد؛ چنان‌که وقتی یکی از آنها منشأ انتزاع دیگری باشد همانند سبب نسبت به واحد بودن، می‌توان نوعی همسانی میان آن دو قائل شد. چنان‌که در تبیین انواع مفاهیم بیان کردیم، مفاهیم فلسفی از مقایسه میان واقعیات مختلف انتزاع می‌شود. بر مبنای

تحلیلی که از این دسته از مفاهیم بیان شد، در تحلیل «انرژی» می‌گوییم که مراد از آن یا همان ماده خارجی است که می‌شود همسانی عینی میان مفهوم «ماده» و «انرژی»؛ و یا همان ماده خارجی نیست که می‌شود همسانی از نوع معقول ثانی فلسفی؛ به این معنا، که «انرژی» خود ماده خارجی‌ای مستقل از سایر موجودات، از جمله مادیات با تعریفی که گذشت، نیست؛ بلکه حقیقتی است که از نسبت واقعی میان شرایط مختلف ماده، انتزاع می‌شود. در صورتی که «انرژی» عین همان «ماده» در خارج باشد، خوب نیازی به بحثی مستقل در باب انرژی نیست، بلکه هر چه در باب ماده فیزیکی قائل باشیم، به «انرژی» نیز نسبت می‌دهیم؛ یعنی همان امر انقسام‌پذیر و ممتد دارای اجزای خارجی. ولی به نظر می‌رسد همسانی «انرژی» با «ماده» از نوع نخست نباشد؛ زیرا در این صورت، اولاً وجهی نداشت که فیزیک‌دانان این دو مفهوم را عرض هم به کار ببرند و ثانیاً شواهد فراوانی در متون فیزیکی وجود دارد که فیزیک‌دانان این دو را مترادف و عین هم نمی‌دانند. به عبارت دیگر، در صورتی که «انرژی» و «ماده» یک چیز باشند، نباید به عنوان مفاهیمی هم‌عرض و با ویژگی‌های متفاوت بیان شوند.

دیدگاه حاضر، با فرض عدم همسانی عینی میان «انرژی» و «ماده» فیزیکی، بر این است که «انرژی» از معقولات ثانیه فلسفی است و منشأ انتزاع آن نیز شرایط مختلف قرار گرفتن یک ماده یا نسبت واقعی میان مادیات است. برای مثال، وقتی می‌گوییم «چوب آتش گرفته و انرژی پتانسیل آن به انرژی جنبشی تبدیل شده است»، این گونه نیست که علاوه بر اجزای «چوب» و «آتش»، حقیقت عینی دیگری به نام انرژی داشته باشیم؛ بلکه در حقیقت تنها اجزایی از «چوب» و «آتش» داریم و تغییراتی که در اجزای «چوب» از طریق شعله‌ور شدن آن به وجود می‌آید، موجب پدید آمدن شرایط خارجی جدیدی در همان اجزای «چوب» می‌شود که ذهن ما از نسبت میان این شرایط مختلف در همان اجزای «چوب»، مفهوم «انرژی» را انتزاع می‌کند؛ اعم از آنکه این انرژی حاصل از نسبت میان شرایط مختلف مولکول‌ها باشد، یا هسته‌ها و یا اتم‌ها و

البته دیدگاه یادشده، علاوه بر اینکه از جهت سلبی مبتنی بر عدم عینیت «ماده» و «انرژی» است، همچنین مبتنی بر امر سلبی دیگری نیز هست و آن عدم تجرد «انرژی» است. با توجه به اینکه «انرژی» در فیزیک میان اجزای مادی فرض شده است، به دلیل محال بودن حلول یا نفوذ مجرد در مادی، قطعاً «انرژی» نمی‌تواند از مصادیق امور مجرد باشد. بنابراین «انرژی» باید امری مادی باشد؛ یا خود ماده در خارج و یا حقیقتی که از نسبت امور مادی انتزاع می‌شود. از آنجاکه بنا بر فرض، «انرژی» خود ماده نیست، در نتیجه می‌توان آن را معقول ثانی دانست که از نسبت واقعی میان مادیات در شرایط مختلف انتزاع می‌گردد.

با توجه به تحلیل فوق، در صورتی که میان اجزای «چوب» و «آتش»، حقیقت عینی دیگری به نام «انرژی» باشد، به دلیل عدم تجرد آن، باید خود «انرژی» نیز همان ماده باشد؛ یعنی همسانی عینی میان ماده و انرژی، که خلاف فرض ماست. بنابراین هر امر مادی ویژگی‌هایی دارد که در شرایط مختلف، موجب پیدایش حالات مختلفی می‌شود و نکته قابل توجه آن است که در هر شرایط جدیدی دوباره همان اجزای مادی یا برخی از آنها

با ویژگی‌ها و اوصاف جدید وجود دارند؛ یعنی تغییرات هم براساس نوع نسبت میان آن اجزای مادی حاصل می‌شود. نه آنکه بدون وجود آن اجزا، واقعیتی جدید به نام «انرژی» پدید آید که نسبتی با آن اجزای مادی نداشته باشند. وقتی «آب» به جوش می‌آید، همان ذرات آن که در زمان «سردی» حالتی به‌ظاهر ثابت داشتند، در این وضعیت جدید (جوشیدن) حالت متحرک پیدا می‌کنند. یا به تعبیر دیگر، مثلاً همان ذراتی (یا مولکول‌هایی) که در زمان سردی جنبش (مولکولی) کمتری داشتند، در دمای بالاتر (یا در هنگام جوشیدن) جنبش (مولکولی) بیشتری پیدا می‌کنند؛ نه آنکه غیر از آن ذرات، موجود جدیدی به نام «انرژی» ایجاد شود. با توجه به شرایط به‌وجودآمده برای آن ذرات و آثار جدیدی که بر همان ذرات مترتب می‌شود، ذهن از نسبت میان این دو وضعیت به مفهومی به نام «انرژی» گرمایی منتقل می‌شود.

۴. انطباق دیدگاه حاضر بر آثار اندیشمندان و محققان فیزیک

چنان‌که گفته شد، علم فیزیک هنوز به تحلیلی دقیق از ماهیت انرژی ناآشنا نمانده است. به نظر می‌رسد عدم توفیق این علم در تحلیل انرژی در خلأ توجه اندیشمندان فیزیک به مفاهیم متافیزیکی و فلسفی ریشه دارد. برخی مفاهیم در منابع فلسفی، مفاهیمی عام برای همه رشته‌های علمی به حساب می‌آید. تقسیم‌بندی سه‌گانه مفاهیم کلی کمک بزرگی به تحلیل برخی از مفاهیم کلیدی در علوم مختلف، از جمله فیزیک خواهد داشت. با توجه به دیدگاهی که در باب مفهوم انرژی بیان شد، یعنی معقول ثانی بودن این مفهوم، در ادامه به بیان انطباق این دیدگاه بر برخی تبیین‌های اندیشمندان و محققان علم فیزیک در باب انرژی خواهیم پرداخت.

۴-۱. توانایی انجام کار

یکی از تحلیل‌های رایج در باب انرژی، «توانایی انجام کار است» (capacity to do work). براساس این تعریف، انرژی را باید با مفهیمی همچون «قوه»، «استعداد» و «قدرت» همسان دانست. بر همین اساس برخی محققان فیزیک در باب انرژی گفته‌اند انرژی چیزی است که جسم را قادر به انجام دادن کار می‌سازد. یعنی آنچه به جسم قابلیت انجام دادن کار را می‌دهد، انرژی در اختیار آن است. تمثیل ایشان برای تحلیل انرژی این است که وقتی کمانگیری زه کمان را می‌کشد، کمان خمیده قابلیت انجام کار را روی تیر به دست می‌آورد. همچنین وقتی ساعت را با استفاده از فنرهای آن کوک می‌کنیم، فنر توانایی به کار انداختن چرخ‌دنده‌ها را برای زدن زنگ یا به صدا درآوردن آژیر پیدا می‌کند (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۳). با توجه به همین تحلیل، ایشان معتقدند جسم می‌تواند به واسطه مکانش انرژی ذخیره کند و این انرژی ذخیره‌شده و آماده بهره‌برداری را انرژی پتانسیل (PE) می‌نامند؛ از آن جهت که در حالت ذخیره‌شده، پتانسیل انجام کار را دارد. چنان‌که فنر کشیده‌شده یا متراکم دارای پتانسیل انجام دادن کار است؛ یا یک گاز متراکم در یک استوانه فلزی (ر.ک: گاموف، ۱۳۶۳، ص ۳۳؛ هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۶).

از مثال‌های مطرح دیگر برای انرژی به معنای «توانایی و قابلیت» آن است که وقتی قطعه سنگی را از دامنه تپه‌ای بالا ببریم و در مسیر سراسیمه قرار دهیم، ولی با وسیله‌ای مانع از سقوط و غلطیدن آن شویم، مقدار زیادی انرژی در آن ذخیره می‌شود و این نوع انرژی را که در اشیای ساکن ذخیره شد، «انرژی پتانسیل» یا «انرژی بالقوه» می‌نامند. به صورت کلی، انرژی جسمی که در زمینی بلند قرار گرفته باشد، کلنگی در دست، آب در بالای آبشار یا در پشت دیوار سد و غیره همگی از نوع انرژی پتانسیل می‌باشند (عبائی کوپایی، ۱۳۷۱، ص ۷۲-۷۵). در باب انرژی جنبشی نیز گفته می‌شود که توانایی اجسام متحرک برای تولید کار مکانیکی انرژی جنبشی آنها نامیده می‌شود (ر.ک: گاموف، ۱۳۶۳، ص ۳۴).

بر اساس تحلیل انرژی به «توانایی»، «قابلیت» و «قوه»، باید ببینیم چه نسبتی میان این مفاهیم با خود ماده و جسم وجود دارد؟ آیا می‌توانیم بگوییم که در این اجسام، علاوه بر اجزای تشکیل‌دهنده جسم، حقیقت جوهری دیگری به نام «توانایی یا قابلیت» وجود دارد؟ آیا توانایی و قابلیت را می‌توان در عرض آن اجزای جسم، حقیقت جوهری دیگری دانست و بگوییم «چنان‌که اجزای جسم وجود دارد، قابلیت و توانایی نیز وجود دارد؟» در صورتی که کسی برای «توانایی»، وجودی هم‌عرض با جسم قائل باشد، باید بگوییم این «وجود هم‌عرض با جسم» از چند حال خارج نیست: یا معدوم است و یا موجود. در صورت دوم، یا مجرد (بدون اجزا) است و یا مادی (با اجزا). در صورت دوم نیز یا خود جسم است و یا امری متغایر با آن. قهراً فرض معدوم بودن باطل است؛ چون حقیقتاً ایشان قائل به وجود این «توانایی» هستند. فرض مجرد بودن نیز باطل است؛ زیرا پیش از این گفتیم که با توجه به درهم‌تنیدگی انرژی و ماده، حلول یا نفوذ مجرد در مادی محال است. پس می‌ماند گزینه بعدی و آن ماده بودن توانایی است؛ حال این «توانایی» اگر خود جسم باشد، که خلاف فرض اندیشمندان فیزیک است که به وجود این حقیقت در عرض جسم قائل‌اند. پس می‌شود گزینه بعدی، یعنی امری مادی و متغایر با جسم است. این گزینه نیز قابل پذیرش نیست، چون جسم نیز چیزی جز اجزای مادی نیست. در این صورت، باید گفت انرژی و توانایی همان ماده است.

البته انرژی به معنای توانایی و قابلیت نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی باشد که برای آن حقیقتی جدای از ماده در خارج قائل باشیم. در واقع، مفاهیمی همانند «توانایی» و «قوه» از معقولات ثانیة فلسفی هستند که از نحوه وجود سایر اشیا به دست می‌آیند و یک نوع ویژگی برای ماده محسوب می‌شود که از نسبت میان شرایط مختلف به دست می‌آید. برای مثال، در اجزای ساعت‌های کوکی قدیمی، چیزی غیر از همان اجزای ظاهری آن، یعنی عقربه، فنر، نگهدارنده عقربه و جمع‌کننده فنر و... به عنوان توانایی وجود ندارد. از این رو وقتی ساعت را صرفاً در شرایط عادی می‌بینیم، کسی مفهوم توانایی را برای اشاره به آن به کار نمی‌گیرد؛ ولی وقتی فنرها را در حالت جمع‌شده قرار می‌دهیم، بدون آنکه ماده جدیدی به آن اضافه شود، مفهوم توانایی را به کار می‌گیریم؛ زیرا وقتی فنر را در دو وضعیت (قبل از کشیده شدن و بعد آن) در نظر می‌گیریم، می‌بینیم برخلاف وضعیت نخست، وضعیت دوم از ویژگی

امکان یا قابلیت حرکت دادن عقربه برخوردار است. براین اساس می‌گوییم توانایی حقیقتی غیر از همان ماده نیست، ولی با توجه به شرایط مختلف همان ماده، به دلیل وجود ویژگی‌های آن در برخی شرایط، مفهوم انرژی یا توانایی به دست می‌آید. از این رو می‌توان گفت که انرژی یا توانایی از معقولات ثانیة فلسفی است.

همچنین است تحلیل سنگی که در زمینی بلند همانند تپه نگاه داشته شود، کلنگی که در دست باشد و آبی که در بالای آبشار یا در پشت دیوار سد قرار گیرد. آیا وقتی سنگ بالای تپه قرار گیرد و با استفاده از اهرمی، مانع سقوط آن شویم، بر خود آن سنگ وجود جدیدی اضافه می‌شود که قبل از قرار گرفتن در این وضعیت آن وجود را نداشته است؟ همچنین چه تفاوتی میان کلنگ روی زمین افتاده با کلنگ روی دست قرار داده وجود دارد؟ روشن است که با توجه به ویژگی‌هایی که در زمین، همانند جاذبه، یا در هوا و عناصر آن وجود دارد، یک جسم در شرایط مختلف از ویژگی‌های متفاوتی برخوردار می‌گردد و به خاطر همین ویژگی‌هایی که معلول قرار گرفتن در شرایط مختلف است، مفاهیمی همانند انرژی یا توانایی انتزاع می‌شود. براین اساس می‌گوییم که این مفاهیم منشأ انتزاع واقعی دارند، ولی مابازای عینی متفاوتی از اشیای خارجی ندارند. منشأ انتزاع این مفاهیم نیز همان اشیای خارجی در وضعیت‌های مختلف است. و این یعنی همان معقول ثانی فلسفی بودن این مفاهیم.

تحلیل فوق کاملاً با تحلیل‌های برخی فیلسوفان در باب قوه و فعل و امکان استعدادی سازگاری دارد؛ زیرا عقل با عنایت خاصی این مفاهیم را انتزاع می‌کند. وقتی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است (چنان که هسته درخت، فاقد میوه است) ولی می‌تواند واجد آن بشود، مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می‌دهیم، و هنگامی که واجد آن شد، مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌کنیم. پس این مفهوم‌ها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر به دست می‌آیند و مابازای عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم. بنابراین جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود، نسبت به حلول آن «بالقوه» نامیده می‌شود، نه اینکه دارای یک جزء خارجی به نام «قوه» باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰). همچنین امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن مابازای عینی اثبات کرد؛ برای مثال، معنای اینکه هسته درخت، استعداد تبدیل شدن به درخت را دارد، این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود، تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ برمی‌آورد. پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری به نام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی‌توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۰).

۴-۲. انرژی همان اتم‌های تشکیل‌دهنده ماده است

یکی دیگر از تحلیل‌ها در باب انرژی آن است که انرژی همان اتم‌های تشکیل‌دهنده ماده است. بر همین اساس گفته می‌شود که با انتقال انرژی از مکانی به مکان دیگر، مقدار کل انرژی ثابت می‌ماند و این مقدار کل انرژی این

واقعیت را می‌نمایاند که خود اتم‌های تشکیل‌دهندهٔ ماده همان بسته‌های متراکم انرژی‌اند (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۲). این تحلیل بدین معناست که همسانی واقعی میان اتم‌های (یا همان اجزای) ماده و بسته‌های انرژی وجود دارد. بر همین اساس می‌گویند که با درخشش خورشید، بسته‌های انرژی (که همان اتم‌های ماده خورشیدند) به اجزای گوناگونی تبدیل می‌شود؛ بخشی از آنها به انرژی تابشی تبدیل می‌شود؛ بخشی از آنها صرف تبخیر آب اقیانوس‌ها می‌شود. همچنین پس از تبخیر، بخشی از همان آب‌های تبخیرشده توسط بسته‌های انرژی تابشی، به صورت باران به زمین برمی‌گردد؛ چنان‌که می‌توان بخشی از همین آب‌ها را پشت سد نگه داشت. آب پشت سد نیز به واسطه مکان مرتفع خود دارای انرژی است که می‌توان آن را در نیروگاهی که زیر سد قرار دارد به کار گرفت. در این نیروگاه، انرژی پتانسیل به انرژی الکتریکی تبدیل می‌شود. انرژی الکتریکی نیز از طریق کابل‌ها به خانه‌های ما می‌رسد (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۲).

چنان‌که پیداست در همه این مراحل، جز اتم‌های ماده و تبدیل آن اتم‌ها به اجزای دیگر، حقیقت مستقل دیگری به نام انرژی وجود ندارد، به طوری که بگوییم در عرض اتم‌های ماده خورشید حقیقت جوهری یا حتی عرضی خارجی به نام «انرژی» موجود باشد. البته برای اینکه در این تحلیل نیز به ورطهٔ همسانی عینی، یعنی این‌همانی میان ماده و انرژی نیفتیم، باز هم به معقول ثانی بودن انرژی دست می‌یابیم؛ یعنی ذرات اتم وقتی که در شرایط مختلف قرار می‌گیرند، هریک از این شرایط ویژگی‌های متفاوتی را برای ذرات اتم به همراه دارد که بازاء هریک از ویژگی‌های متناسب با آن شرایط، حقیقتی به نام انرژی انتزاع می‌شود. برای مثال، وقتی درخشش خورشید موجب تابش و نورانی شدن فضا می‌شود، آیا در کنار اتم‌های ماده خورشید، حقیقتی مغایر با این اتم‌ها به نام نور یا انرژی تابشی وجود دارد که با درخشش، تبدیل به انرژی تابشی گردد؟ روشن است، خورشید چیزی جز همان اجزای ماده نیست که تابش آن موجب آثاری در فضا می‌شود.

چنین تبیینی از انرژی را می‌توان در برخی تحلیل‌های کوانتومی نیز مشاهده کرد. ماکس پلانک در تحلیل مشخصات تابش جسم سیاه به این فرض رسید که نور در بسته‌های کوچک انرژی گسیل می‌شود و او نام این بسته‌ها را «کوانتا» به معنای «بسته» یا «گسسته» نامید. اینشتین در سال ۱۳۱۵ با بررسی پدیده‌ای به نام اثر فوتوالکتریک، از فرضیه کوانتوم پشتیبانی کرد. برخی اساتید و محققان کوانتومی این کشف را از این جهت وسوسه‌انگیز دانستند که بسته‌های کوچک انرژی می‌تواند مترادف با ذرات باشد (کاکس و فورشاو، ۱۳۹۳، ص ۱۶-۱۷). بنابراین براساس تحلیل‌های کوانتومی نیز، می‌توان چنین همسانی را میان ذرات ماده و انرژی قائل شد.

اینشتین با استناد به نظریهٔ نسبیت تلاش می‌کند تا دوگانگی واقعی میان ماده و انرژی را نفی کند. وی در اثر مهم خویش **تکامل فیزیکی** چنین می‌گوید: «از نظریهٔ نسبیت یاد گرفته‌ایم که ماده نمایندهٔ مخزن عظیم انرژی است و انرژی به نوبهٔ خود نمایندهٔ ماده است. از این قرار، نمی‌توان تمایزی کیفی میان ماده و میدان قائل شد؛ زیرا تفاوت میان ماده و انرژی تفاوتی کیفی نیست» (اینشتین و اینفلد، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰). وی از همسانی ماده و انرژی و

اینکه این دو، کیفیت‌های متمایزی نیستند، نتیجه می‌گیرد که تمایزی میان ماده و میدان نیز وجود ندارد. بنابراین نه تنها ماده و انرژی، حتی می‌توان گفت میدان نیز در خارج وجودی جدای از آن دو ندارد. /بیشترین در ادامه، با توجه به این نکته که عظیم‌ترین بخش انرژی در ماده تمرکز دارد، ولی میدانی که ذره را احاطه می‌کند نیز نماینده انرژی است، گو اینکه مقدار آن بسیار کمتر است، نتیجه می‌گیرد:

ماده در جایی قرار دارد که تمرکز انرژی زیاد است، و میدان در جایی که غلظت انرژی کم است. اگر چنین باشد، تفاوت میان ماده و میدان کمی خواهد بود نه کیفی. ماده و میدان را دو کیفیت کاملاً متفاوت شمردن بی‌معناست. نمی‌توان سطح مشخصی را تصور کرد که ماده و میدان را به‌وضوح از هم جدا کند (ابن‌سینا و اینفلد، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

وی با توجه به مقدمات فوق معتقد است:

فیزیک را نمی‌توان به‌تنهایی بر پایه ماده بنا نهاد؛ اما تفکیک ماده از میدان نیز پس از بی‌بردن به هم‌آزوی جرم و انرژی چیزی ساختگی و ناروشن است. آیا نمی‌توان از مفهوم ماده چشم‌پوشید و فیزیکی ساخت که صرفاً بر مفهوم میدان مبتنی باشد؛ آنچه به عنوان ماده بر روی حواس ما تأثیر می‌کند در واقع همان انرژی است که شدیداً در ناحیه کوچکی از فضا متمرکز شده است (همان، ص ۲۱۱).

نکته قابل توجه آن است که /بیشترین همسانی ماده و انرژی و میدان را تا جایی می‌داند که پیشنهاد می‌دهد به جای مفهوم ماده، مفهوم میدان را به کار بگیریم.

۴-۳. انرژی حالت‌های متغیر ماده است

برخی محققان فیزیک، با تکیه بر قواعد ناظر به حقیقت انرژی، آن را حالتی از ماده دانسته‌اند. /بیشترین معتقد است که از نظریه نسبیت خصوصی پیشرفت‌های قابل‌ملاحظه‌ای حاصل آمد؛ از جمله اینکه این نظریه همانندی ماهیت جرم و انرژی را نشان داد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۶۱). وی براساس نظریه نسبیت ($E=mc^2$) یعنی انرژی مساوی است با حاصل ضرب جرم در مجذور سرعت نور، دریافت که اگر انرژی دارای جرم است، پس خود جرم نیز باید به عنوان شکل یا حالتی از انرژی موردنظر قرار گیرد. در چنین حالتی، ماده معمولی را می‌توان «انرژی منجمد» یا «انرژی آرمیده» تلقی کرد و همین‌طور اقسام مختلف انرژی را «ماده منبسط» خواند. با توجه به این برداشت، ثنویت میان ماده و انرژی تا حدود بسیاری تعدیل شده و جای آن را وحدت میان ماده و انرژی گرفته است. با اتکا به اصل برابری انرژی و ماده، می‌توان گفت که ماده و انرژی، دو صورت دوگانه از یک حقیقت بنیادی دیگر است؛ چراکه هریک از این دو چهره قابل تبدیل به یکدیگرند (عبائی کوپایی، ۱۳۷۱، ص ۸۵-۷۸). باید یادآور شد که جرم نیز چیزی غیر از ماده نیست، بلکه به مقدار ماده (چیز) موجود در یک جسم، جرم می‌گویند (کاکس و فورشاو، ۱۳۹۳، ص ۵۱). براساس این تعریف، که جرم را همان مقدار ماده موجود در یک جسم می‌داند، می‌توان گفت جرم موجود مستقلی در عرض ماده یا انرژی نیست، بلکه از اعراض تحلیلی است که ذهن انسان از تحلیل مقدار ماده و

از طریق مقایسه میان اجسام مختلف انتزاع می‌کند. براین اساس هم‌ارزی جرم و انرژی را می‌توان همان هم‌ارزی ماده و انرژی دانست. البته با در نظر گرفتن مقدار ماده. به عبارت دیگر، خود جرم نیز از مفاهیم ماهوی به حساب نمی‌آید که دارای مابازای عینی باشد؛ بلکه ماده با در نظر گرفتن کمیت آن، منشأ انتزاع مفهوم ماده است.

براساس تحلیل فوق نیز که انرژی را حالتی از همان ماده منبسط و ماده را نیز همان انرژی منجمد می‌داند و اینکه میان جرم و انرژی هم‌ارزی وجود دارد و نسبت میان آن دو، بودن در حالت‌های متفاوت است، روشن می‌شود که نمی‌توان این دو مقوله را حقیقتاً مغایر یا یکدیگر دانست. تعبیر به وحدت میان ماده و انرژی بیانگر این پیام مهم است که نباید در میان اجزای ماده، به دنبال موجود مغایری به نام انرژی باشیم؛ اما در اینجا نیز می‌گوییم، نمی‌توان از این همسانی، وحدت و عینیت آن دو را نتیجه بگیریم. قرار گرفتن یک ماده در حالت‌های مختلف، یکی دیگر از شواهد عینی بر معقول ثانی فلسفی بودن مفاهیم انتزاع شده است. برای مثال، وقتی آب سرد و آب تبخیر شده را در نظر می‌گیریم، نمی‌توانیم بگوییم که حقیقتاً دو وجود خارجی به نام «آب» و «بخار» داریم؛ بلکه یک جوهر مادی داریم که براساس شرایط مختلف، دو حالت به خود گرفته است. همچنان که «مایع بودن» و «جامد بودن» از معقولات ثانیة فلسفی به حساب می‌آید؛ یعنی این گونه نیست که مایع بودن، حقیقتی در عرض آب باشد یا جامد بودن حقیقتی در عرض سنگ باشد؛ بلکه وقتی «آب» و «سنگ» را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، از متفاوت بودن حالات سریان و عدم سریان در آن دو، مفاهیم «مایع» و «جامد» را انتزاع می‌کنیم.

در اینجا می‌توان از تحلیل بور در باب پایداری ماده بهره گرفت. هایزنبرگ در کتاب مهم خویش *جزء و کل* از قول بور چنین می‌نویسد:

منظور من از پایداری ماده این است که اجسام یکسان همیشه خواص یکسانی دارند؛ که بلورهای یکسان، ترکیبات شیمیایی یکسان و غیره، تکرار می‌شوند. به گفته دیگر یک اتم آهن، حتی پس از آنکه بر اثر تأثیرات خارجی تغییراتی را می‌پذیرد، همواره اتم آهن باقی می‌ماند، درست با همان خواصی که قبلاً داشته است. طبیعت به وضوح تمایل دارد به اینکه صورت‌های معینی ایجاد کند، و این صورت‌ها را حتی وقتی که آشفته و خراب می‌شوند، باز می‌آفریند (هایزنبرگ، ۱۳۶۸، ص ۴۱).

هایزنبرگ در کتاب مهم خویش *فیزیک و فلسفه* چنین تحلیل می‌کند:

آزمایش‌ها نشان داده است، که ذرات در عین حال می‌تواند از ذرات دیگر به وجود آید، و به ذرات دیگر تبدیل شود. به بیان دیگر: آزمایش‌ها تبدیل‌پذیری کامل ذرات به یکدیگر را نشان داده است. همه ذرات بنیادی می‌تواند با شوک‌هایی با انرژی بالایی که بر این کار کفایت کند، به ذرات دیگر تبدیل شود، یا اصلاً از انرژی جنبشی به وجود آید، و خود این ذرات هم می‌تواند به انرژی، برای مثال به تابش تبدیل شود. پس در اینجا در واقع دلیلی قطعی بر یکپارچگی ماده داریم. همه ذرات بنیادی از یک ماده، از یک جوهر درست شده است، که ما هم آن را به‌طور کلی انرژی یا ماده کلی می‌نامیم. پس آنها فقط صورت‌های مختلفی است که ماده می‌تواند به این صورت‌ها درآید. اگر این وضع را با مفاهیم صورت و ماده نخستین ارسطو مقایسه کنیم، می‌توانیم بگوییم که ماده ارسطو، در اساس

«قوه» بود، یعنی امکان بود، که می‌تواند با مفهوم انرژی مقایسه شود؛ وقتی ذرهٔ بنیادی به وجود می‌آید، انرژی به عنوان واقعیت مادی با صورت پدیدار می‌شود (هایزنبِرگ، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰).

با توجه به آنچه در صریح عبارات هایزنبِرگ آمده است، اولاً ذرات و انرژی قابل تبدیل به یکدیگرند؛ ثانیاً همه ذرات بنیادی را که از یک جوهر درست شده‌اند می‌توان انرژی یا مادهٔ کلی نامید. ثالثاً ذرات بنیادی یا انرژی، صورت‌های مختلفی از ماده‌اند. نسبت انرژی با ذرات مادی مانند نسبت قوه یا همان امکان با صورت است. براساس همه این تعابیر، می‌توان انرژی را یک معقول ثانی فلسفی دانست؛ چون از سوی، وی به همسانی انرژی و ذرات بنیادی ماده قائل است و از سوی دیگر، تشخص انرژی در نسبت با ذرات بنیادی را در این می‌داند که ماده صورتی از انرژی است و از سوی سوم، حقیقت انرژی را یک امکان و استعداد برای ذرات مادی می‌پندارد. از این‌رو وی با پذیرش همسانی انرژی و ماده، ماده را صورتی از انرژی می‌داند که همین دال بر معقول ثانی فلسفی بودن آن است؛ زیرا مفهوم صورت صرفاً با انتزاع ذهن از حقایق خارجی به دست می‌آید. یا اینکه ماده را قوه، استعداد و امکانی برای انرژی می‌داند، که از این جهت نیز قابل تأویل به معقول ثانی فلسفی است.

۴-۴. انرژی جنبشی کاری است که بر روی ماده حاصل می‌شود

یکی دیگر از تحلیل‌های مهم در باب انرژی، برخی تبیین‌های موجود در باب انرژی جنبشی است. وقتی که جسمی در ارتفاع معین قرار گرفته، این استعداد و توانایی را دارد که اگر بر زمین بیفتد کار تولید کند، و این مقدار کار انرژی پتانسیل جسم نام دارد (گاموف، ۱۳۶۳، ص ۳۳). براساس این تحلیل، وقتی جسم منشأ انجام کاری می‌شود، می‌گوییم دارای انرژی جنبشی است. برای مثال، وقتی جسمی را هُل دهیم، شروع به حرکت می‌کند. جسم با حرکت خویش، می‌تواند کار انجام دهد. با توجه به همین نقش‌آفرینی جسم در انجام کار گفته می‌شود که جسم انرژی حرکتی یا جنبشی دارد. انرژی جنبشی هر جسم که موجب کار می‌شود، به میزان جرم و همچنین سرعت آن بستگی دارد. از این‌رو وقتی اتومبیلی سرعت می‌گیرد، به واسطه کاری که روی آن انجام می‌شود انرژی جنبشی پیدا می‌کند. یا وقتی اتومبیل متحرکی کُند می‌شود، برای کاهش انرژی جنبشی آن کار انجام می‌شود. براساس همین تحلیل، تغییر انرژی جنبشی برابر با همان کاری است که جسم انجام می‌دهد (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

چنان که از تحلیل یادشده پیداست، انرژی حقیقتی مغایر با جسم نیست؛ بلکه از آثار جسم به حساب می‌آید، به طوری که وقتی جسم به حرکت درمی‌آید، موجب کارهایی می‌شود؛ مثل انتقال از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر، یا جابه‌جا کردن اشیای دیگر. خوب در این تحلیل، نمی‌توان انرژی را جوهری مغایر با جسم دانست. البته پیش از حرکت جسم نیز نمی‌توان مفهوم انرژی جنبشی را به جسم نسبت داد. جمع میان این دو حقیقت، یعنی «مغایر نبودن انرژی جنبشی و جسم» و «انتساب انرژی جنبشی به جسم، پس از حرکت» آن است که انرژی را مفهومی بدانیم که از نسبت میان دو وضعیت جسم واحد انتزاع می‌کنیم؛ یعنی وضعیت پیش از حرکت و وضعیت

در حال حرکت. از این رو می‌توان انرژی جنبشی را از معقولات ثانیه فلسفی دانست. برای مثال، با هل دادن جسم، حقیقت جوهری جدیدی به وجود نمی‌آید، بلکه با هل دادن شرایط جدیدی برای همان جسم به وجود می‌آید که پیش از این نداشته است. همچنین است سرعت گرفتن یا کند شدن اتومبیل. سرعت گرفتن یا کند شدن حرکت اتومبیل که از آن به افزایش یا کاهش انرژی یاد می‌شود نیز کاشف از حقیقت مستقلی در عرض جسم، به نام انرژی، نیست؛ بلکه مفاهیمی همچون «سرعت» و «کندی» نیز خود از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌روند؛ یعنی از مقایسه میان شرایط مختلف یک جسم انتزاع می‌شود. به همین دلیل، کسی که از کندی سرعت اتومبیل ذهنیتی نداشته باشد، نمی‌تواند مفهوم سرعت را بر جسم دارای حرکت سریع اطلاق کند و بالعکس. به همین دلیل است که این مفاهیم به صورت نسبی بر اشیای گوناگون اطلاق می‌شود. برای مثال، رسیدن شخصی از نقطه «الف» به نقطه «ب» با طول مسافت پنج کیلومتر در نیم ساعت با پای پیاده «سریع» تلقی می‌شود، ولی در ۱۰ دقیقه با ماشین سواری «کند» تلقی می‌شود. بنابراین انرژی جنبشی که محصول حرکت سریع یا کند جسم می‌باشد نیز از معقولات ثانیه فلسفی و انتزاعی می‌باشد که مابازای عینی مستقلی در خارج ندارد؛ بلکه صرفاً منشأ انتزاع دارد که همان شرایط گوناگون جسم است.

شاید به همین دلیل است که گفته می‌شود «کار نوعی انرژی نیست، بلکه روشی برای انتقال انرژی از یک نقطه به نقطه دیگر یا تبدیل آن از یک نوع به نوعی دیگر است» (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۰). اینکه کار یک انرژی نباشد، می‌تواند به همین دلیل باشد که اساساً کار (یعنی فعلی که از جسمی نسبت به خودش یا جسم دیگر انجام می‌شود) حقیقت مستقلی در عرض جسم ندارد. از سوی دیگر، اینکه کار موجب انتقال انرژی از یک نقطه به نقطه دیگر می‌شود، براساس تحلیلی که در بالا گفته شود، نمی‌تواند کاشف از یک وجود حقیقی به نام انرژی در جسم باشد؛ زیرا جابه‌جا شدن خود جسم از طریق کار کاشف از وجود انرژی غیر از اجزای جسم نیست.

۴-۵. درک انرژی در شرایط انتقال یا تبدیل آن

پاسخ به این مسئله که چگونه می‌توان انرژی را درک کرد، بخش دیگری از تحلیل انرژی است. برخی عبارات محققان فیزیک بیانگر این نکته است که نمی‌توان به طور مستقیم انرژی را درک کرد؛ بلکه از طریق آثاری که در شرایط خاص برای ماده حاصل می‌شود، می‌توان به وجود انرژی پی برد. چنان‌که در تحلیل انرژی گفته می‌شود: افراد، مکان‌ها و چیزها از انرژی برخوردارند، اما معمولاً وقتی که انرژی منتقل یا تبدیل می‌شود، می‌توان آن را مشاهده کرد. برای مثال مشاهده انرژی خورشیدی به صورت امواج الکترومغناطیسی در شرایطی است که انرژی گرمایی آن را حس کنیم؛ یا زمانی است که گیاهان آن را جذب می‌کنند و مولکول‌های ماده را به هم پیوند می‌دهد. با توجه به تحلیل فوق، با استشهد به رابطه معروف/نیشتن، $E=mc^2$ برخی چنین نتیجه گرفته‌اند که: «انرژی حتی در ماده چگالیده و نهفته است» (هیوئیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۲) و این تعبیر یعنی یک همسانی اساسی میان

انرژی و ماده وجود دارد؛ به طوری که انرژی را حقیقت نهفته در ماده می‌دانند. چنین نوع از همسانی میان این دو مفهوم حاکی از آن است که میان مصادیق آن دو تغایر جوهری نیست، بلکه باید منشأ انتزاع آن دو را یک حقیقت خارجی بدانیم، با این تفاوت که ماده به صورت مستقیم حاکی از اجزای خویش در خارج است و انرژی را از نسبت میان شرایط مختلف ماده انتزاع می‌کنیم؛ و این یعنی همان معقول ثانی فلسفی بودن انرژی.

برتراند راسل در باب حقیقت انرژی می‌گوید:

فیزیک‌دان‌ها واحدهای جدید کوچک‌تری به نام «الکترون» و «پروتون» پدید آوردند که اتم از آنها تشکیل می‌شود و چند سالی نیز پنداشته می‌شد این واحدها آن ابدیتی را که به اتم نسبت می‌دادند، دارا هستند. بدبختانه به نظر می‌رسد که این الکترون‌ها و پروتون‌ها می‌توانند به هم برسند و چیزی تشکیل دهند که یک ماده جدید نیست، بلکه امواج انرژی است که به سرعت نور در جهان پراکنده می‌شود. پس می‌بایست انرژی به عنوان چیزی که پایدار است، جای ماده را بگیرد. ولی انرژی برخلاف ماده، شکل خالص و مصفای مفهوم «شیء» نیست؛ بلکه خاصیت جریانهای فیزیکی است» (راسل، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

چنان که در تعابیر راسل پیداست، انرژی از به‌هم‌رسیدن اجزای ماده، یعنی الکترون‌ها و پروتون‌ها تشکیل می‌شود، آن هم نه به عنوان ماده‌ای جدید، همان اجزای ماده به صورت موج در فضا انتشار می‌یابد. در نتیجه، از این وضعیت جدیدی که با تالاقی اجزای ماده حاصل می‌شود، با عنوان «انرژی» یاد می‌شود. نکته قابل توجه اینکه راسل در ادامه این‌گونه تحلیل می‌کند که ماده شکلی خالص از شیء است و به تعبیر ما، از مصداقی عینی در خارج برخوردار است، ولی در باب انرژی معتقد است که نمی‌توان چنین نگاهی به آن داشت، بلکه انرژی را صرفاً خاصیتی از جریان‌های فیزیکی می‌داند. این تعبیر هم از دیگر شواهد انتزاعی بودن مفهوم «انرژی» به حساب می‌آید؛ زیرا برخلاف ماده، آن را ویژگی‌ای می‌داند که از حرکت و تغییر در اجزای ماده انتزاع می‌شود.

همچنین می‌توان به تحلیل ویلهلم اُستوالد شیمی‌دان معروف قرن ۲۰ اشاره کرد. اُستوالد در سال ۱۹۸۵ با انتشار کتابی با عنوان *ماده‌باوری علمی*، به‌گونه دیگری از همسانی ماده و انرژی یاد می‌کند. البته وی با جایگزینی مفهوم انرژی به جای ماده، معتقد است عنصر اساسی واقعیت، انرژی است که در فرایند تغییرات، صورت‌های بسیار به خود می‌گیرد. از منظر وی، خواص گوناگون ماده چیزی جز همان صورت‌های گوناگون انرژی نیست. ساخت‌ها یا صورت‌های گوناگون به یکدیگر کاهش‌ناپذیرند، بدین معنا که هیچ صورت جداگانه‌ای را نمی‌توان با صورت دیگری یکی کرد. در عین حال، همه از دگردیسی یک واقعیت عینی، یعنی انرژی، پدید می‌آیند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۴۹).

۵. بررسی سایر فروض در باب تحلیل انرژی

با توجه به تحلیلی که در باب انرژی بیان شد، در پایان به‌اختصار سایر فروض در باب حقیقت انرژی، یعنی «عرض تحلیلی» و «جوهر مستقل در عرض ماده» را بررسی می‌کنیم.

۵.۱. تحلیل انرژی به عرض تحلیلی

عرض تحلیلی آن است که وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها از شئون وجود جوهر به حساب می‌آیند؛ مانند کمیات متصل (مقادیر هندسی و زمان) و کیفیات آنها (مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد، و مستقیم بودن و منحنی بودن، از اوصاف موضوعات هندسی) (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۰-۲۵۱). کمیت، عرض تحلیلی یعنی عرض عقلی است. جسم تعلیمی که کمیت است و جسم طبیعی در خارج عیناً یک چیز هستند و فرقاشان صرفاً ذهنی و تحلیلی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۴۳۱). این اعراض در خارج وجودی جداگانه و زائد بر ذات موصوف ندارند، بلکه در خارج عین موصوف‌اند، ولی ذهن در ظرف تحلیل خودش می‌تواند این‌گونه صفات را از موصوف جدا سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۷).

با توجه به تعریفی که در باب عرض تحلیلی بیان شد، زمانی می‌توان انرژی را عرض تحلیلی دانست که آن را از شئون وجود ماده بدانیم؛ به گونه‌ای که تفاوتشان صرفاً ذهنی و تحلیلی باشد؛ همانند نسبتی که میان جسم تعلیمی و جسم طبیعی وجود دارد. گرچه می‌توان چنین نگرشی به حقیقت انرژی داشت، ولی ظاهر امر آن است که با توصیفات اندیشمندان و محققان فیزیک در باب انرژی قابل جمع نیست. برای مثال، آنگاه که/نیشترین براساس نظریه نسبیت ($E=mc^2$)، انرژی را مساوی با حاصل ضرب جرم در مجذور سرعت نور می‌داند، نمی‌توان گفت که انرژی صرفاً از شئون ماده است و تنها در ظرف ذهن میان آن دو تفاوت وجود دارد؛ بلکه زمانی مفهوم انرژی اطلاق می‌شود که ماده در شرایط جدیدی قرار گیرد و آثار جدیدی بر آن مترتب شود. وقتی آب به بخار تبدیل می‌شود، در این تبدیل ماده از وضعیتی به وضعیتی جدید گفته می‌شود انرژی حاصل شده است. چنان که در تحلیل انرژی گفته می‌شود: «انرژی برخلاف ماده، شکل خالص و مصفای مفهوم «شیء» نیست؛ بلکه خاصیت جریان‌های فیزیکی است» (راسل، ۱۳۸۸، ص ۵۱). یا آنگاه که انرژی به «توانایی انجام کار» تعریف می‌شود، مقصود از توانایی صرفاً یک تحلیل ذهنی نیست، بلکه ویژگی‌ای در ماده است که می‌تواند موجب کار شود. وقتی گفته می‌شود: «انرژی ذخیره‌شده و آماده بهره‌برداری در جسم را انرژی پتانسیل (PE) می‌نامند؛ از آن جهت که در حالت ذخیره‌شده، پتانسیل انجام کار را دارد. چنان که فنر کشیده‌شده یا تراکم دارای پتانسیل انجام دادن کار است. یا یک گاز تراکم در یک استوانه فلزی» (ر.ک: گاموف، ۱۳۶۳) روشن می‌شود که ذهن از آن ویژگی نهفته در جسم مفهوم انرژی پتانسیل را انتزاع می‌کند. با این توضیحات، انرژی صرفاً تحلیل ذهنی نیست، بلکه حقیقتی است که نتیجه وضعیت و آثار جدیدی در خارج است، البته ذهن در مقام مقایسه میان شرایط آن ماده انتزاع می‌کند.

۵.۲. تحلیل انرژی به جوهر مستقل در عرض ماده

یکی از فروض آن است که انرژی جوهری مستقل در عرض ماده باشد. به عبارت دیگر، انرژی را می‌توان جوهر دیگری غیر از ماده فیزیکی دانست؛ برای مثال می‌توانیم ماده فیزیکی را شیء دارای امتداد و با جرم و

انرژی را شیء دارای امتداد و بدون جرم بدانیم. در این فرض، ما به الامتیاز ماده فیزیکی و انرژی برخورداری از جرم و عدم آن است.

گرچه امکان چنین فرضی در باب انرژی و رابطه آن با ماده فیزیکی وجود دارد، ولی چنان‌که به تفصیل بیان شد، خلاف شواهد فراوان حاصل از توصیفات دانشمندان و محققان دانش فیزیک در باب انرژی است. برای مثال، توصیف انرژی به «توانایی انجام کار» با مغایرت جوهری ماده و انرژی سازگار نیست؛ چراکه توانایی و قوه جوهری مستقل از ماده برخوردار از آن نیست. همچنین وقتی که انرژی را «همان اتم‌های تشکیل‌دهنده ماده» می‌دانند، چگونه می‌توان میان کل (انرژی) و جزء (اتم) مغایرت جوهری قائل شد؟ اینکه گفته می‌شود «آب پشت سد به واسطه مکان مرتفع خود دارای انرژی است که می‌توان آن را در نیروگاهی که زیر سد قرار دارد به کار گرفت»، نمی‌توان نتیجه گرفت که انرژی حاصل از شرایطی که آب در ارتفاع بالا قرار می‌گیرد، جوهر دیگری غیر از آب باشد. طبعاً همان آب وقتی در وضعیت جدید قرار می‌گیرد، با توجه به سایر شرایط حاکم بر جهان مانند جاذبه زمین، آثار جدیدی همانند تولید نیروی الکتریکی را به همراه خواهد داشت. چنان‌که در نوشتار حاضر نیز بیان شد، برخی از اندیشمندان فیزیک مفهوم انرژی را بر اساس شرایط مختلف ماده انتزاع می‌کنند. و این خود شاهد مهمی است بر اینکه انرژی و ماده دو جوهر مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه صورت‌های مختلفی از یک جوهر به شمار می‌آیند. چنان‌که هایزنبرگ در کتاب *فیزیک و فلسفه* می‌گوید:

آزمایش‌ها نشان داده است، که ذرات از ذرات دیگر به وجود آید، و به ذرات دیگر تبدیل شود یا اصلاً از انرژی جنبشی به وجود آید، و خود این ذرات هم می‌تواند به انرژی، برای مثال به تابش تبدیل شود. پس در اینجا در واقع دلیلی قطعی بر یکپارچگی ماده داریم. همه ذرات بنیادی از یک ماده، از یک جوهر درست شده است، که ما هم آن را به‌طور کلی انرژی یا ماده کلی می‌نامیم. پس آنها فقط صورت‌های مختلفی است که ماده می‌تواند به این صورت‌ها درآید (هایزنبرگ، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

با استفاده از برخی ظرفیت‌های فلسفی و با استشهاده به تحلیل‌های اندیشمندان و محققان فیزیک به این نتیجه رسیده‌ایم که «انرژی» حقیقتی مستقل از موجودات مادی ندارد و در نتیجه، جوهر مستقلی به حساب نمی‌آید. البته لازمه این سخن نیز همسانی عینی انرژی و موجودات مادی نیست، بلکه انرژی از معقولات ثانیه فلسفی است که از نسبت میان شرایط مختلف امور مادی انتزاع می‌شود. در حقیقت، شرایط مختلف ماده مقتضی ویژگی‌هایی می‌گردد، که براساس آن ویژگی‌ها در برخی شرایط مفهوم انرژی انتزاع می‌گردد. این تحلیل فلسفی از انرژی با بسیاری از تبیین‌های موجود در آثار فیزیک منطبق و سازگار است.

یکی از لوازم این دیدگاه آن است که «انرژی» مقوله‌ای در عرض سایر جواهر یا اعراض نخواهد بود. چنان‌که پیش از این بیان شد، معقول ثانی فلسفی بودن «انرژی» به این معناست که مصداق عینی مستقلی نخواهد بود.

بلکه از نسبت میان امور مادی مختلف یا شرایط گوناگون یک ماده انتزاع می‌شود. با این وصف، نیازی نیست تا فیزیک‌دانان به دنبال واقعیت دیگری، علاوه بر ماده و شرایط آن، به نام «انرژی» باشند. از این رو کاربرد عملی این دیدگاه نیز این خواهد بود، که تمرکز ایشان بر تبیین و بررسی نسبت‌های وجودی میان مادیات باشد.

یکی دیگر از لوازم معقول ثانی فلسفی بودن «انرژی» این است که پاسخ به پرسش مهم «مجرد یا مادی بودن انرژی» به آسانی قابل تحلیل خواهد بود. یکی از دغدغه‌های فیلسوفان این است که به این مسئله پاسخی درخور بدهند؛ ولی اساساً طرح این پرسش در معقولات ثانی فلسفی، نادرست است؛ زیرا وقتی که این دسته از مفاهیم کلی، مصداق عینی‌ای جدای از سایر موجودات نداشته باشند، طرح پرسش مادی یا مجرد بودن آن نادرست است؛ اما از آنجاکه این دسته از مفاهیم، از نسبت میان امور واقعی یا از نسبت میان شرایط عینی یک امر واقعی انتزاع می‌شوند، حتماً از منشأ انتزاع واقعی برخوردارند. منشأ انتزاع معقولات ثانی فلسفی نیز از چند حال خارج نیست، یا اموری مادی هستند و یا اموری مجرد. برای مثال، منشأ انتزاع مفهوم علیت در رابطه میان آتش و حرارت، مادی است، و در رابطه میان نفس و اراده انسان، مجرد است. البته این فرض هم وجود دارد که یکی از طرف‌های نسبت مادی و طرف دیگر مجرد باشد؛ چنان‌که یک طرف منشأ انتزاع مفهوم علیت در رابطه میان شربت زعفران و حالت شادابی مادی است، یعنی شربت زعفران و طرف دیگر آن مجرد است، یعنی حالت شادابی. با توجه به این توضیحات، باید گفت براساس معقول ثانی فلسفی بودن انرژی، خود انرژی نه مجرد است و نه مادی، ولی منشأ انتزاع آن مادی است؛ زیرا این مفهوم از نسبت میان امور مادی و فیزیکی یا از نسبت میان شرایط مختلف یک ماده فیزیکی انتزاع می‌شود. براساس همین شواهد، نمی‌توان انرژی را عرض تحلیلی یا جوهری مستقل در عرض ماده دانست.

منابع


- اینشتین، آبرت و لئوپولد اینفلد، ۱۳۶۱، *تکامل فیزیک*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.
- ، ۱۳۶۳، *فیزیک و واقعیت*، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، تهران، خوارزمی.
- ، ۱۳۷۰، *حاصل عمر*، ترجمه ناصر موققیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راسل، برتراند، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نسخه الکتریکی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (التلویحات)، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبائی کوپایی، محمود، ۱۳۷۱، *مرزهای فیزیک و فلسفه*، تهران، ارغنون.
- کاکس، بریان و جف فورشاو، ۱۳۹۳، *جهان کوانتومی*، ترجمه سیامک عطاریان، نسخه الکترونیکی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
- گاموف، ژرژ، ۱۳۶۳، *ماده، زمین و آسمان*، ترجمه رضا اقصی، تهران، صفی‌علی‌شاه و فرانکلین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۱، *شرح الهیات شفاء*، تحقیق و نگارش محمداقبر ملکیان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- هایزنبرگ، ورنر، ۱۳۶۸، *جزء و کل*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۷۰، *فیزیک و فلسفه*، ترجمه محمود فاتحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- هیوئیت، پل. جی، ۱۳۹۱، *فیزیک مفهومی*، ترجمه منیژه رهبر، تهران، فاطمی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی معانی حرفیه در فلسفه و اصول و دلالت‌های آن

حسن معلمی / استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

h.moalmi50@gmail.com

 orcid.org/0009-0001-3446-5717



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه و اصول معانی حرفیه و یا انتزاعی است که دیدگاه‌های مختلفی در باب آنها وجود دارد و به لحاظ ارتباط تنگاتنگ مباحث فلسفی و اصولی آن و بازتاب‌های هر دو در فلسفه و اصول ضرورت دارد که با نگاه عقلی به این مسئله پرداخته شود و مسئله مهم در بحث اصولی آن جزئی و یا کلی بودن معانی حروف و امکان تقیید و عدم آن است و در فلسفه علاوه بر کلیت مسئله ماهیت داشتن یا نداشتن آنهاست، در این مقاله روشن می‌شود که قول به جزئیت معانی حرفیه ناتمام است و حق آن است که معانی حرفیه کلی وضع در آنها عام و موضوع‌له عام است و دلیل بعضی از اصولیین مخدوش است و نیز در فلسفه هیچ منعی ندارد که معانی ربطی و حرفی دارای ماهیت باشند و ماهیت آنها عین وجود آنها باشد و حقیقتی باشند نه ساخته ذهن ما و نفی ماهیت از وجود رابط مورد قبول نیست.

کلیدواژه‌ها: معانی حرفیه، معانی اسمیه، وجود رابط، نفی ماهیت از وجود رابط و نقد آن.

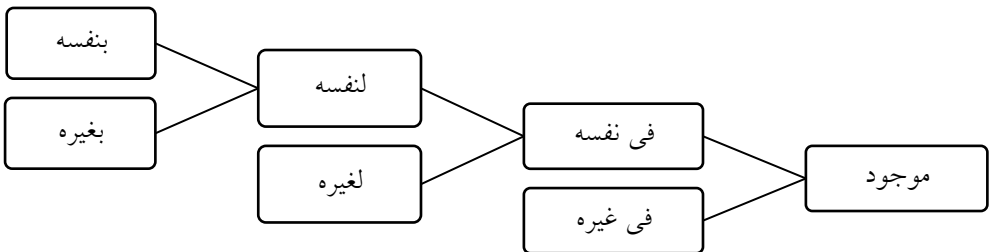
یکی از مباحث مشترک بین اصول فقه و فلسفه مبحث معانی حرفیه و ربطیه است که در فلسفه تحت عنوان وجودات فی غیره و انتزاعی و در اصول فقه و ادبیات تحت عنوان معانی حرفیه و حروف مطرح است. یکی از ویژگی‌های این معانی که موجب پیوند اصول و فلسفه شده است نحوه وجود این معانی است. آنچه در این مقاله مورد نظر است نحوه وجود این معانی و حقیقت آنهاست و دلالت‌های فلسفی و اصولی آن است که بسیار راهگشاست. برای مثال در فلسفه بحث ماهیت و وجود داشتن و نحوه وجود آنها در خارج است و در اصول عام بودن و امکان تنبید و اطلاق‌گیری مطرح است که در مواردی مفید و مؤثر است.

ولی پیش از اینکه حقیقت و نحوه تحقق این معانی روشن شود و لازم است که مقدماتی مطرح و سپس مبحث اصل ارائه شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷-۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷؛ همو، ۱۳۵۲، ص ۳۴، ۱۹۲-۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵۲؛ خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۹-۲۳؛ نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱-۲، ص ۲۹-۵۹؛ عراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۲، ص ۲۵-۵۴؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹-۱۷؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۵-۸۶؛ صدر، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۰-۱۳۶).

مباحث مقدماتی عبارت‌اند از: ۱. نحوه تحقق حقایق در خارج؛ ۲. وضع حروف و هیئات؛ ۳. به دنبال آن بحث درباره حقیقت معانی حرفیه و روابط و نسبت‌ها و نحوه تحقق آنها؛ ۴. دلالت‌های فلسفی و اصولی آنها.

۱. نحوه تحقق حقایق در خارج

تحقق موجودات در خارج گونه‌های مختلفی دارد مثل وجود واجب و موجودات ممکن و موجودات ممکن: جواهر و اعراض و نسبت بین آنها که در فلسفه با این نمودار روشن می‌گردد:



از سوی دیگر وقتی گفته می‌شود «الف موجود است» دو نحوه بیان و اطلاق در اینجا مطرح است؛ یعنی اطلاق موجودیت در این قضیه به دو نحو امکان دارد:

۱. تحقق عینی و داشتن مصداق بالذات و به تعبیری ماباء عینی داشتن و تابع نبودن؛
۲. صدق و انصاف بدون تحقق عینی مستقل و بالذات بلکه تحقق بالتبع و به تعبیری انتزاعی و تبعی (عبودیت، جروه درسی).

مثال‌های نوع اول عبارت است از وجود واجب و یا وجود هم ممکنات جوهری مثل وجود: چوب، آهن، در،

دیوار، حسن و حسین که همه موجودات عینی خارجی و دارای مصداق بالذات هستند در مقابل موجودات دسته دوم که مصداق بالتبع دارند که در ادامه روشن می‌شود.

مثال‌های دسته دوم عبارت‌اند از سطح، حجم، خط، وحدت، کثرت، امکان و حدوث و همه روابط، نِسَب و اضافات که در این موارد فقط صدق و اتصاف مطرح است ولی وجودی زائد بر منشأ انتزاع خود ندارند، بلکه به تبع منشأ انتزاع خود موجودند. برای مثال وحدت و امکان حقایقی‌اند که موجودات به آنها متصف می‌شوند و آنها بر موجودات عینی صادق هستند؛ مثل کاغذ واحد و ممکن و مسطح و مربع که این حقایق وجودی زائد بر کاغذ ندارند، بلکه به عین وجود کاغذ موجودند و درواقع تابع کاغذ و منشأ انتزاع خود هستند. پس صدق و اتصاف حقیقی است، ولی مصداق بالذات ندارند و بالنسبه به مصداق بالذات بالعرض و مجازاً موجودند ولی بالنسبه به صدق و اتصاف حقیقتاً موجودند ولی بالتبع و صدق و اتصاف حقیقی است نه مجازی و بالعرض. از این‌رو گاه گفته می‌شود اینها بالعرض موجودند و موجب خلط معنا می‌شود؛ زیرا اگر مقصود تحقق معنای اول باشد مسلم است که بالعرض و مجاز است، ولی اگر نحو وجود و معنای دوم باشد حقیقتاً موجودند و بالتبع می‌باشند مثل صفات حق و همه معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و همه ماهیات طبق اصالت وجود و همه ماسوی‌الله طبق وحدت شخصی وجود و این نکته‌ای است که عدم توجه بدان موجب خلط‌های زیادی شده است و بالعرض به جای بالتبع مورد استفاده قرار گرفته و در فلسفه در باب ماهیات و معقولات ثانیه و در عرفان نسبت به ماسوی‌الله گاهی از این تعبیرات به کار رفته است.

به تعبیر دیگر و روشن‌تر، براساس اصالت وجود و اعتباریت غیر آن، هر چیزی غیر از وجود (ماهیات، معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و...) به معنای صدق و اتصاف و بالتبع موجود است.

یعنی وجود طبق اصالت، وجود تحقق بالذات دارد و دارای تحقق عینی و مابازای عینی است ولی ماسوای ماهیات و دیگر معانی و مفاهیم به عین وجود موجودند و حتی خود خداوند اصیل است و صفات او به عین وجود او موجودند نه به وجود زائد بر حق و حق تعالی حیث تقییدی صفات خود و حیث تعلیلی ماسوا الیه است (در فلسفه)؛ یعنی ماسوی‌الله وجودی غیر از وجود خدا دارند (در نگاه کثرت وجود) و واجب علت تحقق عینی آنهاست و آنها به یک معنا عین ربط به حضرت حق‌اند (ربطی که با کثرت وجودات سازگار است نه با وحدت شخصی وجود؛ زیرا ربط علی نیز دو تقریر دارد که در جای خود توضیح داده شده است) (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷).

ولی صفات به عین وجود حق موجودند نه به وجودی زائد؛ و واجب حیث تقییدی آنهاست و صدق و اتصاف در مورد صفات حق حقیقی است گرچه تحقق عینی زائد بر وجود حق ندارند.

از جمله موجودات دسته دوم، روابط و نسب هستند؛ مثل اضافه پدری و پسری و نسبت شیء به مکان (این) و زمان و همه مقولات نسبی و کلمه «است» و در جمله «زید قائم است» و در نگاه ملاصدرا که اعراض را نحوه وجود جوهر می‌داند، همه اعراق صدق و اتصاف دارند ولی تحقق عینی زائد بر منشأ انتزاع خود ندارند.

اگر هر حقیقتی که وجودی زائد بر منشأ انتزاع خود نداشته باشد و همچون حروف (از، در، بر، من، فی، علی) به عین طرفین یا طرف خود موجود باشد به این حقیقت می‌توان گفت معانی حرفیه از این‌رو شهید مطهری به معقولات ثانیه فلسفی عنوان معانی حرفیه اطلاق کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۲۹۲-۳۰۴).

از طرف دیگر حجم و سطح و خط و مقولات نسبی با اینکه کلی و دارای ماهیت هستند در این مجموعه می‌گنجد و همچنین مقولات ثابته فلسفی و منطقی که ماهوی نیستند ولی مفاهیم کلی هستند در این مجموعه می‌گنجد. پس به صرف اینکه یک حقیقت همچون معانی حرفیه است جزئی و یا غیرماهوی نمی‌شود، و چنان که خواهد آمد.

در بحث حروف و موضوع‌له آنها اُدبا و اصولیین عمدتاً آنها را جزئی می‌دانند و از آنجا که متعلق الوجود به طرفین خود هستند آنها را دارای ماهیت ندانسته و تقیید آنها را غیرممکن می‌دانند درحالی که صرف نسبی بودن و یا به عین وجود غیرموجود بودن دلیل جزئیّت و یا غیرماهوی بودن نمی‌باشد و در فلسفه نیز بزرگانی همچون طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷-۴۰) وجود رابط را بدون ماهیت می‌دانند با اینکه اگر موجودی به یکی از اتصالات وجود موجود باشد می‌تواند ماهیت داشته باشد مثل همه جواهر و همه اعراض طبق نظر صدرالمتألهین و اکثر اعراض طبق نظر مشائین مثل مقولات نسبی که وجودی زائد بر موضوع خود ندارند.

ممکن است گفته می‌شود که حروف به دلیل ویژگی خاص خود «کلی» نیستند، ولی چنان که در ادامه روشن خواهد شد باید گفت در باب حروف نیز نفی ماهیت و کلیت نه تنها دلیل ندارد بلکه شواهدی به نفع کلیت و ماهیت داشتن آنها مطرح است و در فلسفه نیز وجود رابط می‌تواند ماهیت داشته باشد.

۲. وضع حروف و هیئات

یکی از مباحث لفظی در اصول فقه مطرح شده است بحث وضع و انواع (میرزای قمی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۵۰؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۹-۱۳؛ نائینی، ۱۴۰۴ق؛ عراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۸-۵۵؛ صدر، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۸۷-۱۳۶) آن است که اصل بحث ابتداء بین ادبا مطرح بوده است. صاحب کفایه وضع را «اختصاص لفظ به معنا» تعریف کرده است که این اختصاص یا به تخصیص (وضع تعینی) یا به کثرت استعمال است (وضع تعینی) و این اختصاص گونه‌های مختلفی دارد که برای روشن شدن آن ذکر مقدماتی لازم است.

الف) وضع یک لفظ برای یک معنا نیاز به اموری دارد:

۱. لفظ؛ ۲. معنی؛ ۳. تصور معنی در ذهن؛ ۴. اختصاص این لفظ بدان معنا.

ب) اختصاص لفظ به معنا گاهی بی‌واسطه است و در مواردی با واسطه:

۱. لفظ خاص و موضوع‌له خاص و یا وضع عام موضوع‌له عام.

۲. وضع عام موضوع‌له خاص و بالعکس.

۱. مثال برای نوع اول: اگر لفظ «حسن» را برای نوزادی معین وضع کنند چون لفظ برای معنای خاص وضع

شده و بی‌واسطه هم بوده است در اصطلاح می‌گویند وضع خاص و موضوع‌له خاص و یا لفظ «انسان» را برای معنای جامع آن وضع کنند و واسطه‌ای هم در بین نیست بدان وضع عام و موضوع‌له عام می‌گویند.

۲. نوع دوم در جایی است که لفظی را برای معنایی که تصور شده و موردنظر است وضع نمی‌کنند بلکه برای

مصادیق آن (اگر معنا کلی باشد مثل ابتداء) و یا برای معنای عام (اگر معنایی که تصور شده جزئی باشد) وضع می‌کنند یعنی معنای تصور شده در ذهن موضوع له نیست بلکه یا مصادیق آن موضوع له هستند و یا مفهوم کلی آن. در اصطلاح به نوع اول وضع عام موضوع له خاص و به نوع دوم وضع خاص موضوع له عام اطلاق می‌شود.

در نوع اول با دو قسم آن همان معنای متصور موضوع له است بی‌واسطه ولی در نوع دوم با دو قسم خود، معنای متصور واسطه است که لفظ را برای امر دیگری وضع کنند، لذا وضع برای عام در قسم اول نوع دوم و یا وضع برای خاص (در قسم دوم نوع دوم) نیست بلکه برای امر دیگری است، پس اطلاق وضع عام در قسم اول و اطلاق وضع خاص در دوم مجاز است کما اینکه بعضی از شارحین تذکر داده‌اند (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۷۹) یعنی به اعتبار معنای متصور نه وضع.

در باب حروف ادبا و اصولیین دو دیدگاه متفاوت دارند:

۱. وضع عام و موضوع له خاص؛

۲. وضع عام و موضوع له عام.

قائلان به وضع عام و موضوع له عام دو گونه مطلب را ارائه داده‌اند.

۱. معنای حروف همان معنای اسماء موازی با آنهاست است منتهی واضح شرط کرده است. لفظ حروف را در

کجا و لفظ اسم را در کجا استفاده کن.

۲. معنای حروف با معنای اسمی موازی با آن متباین است ولی معنای حرفی مصادق معنای اسمی است ولی

معنای حرفی کلی است نه اینکه خودش جزئی باشد.

توضیح مطلب: حرف «از» و «در» و «بر» در فارسی و «مِنْ» و «فِی» و «عَلَى» در عربی کلماتی همسو دارند؛ برای مثال برای کلمه «از = مِنْ» کلمه ابتداء و برای کلمه «در = فِی» ظرفیه و برای کلمه «بر = عَلَى» فوقیه، کلمات همسو و یا موازی و یا محاذی هستند یعنی اگر کسی گفت از قم به تهران رفتم، می‌گوییم ابتدا مسیر او قم بوده است ولی این به معنای این نیست که این دو کلمه مرادف هستند بلکه متفاوت و متغایرند و برای یک معنا وضع نشده‌اند و همچون انسان و بشر نیستند که برای یک معنا وضع شده باشند. بلکه یکی معنای حرفی است و قائم به طرفین ولی دیگری اسمی است و مستقل در معنا، برای مثال واضح هنگام وضع حرف «از = مِنْ» معنای ابتداء را تصور کرده است ولی لفظ را برای ابتداء وضع نکرده بلکه برای مصادیق ابتداء که همان معنای ربطی است وضع کرده است.

تصور معنای ——— ابتداء

واضح ——— وضع ——— لفظ «مِنْ = از» ——— برای ——— مصادیق ابتداء

پس دو نکته در وضع عام و موضوع خاص مطرح است:

۱. معنای «از - مِنْ» و «ابتداء» کاملاً متفاوتند و مرادف نیستند.

۲. واضح معنای ابتداء را تصور کرده ولی لفظ «مِنْ - از» را برای مصادیق «ابتداء» وضع کرده است و علت

تصور «ابتداء» این بوده که مصادیق ابتداء بی‌شمار بودند و تصور آنها امکان نداشت لذا واضح آن مصادیق را با

عنوان «ابتداء» موردنظر قرار داده و لفظ «من = از» را برای آنها وضع کرده است؛ پس موضوع‌له و معنای حروف خاص است نه عام و وضع عام «معنای متصور برای وضع، عام» و لفظ برای مصادیق خاص آن وضع شده «موضوع‌له لفظ خاص است» است.

آخوند خراسانی نقضی بر این نظریه وارد کرده‌اند که کسی جواب قانع‌کننده‌ای بدان نداده است، نقض چنین است که اگر پدری به پسر خود بگوید «از بصره به کوفه برو = سرّ من البصرة الى الكوفة» روشن است که پسر از هر جای بصره حرکت کند امر پدر را اطاعت کرده است و از مکان‌های مختلف بصره می‌توان به سمت کوفه حرکت کرد، پس «من» در این جمله کلی است و بر موارد مختلف صدق می‌کند.

عده‌ای گفته این معنا جزئی اضافی است ولی روشن است که جزئی اضافی می‌تواند کلی باشد مثل انسان نسبت به حیوان جزئی اضافی است ولی نسبت به مصادیق کلی است.

ولی اشتباه مرحوم آخوند این است که کلی بودن را به این معنا توضیح داده است که کلمه «من» و «ابتداء» مرادف هستند و واضع لفظ «من» و «ابتداء» را برای معنای واحدی وضع کرده است ولی شرط کرده است که اگر خواستی این معنا را در موارد ربطی استفاده کنی از «من» و در موارد اسمی از «ابتداء» استفاده کن از این‌رو با اینکه مرادف هستند نمی‌توان به جای یکدیگر از آنها استفاده کرد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۹-۱۳).

به این بیان اشکال شده که پس اگر به جای یکدیگر استفاده شوند عصیان واضع شده نه غلط در کلام با اینکه اگر اینها را به جای هم استفاده کنید کلام غلط می‌شود (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷).

و ثانیاً؛ با درک وجدانی هر کسی نیز کاملاً مخالف است یعنی معنای «از» یک معنای ربطی و حرفی است و معنای «ابتداء» یک معنای اسمی است و اشکالات دیگر که در کتب اصول موجود است (صدر، ۱۴۲۳ق، ج ۱-۲، ص ۳۰-۱۳۶).

ولی اگر معنای «من» و «ابتداء» را متفاوت بدانیم یعنی یکی حرفی و دیگری اسمی ولی باز هم معنای «من» را کلی بدانیم (یعنی دیدگاه دوم و ارائه دوم...) به نظر می‌رسد هیچ اشکالی وارد نباشد و حق هم همین است چنان که در ادامه روشن‌تر می‌شود. برای اثبات دیدگاه مورد قبول ابتداء باید دلیل قول اول (وضع عام موضوع‌له خاص) را ابطال کنیم و علاوه بر نقض بر آن، دیدگاه حق را مدلل سازیم.

مقدمات دلیل قول اول (وضع عام و موضوع‌له خاص) عبارت‌اند از:

۱. انتزاع مفهوم کلی نیاز به حذف خصوصیات دارد مثل اینکه برای رسیدن به مفهوم انسان باید خصوصیات زید و عمر و حسن و حسین را حذف کنیم تا به مشترک آنها برسیم که کلی است؛
۲. خصوصیات معنای حرفی، وجود طرفین آن است یعنی در «سرت من البصرة الى الكوفة = از بصره تا کوفه رفتم» خصوصیات عبارت‌اند از بصره و کوفه و ویژگی‌های آنها؛
۳. معنای حرفی قائم به طرف یا طرفین است و بدون آنها معدوم می‌شود؛
۴. اگر خصوصیات را حذف کنید به معنای کلی نمی‌رسید بلکه معنای «من» معدوم می‌شود و دیگر نه کلی دارید نه جزئی.

پس برای کلیت معنای حرفی به عدم آن می‌رسیم نه به انتزاع معنای کلی (صدر، ۱۹۷۸، ج ۱-۳، ص ۶۸-۶۹ و ۱۳۶-۱۸۷؛ حلقه ثالثه، جزء اول، ص ۹۹-۱۰۰).

همیشه انتزاع مفهوم کلی به حذف خصوصیات است	شکل استدلال
همیشه حذف خصوصیات در حروف به معنای اعدام آنهاست	
برای انتزاع مفهوم کلی در حروف معنا معدوم می‌شود	

و با معدوم شدن معنا، چیزی باقی نمی‌ماند تا کلی یا جزئی باشد.

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد صغرا و کبرا (مقدمه اول و دوم) مخدوش‌اند. اما مقدمه اول که انتزاع کلی به حذف خصوصیات است قابل منع است؛ زیرا در جواهر مرکب این سخن درست است، مثل انسان که افراد متفاوت دارد و افراد آن در اموری مشترک و در اموری متمایز هستند باید مشترکات را اخذ کرد و به مفهوم کلی رسید.

ولی در همه‌جا چنین نیست؛ بلکه مثلاً در باب اعراض اولین کاغذ سفید، مکعب، مستطیل و نرم را که مشاهده می‌کنید ابتدا یک مفهوم جزئی خاص با همه ویژگی‌های آن در ذهن نقش می‌بندد ولی در ادامه شما به ازای هر خصوصیت «سفیدی»، «مکعب مستطیل» و «نرمی» یک مفهوم به طور اتوماتیک انتزاع می‌کنید و نیاز به افراد و اخذ مشترکات و متمایزات ندارید؛ لذا به محض اینکه به یک برف سفید برخورد می‌کنید (برای نخستین بار) می‌گویید این برف مثل کاغذ سفید است؛ یعنی سفیدی را انتزاع کرده‌اید (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، درس ۱۷، ص ۲۰۱-۲۰۴).

و اما مقدمه دوم که همیشه حذف خصوصیات در حروف به حذف معنای حرف است، ناتمام است؛ زیرا در حروف خصوصیات عبارت‌اند از بصره و کوفه و حذف خصوصیات بصره و کوفه موجب رسیدن به معنای عام «مکان» است و «سرت من مکان الی مکان» آن چیزی است که بعد از حذف خصوصیات بدان می‌رسیم نه حذف طرفین و یا طرف واحد؛

ثانیاً: در جمله «سَرَّ من البصره الی الکوفه» = از بصره تا کوفه مسافرت کن» بر مکان‌های مختلف بصره صدق می‌کند (براساس نقضی که مرحوم/آخوند داشت) و در این جمله هم «من» کلی است؛ و ثالثاً: حتی در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» که جمله خبری نیز «من» کلی است و جدا کردن این جمله با جمله امری و انشائی غلط است.

توضیح مطلب: اگر کسی گفت «من در کوچه مردی را دیدم = رأیت رجلاً» و فرض کنیم در کوچه «علی» را دیده است، آیا در اینجا «مرد = رجل» مرادف با علی می‌شود یا نه بلکه معنای عام «مرد» بر علی صادق است؟ روشن است که معنا یکی نمی‌شود بلکه صدق کلی بر جزئی مطرح است پس خبری بودن جمله ضربه به کلیت معنای «مرد» زده است و در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» کلیت کلمه من محفوظ است منتهی بر مورد خاص صدق می‌کند، پس تفکیک مرحوم/آخوند در جملات خبری و انشائی وجهی ندارد، اگرچه در جملات انشائی روشن‌تر است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷ق، ص ۹-۱۳):

رابعاً: اگر معنای «از = من» و «در = فی» معنای مستقلی نداشت ولو معنای بسیار کلی نباید معنای جمله «معنای «از» غیر از معنای «در» است» را می‌فهمیدیم درحالی‌که معنای جمله بسیار روشن است، پس معلوم می‌شود کلمه «از» و «در» برای ما بدون طرفین هم معنا دارند و فهم کلی آنها نیاز به غیر ندارد گرچه در خارج در طرفین تعین پیدا می‌کند.

پس کلیت معنای حرفیه و ربطی، هیچ مانعی ندارد چنان‌که شهید صدر علی‌رغم دلیل خود بر نفی انتزاع مفهوم کلی کلیت را پذیرفته و جزئی بودن را به خصوصیات برگردانده که مطلب روشن نیست (صدر، ۱۹۷۸، حلقه سوم، جزء اول، ص ۱۰۰-۱۰۱) و ماهیت داشتن معنای حرفیه نیز روشن می‌شود که منعی ندارد پس در فلسفه معنای ربطی و حرفی می‌توانند کلی باشند و دارای ماهیت و در اصول نیز می‌توانند کلی باشند.

۳. دلالت‌های این بررسی و تحلیل

۱. دلالت این بررسی در اصول این است که منعی برای اطلاق‌گیری از حروف و همه ملحقات به حروف مثل هیئات جمله‌ها وجود ندارد با اینکه بزرگان در موارد مختلف تقیید معنای حرفیه را به دلیل جزئی بودن محال دانسته‌اند و همین امر باعث شده است که در موارد زیادی استفاده از اطلاق و مقدمات حکمت منع شده است و ثمره فقهی آن چیزی دیگر شده است با اینکه هیچ منعی برای اطلاق‌گیری نبوده است؛

۲. در فلسفه هر موجودی ممکن دارای ماهیت و وجود قلمداد شده است ولی از طرف دیگر علامه طباطبائی وجود رابط را بی‌ماهیت می‌داند و رابط بودن را تعمیم می‌دهد به همه معنای ربطی و حرفیه حتی جواهر و اعراض، زیرا همه را معلول حق می‌داند و معلول حق را وجود رابط می‌داند و حتی برای انسان و حیوان و جماد هم ماهیتی واقعی باقی نمی‌دهند، بلکه این ذهن است که برای آنها ماهیت می‌سازد و ماهیت سراب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷-۴۰).

توضیح مطلب: علامه همچون صدرالمآلهین همه ممکنات را وجود رابط و وجود رابط را بدون ماهیت می‌داند لذا با ضمیمه کردن این دو مقدمه ماهیت را از همه موجودات نفی می‌کند و معتقد است وجود رابط را می‌توان مستقل لحاظ کرد و از آنها ماهیت انتزاع کرد و در نتیجه انتزاع ماهیت یک امر ذهنی است و واقعی نیست.

نقد و بررسی

صدرالمآلهین (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱؛ ج ۲، ص ۲۹۹) براساس قاعده بسیط‌الحقیقه و ربط علی سعی در اثبات وحدت شخصی و رابط بودن همه معلولات دارد، در این دیدگاه همه ماسوی‌الله به عین وجود حق موجودند و خدای متعال چنان‌که گذشت، حیث تقییدی آنهاست نه تعلیلی (آنچنان‌که فلاسفه مشاء و اشراق قائل هستند)، ولی وجود رابط و ربط علی یک تقریر دیگری نیز دارد که با کثرت وجود سازگار است و *ابن‌سینا* و تابعین ایشان و برخی از معاصران نیز آن را قبول دارند و در کتب مختلف تبیین شده است و برخی از معاصران نیز این معنا را قبول دارند و دلیل

بسیط‌الحقیقه و ربط علی مورد نقد قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۲؛ معلمی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۶۱۱).

علامه در بخش علت و معلول دلیلی را که برای ربط علی ممکنات اقامه کرده است فقط ربط اشراقی را اثبات می‌کند و اینکه حقیقت معلول عین معلولیت و نیاز او به علت است و معلولیت عین نیاز و ربط است، ولی اینکه معلول عین علت است از دلیل استفاده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۰۲-۲۰۳).

و در جای دیگر علامه برای وجود رابطه به کلمه «است» در جمله «علی ایستاده است» مثال زده است درحالی‌که ربط بین این جمله ربط مقولی است (همان، ص ۳۷۱) و ربط معلول ربط اشراقی است و خلط این دو معنا باطل است و ثانیاً در جای خود اثبات شده است که سراب دانستن ماهیت و ذهنی خواندن آن با موارد مختلف مطالب فلسفی مخالف است مثل مطابقت در بخش وجود ذهنی و وجود کلی به وجود افراد (معلمی، ۱۳۹۵).

و ثالثاً: به علم حضوری خطاناپذیر می‌بایم که غم و شادی دارای ماهیت و وجود است یعنی پرسش از چیستی، پاسخی غیر از پرسش از هستی می‌طلبد و صدرالمتألهین نیز به این حقیقت اذعان دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

رباعاً اگر نفی ماهیت به این است که چون وجود رابط مندرک در غیر و قائم به طرفین است پس ماهیت و مفهوم ندارد، پس باید همه مقولات عرضی طبق نظر صدرالمتألهین و اعراض نسبی از نظر همه فیلسوفان بی‌ماهیت باشند.

خامساً: چنان‌که روشن شد وقتی مفهوم «از - من» و معانی حرفی کلی و واقعی هستند و تابعیت ربطی دارند با اینکه مندرک در طرفین هستند به طریق اولی جواهر و اعراض کلی و دارای ماهیت هستند.

به نظر می‌رسد خلط بزرگی که در معانی حرفیه و وجود رابط اتفاق افتاده، این است که بین معنای ذهنی و وجود خارجی خلط شده است؛ زیرا کلمه «از = من» در خارج بدون طرفین استفاده نمی‌شود و همیشه در ضمن یک مصداق خاص خارجی به کار می‌رود، ولی روشن است که این امر سبب نمی‌شود که معنای کلی، جزئی شود؛ مثل کلمه «رجل» در «رأیت رجلاً» که با اینکه «علی» دیده شده باشد، ولی معنای رجل غیر از معنای علی است.

پس با بررسی معانی حرفیه و ربطیه روشن می‌شود که کلیت و ماهیت از این معانی قابل حذف نیست و هم در اصول کاربرد دارند. در موارد اطلاق و تقیید و هم در فلسفه حقیقت ماهیت به‌طور عام و ماهیت معانی حرفیه به‌طور خاص قابل نفی نیست و حقیقت آنها غیر از آن است که صدرالمتألهین و علامه طباطبائی فرموده‌اند.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه چیستی و ماهیت داشتن یک حقیقت به وجود بالذات داشتن نیست، کما اینکه همه اعراض در نظر ملاصدرا عین وجود جوهرند ولی همه مصداق ماهوی‌اند و نیز معنای ربطی، مفهوم منتزع از شیء را حرفی و خاص نمی‌کند و در معانی حرفی و ربطی کلیت و ماهیت راه دارد و هر دو آثار خاص خود را به دنبال خواهد داشت.

منابع


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۷ق، *کفایة الاصول*، چ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۳ق، *بحوث فی علم الاصول*، قم، محبین.
- _____، ۱۹۷۸م، *حلقات*، بیروت و قاهره، دار الكتاب اللبناني و المصری؛
- صدر المتألهین، ۱۳۵۲، *المبدأ و المعاد*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *نهایة الحکمة*، چ چهاردهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، جزوه درسی، *اصالت وجود*، قم، مرکز دائرة المعارف علوم عقلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عراقی، ضیاء، ۱۴۰۵ق، *نهایة الافکار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مشکینی، علی، ۱۴۱۳ق، *حاشیه بر کفایه*، قم، دار الحکمه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵ق، *اصول الفقه*، قم، دانش.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۷، *حکمت متعالیه*، قم، هاجر.
- _____، ۱۳۹۳، *حکمت صدرایی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۵، «ماهیت: سراب یا حقیقت»، *آئین حکمت*، ش ۱۷، ص ۱۸۹-۲۰۶.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۵ق، *مناهج الوصول*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن محمدحسن، ۱۴۳۱ق، *القوانین*، تهران، علمیه.
- نائینی، محمدحسین، ۱۴۰۴ق، *فوائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی فلسفی شواهد نظریه تکامل


کامران حمید امامی‌فر / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک

h-emamifar@araku.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-6287-0165

M-mesbah@Qabas.net

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۷

چکیده

نظریه تکامل که سلطه آن در عصر فعلی در سراسر عالم دیده می‌شود، در ابتدا به شکل دیدگاهی زیست‌شناسانه به صورت رسمی توسط چارلز داروین، پا به عرصه وجود نهاد. این نظریه که بعدها در عرصه‌های دیگر نیز نفوذ کرد و تأثیرات شگرفی در دیگر شاخه‌های علوم گذارد، شواهدی برای اثبات اصل مدعای خود دارد. این شواهد و به بیان دیگر استدلال‌های تکاملی، از جنبه صغروی، زیست‌شناسانه و از جنبه کبروی فلسفی هستند. در این مقاله با روش تحلیلی عقلانی به بررسی شواهد اصلی نظریه تکامل از جنبه کبروی پرداخته‌ایم و فارغ از ادعاهای صغروی زیست‌شناسانه، صحت و سقم شواهد و استدلال‌های این نظریه را بررسی کرده‌ایم. به نظر می‌رسد، شواهد این نظریه، برای اثبات نظریه تکامل به صورت کلان و تغییر گونه‌ای به گونه دیگر، کفایت نمی‌کند و آنچه مورد نظر در نظریه تکامل است با این شواهد اثبات نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: تکامل، شواهد تکامل، بررسی فلسفی، داروین.

طرح نظریه تکامل از جانب داروین در قرن نوزدهم نقطه عطفی نه فقط در تاریخ زیست‌شناسی، بلکه در کل تاریخ علم محسوب می‌شود. نظریه تکامل نظریه رایج زیست‌شناسی است که عرصه نفوذش هم در عرصه علوم انسانی و هم تجربی است. برای بیان اهمیت و میزان تأثیر آن در جوامع علمی به گزیده‌ای از کلام دانشمندان در این زمینه اشاره می‌کنیم.

مریل دیویس در کتاب *داروین و بنیادگرایی مسیحی* سلطه و اهمیت نگاه تکاملی را چنین توضیح می‌دهد: «تئوری تکامل، یعنی دگرگونی و سازگاری در طول زمان، نقطه عطفی در تاریخ روشنفکری جهان به حساب آمده و پایه و اساس درک عمومی ما شده است» (دیویس، ۱۳۸۵، ص ۱۰). وی در جای دیگر می‌گوید: «تئوری داروین چنان مهم است و ساختار آن چنان موجه است که مدعیان هر نوع عقیده و تفسیری، از داروین مدد می‌جویند و در دفاع از خود از اندیشه‌های او استفاده می‌کنند» (همان، ص ۲۷).

ارنست مایر زیست‌شناس مطرح سده اخیر می‌گوید: اگر نظریه تکامل را نقطه عطف در علوم زیستی و علوم اجتماعی بدانیم، حرف گزافی نگفته‌ایم؛ تئوری تکامل تأثیرات عمیقی بر تمام وجوه ابعاد تفکر بشر داشته است» (مایر، ۱۹۹۸، ص ۴۶). جیمز لیدیمن، فیلسوف علم، در مورد تئوری تکامل، و قدرت علمی آن و تلاش دانشمندان دیگر در تشبیه نظریه خود به نظریه تکامل، می‌گوید:

امروزه تئوری تکامل را نه به‌عنوان یک تئوری که به‌عنوان یک حقیقت علمی در جوامع علمی پذیرفته و آن را تدریس می‌کنند. قدرت و تأثیر نظریه تکامل داروین به حدی است که حتی دانشمندان بزرگی مانند فروید، تلاش دارند که کار خود را در بحث سرکوب جنسی به قدرت نظریه داروین و هم‌تراز با او جلوه دهند و یا فردی مانند انگلس، نظریه مارکس را در توانایی و قدرت علمی به نظریه داروین تشبیه می‌کند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

در دنیای امروز، تکامل به‌عنوان یک حقیقت در مدارس و دانشگاه‌های دنیا تدریس می‌شود. در کلیه زمینه‌های مرتبط با علوم اجتماعی، فرضیات تکاملی به‌عنوان مبنای این علوم در قالب کتاب‌های درسی و در دوره‌های مختلف به دانش‌آموزان و دانشجویان عرضه می‌شود. فلسفه دیویی یکی از پرنفوذترین فلسفه‌های امریکایی، براساس داروینیسم بنا شده است. این مطلب را کریشن^۱ و وبر چنین بیان می‌کند: «جان دیویی اولین فیلسوف تعلیم و تربیت بود که از ایده‌های داروین به‌طور سیستماتیک بهره گرفت» (وبر، ۱۹۶۶، ص ۲۵۲).

این نظریه به نظر ما لوازم و تبعاتی دارد که با نگاه اسلامی سازگار نیست. در مقاله‌ای دیگر (رک: امامی‌فر و مصباح، ۱۳۹۹)، نشان داده‌ایم که در پنج حوزه، ۱. خلقت انسان، ۲. حقیقت انسان، ۳. اراده آزاد، ۴. جایگاه انسان در نظام هستی، ۵. کمال نهایی انسان، اختلاف بنیادین بین دیدگاه تکاملی و اسلامی وجود دارد. مهم‌ترین رکن یک نظریه علمی، شواهد و استدلال‌هایی است که نظریه‌پردازان آن، برای اثبات آن ارائه می‌کنند. در این مقاله قصد داریم مهم‌ترین این شواهد را از جنبه کبروی و فلسفی مورد بررسی قرار دهیم.

۱. طرح یک پرسش

به نظر منطقی می‌نماید که قبل از ورود به بحث اصلی، پرسشی را که به نوعی مقدمه برای این بحث می‌باشد طرح کنیم و پاسخ دهیم تا در طی بحث اصلی، ذهن خواننده درگیر یافتن پاسخ به آن نباشد.

برای کسانی که آشنایی کافی با نظریه تکامل دارند، طرح این پرسش، چندان جدی نیست، ولی به صورت کلی ذهن کسانی که با نظریه تکامل آشنا می‌شوند با این مسئله درگیر می‌شود که چرا نظریه تکامل با اینکه، نظریه‌ای درباب زیست‌شناسی است، برای دیگر شاخه‌های علوم، مثل فلسفه و علوم انسانی و یا حتی ادیان الهی، به چالشی جدی تبدیل شده است و همگی به نوعی درصدد اعلام موضع در مقابل این نگاه زیست‌شناختی به انسان و موجودات زنده هستند؟

در پاسخ می‌گوییم اگرچه نظریه تکامل در نگاه ساده‌اندیشانه، نگاهی کاملاً زیست‌شناختی است، ولی با اندکی دقت، خصوصاً در بحث تکامل انسان، چیزی فراتر از یک نظریه صرفاً زیست‌شناختی به صورت واضح و روشن قابل رؤیت است. به بیان دیگر هر تئوری‌ای که در مورد منشأ به وجود آمدن موجودات زنده و انسان و حیات و عالم هستی، سخنی بگوید، نمی‌تواند آثار هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی نداشته باشد. اتفاقاً نظریه تکامل به نوعی در همه این موارد ورود پیدا کرده و اساساً از بودن در سطح یک تئوری علمی زیست‌شناختی، پای خود را فراتر نهاده و به تعبیر برخی از تکامل‌گرایان، به یک جهان‌بینی تبدیل شده است، جهان‌بینی‌ای که در تضاد با جهان‌بینی مقابل خود قرار دارد، آن‌هم نه تضاد سطحی که حاصل از سوءتفاهم‌ها باشد بلکه تضادی بنیادین.

لیونتین که خود از تکامل‌گرایان قرن بیستم است، می‌گوید: «گریزی از تضاد بنیادین میان تئوری تکامل و دکترین خلقت نیست. آنها جهان‌بینی‌های سازش‌ناپذیر هستند» (لوونتین، ۱۹۸۳، ص ۲۷۱).

دوئزانسکی یکی از پیشگامان و اثرگذاران در بسط نظریه تکامل، در اینکه تکامل تقریباً در تمامی عرصه‌ها نفوذ کرده است می‌گوید: تکامل تمام مراحل توسعه جهان را دربر می‌گیرد: توسعه کیهان، توسعه بیولوژیک، توسعه انسان و توسعه فرهنگی. تمامی تلاش‌ها برای محدود نمودن مفهوم تکامل به بیولوژی نادرست است. حیات، محصول تکامل مواد غیرارگانیک (غیرآلی) و انسان محصول تکامل حیات است (دوئزانسکی، ۱۹۶۷، ص ۴۰۹).

دامن زدن به بحث‌های الهیاتی و فلسفی و غیره، اظهارنظر و ورود به آنها، از طرف خود طرفداران نظریه تکامل شروع و تشدید شده است. البته تذکر این نکته به صورت اجمالی خوب است که همه این نتیجه‌گیری‌ها و نفوذهای منطقی و قابل دفاع نیستند، بلکه بسیاری از آنها نتیجه مغالطات عمدی یا سهوی‌اند.

جولیان هاکسلی از تکامل‌گرایان معروف قرن بیستم، اولین دیرکل سازمان یونسکو و از مشهورترین تکامل‌گرایان و از اصلی‌ترین پایه‌گذاران تئوداروینیسم است. وی به تضاد بین دو حوزه خداباوری و تکامل اشاره می‌کند. از نگاه وی نظریه تکامل، نگاه خدا باورانه به موجودات را کنار می‌گذارد: «داروینیسم به طور کامل ایده خدا به عنوان خالق موجودات را از حوزه استدلال‌های عقلانی حذف نمود. ما می‌توانیم به طور کامل تمام ایده‌های مرتبط با وجودی مافوق طبیعی را که مسئول فرایند تکامل است، طرد کنیم» (هاکسلی، ۱۹۶۰، ص ۴۵).

گفته وی حاوی دو نکته است: اول اینکه اصل باور به خدا و اینکه خلقت به صورت مستقیم توسط خداوند صورت گرفته است، به وسیله تکامل نفی می‌شود؛ دوم اینکه نمی‌توان حتی خدا را به عنوان خالق این فرایند تکاملی، آنچنان که معتقدان به نظریه طراحی هوشمند، باور دارند قرار داد؛ یعنی باید بکلی خدا را از تمام محاسبات در خلقت کنار گذاشت.

وی در جای دیگر، کلام خود را به صورت صریح‌تری بیان می‌کند که دیگر جای ابهامی باقی نمی‌گذارد: «من از کلمه اومانیزم برای معرفی شخصی استفاده می‌کنم که معتقد است انسان همانند حیوان یا گیاه یک پدیده طبیعی است؛ کالبد، مغز و روح او به طور مافوق طبیعی خلق نشده، بلکه محصول تکامل است» (به نقل از: موریس، ۱۹۷۴، ص ۱۹۶).

این گفتارها و مانند آن نشان می‌دهد که به اعتقاد تکامل‌گرایان، نظریه تکامل در حوزه‌های دیگر اندیشه نفوذ کرده است.

آنچه مدنظر ما در این مقاله است بررسی شواهد نظریه تکامل از حیث عقلی و فلسفی است؛ استدلال‌های نظریه تکامل از دو مقدمه تشکیل شده‌اند. مقدمه اول آنها شواهد تجربی است که به صورت تجربی و آزمایشگاهی ارائه شده که این قسمت خارج از بحث ما است و بحثی زیست‌شناختی است که مربوط به علوم تجربی است و متخصصان آن باید در این زمینه از آن سخن بگویند. مقدمه دوم این استدلال‌ها، نوعی مقدمه عقلی است که به وسیله آن، قرار است آن شواهد آزمایشگاهی به نفع نگاه تکاملی سوگیری شود. آنچه مورد نظر ما در این تحقیق است همین بخش دوم است که به نوعی کبرای عقلی است و ربطی به شواهد آزمایشگاهی ندارد. روند کار در این مقاله به این شکل است: ۱. ارائه توضیحی مختصر در مورد نظریه تکامل؛ ۲. بیان و بررسی شواهد نظریه تکامل.

۲. نظریه تکامل

این نظریه به صورت جدید و قرائت کنونی آن براساس طرح ژنتیکی موجودات، به صورت زیر بیان می‌شود. در ابتدا، هیچ موجود زنده‌ای در عالم نبوده است. نخستین واحد دارای حیات، به علت ترکیبات شیمیایی‌ای که روی داد، براساس اتفاق، در گل‌ولای کف اقیانوس‌ها به وجود آمد. این واحد حیات‌مند، اصل مشترک تمامی موجودات زنده امروزی محسوب می‌شود. این واحد حیات‌مند که دارای قدرت تکثیر و تولیدمثل بود، شروع به تقسیم و تولیدمثل کرد. موجودات بسیاری به صورت درختی و انشعابی از یکدیگر به وجود آمدند. براساس انتخاب طبیعی، موجودات بهتر و کامل‌تر توانستند به بقای خود ادامه دهند و ضعیف‌ها حذف شدند. برخی مولودهایی که به وسیله انتخاب طبیعی متمایز شده بودند، صفت برتری خود را با توارث به نسل‌های بعد خود منتقل کردند. شرایط مناسب‌تر برای انطباق با محیط و در نتیجه، تولیدمثل بیشتر مولودهای تکامل یافته، موجب شد که تعداد افراد آنها رو به ازدیاد بگذارند و در درازمدت، گونه‌های مختلف گیاهی - جانوری ایجاد شود. انسان هم نمونه نهایی و تکامل یافته همان حقیقت جاندار تک‌سلولی اولیه در دریاست. نتیجه بحث اینکه تکامل، علت به وجود آمدن گونه‌ها شده است. /رنست

مایر می‌گوید: «شکی نیست که ایده اصلی تکامل این است که تکامل باعث به وجود آمدن گونه‌ها شده است» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۳. شواهد تکامل

داروینیسیم در مقابل دو نظریه خلقت باور و طراحی هوشمند استعمال می‌شود. خلقت‌باوری عبارت است از این نظریه که تمام عالم هستی فعل مستقیم یا با واسطه خداوند متعال است و تمام عالم آن گونه که در کتب مقدس آسمانی آمده است به صورت دفعی طراحی شده است. به اعتقاد خلقت‌باوران، از نگاه کتب آسمانی خلقت انسان به صورت دفعی و معجزه‌آسا بوده است و نه به صورت تکاملی از تک‌سلولی تا انسان. معمولاً پیروان ادیان الهی توحیدی بر این باورند (اسکات، ۲۰۰۴، ص ۵).

نظریه طراحی هوشمند که به‌عنوان نهضتی نوظهور و در برابر داروینیسیم سر برآورده، بر این پایه است که برخی اجزای جهان و به‌ویژه موجودات زنده را قطعاً نمی‌توان توسط انتخاب طبیعی *داروین* تبیین نمود؛ چراکه در آنها پیچیدگی‌های تقلیل‌ناپذیری (Irreducible complexity) مشاهده می‌شود که نمی‌توان بدون وجود طراح، از حیث عقلانی وجودشان را ممکن دانست. این نگاه به‌نوعی به دنبال توجیه کردن وجود خالق در عالم هستی است. ایشان تلاش دارند که از مفاهیم فراطبیعی استفاده نکنند و به همین جهت نظریه خود را نظریه‌ای دینی نمی‌دانند. به همین جهت گنجاندن این نظریه به صورت قانونی در برنامه‌های درسی آمریکا که باید حتماً علمی باشند (یونگ و مارک، ۲۰۰۷، ص ۲۶۱) ظاهراً بدون مشکل بود. تا اینکه در سال ۲۰۰۵ این نظریه در دادگاه شهر هریزبرگ، همان نظریه خلقت‌باورانه دانسته شد و اعلام شد که نظریه‌ای دینی است و خود را در قالب نظریه‌ای علمی جا زده است (همان). از صاحب‌نظران مطرح این نظریه می‌توان فیلیپ جانسون (Philip Johnson)، ویلیام دمبسکی (William A. Dembski)، استفان مایر (Stefan Meyer) و مایکل بهی (Michael Behe) را نام برد.

پرواضح است که صرف همین توضیح برای جایگزین ساختن نظریه تکامل به‌جای دو نظریه دیگر، یعنی نگاه خلقت‌باور و نگاه طراحی هوشمندانه، در مورد پدید آمدن موجودات زنده کافی نیست. به‌ناچار باید مدافعان نظریه تکامل برای خویش ادله و شواهدی بیاورند که نظریه خود را به‌گونه‌ای معقول و دارای توجیه علمی و عقلایی جلوه دهد. در این قسمت قصد داریم شواهد نظریه تکامل را که در حقیقت همان دلیل‌های اثبات این نظریه هستند بیان نماییم (ر.ک: مدیسن، ۲۰۰۸، ص ۱۷؛ ریذلی، ۲۰۰۴، ص ۴۴).

۳-۱. شاهد اول: تکامل در مقیاس کوچک

مورد بسیار واضحی که در تکامل یک موجود زنده به گونه دیگر، به آن استناد می‌شود، تکامل ویروس ایدز (HIV) است (الیس، ۲۰۱۰، ص ۶۸۶۷). زمانی که دارویی را برای جلوگیری از تولیدمثل این ویروس در بدن بیمار تزریق می‌کنند، سریعاً مشاهده می‌شود که جمعیت این ویروس به شکل قابل‌ملاحظه‌ای کاهش می‌یابد، اما در فاصله

زمانی ۳ تا ۱۲ هفته، روند کار به شکل دیگری می‌شود و بیماری دوباره اوج می‌گیرد. اکثر این ویروس‌ها از بین می‌روند، ولی تعداد اندکی از آنها که مقاوم به دارو بوده‌اند به تعداد ویروس‌های اولیه تکثیر می‌شوند؛ با این تفاوت که دیگر داروی TC^۳ هیچ تأثیری بر روی آنها ندارد. این در حقیقت یعنی تکامل پیدا کردن یک‌گونه به گونه دیگری که واقعاً خاصیت دیگری غیر از نسل قبلی دارد و به‌صورت آزمایشگاهی مشخص است که دیگر داروی سابق بر آنها اثرگذار نیست. همین مسئله درباره ویروس‌های عفونی و آنتی‌بیوتیک‌ها نیز صادق است (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴۵-۴۶؛ رایس، ۲۰۰۷، ص ۱۰-۱۳؛ اسکای برک، ۲۰۰۶، ص ۵۱).

نمونه دیگر تکامل گنجشک‌های خانگی (*Passer Domesticus*) در امریکای شمالی با اندازه ۷۶ میلی‌متر و تفاوتشان با گنجشک‌های کانادایی با میانگین ۷۹ میلی‌متر است. این در حالی است که همه آنها از یک گروه که در سال ۱۸۵۲ به آنجا مهاجرت کرده‌اند تکامل یافته‌اند. همین مسئله در مورد سهره‌هایی (*Finch*) که در جزایر گالاپاگوس جمع‌آوری کرده بود، نیز در تفاوت منقار آنها قابل مشاهده است. در برخی جزایر اندازه منقارها بسیار کوچک و در بعضی بسیار بزرگ است. شواهدی وجود دارد که همه اینها از مهاجرت یک دسته واحد از سهره‌ها که به آن جزایر رفته‌اند مربوط است و جد اصلی‌شان یکسان است (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴۷).

۳-۲. شاهد دوم: ایجاد تکامل به صورت تجربی مصنوعی

زیست‌شناسان تکاملی، معتقدند که تکامل به‌صورت انتخاب مصنوعی را می‌توان ایجاد کرد (موهن‌بین، ۲۰۱۰، ص ۵۳۴)؛ کما اینکه خود *داروین* انتخاب مصنوعی را بر روی کبوترها انجام داد، به این شکل که نمونه‌هایی از کبوترهایی که بیشترین شباهت رنگی را در یک عضو خاص داشتند یا بیشترین شباهت را در اندازه و شکل یک اندام خاص داشتند، با هم جفت می‌کرد و بعد از چندین نسل، نسلی خالص‌تر و درنهایت کاملاً متفاوت‌تر از لحاظ شکلی و رنگی به‌دست می‌آورد که در یک ناحیه خاص به‌صورت قابل‌توجهی متفاوت از نسل‌های پیشین بود. از همین‌جا استنباط می‌کرد که این تفاوت بسیار عجیب در طرح و رنگ و شکل و اندازه کبوترها، به‌صورت تکاملی از کبوترهای اولیه چاهی به وجود آمده است که هنوز هم موجود هستند (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۰۰). مثال دیگری که *مارک ریدلی* در این زمینه نقل می‌کند، درباره اندازه ماهی آزاد است. به گفته وی، زمانی که صید ماهی آزاد را با اندازه خاصی اجازه دادند، یعنی معین کردند که ماهی‌های شکارشده نباید از اندازه خاصی کوچک‌تر باشند و تنها بزرگ‌تر از این اندازه را صیادان اجازه دارند که صید کنند. این کار سبب شد که بزرگ‌ترها شکار شوند و کوچک‌ترها که به هر دلیلی حجم بدنی کوچک‌تری نسبت به بزرگ‌ترها داشتند بمانند و نسل‌های بعدی ماهی‌های آزاد در آن منطقه کوچک شد. این همان روند انتخاب مصنوعی است که با دست‌کاری انسان اتفاق می‌افتد و سبب می‌شود بزرگ‌ترها حذف شوند و کوچک‌ترها بمانند و فرصت تولیدمثل داشته باشند و پس از مدتی همین جمعیت کوچک، تبدیل به جمعیت غالب شوند (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴۷-۴۸).

به صورت کلی اگر قرار باشد که به وسیله انتخاب مصنوعی، مقدار یک صفت افزایش پیدا کند مجموعه‌ای از رژیم‌های خاص در نظر گرفته می‌شود که نتیجه آن بهتر شدن نسل بعدی، در یک صفت خاص است. برای مثال طولانی‌ترین مورد انتخاب مصنوعی کنترل شده‌ای را که می‌شناسیم، تحقیق و انتخاب مصنوعی بر روی دانه ذرت است که از سال ۱۸۹۶ براساس مقدار روغن دانه صورت گرفته است که این کار هنوز هم ادامه دارد (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۲۳۸؛ لی کنت، ۲۰۰۹، ص ۲۲۳).

بررسی

تکامل در مقیاس کوچک تنها ممکن است استبعاد را درباره نظریه تکامل کم کند، اما نمی‌تواند شاهدهی بر درستی آن باشد؛ زیرا همان‌طور که این مثال‌ها با نظریه تکامل سازگارند، با نظریه‌های رقیب نیز به همان اندازه سازگارند از این رو نمی‌توانند یک نظریه را به ضرر دیگر نظریات تقویت کنند. کسانی که انواع را متباین و غیرقابل تبدیل به یکدیگر می‌دانند نه این تغییرات را در افراد یک نوع انکار می‌کنند و نه آنها را منافی دیدگاه خود می‌دانند. برای مثال، خلقت باوران علی‌رغم آنکه تفاوت نژادهای مختلف انسانی و تفاوت قیافه‌ها و رنگ پوست آنها را قبول دارند و امری انکارناپذیر می‌دانند، معتقدند همه آنها از پدر و مادر واحدی زاده شده و تکثیر شده‌اند و همه اینها با علم و عمد و هدفمندی خالق و طراح صورت گرفته است.

توجیه دیگر و قابل قبول‌تر درباره ویروس‌ها این است که ویروس‌ها از ابتدا متفاوت بوده‌اند؛ هم ویروس‌های ضعیف و هم ویروس‌های مقاوم از ابتدا وجود داشته‌اند و طبعاً پس از تزریق دارو، آنها که ضعیف بوده‌اند از بین رفته و مقاوم‌ترها باقی‌مانده و تکثیر یافته‌اند، نه اینکه ویروس‌ها مقاوم شده‌اند.

مثال‌های ذکر شده در این نمونه‌های انتخاب مصنوعی نیز با همان مسئله مواجه هستند که ادعای تکامل در سطح گونه مواجه است. در واقع نهایت چیزی که از نمونه‌های یادشده به دست می‌آید تفاوت در ویژگی‌هاست که البته خلقت‌گرایان و معتقدان به نظریه طراحی هوشمند هرگز منکر چنین تغییراتی در سطح درون‌گونه‌ای نیستند. به همین دلیل نمی‌توان آنها را دلیلی اختصاصی برای اثبات نظریه تکامل دانست. به بیان دیگر، دو شاهدهی که بیان شد، مربوط به تغییرات در مقیاس کوچک بود، اما برای اینکه تکامل در سطح گونه‌ای اثبات شود، آن شواهد کافی نیست و باید شاهدهی ارائه شود که یک گونه به گونه دیگر تبدیل می‌شود. بدیهی است که قبل از اینکه چنین شاهدهی ارائه شود باید مفهوم گونه روشن شود تا زمانی که گفته می‌شود این گونه به گونه دیگر تبدیل شده است معیاری روشن برای مقایسه دو موجود سابق و لاحق وجود داشته باشد که نتیجه آن مورد قبول قرار گیرد (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۰). یا آن گونه که مارک ریدلی می‌گوید: «اگر کسی بپرسد که چه شاهدهی حکایت از آن دارد که تکامل می‌تواند یک گونه‌ی جدید به وجود آورد، پاسخ ما آن است که تو منظور خود را از گونه روشن کن تا من شواهد آن را بازگویم» (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴۸).

هفت تعریف غیر از دو تعریف مشهور که در پایین ذکر می‌کنیم، برای گونه، در پنجاه سال اخیر مطرح شده است؛ ولی هیچ‌کدام به‌غیر از دو تعریف پایین، مقبولیتی بین زیست‌شناسان پیدا نکرده‌اند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۴).

تعریف اول براساس تولیدمثل است؛ به این معنا که گونه، مجموعه‌ای است از ارگانیسم‌ها که در میان خود، هم‌آمیزی زایا دارند؛ اما با اعضای سایر گونه‌ها آمیزش نمی‌کنند و یا اگر آمیزش کنند، زایا نیست. برای مثال انسان‌ها با همدیگر آمیزش دارند ولی انسان و شامپانزه آمیزش زایا که موجب تولیدمثل شود ندارند؛ یعنی حتی اگر بتوان بین آنها آمیزشی ایجاد کرد، باروری صورت نمی‌گیرد؛ کما اینکه آزمایش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۷۸-۱۸۸).

تعریف دوم براساس شباهت‌های ریخت‌شناختی (phenotypic) است. در این مفهوم از گونه، معیار تمایز اعضای گونه‌ها از یکدیگر قدرت تولیدمثلی نیست، بلکه شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری دو گونه است. نکته قابل توجه این است که این مفهوم از گونه، به اندازه مفهوم تولیدمثلی، مفهوم روشنی ارائه نمی‌کند؛ چراکه از این جهت مبهم است که این دو گروه واقعاً چقدر باید متفاوت از یکدیگر باشند تا بتوان آنها را دو گونه به حساب آورد. پاسخ نهایی باید به متخصصانی واگذار شود که سال‌ها در این زمینه کار کرده‌اند و تفاوت بین گونه‌ها را به خوبی می‌شناسند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۷۸-۱۸۸). با این حال به گفته مارک ریذلی، همه ما در مورد حیوانات نسبتاً آشنا و شناخته شده اطراف خود، یک مفهوم شهودی فنوتیپی داریم که مثلاً می‌توانیم گربه را با تمام انواعش از سگ متمایز کنیم و پرندگان حومه شهر خود را از همدیگر تشخیص دهیم و نیاز به بحث تخصصی درباره این گونه‌ها نداریم. این مفهوم دوم از گونه، در بحث تکامل، به نظر کارایی بیشتری دارد؛ چراکه خیلی از نمونه‌هایی که به آن در بحث تکامل استناد می‌شود، معمولاً مرده و از بین رفته‌اند و نمی‌توان از مفهوم نوع اول یعنی تولیدمثل جنسی در این زمینه کمک گرفت و تنها با شباهت منقار و استخوان و اسکلت بدن می‌توان در این موارد اظهارنظر کرد. خود دروین در سال ۱۸۵۶ زمانی که دوستش لایل به دیدارش آمد، از روی همین شواهد فنوتیپی توانست با معیارهایی که پرنده‌شناسان آن عصر برای دو گونه متفاوت از پرنده ترسیم کرده بودند نشان دهد که ۱۵ نژاد از پرنده‌هایی که وی در آن هنگام از آن نگهداری می‌کرد، آن قدر متفاوت از یکدیگر هستند که می‌توان آنها را در سه جنس و پانزده گونه مختلف طبقه‌بندی کرد (ریذلی، ۲۰۰۴، ص ۴۹-۵۰).

نکته قابل توجه اینجاست که ایجاد نمونه تولیدمثلی با انتخاب مصنوعی به اقرار خود زیست‌شناسان موفق نبوده است؛ یعنی با اینکه توانسته‌اند از لحاظ فنوتیپی حیوانات را متفاوت از یکدیگر کنند، مثلاً سگ‌هایی با هیكل‌ها و رنگ‌ها و خصوصیات متفاوت به وجود آورند، ولی در میان آنها هنوز توانایی تولیدمثلی وجود دارد و شواهد کافی برای اینکه بتوان گونه جدیدی ایجاد کرد که نتواند با گونه پدری خود تولیدمثل داشته باشد هنوز در دسترس نیست

(مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۹) یا به بیان برخی زیست‌شناسان احتمال زنده ماندن و یا تولیدمثل نسل بعدی آنها بسیار پایین است (موهن‌بین، ۲۰۱۰، ص ۱۳-۱۴).

مارک ریڈلی می‌گوید: از دید اکثر انسان‌های ناظر، تفاوت شکل‌های سگ، مثل نژاد پکن و سن برنارد، خیلی بیشتر از دو گونه نظیر گرگ و شغال و یا حتی دو گونه متعلق به دو جنس نظیر گرگ و سگ شکاری آفریقایی در طبیعت است. با این وصف اکثر سگ‌های اهلی درآمیزش، هم باروری دارند و در مفهوم تولیدمثلی، به یک‌گونه تعلق دارند. شواهد مربوط به حیوانات اهلی حکایت از آن دارد که انتخاب مصنوعی می‌تواند تغییرات وسیعی در خصوصیات ظاهری فنوتیپ ایجاد کند، تغییراتی که برای ایجاد گونه‌ها و یا حتی جنس‌های جدید نیز کافی است؛ اما شواهد کافی دال بر اینکه گونه‌های تولیدمثلی جدیدی ایجاد کرده باشد موجود نیست (ریڈلی، ۲۰۰۴، ص ۵۰).

به همین دلیل پیدا کردن شواهد تولیدمثلی، اگر چه سخت‌تر است ولی قانع‌کننده‌تر است. آنچه بیان شد از اینکه مفهوم گونه به شکل تولیدمثلی آن در انتخاب مصنوعی تحقق نیافته است، در انتخاب طبیعی صادق نیست. زیست‌شناسان ادعا می‌کنند مواردی یافته‌اند که علاوه بر تفاوت فنوتیپی، تولیدمثل نیز نمی‌کنند؛ یعنی به مفهوم تولیدمثلی آن نیز یک گونه جدید به وجود آمده است. برای نمونه سمندرهای شمال کالیفرنیا با سمندرهای شرق آن نقطه نمی‌توانند تولیدمثل کنند؛ حتی اگر کنار همدیگر در محیط طبیعی قرار داده شوند (رایس، ۲۰۰۷، ص ۳۸۶). البته نشان دادن این تغییرات گونه‌ها که هم در شکل متفاوت باشند و هم در تولیدمثل، در گیاهان به گفته زیست‌شناسان تکاملی، شواهد زیادی دارد که گونه‌ها را به گونه‌ای تغییر می‌دهند که دیگر با گونه اصلی خود، تولیدمثل نمی‌کنند و فقط با گونه دورگه جدید خود توانایی تولیدمثلی دارند. ناگفته نماند که البته درباره همین گیاهان دورگه‌ای که گونه جدید هستند و با نوع قبل خود تولیدمثل ندارند، خود زیست‌شناسان تکاملی اقرار می‌کنند که به صورت طبیعی بارور نمی‌شوند و نمی‌توانند تولیدمثلی با دورگه مثل خود داشته باشند، و به صورت معمول، گیاهان دورگه عقیم هستند، مگر اینکه ماده‌ای شیمیایی به آنها اضافه شود که آنها را بارور کند (ریڈلی، ۲۰۰۴، ص ۵۲-۵۴؛ روس و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۸۸۴).

ممکن است این پرسش به ذهن بیاید که این مواردی که فعلاً ادعا شده، شاهد و دلیل برای اثبات نظریه تکامل هستند، همگی به نوعی در مقیاس کوچک و در درون یک‌گونه لحاظ می‌شوند و هرگز آن ادعای کلی که همه موجودات زنده از موجودات تک‌یاخته‌ای به شکل فعلی درآمده‌اند، را توجیه نمی‌کند؛ چراکه هرگز امکان مشاهده آزمایشگاهی و طبیعی چنین فرآیندی وجود ندارد.

زیست‌شناسان تکاملی در پاسخ به چنین پرسشی، به اصل استدلال همسان‌انگاری (uniformitarianism) تکیه می‌کنند؛ به این معنا که اگر در مقیاس کوچک توانستیم این موارد را نشان دهیم، با بسط و برون‌یابی، می‌توان تصور کرد که اگر همین فرآیندهای کوچک، به اندازه کافی ادامه یافته باشند توانایی به وجود آوردن انواع امروزی حیات به این گستردگی حیرت‌آور را دارند (الیس، ۲۰۱۰، ص ۶۹). این استدلال از نظر ایشان اختصاصی به تکامل

ندارد و در همه فرایندهای تدریجی قابل جریان است. (رایس، ۲۰۰۷، ص ۴۰۴-۴۰۵) برای مثال در مواردی که عمل مداوم فرسایش رودخانه را در توجیه حفر گوددره‌ها، به کار می‌گیریم نیز به همین اصل همسان‌انگاری متوسل شده‌ایم (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۶۹ و ۵۴؛ ایالا، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶). می‌توان شکل منطقی چنین استدلالی را، به شکل زیر ترسیم نمود:

مقدمه ۱: تغییرات ریز و کوچک درون‌گونه‌ای یا از گونه‌ای به گونه بسیار شبیه به آن، قابل مشاهده است؛

مقدمه ۲: هرگاه چنین موردی در مقیاس کوچک اتفاق افتد به صورت طبیعی در بستر زمان طولانی، طبیعتاً موجب بروز گونه‌های مختلف می‌شود؛

مقدمه ۳: زمان کافی برای تحقق چنین فرایند طولانی وجود داشته است.

نتیجه: تکامل موجودات از شکل ساده تک‌یاخته‌ای به شکل پیچیده فعلی به وسیله انتخاب طبیعی و به صورت شانس و بدون هدایت یک هدایتگر تحقق یافته است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این استدلال شامل سه مقدمه و یک نتیجه است. مقدمه اول مقدمه‌ای زیست‌شناختی است که طبق ادعای زیست‌شناسان درست تلقی شده و از حوزه بررسی ما خارج است. همچنین مقدمه سوم که داخل در علم زمین‌شناسی و کیهان‌شناسی است؛ اما مقدمه اصلی و رکن این استدلال به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این دو نیستند و این نقش را مقدمه دوم ایفا می‌کند که متأسفانه، ادعایی بی‌دلیل است. یعنی صرف بیان چنین ادعایی که در یک فرایند طولانی چنین تفاوت‌های شگرف بین گونه‌ای رخ می‌دهد، مدعای تکامل‌گرایان را اثبات نمی‌کند. به بیان دیگر مقدمه دوم در استدلال امری ثابت نشده و صرفاً یک ادعای محض است و اساساً چنین چیزی در دسترس علم تجربی نیست. در نهایت باید دانست به فرض اگر بتوان با توجه به معیارهای پیچیده‌ای که برای تفکیک بین گونه توسط زیست‌شناسان بیان می‌شود، تغییرات بین گونه‌ای نیز مشاهده کرد (البته همان‌طور که دیدیم به ادعای خود ایشان بسیار نادر است و حتی به صورت مصنوعی قابل ایجاد در روش تولید مثلی نیست) این تغییرات فعلی را نمی‌توان دلیل بر ادعای کلان آنها از تغییر موجود تک سلولی تا انسان فعلی دانست که شواهد آن بسیار ناچیز و ضعیف است و در دسترس تجربه نیست.

۳-۳. شاهد سوم: وجود شباهت‌های هم‌ساخت در موجودات زنده

برخی زیست‌شناسان تکاملی نیرومندترین و بهترین استدلال در تکامل را وجود برخی از شباهت‌های هم‌ساختی بین گونه‌ها می‌دانند (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

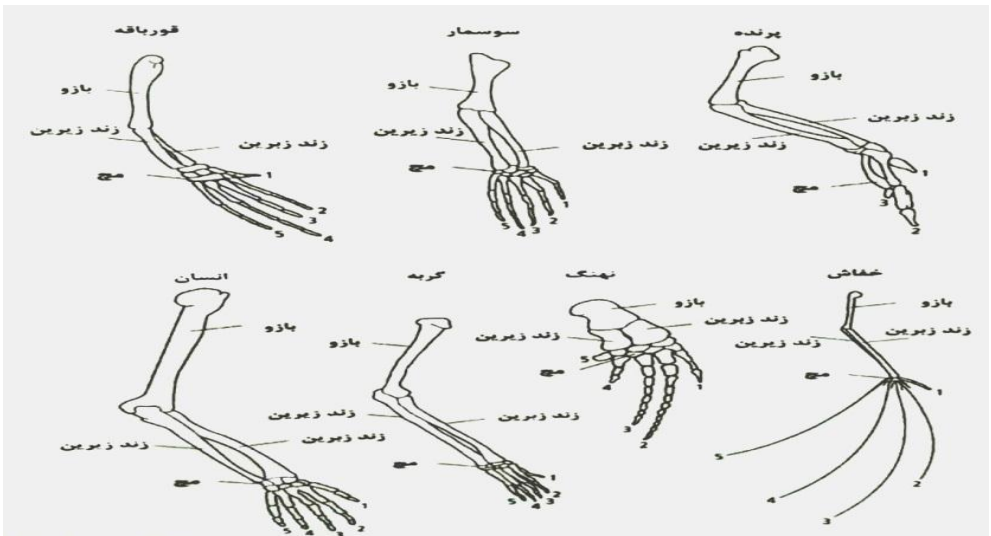
در دیدگاه تکامل‌باوران، دو نوع شباهت در موجودات، قابل فرض است: شباهت هم‌ساخت (Homologous) و شباهت همسان (Analogous). منظور از شباهت همسان، شباهت‌هایی است که در اثر کارکردهای یکسان، در برخی موجودات که شرایط یکسان محیطی داشته‌اند به وجود آمده است. برای مثال شباهت‌های وال، کوسه و دلفین به خاطر این بوده است که همگی در آب زندگی کرده‌اند و در تلاش برای شنا کردن، باله‌هایشان به شکل

فعلی درآمده است. این نوع شباهت‌ها نمی‌توانند کاری برای تکامل انجام دهند و دلیلی برای جد مشترک داشتن موجودات محسوب نمی‌شوند (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۵۵).

اما نوع دوم که به‌سادگی قابل توجیه نیست و به ادعای زیست‌شناسان تکاملی، دلیلی برای اثبات نیای مشترک در موجودات است (لی‌کنت، ۲۰۰۹، ص ۹۸-۹۹) و هیچ توجیه قابل‌قبول دیگری نمی‌توان برای آن ارائه داد، شباهت هم‌ساختی است. منظور از این نوع مشابهت، وجود نوعی ساختار مشترک در موجودات زنده است که تنها دلیل توجیه‌کننده آن، وجود جد مشترک برای این‌گونه‌هاست و نه غیر آن (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۶-۲۸؛ دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۳۶؛ روس، ۲۰۰۹، ص ۲۳۰).

برای مثال با بررسی چهارپایان می‌توان مشاهده کرد که چهارپایان امروزی همگی با کارکردها و محیط‌های مختلف زندگی، همگی پنج انگشت دارند و نه هفت یا دوازده انگشت. حتی چهارپایانی که در فرم بالغ خود مانند اسب و الاغ پنج‌انگشتی نیستند در دوره جنینی، پنج‌انگشتی هستند و در ادامه از آن پنج‌تا یکی باقی می‌ماند. حتی باله‌های بدون استخوان عقبی نهنگ نیز بقایای الگوی پنج‌انگشتی را نشان می‌دهد. خود *داروین* نیز به این شاهد، استناد کرده است:

چه چیز ممکن است از این شگفت‌انگیزتر باشد که دست انسان برای گرفتن شکل گرفته و دست حفار (یک نوع حیوان) برای کندن، پای اسب، باله دلفین و بال خفاش همگی از یک الگو ساخته شده باشند و از جمله استخوان‌های مشابه و موقعیت‌های نسبی همانند داشته باشند؟ (به نقل از: ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۵۶).



شکل ۱: همهٔ چهارپایان امروزی اساساً ساختار دست‌ویای پنج‌انگشتی دارند.

پاهای جلو پرنده، نهنگ، دست انسان و خفاش از همان استخوان‌ها ساخته شده، هرچند کارکردهای متفاوتی دارند.

ایشان معتقدند که اگر گونه‌ها از نیای مشترکی سرچشمه گرفته باشند، هم‌ساختی معنا دارد و اگر نیای مشترک برای آنها نباشد و گونه‌ها به صورت مجزا آفریده شده باشند، دشوار بتوان مشابهت‌های هم‌ساختی را توجیه نمود (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۹-۲۷).

مارک ریپلی می‌گوید:

بدون تکامل، چیز دیگری نیست که همه چهارپایان را به داشتن پنج انگشت در دست‌وپا مجبور کند. اگر گونه‌ها مستقل از یکدیگر سرچشمه گرفته بودند دلیلی نداشت که تمام چهارپایان در داشتن پنج انگشت دست‌وپا، یا همه گونه‌ها در داشتن کدهای ژنتیکی مشترک باشند (ریپلی، ۲۰۰۴، ص ۵۹-۵۷).

وجود این ساختار مشترک فقط در بحث ریخت‌شناسی و آناتومی بدنی نیست، بلکه در سطح ژنتیک و DNA موجودات، این مسئله وجود دارد. تمام گونه‌های زنده از یک کد ژنتیکی واحد استفاده می‌کنند (ریپلی، ۲۰۰۴، ص ۵۸-۵۷). همچنین در بحث توالی آمینواسیدها در پروتئین‌ها نیز همین مسئله مشاهده می‌شود که گونه‌های مختلف، درست همان‌طور که ریخت‌شناسی کم‌وبیش مشابهی دارند، توالی آمینواسیدهای آنها در پروتئین‌ها یکسان است (همان، ص ۶۱).

توضیح مطلب را ایشان این‌گونه ارائه می‌دهند:

وقتی ببینیم ساکنین دو منطقه خاص که با هم هیچ ارتباطی ندارند، به یک‌زبان صحبت می‌کنند به این نتیجه می‌رسیم که ایشان این زبان را از نیای مشترک یاد گرفته‌اند. همین مسئله در مورد اشتراک پنج انگشتی بودن و کدهای ژنتیکی مشترک در موجودات صدق می‌کند (همان، ص ۵۸-۵۷).

البته خود تکامل‌گرایان اعتراف می‌کنند که صرف وجود چنین شباهت‌هایی خیلی قانع‌کننده نیست، مگر برای خود زیست‌شناسان. مارک ریپلی می‌گوید: «این شباهت‌ها برای زیست‌شناسان تحصیل کرده قانع‌کننده‌تر است تا کسی که به دنبال شواهد قانع‌کننده فوری باشد» (ریپلی، ۲۰۰۴، ص ۵۹).

بررسی

هنگامی که با محصولاتی مانند مداد و خودکار و خودنویس مواجه می‌شویم که علی‌رغم آنکه میان آنها هیچ ارتباطی نیست، در شکل و ساختار و کارکرد مشابه هستند، یک احتمال خیلی عقلایی و نزدیک به ذهن این است که بگوییم سازنده آنها اهداف مشابهی از تولید آنها داشته و بر همین اساس ساختار کلی مشترکی را در آنها قرار داده است، نه اینکه نتیجه بگیریم که برخی مدادها وقتی دیدند رنگ و اثرشان به تدریج از بین می‌رود و پاک می‌شود، طبیعت برای ایشان جوهر داشتن را انتخاب کرد و کم‌کم به خودکار و خودنویس تبدیل شدند. همچنین طبعاً با مشاهده اینکه بعضی از نوک‌های مدادهای نازک در اثر برخورد شدید با صفحه کاغذ می‌شکند و آنها که ضخیم‌ترند دوام بیشتری می‌یابند و باقی می‌مانند یا با مشاهده اینکه بدنه برخی مدادها در اثر قرار گرفتن در زیر تابش مستقیم خورشید خشک و شکننده شده و رنگشان

تغییر می کند، این نوع تغییرات را تعمیم نداده و نتیجه نمی گیریم که همه تفاوت‌ها میان ممداد و خودکار و خودنویس با همین نوع عوامل طبیعی رخ داده و هیچ کدام ساخته و طراحی نشده‌اند. به بیان دیگر صرف وجود شباهت‌های هم ساخت دلیل بر وجود تکامل نیست، بلکه یک احتمال خیلی قوی در این زمینه وجود دارد و آن وجود طراح مشترک است.

البته از نظر ایشان در میان این شباهت‌های هم‌ساختی، برخی بسیار قانع‌کننده به نظر می‌رسند. برای مثال اندام‌های تحلیل رفته (Vestigial organs) از این قسم‌اند. اندام‌هایی که اکنون به صورت تحلیل رفته وجود دارند و کارایی‌ای که باید داشته باشند و در اصل برای آن درست شده بودند را ندارند، ولی هنوز در بدن موجودات زنده امروزی، وجود دارند (بولر، ۲۰۰۳، ص ۱۶۸؛ مایر، ۲۰۰۲، ص ۳۳-۳۴؛ رایس، ۲۰۰۷، ص ۴۰۹).

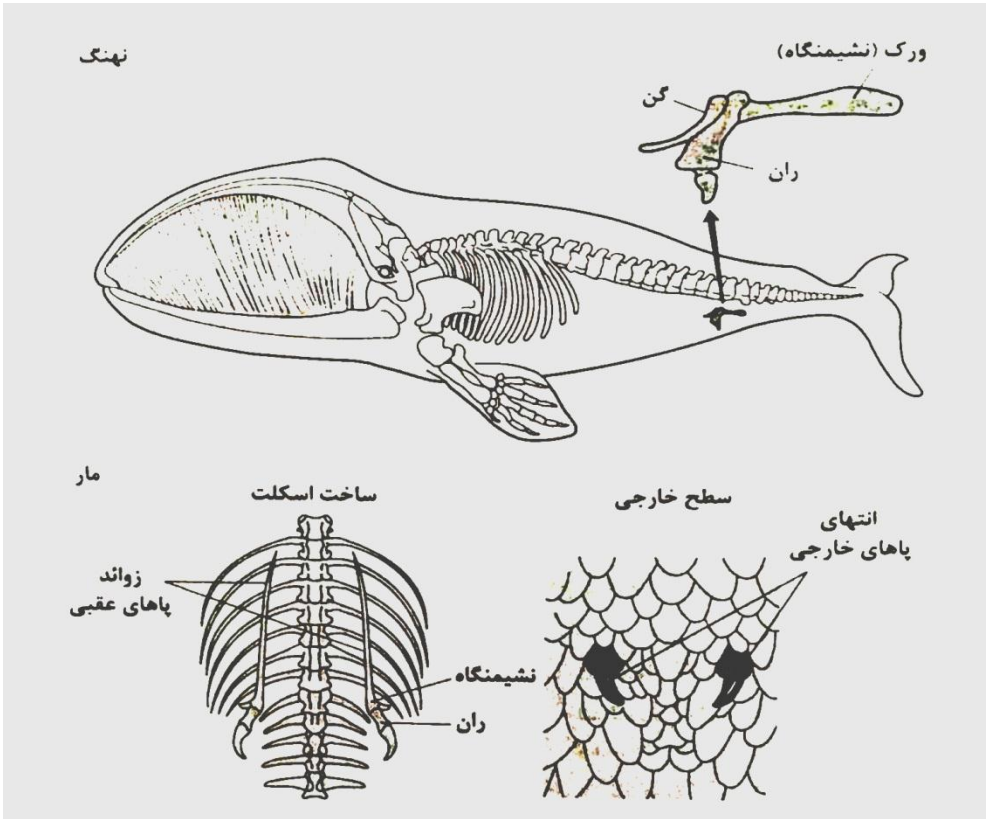
مایکل روس می‌گوید: «اگرچه قبل از داروین راجع به این اندام‌های زاید توضیحات متافیزیکی داده می‌شد، با تئوری داروین آن توضیحات کنار رفت و در راستای انتخاب طبیعی قرار گرفت» (روس، ۲۰۰۹، ص ۱۲۶).

به تعبیر خود داروین اینها اجزای بی‌خاصیتی هستند که فایده اصلی خود را به خاطر تکامل و تبدیل کارکرد از دست داده‌اند: «در این تردیدی نیست که دندان‌های باریک‌شده فک تحتانی نشخوارکنندگان جوان و برخی از استخوان‌های ساق که ارزش عملی چندانی ندارند دلیلی بر خویشاوندی نزدیک نشخوارکنندگان با سخت‌پوستان به شمار می‌روند» (داروین، ۱۳۸۰، ص ۴۷۰ و ۵۰۴-۵۰۶).

داروین معتقد است که علت اساسی از بین رفتن اندام‌ها در موجودات زنده، استفاده نکردن از آنهاست که در نسل‌های متمادی به‌صورت تدریجی، اعضای غیرقابل استفاده، تقریباً از کار می‌افتند و گاهی اوقات از بین می‌روند و یا کوچک می‌شوند. وی این مسئله را درباره چشم جانورانی که در غارهای تاریک‌اند و جانورانی که در معرض تهدید نیستند و نیازی به پرواز ندارند و سرانجام خصلت پرواز خود را از دست می‌دهند، بیان می‌کند. همچنین در مورد اندامی که ممکن است که در شرایطی مضر باشد که به مدد انتخاب طبیعی آن اندام کوچک می‌شود و یا از بین می‌رود، وی نوعی حشره را مثال می‌زند که ساکن در جزایری بادگیر است و به یاری انتخاب طبیعی اندازه بالش کاهش یافته و حیاتش ادامه پیدا کرده است (همان، ص ۵۰۸).

به گفته تکامل‌گرایان اگر به تشریح بدن نهنگ بپردازیم، در جای مناسب آن در ستون مهره‌ها، مجموعه‌ای از استخوان‌ها وجود دارد که هم‌ساخت با استخوان‌های لگن با دیگر چهارپایان است. این استخوان‌های لگن در اکثر گونه‌ها برای حرکت استفاده می‌شوند، درحالی‌که در نهنگ نیاز به این استخوان برای حرکت نیست و در وصل پاهای عقبی به ستون مهره به کار نمی‌روند. مارک ریملی می‌گوید: «حفظ آنها (استخوان لگن) گویای آن است که نهنگ‌ها خلقت مستقل ندارند بلکه محصول تکامل چهارپایان‌اند» (ریملی، ۲۰۰۴، ص ۵۹).

همین مسئله در مارها هم وجود دارد؛ مارهای امروزی دست و پای زاید کوچکی دارند که نشان از باقی بودن این اعضا از نسل‌های سابق است.



جالب است که با تمام اصراری که زیست‌شناسان تکاملی بر زاید بودن این اندام دارند، اعتراف می‌کنند که اینها بدون کارکرد نیستند و برای نمونه، استخوان لگن وال اندامی است که برای تقویت اندام‌های تناسلی موردنیاز است. ریللی می‌گوید: اندامی که به‌عنوان زایده تعریف شده ممکن است بدون کارکرد نباشد. نهنگ (Basilisaurus) که چهل میلیون سال پیش می‌زیسته و اکنون فسیلش موجود است، استخوان‌های لگن فعال داشته که هنگام جفت‌گیری از آنها استفاده می‌کرده و نهنگ‌های امروزی نیز بقایای لگن را دارند که بدون شک هنوز هم برای تقویت اندام‌های تناسلی‌شان موردنیاز است (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۶۰).

ریللی با اعتراف به وجود چنین کارکردی، باز بحث خود را از سر می‌گیرد و این کارکرد را مانع از تطبیق نظریه تکامل بر چنین مواردی و استفاده از آنها به‌عنوان شاهد تکاملی نمی‌داند. وی می‌گوید:

اگر نهنگ‌ها مستقل از سایر چهارپایان سرچشمه گرفته بودند، چه دلیلی داشت که می‌باید استخوان‌هایی را که برای مفصل‌بندی پاهای عقبی ساخته شده، در تقویت اندام‌های تولیدمثلی به کار بگیرند؟ اگر اینها واقعاً مستقل می‌بودند، می‌بایست برای برپاداشتن و تقویت اندام‌های تناسلی پشتیبانی‌های دیگری می‌داشتند

یکی دیگر از مواردی که در بحث اندام‌های زاید و تحلیل رفته، بسیار به آن استناد می‌شود؛ مواردی است که زیست‌شناسان تکاملی از آن، با عنوان هم‌ساختی‌های زیان‌بار (Disadvantageous) یاد می‌کنند. توضیح اینکه در برخی گونه‌ها برخی ارگان‌ها وجود دارد که به نظر طرفداران تکامل اگر طراحی‌ای در کار می‌بود، به احتمال زیاد باید به گونه دیگری طراحی صورت می‌گرفت. برای نمونه یکی از اعصاب مجسمه در اتصال مغز به حنجره، از طریق لوله‌ای نزدیک به قلب و شش عبور و دوباره به حنجره بازمی‌گردد، یعنی از مغز به شش و دوباره به حنجره این مسیر را طی می‌کند. در مورد ماهی این مسیر کاملاً مستقیم و طبیعی است؛ یعنی مسیر عصب، ابتدا از سر ماهی شروع می‌شود و بعد از آن از آب‌شش عبور می‌کند و بعد به حنجره می‌رسد. در ماهی این سه به‌صورت متوالی پشت‌سر هم قرار دارند. در پستانداران که قلب جایگاه متفاوتی در بدن آنها دارد. این عصب ابتدا مسیر از مغز به سمت قلب را طی می‌کند و سپس به سمت حنجره بازمی‌گردد. این عصب در تمام گونه‌ها همین مسیر را طی می‌کند. حال اگر مثال را در پستانداران گردن بلندی مثل زرافه دنبال کنیم، می‌یابیم که این مسئله، موجب پیدایش یک مسیر طولانی و به تعبیر ایشان بی‌ربط می‌گردد به‌گونه‌ای که، عصب در یک دوربرگردان، باید فراز و فرود گردن را طی کند و سه تا چهار و نیم متر عصب اضافه بر آنچه در یک ارتباط مستقیم نیاز بود تولید کند و چنین کاری قطعاً لغو و در برخی موارد باعث مشکلاتی می‌گردد و همین دلیل بر این است که هرگز طراحی‌ای برای این سیستم وجود نداشته است؛ چراکه اگر طراحی‌ای در کار بود نیازی به چنین اسراف‌کاری‌ای نبود. در نتیجه، از نگاه ایشان، نظریه تکامل صحیح به نظر می‌رسد؛ چراکه اجداد زرافه ماهی بوده‌اند و این روند به‌صورت تکاملی به زرافه رسیده است.

مارک ریذلی از این بیان چنین نتیجه می‌گیرد: چنانچه زرافه در طی مراحل کوتاه پی‌درپی از اجداد ماهی تکامل‌یافته باشد توجیه این ناکارآمدی دشوار نیست؛ اما مشکل بتوان تصور کرد که اگر زرافه به‌طور مستقل سرچشمه گرفته بود چرا بایستی چنین عصبی می‌داشت؟ (ریذلی، ۲۰۰۴، ص ۲۸۱-۲۸۴).

نتیجه بحث را می‌توان این‌گونه مطرح ساخت که وقتی گونه‌های مختلف در هم‌ساختی با همدیگر شریک هستند، نشان از این است که از نیای مشترکی نسب گرفته‌اند.

نکته‌ای که در ابتدا به ذهن می‌رسد، یک اشکال روشی در بیان این زیست‌شناسان است. ایشان به‌نوعی خود را حکیم و عالم مطلق فرض می‌کنند و وقتی چیزی را نمی‌دانند یا با دانش اندک خود چیزی را مناسب تشخیص می‌دهند، با ادعای دهان‌پرکن سعی می‌کنند آن را یقینی فرض کرده، از آن نتایجی درباره کل هستی بگیرند، و امور شایسته و ناشایسته و مفید و زیان‌بار و بایسته و نبایسته را نیز معین می‌کنند. جالب اینجاست که با وجود کارکردهایی که می‌توان برای این اندام‌ها در نظر گرفت و با وجود اعتراف بشر به ناآگاهی از همه‌چیز، باز هم وقتی علت و فلسفه وجود چیزی را درک نمی‌کنند، به‌راحتی آن را به‌صورت دلخواهی و یک‌جانبه تفسیر می‌کنند به خیال اینکه هیچ تبیین دیگری نمی‌تواند داشته باشد و تنها تفسیر ممکن و صحیح همین است که ایشان فهمیده‌اند.

به بیان دیگر اگر شما نمی‌توانید توجیهی قابل قبول برای کارکرد این اندام‌ها پیدا کنید همان‌طور که مثلاً در مورد برخی از اندام‌های انسانی نیز همین‌طور است، چرا آن را زاید می‌پندارید؟ مگر علم تجربی بارها و بارها با این مسئله مواجه نبوده است که پس از مدتی اشتباه خود را دریافته و از نظریه خود دست برداشته است. شاید این موارد همان‌طور که زیست‌شناسان به برخی از کارکردهایشان اعتراف می‌کنند، کارکرد و عملکردی در بدن جاندار داشته باشند که فعلاً برای ما کشف نشده است.

چه مقدار فرق است میان این نوع نگاه برخی زیست‌شناسان جدید و حکمای اسلامی، آنجا که صدرالمتألهین کلام برخی را در کتاب *قویم اسفار اربعه* خود نقل می‌کند: اگر چیز عجیبی از عجایب عالم طبیعت شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری رد نکن و قبول هم نکن، بگو ممکن است باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۵؛ برای تحقیق بیشتر در این بحث و اینکه اعضای که در بدن حیوانات به‌عنوان اعضای بی‌فایده نامیده می‌شوند، کاملاً کاربردی و حساب‌شده‌اند، به کتاب اندام‌های باقی‌مانده کاملاً کاربردی هستند: تاریخچه و ارزیابی مفهوم ریشه‌های اندام باقی‌مانده، اثر جری برگمن مراجعه کنید) (برگمن و هو، ۱۹۹۰).

۳-۴. شواهد فسیلی

فسیل‌ها انواع باقی‌مانده جانوری و گیاهی، نظیر جسم حیوانات و استخوان‌های مربوط به آنها، تنه گیاهان قدیمی و ساختمانشان، کرم‌های نرم، ستاره‌های دریایی و غیره و آثار و مواد به‌جامانده از آنها نظیر فضولات، تخم‌ها (آثار طبیعی) و اثر لانه‌ها، آشیانه‌ها، ردپاها (آثار مصنوعی) را شامل می‌شود. تمامی این‌ها به‌طور مستقیم توسط موجوداتی که در گذشته می‌زیسته‌اند، به وجود آمده‌اند. در حالت بسیار مساعد، شکل فسیل‌ها با شکل موجود زنده اصلی اولیه، کاملاً تطبیق می‌کند و تغییر زیادی در آن صورت نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، فسیل به هر ردّ باقی‌مانده از حیات گذشته گفته می‌شود که روشن‌ترین نمونه آن اجزای بدن، نظیر صدف، استخوان و دندان است (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۵۲۴؛ کوین، ۲۰۰۹، ص ۲۳-۲۴).

تکامل‌باوران برخی از این فسیل‌ها را کنار هم قرار می‌دهند که مثلاً نشان دهند برخی از برخی دیگر به صورت تکاملی به وجود آمده‌اند و این سیر را ادامه داده تا به اولین موجودات زنده این سیر متصل شود. درباره شواهد فسیلی نظریه تکامل، بیان چند نکته ضروری است:

۱. از نگاه تکامل‌گرایان، مدارک فسیلی اهمیتشان از این جهت است که نشان می‌دهند که جهان زنده در طول تاریخ، همانند جهان امروز نبوده است؛ صرف وجود فسیل‌ها خود نشان‌دهنده این است که موجوداتی در زمین وجود داشته‌اند که اکنون منقرض شده‌اند؛

۲. مدارک فسیلی به‌نوعی نشان‌دهنده تاریخ حیات بر روی زمین و زمان تخمینی موجوداتی است که روی زمین زندگی می‌کرده‌اند. اهمیت این نکته از این جهت است که سن فسیل‌ها و سرعت تغییرات یک موجود به موجود دیگر را می‌توان به‌دست آورد؛

۳. باید توجه داشت که مدارک فسیلی هرگز کامل نیستند، به شکلی که بتوانند به صورت پشت سر هم، سلسله ترتیب به وجود آمدن و روند تغییر موجودات را ترسیم کنند؛ همیشه گسست‌هایی در این زمینه وجود دارد (مایر، ۲۰۰۲، ص ۱۵ و ۲۱).

مارک ریپلی می‌گوید: مدارک فسیلی در بقیه موارد نیز کافی نیست و بین نمونه‌های پشت‌سرهم گسست‌های بزرگی وجود دارد؛ لذا در این موارد شواهد گذار آرام و نرم چندان مستقیم نیست. گسست‌ها معمولاً طولانی است (در موارد خوب حدود ۲۵ هزار سال و در موارد ناقص‌تر میلیون‌ها سال). در مورد تغییرات تکاملی بزرگ هریک از گسست‌ها به قدر کافی طولانی است و کسی از دیدن اینکه نمونه‌های دو سمت گسست، تغییرات بزرگی نشان دهند چندان تعجب نمی‌کند (ریپلی، ۲۰۰۴، ص ۶۴).

در پایان این نکته نباید از نظر دور بماند که چنین نیست که مدارک فسیلی کاملاً خصوصاً در بازسازی نخستین‌ها تا انسان، وجود داشته باشد و استنتاج تکامل شبیه به یک حدس زیبا از شواهد بسیار مختصری است که وجود دارد. *ارنست مایر* مدافع سرسخت تکامل در قرن بیستم در کتاب خود به این مسئله، صادقانه اعتراف می‌کند:

افسوس که در عمل روشن شد، بازسازی مراحل انسان شدن کار بسیار دشواری است. مانع اول این است که نخستین سنگواره‌های یافت شده، به دوران اخیر مربوط می‌شدند. نتیجه این شد که مسیر بازسازی از میمون‌های انسان‌نما به سوی انسان جریان نمی‌یافت. از اینها هم گمراه‌کننده‌تر این بود که مشخص شد اثبات تداوم بی‌گسست امری کاملاً ناممکن است؛ یعنی در بین سنگواره‌های یافته شده فاصله‌های خالی بسیار است که شاید در آینده بتوان آنها را کشف کرد. اما این تنها دلیل این آشفتگی‌ها نبود و دانشمندان هم دقیقاً از همین امر بسیار نگران بودند. برخی از انواع سنگواره‌ها مثل استرالوپیتکوس آفریکانوس، استرالوپیتکوس آفرانسیس و هموارکوس معمولاً به طور نسبی زیاد کشف می‌شدند، اما از موجوداتی که در بین این‌ها قرار داشته‌اند و از پیش گونه‌ها و اخلاف بعدی آنها خبری نیست. این کمبود به‌ویژه بین استرالوپیتکوس و جنس انسان دیده می‌شود (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۶۳).

بررسی

مدل تکاملی برای توجیه موجودات زنده، یعنی تکامل بین‌گونه‌ای در وجه کلان، آنچنان‌که مدعای تکامل‌گرایان است، مورد مشاهده هیچ پژوهشگری نبوده و اساساً امکان مشاهده آن وجود ندارد، چراکه این مشاهده نیاز به هزاران سال کار آزمایشگاهی دارد که هرگز امکان تحقق آن نیست؛ یعنی هرگز تبدیل شدن یک ماهی به دوزیست یا تبدیل شدن یک دوزیست به یک پستاندار مشاهده نشده و اساساً مشاهده‌پذیر نیست. ممکن است این سؤال پیش بیاید که تغییراتی که در شواهد تکاملی به آن اشاره شد چه توجیهی دارند؟

یکی از نکاتی که باید مورد توجه ما در نظریه تکامل باشد این است که، آنچه در تکامل به‌عنوان تغییر در گونه‌ها معرفی می‌شود و اختلاف‌هایی که وجود دارد، اختلاف‌هایی نیستند که باعث شود یک موجود جدید را در سنخ گونه جدید قرار داد. به‌رغم تفاوت تمام انسان‌ها از لحاظ اندازه جمجمه و ساختار فیزیکی و شخصیتی‌ای که

وجود دارد، ولی هنوز همه ما آنها را انسان به حساب می‌آوریم. به بیان دیگر انسان بودن یک دامنه وسیع دارد که همه این اختلاف‌ها را در خود جای می‌دهد؛ یعنی همان‌طور که تفاوت قد کوتوله‌ها و غول‌پیکرها مانع از این نمی‌شود که ما همه را انسان بنامیم، به همین شکل زمانی که از روباه سخن می‌گوییم، تمام اقسام روباه‌ها را بارنگ‌ها و اندازه‌ها و طرح‌های مختلف، شامل می‌شود (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷-۲۰۴؛ درویزه، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۹-۱۰). آنچه معمولاً از نمونه‌ها به ما نشان داده می‌شود تقریباً از همین سنخ تغییرات است. حال پرسش این است که آیا صرف شباهت ریخت‌شناسی بین مجموعه‌ها و یا شباهت ژنتیکی می‌تواند موجب استنباط قطعی این نکته شود که موجود دوم حتماً از موجود اول در مدت طولانی تکامل یافته است؟

در اینجا، بدون آنکه به اختلاف‌نظرهای زیست‌شناسان در این مسئله بپردازیم یا بحث‌های زیست‌شناسی را مطرح کنیم، تنها به یک پاسخ عقلایی در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

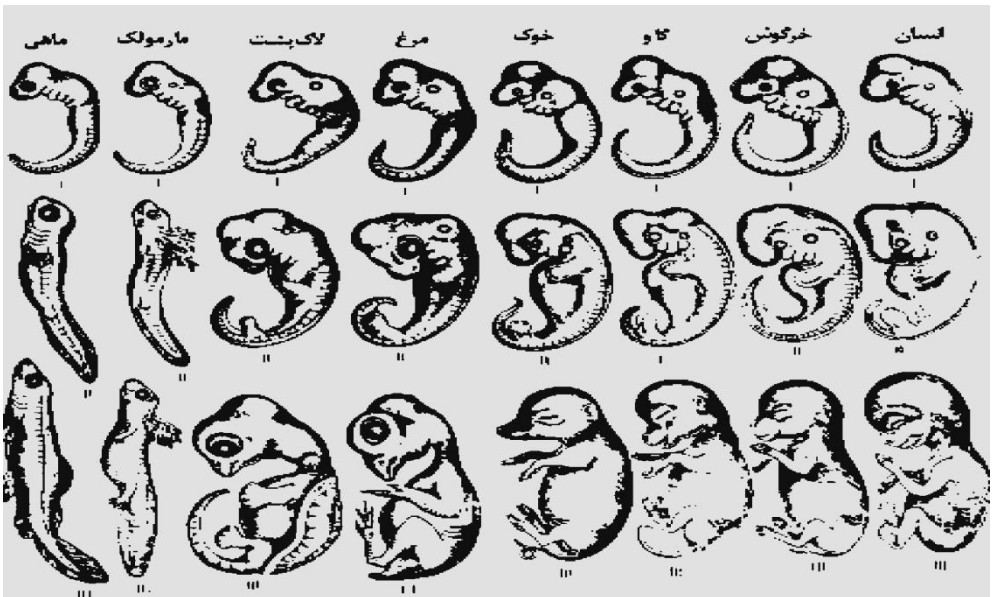
در زندگی روزمره و عادی خود زمانی که با مواردی اینچنینی یعنی شباهت‌های خیلی زیاد در طرح‌ها و الگوها و نحوه ساختار و کارکرد دو چیز یا چند چیز، مواجه می‌شویم معمولاً چه احتمالی به ذهن ما می‌آید؟ برای مثال اگر وارد فروشگاه‌های شویم و چند گوشی لمسی را که کارکرد خاصی در نحوه عکاسی یا قلم برای نقاشی و طراحی کردن دارند و همگی شان به همراه یک قلم الکترونیکی خاص فروخته می‌شوند، ببینیم که البته اختلاف در سال‌های تولید دارند و مدل‌های قدیمی امکانات کمتری دارند و از سرعت و سخت‌افزار ساده‌تری برخوردارند و مدل‌های جدیدتر پیچیدگی بیشتر و سخت‌افزار قدرتمندتری دارند، چه چیزی در ابتدا به ذهنمان می‌آید؟ آیا در ابتدا همه به این فکر نمی‌کنیم که طراح مشخصی به علت هدفی خاص اینها را به این شکل طراحی کرده است، که البته در طول زمان به خاطر ارتقا و پیشبرد هدف‌های دیگر و غرض‌هایی که در ذهن داشته است مدل‌های جدیدتری از آن را ساخته است؟ همین احتمال عقلایی در مورد شباهت ریخت‌شناختی و کروموزومی موجودات و نیز فسیل‌های آنها مطرح است، البته ما نمی‌خواهیم این مسئله را به‌عنوان یک امر یقینی مطرح کنیم و نظریه تکامل را کاملاً نامحتمل بدانیم، اما نکته قابل توجه این است که میزان احتمال طراحی اگر بیشتر از میزان احتمال تکامل نباشد، قطعاً کمتر نیست. حتی ریچارد داوکینز با تمام تعصبی که نسبت به نظریه تکامل دارد احتمال وجود یک طراح را ممکن می‌داند و معترف است که حتی اگر جست‌وجو کنیم می‌توانیم شواهدی برای آن پیدا کنیم. وی در مصاحبه‌ای که با بن‌استین در مستند اخراج‌شدگان دارد می‌گوید:

یک تمدن تکامل‌یافته احتمالاً با برخی از سازوکارهای دارویی و فناوری بسیار بالا شکل زندگی را طراحی کرده و بذرش را احتمالاً در این سیاره کاشتنده، این یک امکان است. یک امکان خیلی خوب و من‌گمان می‌کنم اگر جست‌وجو کنید بتوانید در جزئیات برایش مدرک پیدا کنید اگر در جزئیات زیست‌شیمی، زیست‌شناسی مولکولی با دقت نگاه کنید، ممکن است اثری از یک نوع طراح بیابید و آن طراح می‌تواند یک هوش بالاتر نسبت به هرجایی در دنیا باشد (داوکینز، ۲۰۰۸، دقیقه ۹۰).

۳-۵. شواهد جنین‌شناسی

یکی از دلایل‌هایی که معتقدان به نظریه تکامل ارائه می‌کنند، شباهت بسیار زیاد جنین‌های موجودات زنده به یکدیگر است. نحوه دلالت بحث جنین‌شناسی را می‌توان این‌گونه تبیین کرد:

۱. جنین موجودات، در مراحل ابتدایی کاملاً شبیه به یکدیگر هستند؛
 ۲. وجود شباهت در جنین‌ها توجیهی غیرازاین ندارد که اصل و نیای آنها مشترک است و در سیر تکامل و جهش‌هایی که رخ داده است از هم جدا شده‌اند. زمانی که این موجودات بخواهند تولیدمثل کنند، جنین آنها یک سیر سریع از تمام مراحل تکاملی تک‌سلولی تا مرحله فعلی خود را به‌صورت کامل در زمانی کوتاه طی می‌کند؛
 ۳. نتیجه اینکه: موجودات فعلی جد مشترک دارند.
- این شباهت‌ها به‌مرور که جنین رشد می‌کند کمتر و کمتر می‌شود. برای مثال جنین انسان در مراحل اولیه رشد خود، نه‌تنها با جنین پستاندارانی مثل سگ، گاو یا موش بسیار شباهت دارد؛ بلکه در آغاز حتی با جنین خزندگان، دوزیستان و ماهیان نیز شباهت زیادی دارد. این شباهت‌ها تقریباً به‌صورت کلی در سن بلوغ محو می‌شود.
- داروین، بحث جنین‌شناسی را به‌صراحت دلیلی بر اثبات نظریه تکامل می‌داند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۴۹۴). او در جای دیگر برای آنکه تغییرات ناگهانی در جهان موجودات را نفی کند، به بحث جنین‌شناسی استناد می‌کند و سیر تدریجی کمال موجودات را با سیر رشد جنینی مقایسه می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که رشد بال پرندگان برای مثال بسیار آرام است و در ابتدا بال آنها مشخص نیست، در طبیعت نیز این‌گونه بوده است و این سیر به بال رسیدن به‌آرامی و تدریجی طی شده است (همان، ص ۵۸۳).



ارنست هکل در شکل بالا در سال ۱۸۷۰ شباهت‌های جنین انسان و هفت نوع دیگر از مهره‌داران را در سه مرحله رشد جنین مورد مقایسه قرار داده است. *مایر* می‌گوید:

البته هکل در اینجا به نیرنگ متوسل شده و جنین سگ را به‌جای جنین انسان نشانده است (چون جنین انسان را در اختیار نداشته)، متنها آن دو آن قدر مشابه‌اند که هر دو آنها برای ادای مقصود عکس‌برداری کارکرد یکسانی دارند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

ارنست مایر در توضیح استدلال جنین‌شناسی می‌گوید: تکاملی‌ها می‌خواهند از این شباهت در دوران جنینی چنین استفاده کنند که نیای مشترک اینها یکی بوده است و دوران جنینی بازنمایی کلی از دوران تکاملی یک شیء است؛ از این رو در ابتدا تقریباً همه به همدیگر شبیه هستند تا از هم جدا شوند (همان، ص ۲۹-۳۱).

نخستین فردی که از این ادعای جنین‌شناختی *داروین* به‌صورت جدی طرفداری کرد *هکل*، زیست‌شناس آلمانی است. وی جمله معروفی در این زمینه دارد: «تکامل فردی خلاصه‌ای از تکامل نوعی است» (رایس، ۲۰۰۷، ص ۳۳۶). تکامل فردی عبارت از مجموع تغییراتی است که فردی از مرحله تخم، تا پایان زندگی متحمل می‌شود. تکامل نوعی، عبارت از مجموع تغییراتی است که گروه متعلق به آن جاندار از آغاز تاکنون متحمل شده است (بولر، ۲۰۰۳، ص ۱۶۹)؛ معنای جمله معروف *هکل* این است که مثلاً هر فرد آدمی در حین رشد باید از همه مراحل بگذرد که اجداد قدیمی‌اش از آن گذشته‌اند؛ چراکه آنچه طی یک میلیارد سال یا بیشتر واقع شده، باید طی نه ماه، نشان داده شود؛ پس بسیار سریع و سرسری صورت خواهد گرفت (مایر، ۲۰۰۲، ص ۳۲).

بررسی

ارنست مایر که خود این دلیل را به‌عنوان شاهی برای تکامل ذکر کرده است، در کتاب تکامل خود این نکته را متذکر می‌شود که در زمان خود *داروین* با این نگاه مخالفت‌هایی بود، به این بیان که این شباهت جنینی چیزی را ثابت نمی‌کند، یعنی آن نتیجه قطعی که نیای مشترک در موجودات وجود دارد، را نمی‌توان از شباهت جنینی استنباط کرد، چراکه ممکن است این موجودات با طراحی یکسان از طرف طراحی واحد در مرحله جنینی به این شکل طراحی شده باشند. دقیقاً همان مثال مداد و خودکار و شباهت مراحل ساخت آنها را می‌توان در این مورد هم جاری کرد. *ارنست مایر* که از متعصب‌ترین افراد در حمایت از تکامل است، تأیید می‌کند که مخالفان بی‌راه هم نمی‌گفته‌اند:

برخی مخالفان *داروین* مدعی بودند این همانندی و مشابهت چیزی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا هر نوع از تکامل، اجباراً از اشکال ساده به شکل پیچیده‌تر، پیش می‌رود و به این دلیل به نظر آنها بدیهی بود که مراحل ساده‌تر جنینی این مقدار، به هم شبیه باشند؛ درحالی‌که در مراحل پیچیده‌تر جنین، این شباهت به‌مرور بیشتر و بیشتر از بین برود. البته تا اندازه‌ای این سخن درست است (مایر، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

در تکمیل سخن سابق بیان می‌کنیم که اولاً صرف شباهت جنینی را به هیچ‌عنوان نمی‌توان دلیلی قانع‌کننده، بلکه حتی یک دلیل ضعیف برای اثبات تکامل از تک‌سلولی به شکل فعلی موجودات به حساب آورد. از طرف دیگر دقیقاً این مسئله با نظریه‌های دیگر در مورد به وجود آمدن موجودات سازگار است و منکرین نظریه تکامل این شباهت جنین شناختی را قبول دارند، ولی آن را بی‌ربط به نظریه تکامل می‌دانند.

شاید بتوان به صورت پراکنده، شواهد دیگری بر تکامل پیدا کرد؛ ولی عمده مطلب در شواهد تکاملی به همین پنج دلیل بازمی‌گردد. در این قسمت به دلیل حساسیت مسئله، به غیر از نقل قول از خود داروین، فقط از کتاب‌های معتبر و زیست‌شناسان تکاملی برجسته نظیر *ارنست مایر*، *مارک ریدلی* و *مایکل روس* و ... استفاده شد و تلاش بر نقل خود عبارات به صورت دقیق و ترجمه صحیح آنها صورت گرفت.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی شواهد تکاملی پرداختیم. تقریباً تمام شواهد اصلی را که برای اثبات نظریه تکامل از آن استفاده می‌شود و در کتب معتبر تکاملی موجود است مطرح کردیم و مورد بررسی قرار دادیم. به نظر ما این شواهد فارغ از بحث‌های زیست‌شناسی، که باید زیست‌شناسان در مورد آنها به کاوش بپردازند و صحت و سقم آن را مشخص سازند، نمی‌تواند از حیث فلسفی و عقلانی برای اثبات نظریه تکامل کافی باشد.

- امامی‌فر، حمید و علی مصباح، ۱۳۹۹، «بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۸، ص ۷۹-۱۰۰.
- داروین، ریچارد، ۱۳۸۰، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، اهل قلم.
- درویزه، ابوالفضل، ۱۳۸۱، *آفرینش حیات*، گیلان، دانشگاه گیلان.
- دیویس، مریل وین، ۱۳۸۵، *داروین و بنیادگرایی مسیحی*، ترجمه شعله آذر، تهران، چشمه.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- فوکویاما، فرانسیس، ۱۳۹۰، *آینده‌فرآیند انسانی ما: پیامدهای انقلاب بیوتکنولوژی*، ترجمه ترانه قطب، تهران، وزارت امور خارجه.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، چ دوم، تهران، حکمت.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست*، ترجمه سلامت رنجبر، تهران، فروغ آلمان و خاوران فرانسه.
- Ayala, J. C., 2007, *In the light of evolution*, Washington, D.C., The National Academies Press.
- Bergman, Jerry, and George Howe, 1990, *Vestigial Organs Are Fully Functional: A History and Evaluation of the Vestigial Organ Origins Concept*, Creation Research Society Monograph Ser. California San Diego, Creation Research Society Books.
- Bowler, P. J., 2003, *Evolution, The History of an Idea*, California, University of California Press.
- Coyne, Jerry A., 2009, *WHY EVOLUTION IS TRUE*, New York, Oxford University Press.
- Dawkins, R., 2008, *Expelled*, B. Stein, Interviewer.
- Dennett, D., 1996, *Darwin's dangerous idea*, London, Penguin Books.
- Dobzhansky, J. 1967. " Science." *Changing Man*, January
- Ellis, J., 2010, *How Science Works: Evolution*, London, Springer.
- Huxley, J., 1960, *Issues in Evolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Leconte, J., 2009, *Evolution Its Nature, its Evidences and its Relation to Religious Thought*, New York, Cambridge University Press.
- Lewontin, R. C., 1983, *Introduction, w: Scientists Confront Creationism Ed. Godfrey*, New York, Norton & Company.
- Mayer, E., 1998, *Interview*, Omni.
- Medicine, N. A., 2008, *Science, evolution, and creationism*, Washington, D.C., The National Academies Press.
- Morris, H. M., 1974, *Scientific creationism*, New Leaf Publishing Group.
- Muehlenbein, M. P., 2010, *Human Evolutionary Biology*, New York, Cambridge University Press.
- Myre, E., 2002, *What Evolution Is*, London, Phoenix.
- Rice, S. A., 2007, *Encyclopedia of Evolution*, New York, Facts On File.
- Ridley, M., 2004, *Evolution*, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA.
- Ruse, M., 2009, *Darwin and design: Does evolution have a purpose?*, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- Ruse, Michiel, & Travis, J., 2009, *Evolution: The First Four Billion Years*, London, England, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scott, E. C., 2004, *Evolution vs. Creationism An Introduction*, London, Greenwood Press.
- Skybreak, A., 2006, *The Science of Evolution and the Myth of Creationism*, Chicago, Insight Press.
- Weber, C. O., 1966, *Basic Philosophies of Education*, New York, Rinehart & Company.
- Young & Mark, A. C., 2007, *Evolution and creationism: a documentary and reference guide*, London, Greenwood Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد عقلانیت نقاد مبتنی بر مقاله «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» از دیوید میلر

ک سیدرضا تقوی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

aea133@gmail.com  orcid.org/0000-0001-6733-9277

mmonfared86@gmail.com

مهدی منفرد / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

چکیده

میلر در مقاله «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» سعی می‌کند به خوانندگان نشان دهد که اساساً پیوند بین عقلانیت و موجه‌سازی، امری اشتباه و غیرقابل دفاع است. او در این مقاله رئوس عقلانیت نقاد پوپر را بیان می‌کند. وی پس از بحث کوتاهی در باب چگونگی ظهور عقلانیت نقاد، درباره سه مسئله مرتبط به هم که حل نشده باقی مانده‌اند، یعنی: بی‌فایده بودن موجه‌سازی، عینیت روش‌شناسانه و جایگاه قوانین منطق در عقلانیت نقاد، نکاتی را مطرح می‌کند. ما در این مقاله پس از طرح مباحث میلر، ضمن نشان دادن عدم تمامیت استدلال پوپر و میلر علیه عقلانیت غیرنقاد، عدم برتری برهان خلف با توجه به عقلانیت نقاد را نشان می‌دهیم؛ سپس به عدم امکان پذیرش ابتدایی عقلانیت نقاد می‌پردازیم و امکان پذیرش خرافات را مبتنی بر این دیدگاه بیان می‌کنیم؛ ضمن اینکه نشان خواهیم داد نسبی‌گرایی موفقیت‌بیشتری در ارضای بین‌الادهانیت در مقایسه با عقلانیت نقاد دارد. در مجموع نشان خواهیم داد که آموزه عقلانیت نقاد برای اینکه بتواند یک نظریه مقبول باشد، هنوز راهی طولانی در پیش دارد.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت نقاد، دیوید میلر، موجه‌سازی، عقلانیت فراگیر.

نخستین بار کارل پوپر آموزهٔ عقلانیت نقاد (Critical Rationalism) را طرح کرد. وی روش‌شناسی ابطال‌گرایی را از علم تجربی به کل معرفت تعمیم داد و همچنین سعی داشت این نوع سلوک فکری را به عنوان بدیلی برای استقرارگرایی پوزیتیویستی ارائه دهد. دبوید میلر (David Miller) به‌عنوان یکی از شاگردان نامدار پوپر سعی دارد در مقالهٔ «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» (Overcoming the Justificationist Addiction) پس از بحث کوتاهی در باب عقلانیت نقاد به سه مسئله مرتبط با هم در دیدگاه عقلانیت نقاد که هنوز حل نشده باقی مانده‌اند، بپردازد، که عبارت‌اند از: الف) بی‌فایده بودن موجه‌سازی؛ ب) عینیت روش‌شناسانه؛ ج) شأن و جایگاه قوانین منطق (میلر، ۲۰۱۱، ص ۱).

۱. ظهور عقلانیت نقاد

در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰، حلقهٔ وین و متحدانش معتقد بودند که تنها دو نوع معرفت وجود دارد:

۱. معرفت تحلیلی که با برهان موجه می‌شود؛

۲. معرفت علمی که با تحقیق‌پذیری تجربی موجه می‌گردد.

بنا به نظر ایشان، تنها باورهایی که می‌توانند توسط یکی از این دو فرایند موجه شوند در ذیل نقادی عقلانی قرار می‌گیرند. پوپر به‌شدت با این موضع به مخالفت پرداخته و ابراز می‌دارد که اولاً یکی انگاشتن امر تجربی و امر تحقیق‌پذیر درست نیست و ثانیاً طرد کل متافیزیک به عنوان امری فاقد معنا، پذیرفتنی نیست (پوپر، ۱۹۸۹، فصل ۱۱). پوپر در ابتدا می‌پذیرد که همه پژوهش‌های جدی که کاملاً صوری نیستند، می‌بایست به نحوی به «حجیت تجربه» (The authority of experience) توسل جویند (هرچند که این توسل نباید غیرنقادانه و فرمانبردارانه باشد) (پوپر، ۱۹۳۴، بخش ۱۰). بر طبق نظریهٔ ابطال‌گرایی (برای غیر از علوم صوری)، گزاره‌ها و سیستم‌هایی از گزاره‌ها می‌بایست با گزارش‌هایی حاصل از تجربه درگیر شوند؛ یعنی، گزاره‌ها به نحو تجربی ابطال‌پذیر باشند و این خود معیار تمایز علم از غیر علم نزد او است.

میلر در راستای تأکید بر ابطال‌گرایی، بیان می‌کند که فرضیه‌های عام و کلی که جزء مشخصه‌های علم محسوب می‌شوند باید قبل از پژوهش‌های تجربی و مشاهده نزد ما حاضر باشند و این فرضیه‌ها در واقع پیش‌داوری‌های ما هستند. و از طرفی تأیید هم هیچ چیز به ما نمی‌آموزد و تنها راحتی روان‌شناسانه را به دنبال دارد. بنابراین تنها غایت عینی که می‌توان برای کاوش تجربی در نظر گرفت، تعیین میزان خطای فرضیه‌هاست (میلر، ۲۰۰۶، فصل ۴، بخش ۱؛ همو، ۲۰۰۷، بخش ۲).

در این روایت از اصالت تجربه، تجربه حسی به نحو مضاعفی تنزل مقام می‌یابد؛ چراکه به رغم وجه سلبی گزاره‌های مشاهده‌ای، نفی شأن تأییدی آنها سبب می‌شود یکی از کارکردهای اصلی این گزاره‌ها سلب شود و این به نحوی تنزل مقام تجربهٔ حسی است. ابطال‌گرایی مشاهده را نه منشأ معرفت به شمار می‌آورد و نه مبنای آن.

روش تجربی، تصمیماتش را بر گزارش‌های مشاهده‌ای متکی می‌سازد، نه از آن‌رو که این گزارش‌ها استوار و راسخ‌اند (که چنین نیستند)، بلکه از آن‌رو که می‌توان آنها را به‌سادگی مورد بررسی قرار داد، و در صورتی که نادرست تشخیص داده شوند، به‌راحتی تعویضشان کرد. مشاهده یک منبع علمی اصلی (نه منبعی آغازین و اولیه) باقی می‌ماند (پوپر، ۱۹۸۹)؛ اساسی هست، اما اساس نیست (پوپر، ۱۹۳۴، بخش ۳۰). و به این صورت پیوند تجربه و استقرا به عنوان همکاران قدیمی از یکدیگر گسسته شده و تجربه در فعالیت تازه‌ای به نام ابطال‌گرایی تجربی و نقادی به خدمت گرفته می‌شود، اما استقرا به صورت دائم کنار می‌رود. البته می‌لر بر این نکته تأکید دارد که خود تجربه نیز مصون از خطا نیست و همواره باید نتایجش مورد نقادی قرار گیرد (می‌لر، ۲۰۱۱، ص ۲).

۲. بی‌ثمر بودن موجه‌سازی

در این قسمت می‌لر می‌کوشد نشان دهد که موجه‌سازی از اساس بی‌فایده و غیرقابل دفاع است. او از قول پوپر استدلالی را علیه عقلانیت فراگیر یا غیرنقاد (comprehensive or uncritical rationalism) مطرح می‌کند. او ابراز می‌دارد که بر طبق عقلانیت غیرنقاد، تنها باید آن دسته از قضایا را باور کنیم یا آن دسته از سیاست‌ها را اختیار کنیم که به وسیله استدلال یا تجربه موجه شده‌اند و استدلال پوپر بر پوچ بودن عقلانیت غیرنقاد این‌گونه است: «اگر قرار باشد هر استدلال یا تجربه [به نحو عقلانی] مؤثر باشد، ابتدا می‌باید یک رویکرد عقلانی اتخاذ شود، و بنابراین [این رویکرد] نمی‌تواند بر استدلال یا تجربه مبتنی باشد». به عبارت دیگر عقلانیت غیرنقاد می‌گوید که عقلانیت غیرنقاد را نپذیریم (پوپر، ۱۹۶۶، فصل ۲۴، بخش ۲). در واقع می‌لر (از قول پوپر) می‌خواهد بگوید که موضع عقلانیت غیرنقاد، موضعی خودشکن است (می‌لر، ۲۰۱۱، ص ۳).

پس از آن می‌لر یکی از امتیازات صورت‌بندی پوپر از عقلانیت غیرنقاد را این می‌داند که هرچند پذیرش یک قضیه ممکن است مجاز دانسته شود و یا توصیه گردد، ولی اجباری برای پذیرش آن وجود ندارد و این جنبه مطلوب عقلانیت غیرنقاد به عقلانیت نقاد ارث رسیده است. پوپر این نکته را پذیرفت که ما نمی‌توانیم به نحو عقلانی طلب دلیل کنیم و هیچ استدلالی درباره کسی که عقل را طرد کرده، قوت ندارد. سپس می‌لر خاطر نشان می‌کند که اگر پوپر از عبارت «ایمان غیرعقلانی به عقل» سخن به میان می‌آورد؛ باید توجه داشت که پوپر این چارچوب عقلانی را تنها به عنوان یک امر موقت طرح کرده است و هیچ ایمان و تعهدی بر بهره‌گیری همیشگی از عقل وجود ندارد؛ بلکه این یک فعل آزادانه است که می‌تواند در معرض نقد و حذف قرار گیرد (می‌لر، ۲۰۱۱، ص ۳).

می‌لر در ادامه به این پرسش که براساس دیدگاه عقلانیت نقاد، چگونه عقلانیت نقاد اختیار می‌شود؟

پاسخ می‌دهد:

اختیار ابتدایی یک قضیه یا یک سیاست (از جمله عقلانیت نقاد) نه به وسیله عقل دیکته می‌شود و نه خلاف عقل است؛ آنچه خلاف عقل است صرفاً عبارت است از حفظ قضیه یا سیاستی که در برابر انتقاد جدی تاب نمی‌آورد (می‌لر، ۲۰۱۱، ص ۳).

او در پاسخ به این پرسش که چرا باید عقلانی باشیم؟ ابراز می‌دارد که اگر برای پذیرش عقلانیت نقاد نیازمند توجیه باشیم (آنچنان که در مورد عقلانیت غیرنقاد چنین است)، پاسخی نخواهیم داشت (همان).

میلر به عنوان یک امتیاز آشکار و قاطع عقلانیت نقاد بر عقلانیت غیرنقاد ابراز می‌دارد که عقلانیت غیرنقاد از استدلال دوری یا مصادره به مطلوب بهره می‌برد و این درحالی است که عقلانیت نقاد از برهان خلف استفاده می‌کند. او اصرار می‌ورزد که این دو نوع استدلال با هم خلط شده‌اند و این در صورتی است که یک دنیا تفاوت میان مصادره به مطلوب و برهان خلف وجود دارد (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳). در واقع برهان خلف مشیر به این مطلب است که قطعاً خطایی رخ داده است اما یک استدلال مصادره به مطلوب هیچ چیز نمی‌گوید (همان، ص ۷).

در ادامه میلر بیان می‌کند که چنین مخلوقاتی نظیر باور معقول و موجه‌سازی را حتی خدا هم خلق نکرده است و بهتر است که شوق به موجه‌سازی و امنیت فکری را که شبیه به اعتیاد است ترک کنیم (همان، ص ۴).

۳. عینیت‌گرایی روش‌شناسانه

از دیدگاه عقلانیت نقاد بین معرفت حیوانی و معرفت انسانی یک نوع پیوستگی وجود دارد و براساس این دیدگاه، مشابه معرفت حیوانی، «معرفت انسانی نیز در بخش اعظم خود ناباور ناموجه غیرصادق است». عقلانیت نقاد برای توضیح بیشتر، از نظریه تطوری داروین کمک می‌گیرد و می‌گوید بر طبق این نظریه، یک گونه حیاتی اگر خوش شانس باشد می‌تواند با محیط انطباق پیدا کند؛ البته باید توجه داشت که انطباق، صدق نیست (میلر، ۲۰۱۱، ص ۴). از منظر عقلانیت نقاد، وجه تمایز انسان و حیوان در رویکرد روش‌شناسانه اینهاست: انسان دارای رویکرد عقلانیت متأملانه است و این درحالی است که حیوان تنها از عقلانیت ابزارگرایانه برخوردار است (همان، ص ۵۴).

در عقلانیت نقاد مقصود از ناباور این است که اساساً بخش عمده‌ای از ابژه‌های جهان سوم به شکل گزاره نزد فاعل شناسا وجود ندارند؛ البته علت محدثه آنها افرادی هستند ولی علت مبقیه نیستند. آنها به شکل مستقلی از فاعل شناسا شبیه چیزی مثل عالم افلاطونی در جهان سوم حضور دارند. منظور از ناصداق بودن هم این است که بسیاری از گزاره‌ها در جهان سوم کاذب هستند ولی این گزاره‌ها با این وجود عینی هستند که در ادامه مقاله عینیت نزد عقلانیت نقاد توضیح داده شده است؛ و از آنجا که اساساً عقلانیت نقاد ویژگی موجه‌سازی را شرط معرفت نمی‌داند؛ بلکه آن را بی‌فایده می‌خواند، ویژگی ناموجه را هم برای معرفت ذکر کرده‌اند. علاوه بر این، عقلانیت نقاد این را که معرفت ناباور ناصداق غیرموجه است، نقدناپذیر نمی‌داند و اساساً نقدناپذیری در چنین گزاره‌هایی را بر نمی‌تابد.

حال باید به این پرسش پاسخ دهیم که عینیت‌گرایی روش‌شناسانه در عقلانیت نقاد چیست؟ میلر در پاسخ به

این پرسش می‌نویسد، منظور من از عینیت‌گرایی روش‌شناسانه:

توجه جدی عقلانیت نقاد به روابط منطقی میان اقلام شناخته شده، به جای مشغول بودن به روابط روان‌شناسانه

میان دارندگان دانش، یا میان فاعلان شناسا و متعلق‌های شناسایی است (میلر، ۲۰۱۱، ص ۵).

میلر در ادامه ابراز می‌دارد:

[معرفت] حداقل می‌بایست در صورت تقاضا قابل جدا شدن باشد؛ زیرا ارزیابی و نقادی یک فرضیه، یا یک پیشنهاد، به‌طور معمول نیازمند آن است که آن [فرضیه یا پیشنهاد] در قالب یک زبان بین‌الذهانی و عمومی صورت‌بندی شود (میلر، ۲۰۱۱، ص ۵).

با این تقریر میلر به وضوح برای ما مشخص می‌شود که حداقل انتظار او از عینیت در معرفت، بین‌الذهانی بودن است. البته باید توجه داشت بیان میلر در این مقاله بسیار مجمل است، شاید بهتر باشد برای فهم بهتر عینیت معرفت در نگاه عقلانیت نقاد به سراغ توضیحات مبسوط پوپر در فصل سوم و چهارم کتاب *شناخت عینی برویم* (پوپر، ۱۹۷۹، فصل ۳ و ۴). در آنجا پوپر سه جهان را مطرح می‌کند: جهان اول همان اشیاء است؛ جهان دوم، جهان کیفیات نفسانی است و جهان سوم جایگاه مسائل، نظریه‌ها و براین نقادی و... است. پوپر در ادامه برای روشن شدن بیشتر نظریه جهان سوم‌اش، نظریه خود را با نظریه افرادی چون *افلاطون*، *هگل*، *بوتسانو*، *فرگه* و *تجربه‌گرایانی* مانند *هیوم*، *لاک* و *بارکلی* مقایسه می‌کند و به نقاط اشتراک و افتراق نظریه‌اش با نظریه ایشان اشاره می‌کند. در زیر به برخی از ویژگی‌های جهان سوم عینی پوپر با توجه به توضیحات خود او در آنجا اشاره می‌شود:

۱. جهان سوم محصول طبیعی عملکرد انسانی است و به‌عبارتی به وسیله بشر و مؤخر از فعالیت‌های علمی انسان شکل می‌گیرد؛

۲. جهان سوم عمدتاً بسیار خودمختار است و بازخوردهای نیرومندی بر ما دارد، مانند مجموعه اعداد طبیعی که ساخته بشر است؛ ولی تمایز میان اعداد زوج و فرد دیگر توسط ما به وجود نیامده است؛

۳. از طریق تعامل میان ما و جهان سوم با واسطه‌گری جهان دوم است که شناخت عینی رشد می‌کند؛

۴. هرآنچه امکان فهمیده شدن داشته باشد وارد جهان سوم می‌شود و محتویات جهان سوم در بین تمامی نوع انسان به اشتراک گذاشته می‌شود؛

۵. محتویات جهان سوم متغیر و حتی شامل نظریات کاذب نیز می‌شود.

با توجه به ویژگی‌های مطرح‌شده، این جهان سوم عینی باید بستری را برای بین‌الذهانیت میان انسان‌ها پدید آورد و دست‌کم انتظاری را که میلر از عینیت معرفت دارد، برآورده کند.

۴. جایگاه قوانین منطقی

همان‌طور که در قبل اشاره شد که از برهان خلف می‌توان این نکته دریافت که خطایی رخ داده است؛ ولی از یک استدلال مصادره به مطلوب هیچ چیز یاد نمی‌گیریم. این تمایز اگرچه اهمیت دارد، ولی هیچ‌گاه اهمیتش به اندازه اهمیت ارزیابی خود قوانین منطقی نیست (میلر، ۲۰۱۱، ص ۷). پوپر در زندگی‌نامه‌اش در این باره می‌نویسد:

این نظر هنوز مورد قبول بسیاری است که در منطق باید به شهود متوسل شویم زیرا [در نبود شهود] بدون [فروغلتیدن در] دور نمی‌توان استدلال‌های له یا علیه قواعد منطق قیاسی را مطرح ساخت: همه استدلال‌ها می‌بایست منطق را مفروض بگیرند. باید پذیرفت که همه استدلال‌ها از منطق بهره می‌گیرند، یا به دیگر بیان، آن را مفروض می‌گیرند، هرچند که علیه این نحوه از مطرح ساختن امور می‌توان سخن بسیار گفت. باین حال این یک واقعیت است که می‌توانیم اعتبار شماری از قواعد استنتاج را بدون استفاده از آنها احراز کنیم (پوپر، ۱۹۷۹، بخش ۳۲).

میلر با این بیان پوپر که برخی قواعد منطق نقض‌پذیر نیستند، مخالفت می‌کند و ابراز می‌دارد که بر طبق عقلانیت نقاد باید اعلام کرد که قواعد منطق نیز از جنس حدس و فرض هستند و همگان می‌باید دعوت شوند تا نمونه‌های نقضی برای آنها پیشنهاد کنند. البته باید توجه داشت که بر طبق عقلانیت نقاد، عدم موفقیت در ابطال یک فرض یا حدس، کمترین زمینه‌ای برای موجه شدن آن فراهم نمی‌آورد؛ به عبارت دیگر یک قاعده منطقی به دلیل آنکه هیچ نمونه نقضی برای آن یافت نشده است، موجه نمی‌شود (میلر، ۲۰۱۱، ص ۷).

میلر با ایده منسوب به *اپل*، *هابرماس*، *تامس نیگل* و *بارتلی* که «مجموعه کوچکی از قواعد وجود دارند که در برابر نقد ایمن هستند»، مخالفت می‌کند (همان)؛ زیرا چنین ادعا می‌شود که آنها یک «پیش‌فرض مطلق استدلال» را یافته‌اند، و بنابراین می‌توانند به نحوی قاطع و غیرقابل بازگشت نشان دهند که هر تلاشی برای انکار این قواعد منجر به «تناقض‌های زبانی - کنشی» (performative contradictions) می‌شود، و در نتیجه موجه‌اند (نیلسون، ۲۰۰۶، ص ۱۱۰).

نیلسون به عنوان یک مدافع عقلانیت نقاد، برای خلاصی از دوری که پیش می‌آید؛ یعنی برای نشان دادن اینکه عدم اعتبار یک قاعده منطقی R از خود آن قاعده استفاده شود، دو استراتژی را اتخاذ می‌کند:

۱. استراتژی حذف قاعده R: در این استراتژی سعی بر آن است تا با استفاده از دیگر قواعد منطق نشان داده شود که قاعده R نامعتبر است؛

۲. استراتژی خلاصه کردن قاعده R: یک روایت سخت‌گیرانه‌تر از R پیشنهاد کنیم، روایتی که واجد محدودیتی است که همه موارد دارای مشخصه‌های مربوط به نمونه نقض را از دور خارج می‌کند (نیلسون، ۲۰۰۶، ص ۱۱۳).

میلر به صراحت با این دو استراتژی مخالفت می‌ورزد (میلر، ۲۰۱۱، ص ۸)؛ زیرا:

اولاً اگر قرار بود از استنتاج نمونه نقض، نه قاعده R بلکه همه دیگر قواعد استنتاج را حذف کنیم، قوت نمونه نقض R به نحو قابل ملاحظه‌ای تقویت می‌شد، زیرا در آن هنگام باید از مسئله دوئمی (Duhemian problem) ناظر به اینکه کدام قاعده را باید مقصر بدانیم صرف‌نظر می‌کردیم؛

ثانیاً کاهش دادن مجموعه قواعد به کار گرفته شده در تولید نمونه نقض برای قاعده منطقی R کار آسانی نیست و این امر بستگی به آن دارد که اطلاعات معناشناختی ضروری به چه نحو در جدول صدق ارائه شده‌اند و همچنین برخی قواعد مانند استلزام و عطف منطقی، برای استنتاج این اطلاعات لازم‌اند؛ و از طرفی به نظر می‌رسد که قواعد

مربوط به معرفی سور وجودی \exists و معرفی عطف منطقی \wedge برای مجاز دانستن حرکت از یک نمونه نقض قاعده R به گزاره‌ای که بیان می‌دارد نمونه نقضی برای R موجود است، نیز مورد نیاز هستند.

به طور خلاصه می‌توان گفت که میلر ابتدا موضع عقلانیت غیرنقاد را موضعی خودشکن معرفی می‌کند؛ چراکه هر استدلال یا تجربه‌ای مبتنی بر رویکردی عقلانی پذیرفته می‌شود که این رویکرد نباید مبتنی بر استدلال یا تجربه باشد. او عقلانیت نقاد را به واسطه بی‌نیازی‌اش از توجیه، از این اشکال میرا می‌داند؛ زیرا براساس عقلانیت نقاد استدلالی که تاب مقاومت در برابر نقد داشته باشد پذیرفتنی است. یکی از وجوه برتری عقلانیت نقاد بر عقلانیت غیرنقاد در نگاه میلر متکی بودن عقلانیت نقاد بر برهان خلف و اتکای عقلانیت غیرنقاد بر مصادره به مطلوب است. در ادامه میلر به ویژگی عینیت برای معرفت اشاره می‌کند. این ویژگی مشیر به بین‌الذہانیتی برآمده از اشتراک جهان سوم عینی پوپر میان انسان‌هاست. میلر در عقلانیت نقاد قدمی از پوپر فراتر می‌رود و مدعی می‌شود که قوانین منطقی نیز مصون از ابطال و نقض نیستند و عدم موفقیت در نقض یک قاعده منطقی زمینه‌ای برای موجه شدن آن نخواهد بود.

۵. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد انتقاداتی به رهیافت عقلانیت نقاد نزد میلر وارد است و این رهیافت برای اینکه به یک نظریه جاقفاده و مقبول تبدیل شود می‌بایست به این انتقادات پاسخ‌های در خور ارائه دهد. در این قسمت به نقد و بررسی برخی از مفاد عقلانیت نقاد مبتنی بر مقاله میلر اشاره می‌شود.

۵.۱. ناتمام بودن استدلال پوپر و میلر علیه عقلانیت غیرنقاد

همان‌طور که اشاره شد میلر برای نشان دادن اینکه عقلانیت غیرنقاد موضعی بی‌فایده و غیرقابل دفاع است، استدلال پوپر علیه عقلانیت غیرنقاد را اینچنین طرح می‌کند و می‌گوید که عقلانیت نقاد با دو نظریه بدیل در تقابل است:

نه تنها با عقلانیت عرفان‌گرای افلاطونی، که با عقلانیت فراگیر یا غیرنقاد نیز یعنی نظریه سنتی‌ای که می‌گوید تنها باید آن دسته از قضایا را باور کنیم یا آن دسته از سیاست‌ها را اختیار کنیم که به وسیله استدلال یا تجربه موجه شده‌اند. پوپر استدلال کرد که عقلانیت غیرنقاد موضعی محل اعتنا نیست: «اگر قرار باشد هر استدلال یا تجربه [به نحو عقلانی] مؤثر باشد، ابتدا می‌باید یک رویکرد عقلانی اتخاذ شود، و بنابراین [این رویکرد] نمی‌تواند بر استدلال یا تجربه مبتنی باشد، عقلانیت غیرنقاد می‌گوید که عقلانیت غیرنقاد را نپذیریم» (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳).

میلر در این بیان چیزی را به عقلانیت غیرنقاد نسبت می‌دهد که به نظر می‌آید این موضوع، مورد قبول طرفداران عقلانیت غیرنقاد نیست. یک طرفدار عقلانیت غیرنقاد می‌تواند گزاره‌ها را به دو دسته توجیه‌خواه و خودموجه (Self-justified) تقسیم کند و بدین ترتیب هم از تسلسل سلسله باورهای توجیه‌خواه جلوگیری کند و هم اینکه

دیگر لزومی ندارد همه قضایا به نوعی با استدلال یا تجربه موجه شوند و به عبارت دیگر عقلانیت غیرنقد موضوعی خودشکن نخواهد بود. این موضع که در معرفت‌شناسی سنتی به میناگرایی در توجیه موسوم است آن قدر نظریه مشهوری است که دنسی (Dancy) در این مورد چنین می‌گوید:

مؤثرترین و بانفوذترین آرا در باب توجیه، نظریه میناگرایی است... اصولاً بحث از توجیه باور با این رأی شروع می‌شود و تصویر دیگر آرا برحسب قرب و بعدشان با میناگرایی تنظیم می‌گردد (دنسی، ۱۹۸۶، ص ۵۳).

با این حال میلر و پوپر در استدلال‌شان هیچ توجیهی به انواع نظریات میناگرا در توجیه که از قضا در یک سیر تکاملی دارای تنوع قابل توجهی هستند، ندارند. به عبارت دیگر تعریف ایشان از عقلانیت غیرنقد قابل نقد است به طوری که حتی ایشان به اصلی‌ترین و مؤثرترین نظریه توجیه یعنی میناگرایی (حداقل به نظریات اخیر آن مانند میناگرایی ضعیف لاکاتوش) نیز توجیهی نکرده‌اند و به نظر می‌آید حداقل استدلال ایشان در رد عقلانیت غیرنقد در اینجا ناتمام است.

۵.۲. عدم برتری برهان خلف با توجه به دیدگاه عقلانیت نقاد

میلر در این مقاله در مورد برتری قاطع برهان خلف بر استدلال این‌گونه بیان می‌دارد:

جایی که عقلانیت نقاد امتیازی آشکار و قاطع بر عقلانیت غیرنقد دارد مرتبط است به تمایز تردیدناپذیر میان استدلال دوری یا مصادره به مطلوب، که در آن، آنچه که در نتیجه اخذ می‌شود از ابتدا مفروض گرفته شده است، و استدلال نقادانه (برهان خلف)، که در آن آنچه نتیجه گرفته می‌شود ناقض چیزی است که فرض شده است (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳).

و در جای دیگر می‌گوید:

از یک برهان خلف می‌توانیم این نکته را که برخطا هستیم بیاموزیم. از یک مصادره به مطلوب هیچ چیز یاد نمی‌گیریم (همان، ص ۷).

این موضع میلر با توجه به دیدگاه عقلانیت نقاد دچار مشکل است؛ زیرا:

اولاً در برهان خلف ابتدا یک فرضیه (مشکوک) را در اختیار داریم و بعد به وسیله یک سلسله قواعد منطقی درست به علاوه یک سلسله قضیه صادق دیگری که داریم به نقیض فرض می‌رسیم و در نتیجه خواهیم دانست که فرض ابتدایی ما کاذب بوده است. ولی در عقلانیت نقاد برهان خلف اطلاع‌دهندگی (Informative) خود را به کلی از دست می‌دهد؛ زیرا بر مبنای عقلانیت نقاد وضعیت فرضیه اول با نقیض آن در آخر هیچ تفاوتی ندارند و هر دو میزان نزدیکی‌شان به حقیقت و صدق یکسان است. به سخن دیگر قضیه مبطل بر فرضیه باطل شونده هیچ رجحانی ندارد و ما نمی‌توانیم بین این دو قضیه یکی را برتر بدانیم. با به‌کارگیری تز دوئم - کواین (Duhem-Quine thesis) تعداد گزاره‌هایی که احتمال خطای آنها می‌رود بسیار زیاد می‌شود و در نتیجه اوضاع بدتر خواهد شد؛ چراکه هیچ رجحان و برتری‌ای بین نظریه‌های دخیل در استدلال و پیش‌فرض‌ها و شرایط مرزی و فرضیه و

نقیض آن وجود ندارد و شما هیچ‌گاه نمی‌توانید میان اینها دست به انتخاب بزنید و یکی را باطل شده اعلام کنید؛ زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود و (تا اینجا) تنها چیزی که از برهان خلف می‌آموزیم نادرستی یکی از اینهاست؛ اما همچنان نمی‌دانیم که کدام‌یک نادرست است. این ندانستن کافی است تا کاملاً از حرکت بایستیم؛ چراکه این سردرگمی رهایمان نخواهد کرد. به علاوه، این نادرست بودن گزاره، وجه اطلاع‌دهندگی برهان خلف نیست؛ چون برهان خلف اساساً جهت‌مند بوده و برای اثبات حکمی خاص به کار گرفته می‌شود؛

ثانیاً میلر برخلاف پوپر بیان می‌کند که قواعد منطقی نیز از جنس فرض و حدس هستند و عدم موفقیت در ابطال آنها نشانه معتبر بودن آنها نیست. با این بیان میلر، حتی برخطا بودن یکی از مقدمات نیز زیرسؤال می‌رود؛ زیرا ممکن است خود اصل عدم تناقض و یا یکی دیگر از قواعد منطق دچار مشکل باشد و دیگر حتی در مورد اینکه یکی از مقدمات و یا یکی از قواعد منطق ما نادرست هستند حرفی نمی‌توان زد؛ زیرا لزوم انسجام داشتن نظریات خودش از جنس فرض و حدس است و ربطی به صدق ندارد.

با توجه به آنچه اشاره شد به نظر می‌رسد برهان خلف مبتنی بر مبانی عقلانیت نقاد هیچ‌گونه برتری‌ای نسبت به استدلال دوری و مصادره به مطلوب ندارد.

۵.۳ پذیرش غیرنقادانه دیدگاه عقلانیت نقاد

میلر در مورد پذیرش عقلانیت نقاد این‌گونه می‌نویسد:

اختیار ابتدایی یک قضیه یا یک سیاست (از جمله عقلانیت نقاد) نه به وسیله عقل دیکته می‌شود و نه خلاف عقل است؛ آنچه خلاف عقل است صرفاً عبارت است از حفظ قضیه یا سیاستی که تاب مقاومت در برابر انتقاد جدی را نمی‌آورد (میلر، ۲۰۱۱، ص ۳).

و از سویی دیگر می‌گوید:

هیچ ایمان یا تعهدی، در اختیار راه عقل، موجود نیست؛ این یک فعل آزادانه است که می‌تواند در هر زمان معروض نقادی و حذف قرار گیرد (همان).

به عبارت دیگر میلر (برخلاف پوپر که عقلانیت نقاد را به عنوان یک ارزش می‌پذیرد) عقلانیت نقاد را از جنس حدس و فرض می‌داند (همان، ص ۷). حال این پرسش پیش می‌آید که در ابتدا فرد چگونه و با چه ملاک و میزانی می‌تواند عقلانیت نقاد را بپذیرد؟ و یا اینکه اصلاً امکان پذیرش عقلانیت نقاد با توجه به مبانی عقلانیت نقاد وجود دارد؟ در پاسخ به پرسش نخست می‌توان گفت که عقلانیت نقاد هیچ برتری‌ای نسبت به دیگر روش‌های سلوک فکری اعم از توسل به سحر و جادو، یا خرافات، و یا خواب و یا حتی تاس ریختن و... ندارد و طبق مبانی عقلانیت نقاد با هیچ ملاکی نمی‌توان عقلانیت نقاد را بر دیگر روش‌های سلوک فکری ترجیح داد و (شاید) فرد مجاز است هرکدام را که بخواهد انتخاب کند. اما در پاسخ به پرسش دوم باید گفت که فرد نمی‌تواند علی‌الاصول یکی را انتخاب کند؛ خواه آن یکی عقلانیت نقاد باشد خواه

نباشد؛ زیرا گزینش بین چند گزینه که تعدادشان نیز می‌تواند بسیار زیاد باشد و در عین حال هیچ تمایزی هم باهم ندارند (بر طبق مبانی عقلانیت نقاد) مستلزم ترجیح بلامرجح است.

البته گفتنی است که اگر کسی عقلانیت نقاد را به عنوان یک ارزش بپذیرد باز هم به علت شخصی و ذهنی بودن ارزش‌ها، نمی‌تواند این دیدگاه را به دیگران توصیه کند و به عبارت بهتر، دلیلی برای پذیرش توسط دیگران وجود نخواهد داشت؛ مگر اینکه آن ارزش یک ارزش بین‌الذنهانی باشد که آن وقت می‌باید توضیح دهند که چگونه این ارزش، یک ارزش بین‌الذنهانی است که به نظر می‌رسد این امر با توجه به مبانی عقلانیت نقاد امکان ظهور ندارد.

۵.۴. پذیرش هر نوع خرافات به عنوان معرفت‌عینی از دیدگاه عقلانیت نقاد

یکی دیگر از اشکالات عقلانیت نقاد (به نقل از میلر) پذیرش هر نوع خرافات به عنوان معرفت‌عینی است. اگرچه او در این مورد می‌گوید:

هیچ‌کس نمی‌خواهد این نکته را مطرح کند که همه چرخش‌های نادرست ما می‌توانند در ذیل عقلانی‌سازی عینی واقع شوند (میلر، ۲۰۱۱، ص ۶).

ولی بلافاصله در ادامه توضیح می‌دهد:

اینکه آنها در مواردی بر خطا و حتی احمقانه هستند، چیزی از عینیت‌بخش قابل ملاحظه‌ای از معرفت ما نمی‌کاهد. کفش‌های عینی ما به اعتبار آن که به وسیلهٔ سوزدهای کفاش درست شده‌اند و به وسیلهٔ سوزدهای پینه‌دوز تعمیر شده‌اند، چیزی از عینیت خود را از دست نمی‌دهند (همان).

میلر اگرچه در عبارت اول قصد دارد به نوعی محدودیت برای عینی شدن قضایا قائل شود و از اینکه هر نوع خرافاتی به عنوان معرفت‌عینی شناخته شود، احتراز کند ولی این عمل اصلاحی و موضعی (Ad hoc) است و جایی از نظریهٔ عقلانیت نقاد جلوی پذیرش خرافه‌گری را به عنوان یک شیوهٔ عینی‌ساز معرفت نمی‌گیرد. او حتی به صراحت اعلام می‌کند که: «روش‌های عینی‌مانه‌تها فاقد توجیه هستند؛ در مواردی ما را ناکام نیز می‌گذارند» (میلر، ۲۰۱۱، ص ۶).

او حتی روش‌هایی را که دچار نقض می‌شوند نیز به عنوان روش عینی‌ساز نکه می‌دارد و بدین ترتیب باب هرگونه روش خرافاتی اعم از خواب، تاس ریختن، چشم‌بندی و... به عنوان یک شیوهٔ تولید معرفت‌عینی باز می‌شود و بنابراین نتایج این شیوه‌ها نیز می‌بایست به عنوان معرفت‌عینی شناخته شوند اگرچه که کاذب باشند (نباید فراموش کنیم که طبق رهیافت عقلانیت نقاد نظریات کاذب هم به عنوان معرفت‌عینی در جهان سوم استقرار دارند). از سویی دیگر، میلر اساساً نمی‌تواند بگوید که خرافه‌ها با نقادی کنار می‌روند؛ زیرا در عقلانیت نقاد چنین روش متعین نقدی وجود ندارد که خروجی آن تفکیک خرافه از غیرخرافه باشد؛ به عبارتی روش‌های نقد هم خودشان به اندازهٔ خرافه‌ها و البته غیرخرافه‌ها فرضی و حدسی هستند و اینها نسبت به هم هیچ رجحانی ندارند.

ه. برتری نسبی نسبی‌گرایی بر دیدگاه عقلانیت نقاد در ارضاء بین‌الاذهانیت

میلر در ذیل بحث معرفت عینی می‌گوید:

[معرفت] حداقل می‌باید ضرورتاً در هنگام درخواست، قابل جدا شدن باشد، زیرا ارزیابی و نقادی یک فرضیه، یا یک پیشنهاد، به‌طور معمول نیازمند آن است که آن [فرضیه یا پیشنهاد] در قالب یک زبان بین‌الذهانی و عمومی صورت‌بندی شود (میلر، ۲۰۱۱، ص ۵).

در این بیان از میلر به وضوح برای ما مشخص می‌شود که حداقل انتظار او از عینیت در معرفت، بین‌الذهانی بودن است که به نظر می‌رسد با توجه به مبانی عقلانیت نقاد این ویژگی معرفت عینی یعنی بین‌الذهانیت ارضا نشود. از آنجاکه میلر در این مسئله بسیار مجمل سخن گفته، از تبیین‌های مبسوط‌تر پوپر در این مورد بهره می‌بریم. پوپر ابراز می‌دارد که جایگاه معرفت عینی جهان سوم است و محتویات این جهان نیز از قبل پُر نشده‌اند؛ بلکه بر اثر فعالیت علمی بشر محتویات این جهان پُر می‌گردد و سپس در اختیار همگان قرار می‌گیرد. حال پرسش‌هایی پیش خواهد آمد که طرفداران این نحله می‌باید پاسخ‌گو باشند: اولاً این چه جهانی است که شامل قضایا و نظریات کاذب هم می‌شود؟ یا به عبارت دیگر قضایا و نظریات کاذب در این جهان چگونه عینیت دارند؟ ثانیاً اینکه جایگاه هستی‌شناختی این جهان چیست؟ ثالثاً نحوه به‌اشتراک‌گذاری معرفت توسط افراد چگونه است و چگونه محتویات این جهان برای افراد دیگر قابل دسترسی است؟

به نظر می‌رسد طرفداران عقلانیت نقاد هیچ‌گونه پاسخ مشخص و قابل قبولی برای این پرسش‌ها ندارند و بنابراین به نظر می‌آید ایشان تصور جامع و کاملی از نظریه جهان سوم ندارند و تنها به ابراز برخی شباهت‌ها و تفاوت‌های این جهان با نظریه جهان سوم نزد دیگرانی چون *افلاطون*، *فرگه* و *بولتسانو* بسنده کرده‌اند. بدین ترتیب مفهوم عینیت نزد ایشان هنوز ناپخته است و با یک نظریه کامل فاصله دارد. از طرفی چون در عقلانیت نقاد عینیت معرفت ضامن بین‌الذهانیت است، اغتشاش و تشویش موجود در مفهوم عینیت به مفهوم بین‌الذهانیت نیز سرایت می‌کند و این دیدگاه نمی‌تواند پاسخ درخوری درباره چگونگی ارضاء شدن ویژگی بین‌الذهانیت معرفت ارائه دهد.

این درحالی است که بسیاری از نحله‌های نسبی‌گرایی می‌توانند چگونگی شکل‌گیری معرفت بین‌الذهانی را تحت یک پارادایم (یا سنت) توضیح دهند؛ زیرا نزد ایشان عینیت ضامن بین‌الذهانیت نیست، بلکه به‌طور عکس، این بین‌الذهانیت است که عینیت (درون پارادایمی) را متعین می‌کند و در نتیجه مشکل تفهیم و تفاهم در سطح پارادایم (یا سنت) حل می‌شود؛ اگرچه نسبی‌گرایی در برقراری ارتباط بین افراد پارادایم‌های رقیب دچار مشکل است، ولی همان‌طور که اشاره شد این مشکل را در ذیل یک پارادایم به‌خوبی حل می‌کند و این درحالی است که عقلانیت نقاد نمی‌تواند (و یا حداقل تا به حال نتوانسته) هیچ توضیحی برای ارضاء بین‌الذهانیت معرفت بین دو فرد دلخواه ارائه کند.

۵. تردیدناپذیری اصل این‌همانی

میلر در مخالفت با پوپر که می‌گفت برخی قواعد منطق نقض‌ناپذیرند، ابراز می‌نویسد:

او [پوپر]، به عنوان مثال قاعده این‌همانی $A \vdash A$ را بیان می‌کند، اما هیچ سرنخی ارائه نمی‌دهد که چگونه می‌توان اعتبار این استدلال را بدون استفاده از این‌همانی احراز کرد؛ یعنی نشان داد که این قاعده نمونه نقض بر نمی‌دارد. این نکته را نیز واضح نمی‌سازد که می‌توان به نحوی سازگار از کاربرد این قاعده در احراز اعتبار قواعد دیگر، نظیر قاعده برهان غیرمستقیم، که خودشان احياناً ممکن است به صورتی در جریان احراز اعتبار قاعده این‌همانی به کار رفته باشند، احتراز کرد (میلر، ۲۰۱۱، ص ۷).

و می‌گوید که آنچه با رهیافت عقلانیت نقاد سازگارتر است:

عبارت است از اعلام اینکه قواعد قیاس حدس و فرض هستند، و [می‌بایست] همگان را دعوت کرد که نمونه‌های نقضی برای آنها پیشنهاد کنند. عقل‌گرایان نقاد با تکرار این مکرر برآشفتگی نمی‌شوند که در اینجا نیز، نظیر هر جای دیگر، عدم موفقیت در ابطال یک فرض یا حدس، کمترین زمینه‌ای برای موجه شدن آن فراهم نمی‌سازد؛ یک قاعده از آن‌رو که هیچ نمونه نقضی برای آن یافت نشده است موجه نمی‌شود (میلر، ۲۰۱۱، ص ۷).

ولی برخلاف آنچه میلر درباره اصل این‌همانی در منطق (و همچنین دیگر اصول اساسی منطق) ابراز می‌دارد که تنها یک حدس و فرض است و کاملاً نقض‌پذیر است، باید گفت که اولاً میلر دلیلی برای نقض‌پذیری قواعدی چون این‌همانی و اصل عدم اجتماع نقیضین و... ارائه نمی‌دهد و ثانیاً (حداقل) بدون این دو اصل موضع خودش هم قابل دفاع نخواهد بود؛ زیرا که به زبان ساده می‌توان برطبق اصل این‌همانی گفت که «هر چیزی خودش است» و اگر این نقض شود می‌توان گفت که مصادیقی از این قاعده مانند «عقلانیت نقاد، عقلانیت نقاد است» نیز قابل نقض است و به عبارت دیگر عقلانیت نقاد خودش عقلانیت نقاد نیست و به عبارت دیگر میلر هم قائل به عقلانیت نقاد است و هم قائل به عقلانیت نقاد نیست و در نتیجه موضع او خودشکن می‌شود. ممکن است میلر بگوید من مخالفتی با این خودشکن بودن نظریه‌ام ندارم؛ زیرا اصل عدم اجتماع نقیضین نیز یک اصل نقض‌ناپذیر نیست. با پذیرش این موضع، میلر دیگر نمی‌تواند قدم از قدم بردارد؛ چون اولاً هیچ چیز خودش نیست حتی خود او (طرد اصل این‌همانی)؛ ثانیاً هر چیزی نقیض‌اش خود هم ممکن است (طرد اصل عدم اجتماع نقیضین) و هیچ برتری‌ای نیز بین نقیضین یک نظریه وجود ندارد و التزام عملی به این نظریه فرد را به ورطه سکوت و حیرانی ابدی فرو خواهد برد. البته به نظر می‌رسد که میلر خودش عملاً به نظریه‌اش پایبند و ملتزم نیست؛ زیرا او همواره و به طور نقض‌ناپذیری خودش را خودش می‌داند و هم اینکه سکوت نکرده و نظریه‌پردازی می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد تا موضع عقلانیت نقاد مبتنی بر مقاله «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» از دیوید میلر طرح شود. پس از بحث کوتاهی درباره ظهور عقلانیت نقاد به سه مسئله کمتر پرداخته‌شده در عقلانیت نقاد یعنی: (۱) بی‌فایده بودن موجه‌سازی، (۲) عینیت روش‌شناسانه و (۳) جایگاه قوانین منطق در عقلانیت نقاد پرداخته شد و به نکات برجسته‌ای که میلر در مقاله‌اش طرح کرده است، اشاره گشت. در پایان به بررسی و نقد برخی مفاد عقلانیت نقاد مبتنی بر مقاله «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی» پرداخته شد و با توجه به این نقدها می‌توان گفت که رهیافت عقلانیت نقاد برای اینکه یک نظریه مقبول باشد هنوز راه بسیاری دارد.

منابع

میلر، دیوید، ۱۳۸۸، «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی»، ترجمه علی پایا (در ترجمه بخش‌هایی از مقاله میلر و برخی اصطلاحات از ترجمه علی پایا بهره گرفته‌ایم).

Dancy, Jonathan, 1986, *An introduction to contemporary epistemology*, Oxford, UK ; New York, NY, USA, B. Blackwell.

Miller, David, 2006, *Out of error: further essays on critical rationalism*, Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT, Ashgate Pub.

-----, 2007, "The Objectives of Science", *Philosophia Scientiae*, N. 11, p. 21-43.

-----, 2011, "Overcoming The Justificationist Addiction", *Department of Philosophy*, University of Warwick Version of February 15, p. 93-103.

Nilsson, Jonas, 2006, "On the Idea of Logical Presuppositions of Rational Criticism", *Jarvie, Milford, & Miller*, N. 11, p. 109-17.

Popper, Karl R, 1979, *Objective knowledge: An evolutionary approach*, Oxford [Eng.], New York, Clarendon Press.

-----, 1989, *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*, London, Routledge.

-----, 1934, *Logik der Forschung*, Vienna, Julius Springer Verlag.

-----, 1966, *The open society and its enemies*, London, Routledge.


نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه تطبیقی چگونگی شعر در بوطیقای ارسطو و فن شعر فارابی

کچ فریده دلیری / دکتری فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
faribadaliri1@gmail.com  orcid.org/0009-0002-4842-7196

اسماعیل بنی اردلان / دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران
Bani.ardalan@yahoo.com

امیر مازیار / استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران
maziar1356@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

رساله فن شعر ارسطو یا بوطیقا که ساختار تئاتر را تبیین می‌کند، رساله‌ای معتبر پیرامون نقد شعر است که نظریه‌پردازان تئاتر غرب از دیرباز توجه بسیاری به آن داشته‌اند. پس از اسلام با انتقال بوطیقا به حوزه اسلامی، حکمای بسیاری از جمله فارابی و ابن سینا به شرح و تلخیص آن پرداختند. شرح فن شعر فارابی در باب ورود امر خیال به فن شعر و ویژگی شعر است. خیال نزد فارابی قوه‌ای عهده‌دار حفظ صور محسوس، تجزیه و ترکیب آنها و محاکات از محسوس و معقول توسط صور محسوس است. پاسخ فارابی به این پرسش است که شاعران چگونه امکان می‌یابند حقیقت را از طریق ابزارهای غیرمستقیم انتقال دهند؟ این پژوهش در قامت تحقیقاتی بنیادی تلاش دارد با بررسی رسالات شعری فارابی و فن شعر ارسطو ضمن بیان کردن دیدگاه آنها تصویر روشن‌تری از نظریات آنان درباره شعر به دست دهد. نهایتاً پژوهشگر به این نتیجه دست یافته که تحریر و تلخیص فارابی بر بوطیقا، پیش از هر چیز متوجه تلاش او برای فهم بوطیقای ارسطو و تطبیق آن با عناصر فرهنگ اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: بوطیقا، ارسطو، فارابی، خیال، محاکات.

فن شعر یا *بوطیقای* / *ارسطو* اثری است که همواره مورد توجه محققان عرصه‌های فلسفه هنر، نقد ادبی و فن شعر بوده است. در زمانه *ارسطو* شعرا مدیحه‌سرا نبوده و نقشی مهم در عرصه اجتماع بر عهده داشته‌اند. ایامی که مقارن با عصر شکوفایی اجرای آثار نمایشی بوده و حرفه شاعری نه تنها محدود به فعالان این عرصه نبوده بلکه نمایشنامه‌نویسان با احراز جایگاهی درخور، عضوی از جامعه شاعران آن دوران محسوب می‌شده‌اند. چه بسا همین جایگاه موجب شده *ارسطو* نیز در فن شعر خود به نمایشنامه‌های آنان توجه کند.

در جهان اسلام، نفوذ اندیشه‌های *ارسطو* در فلسفه و دانش‌های عقلی بسیار گسترش یافته و مورد توجه جدی حکمای اسلامی بود، اما تعالیم او در فن شعر برخلاف اروپای پس از رنسانس، در قلمرو شعر و نقد ادبی چندان به کار گرفته نشد. با این حال پس از اسلام نخستین بار فن شعر از زبان یونانی به زبان سریانی و سپس از سریانی به زبان عربی ترجمه شد. *ابن‌ندیم*، *بوطیقا* را از جمله رساله‌های نه‌گانه *ارغنون* و هشتمین کتاب از مجموعه آثار منطقی *ارسطو* معرفی کرده است. وی می‌گوید این کتاب را *ابوشر مّتی بن یونس قنّابی*، منطبق‌دان و مترجم برجسته آثار یونانی، از سریانی به عربی ترجمه کرده، و *یحیی بن عدی* مترجم پاره‌ای از آثار *ارسطو* و *افلاطون*، نیز آن را به عربی برگردانده است. گرچه *کندی* اولین کسی بود که فن شعر را تلخیص کرد، اما از تلخیص *کندی* نسخه‌ای در دست نیست (*ابن‌ندیم*، ۱۳۸۱، ص ۳۰۸-۳۱۳). پس از او *ابونصر فارابی* از شاگردان *ابوشر مّتی*، در رساله‌ای کوتاه با عنوان *فی قوانین صناعة الشعر* به شرح و تلخیص *بوطیقای ارسطو* پرداخت. فارغ از جایگاه علمی بی‌بدیل *فارابی* در میان فلاسفه بزرگ اسلامی، اهمیت او در تاریخ بیشتر به دلیل شرح‌های متعددی است که او بر آثار *ارسطو* نوشته است. به سبب همین شروح است که او را در مقام بعد از *ارسطو* قرار داده و معلم ثانی خوانده‌اند.

فارابی درباره شعر با ترکیب بازنمایی (Representation) تخیل‌گونه طعنه و هجو، اینچنین شرح می‌دهد که شعر سنجه ارزیابی را به هر موردی متصل و آنها را بهتر یا بدتر، زیباتر یا زشت‌تر از آنچه هستند معرفی می‌کند. از نظر *فارابی* محاکات و بازنمایی تقریباً هدف شاعری است. این هدف برای فریب دادن به وسیله تخیلات نیست، بلکه برای احضار و فراخوانی تصاویر است. استخراج شعر از استدلال قیاسی و ویژگی منحصر به فرد *فارابی* است. نظریه *فارابی* در مورد قیاس منطقی مستتر در فن شعر، نقطه شروع حرکت به سمت فن شعر ابن‌سیناست (گودمن، ۱۹۸۸، ص ۲۲۰).

موضوع پژوهش حاضر بررسی نگره *فارابی* درباره شعر، تعریف او از این گونه هنری و اجزای آن به‌ویژه محاکات و خیال است. علاوه بر این انواع شعر، شیوه‌های شاعری و رویکرد دیدگاه *فارابی* به *ارسطو* را نیز در بردارد. تلاش نوشتار حاضر به دست دادن فهم صحیحی از چگونگی شعر در دیدگاه *فارابی* از منظر منطقی است، بلکه بتواند از این مجال نتایج و تأثیر آرای معلم ثانی را بر دیگر فلاسفه مسلمان مورد توجه قرار دهد. از آنجاکه کارکرد اصلی یک

پژوهش پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده در آن است؛ این پژوهش درصدد پاسخ‌دهی به این پرسش است که فارابی در مواجهه و رویارویی با **بوئیقای ارسطو** نسبت به شعر چه شیوه‌ای را اتخاذ کرده است؟

۱. جایگاه بوئیقای ارسطو در منطق

وقتی سخن از فیلسوف بزرگی مانند ارسطوست، باید توجه داشت که بسیاری از آثار **ارسطو** بعد از خود او جمع‌آوری و منظم شده است و حتی بعضی از آنها تحریر شاگردان اوست. تقریباً همه آثار مهم او به‌استثنای کتاب **سیاست** در قرن‌های سوم تا پنجم هجری، به عربی ترجمه شدند (ابن‌رشد، ۱۹۵۷، ص ۲۸).

مجموعه آثار **ارسطو** شامل تألیفات بسیاری است که تقریباً جامع همه علوم آن زمان بجز «ریاضیات» است. برخی آنها را در حدود چهارصد تألیف و برخی در حدود ۵۵۰ و برخی دیگر تا هزار تألیف را به وی نسبت داده‌اند، ولی آنچه فعلاً در دست است ۱۰۶ رساله است که در حدود ۸۷۵ هزار کلمه است (دورانت و دورانت، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۵۵-۵۶).

آثار موجود **ارسطو** در پنج دسته تنظیم شده است:

۱. طبیعیات: شامل آسمان طبیعی، کون و فساد، علم کائنات علوی، درباره نفس، هستی حیوانات و حرکات آنها، زندگی و مرگ، حس ذاکره، رؤیاست؛

۲. اخلاق: شامل دو کتاب یکی «اخلاق آدموس» و دیگری «اخلاق نیکوماخوسی» است؛

۳. سیاست: شامل نظریات **ارسطو** در مورد جامعه، حکومت، حاکمان فیلسوف، برده‌داری و ... است؛

۴. فلسفه: شامل مباحث مربوط به علت نخستین، جوهر و عرض، قوه و فعل حرکت، مُثُل مفارق، نفس تسلسل و ... است، مهم‌ترین اثر فلسفی **ارسطو**، **متافیزیک** است که تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری فلسفه در قرون بعدی داشته است؛

۵. منطق: **ارسطو**، مجموعه کتاب‌های خود را در این زمینه «ارغنون» یعنی «وسیله درست اندیشیدن» نامیده است. این مجموعه، شامل مقولات، قیاس و صناعات خمس یعنی برهان، جدل، مغالطه یا سفسطه، خطابه و فن شعر است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۱۶).

در میان آثار **ارسطو ارغنون** با توجه به اینکه شامل **فن شعر** یا همان **بوئیقا** می‌شود از جایگاه فرهنگی ویژه‌ای برخوردار است.

ارغنون ارسطو، شامل نه بخش به شرح زیر است:

۱. قاطیغوریاس: مقولات ده‌گانه (جوهر و اعراض نه‌گانه)؛

۲. باری آرمیناس: عبارات یا آموزه گزاره‌ها؛

۳. آنالوئیقای اول: قیاس؛

۴. آنالوئیقای ثانی: برهان؛

۵. طوبیقا: جدل؛

۶. سوفسطیقا: سفسطه یا مغالطه؛

۷. ریطوریکا: خطابه؛

۸. بوطیقا: فن شعر؛

۹. ایساغوجی: این بخش را بعد از *ارسطو*، *فورفور یوس* فیلسوف نوافلاطونی و از شاگردان *فلوطین*، به عنوان مقدمه‌ای بر منطق نوشته است.

به این ترتیب در دنیای اسلام، آثار فلسفی، خاصه منطق *ارسطو* مورد توجه قرار گرفت و دانشمندان سریانی و عرب به ترجمه و شرح آن پرداختند. خود *ارسطو* دیدگاه‌های منطقی‌اش را در شش رساله جمع کرده و آن را *ارغنون* نام نهاده بود. در قرن سوم میلادی *فورفور یوس* فیلسوف نوافلاطونی، بر شش رساله *ارسطو* مقدمه مشهوری نوشت که در نزد حکمای اسلامی به *ایساغوجی* یا *المدخل* معروف است. سپس شارحان و مفسران دو رساله دیگر *ارسطو*، یعنی *ریطوریکا* و *بوطیقا* را به شش رساله فوق اضافه کردند و برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر را «صنایع خمه» نامیدند. الگوی مرسوم *ارغنون* بر مبنای تفسیری از جایگاه خطابه و شعر و نسبت آنها با دیگر فنون منطق پدید آمده است و سابقه آن به دوره یونانی‌مآبی و دست‌کم به *سیمپلیکیوس* از مفسران نوافلاطونی *ارسطو* بازمی‌گردد (داهیات، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۱۲-۱).

واسطه انتقال بخش عمده میراث *ارسطو* به فیلسوفان مسلمان مترجمان و شارحان سریانی‌زبان بوده‌اند. شاید هم اینان *بوطیقای ارسطو* را در بین آثار منطقی او طبقه‌بندی کرده‌اند. با این برداشت که از سویی شماری از مفاهیم و دسته‌بندی‌های فن شعر به عینه در کتاب خطابه نیز آمده است. در عین حال که در آغاز همان کتاب هم‌سخن از شباهت‌هایی که بین خطابه و جدل وجود دارد به میان می‌آورد. سپس آن را با برهان مقایسه می‌کند، در حالی که می‌دانیم در تفکر ارسطویی برهان یکی از اجزای بنیادی منطق به شمار می‌رود. بر این اساس «در طرح جامعی که همه گونه‌های ترکیب گفتار و تشکیل قیاس را در برمی‌گیرد، از فنون یا صناعات پنج‌گانه برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر سخن گفته می‌شود. در این چارچوب، شعر قیاسی است که مقدمات آن از مخیلات تشکیل شده باشد» (طوسی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۸۶-۵۸۷).

۲. جایگاه بوطیقا در منطق از دیدگاه فارابی

فارابی درباره شعر چهار اثر به نام‌های رساله *فی القوانین صنایع الشعراء / الشعر*، *جوامع الشعر*، *رساله فی التناسب و التألیف و احصاء العلوم* را به نگارش درآورده است. دو رساله *قوانین* و *جوامع الشعر* ناظر به فن شعر ارسطوست و به ارائه کلیاتی در این باره می‌پردازند؛ با این تفاوت که کتاب *قوانین* در مقایسه با *جوامع الشعر* تفصیل بیشتری دارد. گرچه نظریه شعری *فارابی* همانند رساله‌های شعری فلاسفه مسلمان در چند صفحه و به اختصار بیان شده، اما نباید رساله‌های شعری این فیلسوف را کوچک شمرد. چرا شعر از نظر *فارابی* در ذیل منطق قرار گرفت؟

کلمه منطقی از خلاصه مقصود آن خبر می‌دهد؛ زیرا از نطق مشتق شده و این نطق در نزد قدما دارای سه معناست: کلام بیرونی، کلام درونی، قوه نفسانی ذاتی انسانی است. صناعت منطقی، به طور کلی، قوانینی را به دست می‌دهد که پیروی از آنها باعث استقامت خرد می‌شود، در مواردی که ممکن است در بعضی از معقولات برای آدمی اشتباهی پیش آید او را به راه درست و حقیقت رهنمون می‌شود. این صناعت قوانینی را به دست می‌دهد که انسان را از اشتباه و لغزش و خطای در معقولات باز می‌دارد. قدما قول و نطق درونی در نفس را که با آن رأی در نفس خود را تصحیح می‌کند، معقولات خوانده‌اند و آنچه را که ترجمان آن است و با آن رأی دیگران را تصحیح می‌کند، قول و نطق بیرونی صوتی خوانده‌اند. قولی را که کار آن تصحیح رأی است، قدما قیاس نامیده‌اند، خواه این قول در نفس جایگزین باشد یا با صوت خارج شود (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۷۴).

فارابی بیان می‌کند که قبلاً فن شعر یا مجموعه منطقی تدوین نشده بود و *ارسطو* پایه‌گذارش بوده است. معلم ثانی منطقی را به هشت جزء تقسیم می‌کند. او کتاب هشتم را کتابی می‌داند که به وسیله آن قوانین اشعار و انواع سخنان شعری معمول و آنچه در هر فنی از فنون به کار می‌آید، آموخته می‌شود. این کتاب را به عربی شعر و به یونانی بوئیقا می‌نامند (همان، ص ۶۹-۷۱).

فارابی از وجوه تشابه و تفاوت میان منطقی و علم نحو و از بخش قضایا در منطقی سخن رانده است. کار *فارابی* بر اساس بخش‌بندی منطقی ارسطویی است. از نظر *فارابی*، علم منطقی با علم عروض نیز متناسب است؛ زیرا نسبت علم منطقی به معقولات مانند نسبت عروض است به اوزان شعر؛ یعنی تمام قوانینی را که علم عروض در تعریف اوزان شعر به دست می‌دهد، علم منطقی نظایر آنها را در معقولات به دست می‌دهد. از هدف‌های منطقی، غنای سرشار این علم آشکار می‌شود. بنابراین در تمام مواردی که بخواهیم درست فکر کنیم و در مواردی که بخواهیم خطای دیگران را اصلاح نماییم و در مواردی که دیگران بخواهند خطای ما را اصلاح کنند، باید از علم منطقی مدد گرفته شود. باید دانست که در این راهپیمایی، حرکت را از کجا باید آغاز کرد و در کجا باید متوقف شد تا به یقین رسید. باید متوجه بود که ذهن ما چگونه باید از چیزی به چیز دیگر منتقل شود تا سرانجام مطلوب خود را بیابد (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲-۵۳).

۳. دیدگاه ارسطو و فارابی درباره شعر

فن شعر ارسطو، رساله‌ای درباره شعر و از دشوارترین متون تألیفی برای ترجمه است و این کار دشوار توسط فیلسوف ایرانی *فارابی* صورت گرفته است. *فارابی* به عنوان آغازگر بررسی فلسفی *بوئیقای ارسطو*، در این باره آرایه‌ی دارد. او به بحث انواع شعر فارسی و عربی می‌پردازد و ضمن بیان نسبت شعر با منطقی، کلامی را شعر می‌نامد که وزن داشته باشد و اساس دیگر آن محاکات باشد. اینکه *فارابی* شعر و محاکات را چگونه تعریف می‌کند و چه فهمی از انواع گوناگون شعر دارد در بررسی رساله‌های شعری وی مشخص می‌شود.

۳-۱. شعر از نظر ارسطو

«بوطیقا» معرب واژه یونانی پوئیتیکا (poetica) است که صورت‌های مختلف معادل واژه شعر در زبان‌های اروپایی از همان ریشه گرفته شده است (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹). تمامی متن *بوطیقا* ناظر به موضوع هنر است؛ از این رو جایگاهی ویژه در زیبایی‌شناسی و فرهنگ دارد. «ریشه یونانی پوئیتیکا به واژه «پوئیسس» (poesis) به معنای صناعت یا عمل ساختن برمی‌گردد. از اینجاست که پوئیتیکا به معنای وسیع کلمه، به انواع آفرینش‌های هنری دلالت می‌کند، همچنان که مباحث *ارسطو* نیز در این کتاب به معنای خاص و مصطلح شعر محدود نمی‌شود (رز، ۱۹۵۶، ص ۲۷۶).

این مفهوم وسیع، بازتابی از تقسیم‌بندی کلی *ارسطو* از شعبه‌های فلسفه یا حکمت نیز هست. در روزگار او نمایشنامه‌نویسان جزئی از شاعران محسوب می‌شدند. از این منظر *بوطیقا* نخستین اثر باقی‌مانده تئوری تئاتر (Drama) و اولین رساله فلسفی موجود با تمرکز بر نظریه ادبی در جهان غرب است. البته نگرش معاصر به این اثر *ارسطو* نشانگر آن است که تمرکز *ارسطو* در این اثر بر نظریه ادبی نبوده است، بلکه بیشتر مقصود او تمرکز بر نظریه نمایشی یا دراماتیک و موزیکال بوده است که زبان تنها بخشی از آن به شمار می‌رود (دیستری، ۲۰۱۶، ص ۲۳).

۳-۱-۱. نظام هنر بر مبنای *بوطیقا*

بوطیقا از سه منظر آثار هنری را از یکدیگر تمییز و برای آن ترتیبی مشخص می‌کند.

۱. تفاوت در ریتم موسیقی، هماهنگی، متر یا اندازه و ملودی؛

۲. تفاوت خیر در شخصیت‌ها؛

۳. تفاوت در نحوه ارائه روایت گفتن یک داستان یا بازی کردن آن.

مطابق این نظام اولیه، دو مفهوم بیش از هر مفهوم دیگری نشانگر حقیقت است که توسط اثر هنری بازنمایی می‌شود: ۱. تقلید (imitation)، ۲. ژانرها (Genres).

ارسطو بر این نظر است که تقلید، انواع گوناگون دارد. از دید او تقلید ممکن است به صورت روایت موضوع از زبان دیگری باشد، یا آن که موضوع را از زبان خود گوینده و بی‌دخال شخص راوی نقل کند و یا ممکن است تمام اشخاص داستان را در حال حرکت و عمل تصویر نماید و همین تفاوت‌های موجود در انواع تقلید است که منجر به پیدایش انواع شعر شده است. این مبحث بیش از همه در تجزیه و تحلیل *ارسطو* در مورد تراژدی آشکار می‌شود (جانکو، ۱۹۸۷، ص ۱).

ارسطو تقلید را فقط در حوزه کنش انسانی، یا تولید و ابداع و یا شاعرانگی، قرار می‌دهد. بنابراین تقلید نوعی عملکرد (Operation) است. از نظر *ارسطو*، تقلید تنها در جایی که شاعرانگی هستی دارد وجود پیدا می‌کند. تقلید، از قبل با چیزی معلوم هم سنگ نمی‌شود. به بیان دیگر کنش بارآور، همانا کنش آرایش وقایع است (ریکتور، ۱۹۹۱، ص ۱۳۸).

ارسطو بوئیقا را در پاسخ به ایراد افلاطون به تقلید در هنر نوشته است. افلاطون تقلید در هنر را تنها عامل لذت و امری پست می‌شمرد. براساس بوئیقای ارسطو تأثیر تراژدی بر احساسات مخاطبان موجب تزکیه و پالایش هیجان‌ها آنها می‌شود و لذت حاصل از تقلیدهای نمایشی، نه تنها بی‌فایده و لغو نیست، بلکه این لذت، به فراگرفتن مطالبی درباره امور انسانی از طریق تقلید و نیز کسب معرفت بازمی‌گردد و همین معرفت است که اسباب لذت بیننده را فراهم می‌کند (ضمیران، ۱۳۹۱).

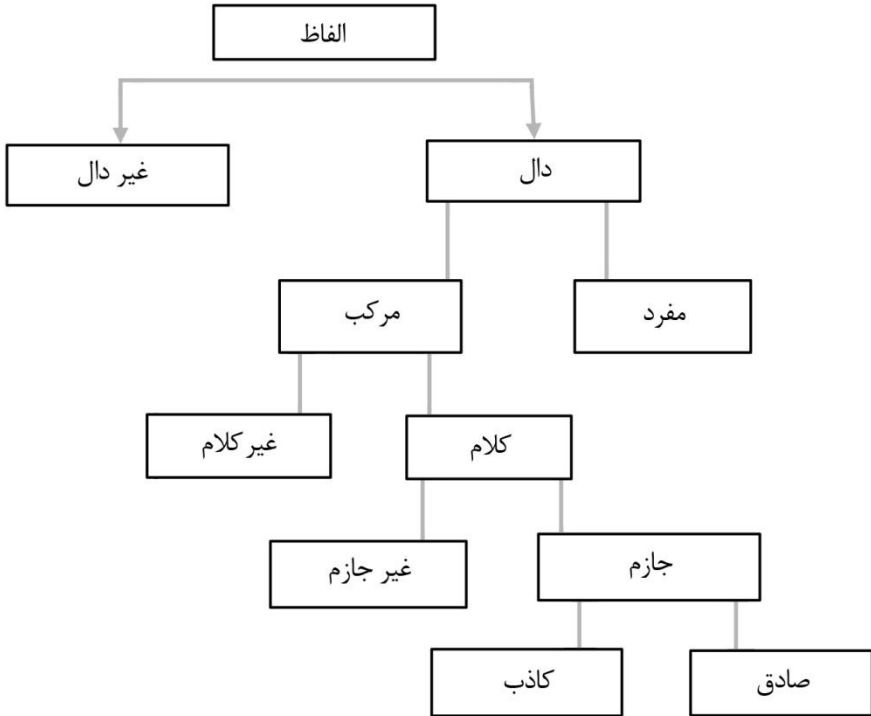
ارسطو بر این عقیده است که انسان به‌طور غریزی تقلیدگر است و از تقلید ماهرانه صورت‌ها و سیرت‌ها لذت می‌برد؛ «شاهد این دعوی، اموری است که در عالم واقع جریان دارد. چه موجوداتی که چشم انسان از دیدن آنها ناراحت می‌شود، اگر آنها را خوب تصویر نمایند از مشاهده تصویر آنها لذت حاصل می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷).

به این ترتیب آنچه بعدها در تاریخ فلسفه هنر به نظریه بازنمایی مشهور شد، نخستین بار به صورتی دقیق و با پرداخت فلسفی از سوی ارسطو در بوئیقا مطرح شده است. هرچند ارسطو با نگاهی که به هنر دارد، هر نیازمند به مهارت خاص را هنر تلقی می‌کند، اما هنگامی که از موسیقی و نقاشی و تراژدی سخن می‌گوید، تقلید را به عنوان مشخصه بارز و مشترک در همه آن‌ها برمی‌شمرد (کارول، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

دفاع/ارسطو از شعر و شاعری نه‌فقط درباره تقلید بود، بلکه مسئله خلاقیت (Creativity) را پیش کشید که ارزش آن به‌طور ساده به نمایش واقعیت از طبیعت مربوط نمی‌شد. نتیجه تمرکز بر تقلید این است که تأثیر بازنمایی از روابط انسانی و جهان طبیعی می‌شود. در تأثیر هرگاه ماوراءالطبیعه نیز به میان آید و حتی صحبت از جهان پس از مرگ و ارواح و امثال آن باشد، باز هم رویکردی طبیعی به آن می‌شود و جهان طبیعت مدنظر قرار می‌گیرد. هنرمند تأثیر با طرح این عناصر تلاش دارد مخاطب را برای تحول اخلاقی به سوی جامعه‌پذیری سوق داده و ارزش‌های اخلاقی را به نفع قانون اجتماعی اعتلا بخشد.

انواع سه‌گانه اصلی شعر شامل تراژدی، کمدی و حماسه، هر سه بر پایه همین انگاره بنیان یافته‌اند. تراژدی به ناتوانی انسان در تغییر سرنوشت اشاره دارد. آگاهی از ناتوانی انسان، موجب می‌شود مخاطب برای مقابله با سرنوشت محتوم، به قدرت جامعه متکی شود و برای پذیرش در جامعه باید در برابر اصول اجتماعی و قوانین آن سر تعظیم فرود آورد. کمدی به ریشخند گرفتن فردی است که این اصل مطرح‌شده در تراژدی را باور نکرده است. قهرمان در کمدی فردی است که برخلاف معیارهای جامعه عمل می‌کند و رفتارش مایه تمسخر دیگران و دردسر خود او می‌شود. قهرمان کمدی فردی تنهاست که در برابر مصیبت یارای مقابله ندارد؛ زیرا حمایت جامعه را نپذیرفته است؛ هرگاه حمایت جامعه را بپذیرد باید تغییر رفتار دهد و از ایستادگی در برابر معیارهای جامعه دست باز زند. حماسه نیز ستایش قهرمانی است که تمام اصول و معیارهای جامعه را پذیرفته و تمام توان خود را در اختیار جامعه‌اش قرار داده است.

رساله الشعر، رساله مختصری است که از چپستی و کلیت شعر بحث می‌کند. فارابی در این رساله شعر را از دیدگاه منطقی تعریف می‌کند. او صناعت را در ترجمه تیخه یونانی به کار برده و عنوان فن را که بحث‌های زیادی درباره‌اش شده نیز به صناعت ترجمه کرده است.



نمودار ۱: تقسیم‌بندی نخست فارابی در قوانین

معلم ثانی بحث را از کلام آغاز، و آن را تقسیم‌بندی می‌کند:

أَنَّ الْفَافَ لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ تَكُونَ: أَمَا دَالَةٌ وَ أَمَا غَيْرُ دَالَةٍ... الْفَافُ بِرِ دُودِ سْتَهَانِد: دَالٌ وَ غَيْرُ دَالٍ. نَوْعُ أَوَّلٍ يَأْ مَفْرَدٌ اسْتِ اسْتِ يَأْ مَرْكَبٌ. مَرْكَبٌ يَأْ كَلَامٌ اسْتِ يَأْ غَيْرُ كَلَامٍ. كَلَامٌ خُودُ بِرِ دُوْ كَوْنَهُ اسْتِ: جَزْمِيٌّ وَ غَيْرُ جَزْمِيٍّ. كَلَامٌ جَزْمِيٌّ يَأْ صَادِقٌ اسْتِ يَأْ كَاذِبٌ. كَاذِبٌ نَيْزٌ بِرِ دُوْ كَوْنَهُ تَقْسِيمٌ مِيْ شُود: نَوْعُ نَخَسْتِ أَنْ اسْتِ كِهْ أَمْرٌ غَيْرُ وَاقِعٍ رَأْ بِهْ ذَهْنُ شَنْوَنْدَهْ الْقَا مِيْ كَنْد. كَوْنَهُ دَوْمٌ أَنْكِهْ مَحَاكَاةً كَنْتِنْدَهْ شَيْءٍ رَأْ بِهْ ذَهْنُ مَخَاطَبِ دَرْمِيْ أَفْكَنْد. نَوْعُ أَخْبِرْ كَفْتَارِ شَاعِرَانَهْ اسْتِ (فَارَابِي، ۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۹۳).

فارابی قول یا گفتار شعری را از واژه آغاز و به ترکیب آن با دیگر واژگان که قول جازم باشد به پایان می‌برد. بدین ترتیب نخستین تقسیم‌بندی خویش را ارائه می‌دهد. شعر لفظ دال مرکب جازم کاذب است. منظور از کاذب بودن این است که از جنس خیال است.

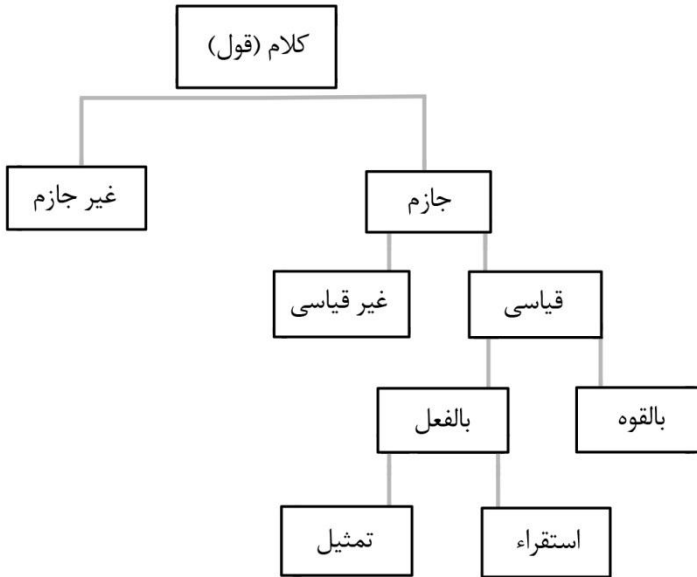
فارابی کلام را به جازم و غیر جازم تقسیم می‌کند و شعر را ذیل اقوال کاذب قرار می‌دهد؛ به این علت که جمالات و گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، یا اخبار از واقع می‌کنند یا جملاتی هستند که اخبار از واقع نمی‌کنند. فارابی شعر را در کلام جازم گذاشته است؛ یعنی اخبار و گزارش و محاکات. یعنی همان چیزی که در اقوال جازم با آنها روبه‌رویم. گویی نوعی حکایت و اخبار از واقع در آن است و اشاره‌ای از چیزی، خبری از چیزی یا تصویر چیز دیگری در کار است. اما اخبار و حکایت کاذب است. فارابی رویکرد منفی به شعر ندارد. ولی از همان ابتدا می‌گوید اینها اقوال کاذب‌اند.

از همین بند نتیجه مهمی گرفته می‌شود: رابطه هنر با حقیقت چیست؟ آیا هنر می‌تواند ما را به حقیقت برساند؟ /فلاطون انتظار ندارد شعر کاذب باشد، او شاعران را از مدینه بیرون می‌کند؛ زیرا آنان از حقیقت دورند؛ یعنی به دلایلی شاعران کذاب‌اند و صدق و کذب را با هم درآمیخته‌اند. /ارسطو در مخالفت با برخورد ایدئولوژیکی /فلاطون با شعر، با نگارش بوطیقا نقدی استتیک‌نویسی نوشت، با این استدلال که هنر می‌تواند ما را به حقیقت برساند. مقصود /فلاطون و ارسطو از شعر هنر است و فارابی با تقسیم‌بندی خود آن را از دروغ، کذب و مغالطه جدا می‌کند. به نظر می‌رسد فلاسفه مسلمان در دعوی /فلاطون و ارسطو این موضوع را حل کرده‌اند. پس این پرسش مطرح می‌شود که این سخنان کاذب (شعر یا هنر) به چه کار می‌آید؟ هنر شأن زیباشناسانه (استتیک‌نویسی) دارد. یعنی هنر برای کارکردهای خاصی است. شعر یا هنر قرار نیست ما را به حقیقت برساند بلکه کار دیگری را انجام می‌دهد و آن امر زیبا ایجاد می‌کند. این همان بحثی است که امروزه در داستان‌های تخیلی (Fiction) مورد توجه قرار گرفته است. امری را دروغ می‌دانیم، ولی تأثیر واقعی روی ما می‌گذارد. تخیلات واقعیت نیست، بلکه کاذب است.

گونه دوم یعنی شعر هم کاذب است؛ اما مخاطب را به چیزی می‌رساند که محاکات آن امر واقعی است. بعد توضیح می‌دهد که محاکات چیست. محاکات از یحکی (شبییه چیزی را حکایت کردن) ساخته شده است. می‌توانست از حکای (حکایت) ساخته شود و حکایت را به جای آن بگذارد. اینکه چیزی محاکات اقوال کاذب است با آنچه به آن امور کاذب می‌گوییم، یک فرق دارد و فارابی خود آن را شرح می‌دهد. هنگامی که محاکات‌کننده، اشیا و امور محاکاتی را به ذهن مخاطب درمی‌افکند، این کلام شاعرانه است.

فارابی تقسیم‌بندی دیگری نیز انجام داده است: در این تقسیم‌بندی ضمن مشخص کردن جایگاه علمی شعر، معیار صدق و کذب را کنار گذاشته است.

القول لا یخلو من أن یکون: اما جازمه و اما غیر جازم... انواع کلام را از منظر دیگری هم می‌توان تقسیم‌بندی کرد. بدین ترتیب که سخن بر دو گونه است: جزمی و غیر جزمی. نوع نخست، خود بر دو گونه تقسیم می‌شود: قیاسی و غیر قیاسی. کلام قیاسی، یا بالقوه است یا بالفعل و نوع بالقوه آن یا استقرار است یا تمثیل و بیشترین کاربرد تمثیل، در شعر است. این بدان معناست که گفتار شاعرانه همان تمثیل است (فارابی، ۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۹۴).



نمودار ۲: تقسیم‌بندی دوم فارابی در قوانین

در این تقسیم‌بندی *فارابی* می‌گوید شعر قیاس است. اما چرا شعر قیاس است؟ با تکیه بر متون علم منطق تنها استدلالی را که می‌توان به آن استناد کرد استدلال قیاسی، آن‌هم از نوع برهانی آن است؛ اما/رسطو می‌گوید استقراء حجت ندارد. در این رساله ویژگی دیگر رأی *فارابی* درباره شعر آن است که او قیاس را به دو قسم بالفعل و بالقوه تقسیم می‌کند. قیاس بالقوه را نیز به دو قسم استقراء و تمثیل منقسم می‌داند. با این تقسیم‌بندی شعر عبارت از همان تمثیل، یعنی نوعی قیاس بالقوه است. «استخراج شعر از تقسیمات قیاسی که ربطی به ماده آن ندارد و تنها مربوط به امری صوری است، اختصاص به فارابی دارد» (یوسف ثانی، ۱۳۹۶، ص ۲۰).

او گفتار شعری را در زمره قیاس تخیلی قرار می‌دهد. اینکه شعر در بین صناعات پنج‌گانه آخرین رتبه را دارد به معنای نفی کارکرد معرفتی آن نیست. اگرچه این صناعات منطقی ارزش معرفتی برابری ندارد، اما از جهت کارکرد همان کارکرد تصدیق برهانی را دارند. به این ترتیب ارزش شعر از نظر *فارابی* دو جنبه معرفت‌شناسانه و ارزش جایگاه شعر (در مدینه) است. او دو دیدگاه منطقی و فرهنگی در این باره دارد. در دیدگاه نخست شعر به دلیل به کار گرفتن مخیلات فاقد ارزش معرفتی بوده و در پایین‌ترین رتبه قرار می‌گیرد، اما در دیدگاه فرهنگی شاعر را در مرتبه دوم و در جایگاهی بعد از رئیس مدینه فاضله قرار می‌دهد تا در مسیر آموزش اهل مدینه ایفای نقش کند.

نکته جالب اینجاست که/رسطو در فن شعر ظاهراً این مطالب را عنوان نکرده و *فارابی* شروع به توضیح دادن آن می‌کند. این کار *فارابی* مبدأ بحث فیلسوفان مسلمان از شعر قرار می‌گیرد. به همین سبب در متون فیلسوفان مسلمان شعر در ذیل منطق و جزئی از آن قرار گرفت.

۳-۳. انواع شعر در بوئلیقای یونانی و فن شعر فارابی

ارسطو هشت گونه ادبی را نام می‌برد؛ اما *فارابی* تعداد آنها را بیشتر کرده است و بر مبنای تقسیم‌بندی یونانی، دوازده گونه شعر نام می‌برد و یک‌به‌یک این انواع را تعریف می‌کند. ویژگی رأی *فارابی* در این است که او برخلاف مترجمان گذشته به جای مدح و هجو، اصل واژه‌های تراژدی و کمدی را به صورت *معرب* به کار می‌برد.

فارابی در رساله *فی قوانین صنایع الشعر* برای شعر یونانی انواعی چون طراغوذیا، قوموذیا، ایامبو، دراماتا، اینی، افیقی و ریطوری، ساطوری، فیوموتا و اقسستی را برمی‌شمارد. علاوه بر این *فارابی* شیوه‌های شاعری را تا سطح صرفاً تعلیمی تنزل نمی‌دهد و آن را چنان مطرح می‌کند که گویی قالب موعظه دارد؛ زیرا شاعری ما را به مسیری می‌کشد که کلمات صرفاً پندآمیز به‌تنهایی کافی و تأثیرگذار نیستند.

دست یافتن به معنای پاره‌ای از انواع شعر که *فارابی* به آن اشاره می‌کند با دشواری روبه‌رو است؛ اما دست کم روشن می‌کند نسخه مورد مراجعه *فارابی* از *بوئلیقای ارسطو* با نسخه‌ای که امروز در دسترس ما قرار دارد متفاوت است. عناصری در نسخه *فارابی* بوده‌اند که در ترجمه عربی و در نسخه‌های دیگر فن شعر وجود ندارند. با مطالعه انواعی که *فارابی* آورده و تطبیق آنها بر نمونه‌های موجود در *بوئلیقای ارسطو* و منابع دیگر می‌توان دریافت آنچه به فضای فکری فیلسوفان مسلمان انتقال یافته متفاوت از آن چیزی است که امروزه از کلمات *ارسطو* می‌فهمیم.

۳-۳-۱. ارکان شعر

مطالب رساله *جوامع الشعر* شبیه به رساله قوانین است، اما تفاوت‌های جالبی با آن نیز دارد. به این شکل که در آن دیدگاه *فارابی* درباره هنر یا نظریه هنر بیان شده است. *فارابی* ارکان شعر را اینچنین می‌داند:

الفاظ معنادار: شعر باید الفاظ محدودی داشته باشد که این الفاظ باید معنادار باشند؛

محاکات: یعنی شرط اصلی سخن شاعرانه، سخن محاکاتی است.

هنگامی که *فارابی* از کلام شاعرانه می‌گوید منظورش کلام ادبی است. بنابراین تفاوت کلام ادبی را با کلام علمی و همین‌طور با نثر فلسفی بیان می‌کند. در کلام شاعرانه محاکات هست و در کلام علمی و فلسفی محاکات نیست. او پیش‌از این ویژگی محاکات را در رساله *قوانین* بیان کرده است.

ایقاع: منظور *فارابی* از ایقاع، ریتم است. ایقاع از اصطلاحات تخصصی رساله موسیقی فیلسوفان مسلمان است. آنها دقیقاً آن را معادل ریتم گذاشته‌اند. پس از آن *فارابی* به وزن عروضی یا عروض شعری توجه کرده و انواع قوافی دارای لحن را برمی‌شمارد. چنین به نظر می‌رسد که در اینجا منظور *فارابی* از لحن، معادل موسیقی و ملودی است. به این معنی که او وجه موسیقایی لحن را در نظر داشته است (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۰).

آنچه *افلاطون* و *ارسطو* درباره محاکات گفته‌اند تفاوت ظریفی با تلقی *فارابی* از محاکات دارد. هنگامی که *افلاطون* و *ارسطو* می‌گویند در شعر باید محاکات رخ دهد توجه آنها معطوف به هنر نمایش است. منظور از

محاکات در یونان همان تقلید است. امری که در مورد هنر نمایش نیز به کار می‌رود. در نمایش محاکات یا تقلید معنای واضح‌تری دارد. اما *فارابی* فرق بین نظم و شعر را می‌گوید. شاعران به اینکه شعر دارای وزن و ردیف باشد بسنده نکرده و توجهی نیز به این موضوع که کلام محاکاتی باشد یا نباشد (یعنی حتی کلام محاکاتی نباشد) ندارند.

بسیاری از شاعران، علاوه بر شرایط فوق، تساوی پایان اجزای سخن را نیز شرط می‌دانند و این تساوی، به دو صورت امکان‌پذیر است: یا این که حروف کلماتی که در پایان اجزای سخن می‌آیند، کاملاً یکسان باشند. یا طول زمان آنها مساوی باشد. هومر شاعر یونانی، تساوی در پایان اجزای سخن را رعایت نمی‌کرد (زرقتانی و حسن‌زاده نیری، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

فارابی اعتقاد دارد شعر یونانی دارای وزن و بدون قافیه بوده است. در شعر قدیم تساوی اوزان رعایت می‌شد. اما در شعر نو نه تنها قافیه، بلکه تساوی هم گرفته می‌شود. عموم اهل فن و بسیاری از شاعران، شعر را گفتاری می‌دانند موزون و متشکل از کلماتی که بتوانند زمان را به قطعات مساوی تقسیم کنند. او اجزای شعر را در دو عنصر خلاصه می‌کند: ۱. وزن، ۲. محاکات (*فارابی*، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۱).

عنصر اول فرم شعر و عنصر دوم محتوای آن را تشکیل می‌دهد. از میان این دو، بار دیگر این محاکات است که مهم‌ترین نقش را به عهده دارد. *فارابی* دیدگاه قدما را پشتیبان ادعای خود می‌کند: آنان نیز محاکات را قوام و جوهر شعر می‌دانستند (همان، ص ۵۰۱).

محاکات در ساختار شعر نیز تأثیرگذار است و به اجزای شعر وحدت و یگانگی می‌بخشد. به‌رغم موضوعی که شعر از آن محاکات می‌کند، پیوندی منطقی میان اجرای شعر برقرار می‌شود که بدون محاکات امکان وقوع نداشت. بنابراین تعریف *فارابی* از شعر را باید چنین جمع‌بندی کرد: شعر مجموعه‌ای از الفاظ موزون است که از یک موضوع محاکات می‌کنند.

۳-۳-۲. محاکات از نظر *فارابی*

مهم‌ترین بخش از اجزای شعر، محاکات است و براساس تفسیر *فارابی* از *بوطیقا* به دو روش انجام می‌شود:

محاکات از طریق رفتار (فعل یا عمل) و محاکات از طریق گفتار. محاکات از طریق رفتار یعنی شخص رفتاری از خود نشان دهد که با آن انسان یا چیز دیگری تداعی شود. مانند آنکه هنرمند مجسمه‌ای بسازد که به وسیله آن دقیقاً شخص یا چیز دیگری تداعی شود و یا اینکه کسی با کار خود انسان یا چیز دیگر را محاکات می‌کند (*فارابی*، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۲).

مانند بازیگر یا تقلید راه رفتن همسایه. این نوع از محاکات در فن شعر *فارابی* چندان مورد توجه نیست؛ زیرا او این نوع از محاکات را در عرصه شعر دخیل نمی‌داند. نکته جالب و مهم این است که *فارابی* مجسمه‌سازی را در رساله *قوانین* به کار نبرده و در رساله *الشعر* از آن سخن به میان آورده است.

محاکات با سخن آن است که شاعر از پدیدارهایی در کلام خویش بهره ببرد که موضوع سخن را محاکات می‌کند. غرض محاکات کننده این است که موضوع سخن را به تخییل مخاطب درآورد و برای رسیدن بدین مقصود، دو راه پیش‌رو دارد: نخست، اینکه خود پدیده را به تخییل مخاطب درآورد و دوم اینکه، پدیده را در وجود پدیده دیگری به تخییل مخاطب درآفکند (زرقاتی و حسن‌زاده نیری، ۱۳۹۳، ص ۳۷-۳۸).

گفتنی است که پدیدار در اینجا ترجمه دقیقی نیست. مقایسه متن عربی با این ترجمه نشان می‌دهد که *فارابی* واژه «اشیا» را به کار برده است.

فارابی محاکات از طریق گفتار را سنگ‌بنای فن شعر می‌داند و در رساله شعر بیشترین توان خود را بر این بخش صرف کرده است. به تعریف او «محاکات گفتاری آن است که گفتار نویسنده یا گوینده اموری را گرد آورد، حکایتگر چیزی که گفتار درباره آن است. بدین‌شویه که گفتار را دلالت‌گر چیزی قرار دهد که آن شیء را حکایت می‌کند» (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

بنا به این تعریف هر شعری که درباره موضوعی سروده شود، به دنبال بازنمایی آن موضوع است. برای دستیابی به این هدف، باید اموری (صور خیال) به هم پیوندند تا از مجموعشان شعر پدید آید و به گونه‌ای ترکیب یابند که از عهده بازنمایی آن موضوع برآیند. تنها در این صورت است که حکایت تحقق می‌یابد. در این گفته او بر شکل یا فرم و ساختار شعر تأکید می‌کند. برای مثال، فردوسی شاعر در نظر دارد مجازات کیکاووس را نسبت به پسرش سیاوش و از آتش گذشتن او را به تصویر بکشد. تنها راه رسیدن به این هدف، ترکیب درست صورت (فرم) است که می‌تواند محتوا را آن گونه که باید به نمایش درآورد. به هراندازه ترکیب صورت (فرم) دقیق‌تر باشد، راهیابی شاعر به هدف استوارتر و درک مخاطبان از گفتار شاعر درست‌تر خواهد بود.

روش محاکات به عقیده *فارابی* دو گونه است:

«مستقیم یا بی‌واسطه، بدین‌معنا که خود شیء به قوه خیال درآید؛

غیرمستقیم یا باواسطه، که شیء محکی را در پس چیزی محاکات کند که به خیال می‌آید» (همان، ص ۵۰۲).
تقسیم‌بندی محاکات به دو نوع باواسطه و بی‌واسطه نخستین‌بار توسط *فارابی* مطرح شد. غرض نهایی از این تقسیم‌بندی تعیین کارکرد معرفتی محاکات است. ظاهراً او نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که معرفت بی‌واسطه بهتر از باواسطه است. چون «محاکات باواسطه بسیار نزدیک است به نظر *افلاطون* که شعر را تقلید از تقلید می‌دانست» (زرقاتی، ۱۳۹۱، ص ۶۳).

بنا به این سخن، شعر آنگاه که به نحو غیرمستقیم یا باواسطه بازنمایی می‌کند، شیء بازنمایی شده را در پس پرده‌های بیشتری می‌برد و دسترسی به آن را با دشواری همراه می‌کند. در نتیجه بر زیبایی شعر هم می‌افزاید. اساساً وظیفه شعر آشنایی‌زدایی است. ذهن ما هرچه از دوران کودکی دورتر می‌شود، به تدریج آنچنان به مشاهده پدیده‌های دنیای پیرامون خود عادت می‌کند که دیگر آنها را نمی‌بیند. آشنایی‌زدایی نیز از همین‌جا آغاز می‌شود که ذهن را از عادات زندگی دور می‌کند.

بیان یکی از بحث‌های مهم فلاسفه مسلمان یعنی تخییل از ویژگی‌های رأی فارابی است که برای نخستین بار در رسالات او مطرح شده است. در بحث محاکات سخن، اول این است که پدیده‌ای را به تخییل کسی برساند. یعنی امری است که بر تخییل مخاطب اثر می‌گذارد و این امری خیالی است. بنابراین خیالی بر خیالی اثر می‌گذارد؛ یعنی محاکات است. دوم اینکه پدیده را در وجود پدیده‌ای دیگر به تخییل درافکنند. یعنی شیء را در شیء دیگری بر مخاطب مخیل کند. این دو وجه در گفتار علمی وجود دارد. نکته مهم این است که غرض شعر گویی تخییل است. تا اینجا می‌توان دریافت تخییل علم و ظن و اقیاع نیست. غرض هنر این است که مخاطب را به علم و اقیاع برساند. نتیجه و غرض صناعت شعر، تخییل است. فارابی در ادامه توضیح می‌دهد که تخییل چیست؟

«این نیرویی است که برخی از محسوسات را با بعضی دیگر ترکیب می‌کند و بعضی را از بعضی جدا می‌کند» (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳-۱۸۴). در عین حالی که این نیرو چیزهای سودمند و زیان‌بخش و خوشمزه و مطبوع و آزاررسان و نامطبوع را درمی‌یابد؛ ولی کارهای زیبا و هماهنگ با دستورهای اخلاقی و کنش‌های زشت و ناپسند را درنخواهد یافت. نام دیگر این نیرو مُتصرفه و یا مُفکره است. همچنین اگر این نیرو را خرد به کاربرد آن را مُفکره می‌نامند و اگر وهم به کار برد مُتخییله می‌خوانند (همان، ص ۳۴-۳۸).

فارابی موضوع تأثیر بیشتر تخییل در کردار نسبت به تفکر را مطرح می‌کند. برخی انسان‌ها در مرتبه خیال زندگی می‌کنند. به این معنا که ذهنشان به سرعت تداعی را بنا می‌کند. این موضوع در فلسفه یونان بیان نشده و بیشتر مربوط به انسان‌شناسی خاص فیلسوفان مسلمان است. درست به همین دلیل اخیر است که فارابی از قوه خیال نیز بحث می‌کند. کار خیال چیست؟ خیال نیرویی است که بر اعمال انسان تأثیر می‌گذارد؛ به نحوی که خیال می‌تواند تجربه‌های حسی، دیداری و شناختی آدمی را در حس انسجام بخشد.

«بسیاری از اعمال آدمی براساس تخییلات و بسیاری دیگر تابع ظن یا علم او شکل می‌گیرد. نیز بسیار پیش می‌آید که ظن یا علم کسی مخالف تخییلاتش باشد» (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۲). فارابی برای خیال کارکرد اجتماعی نیز قائل است؛ اما این کارکرد با محدودیت‌های خاص خود همراه است.

«مقصود از سخنان تخییل‌آمیز، تحریک‌شونده در جهت انجام دادن کاری است که برای او در آن تخیلی نسبت به آن واقع شده است» (یوسف ثانی، ۱۳۹۶، ص ۶۳). تا اینجا فارابی تأکید دوباره‌ای به کارکرد خیال، اثرگذاری و ایجاد میدان فهم در آدمی کرده است.

اگر بپذیریم روان آدمی از نظامی متناسب (هرچند غیر کمی) برخوردار است، نشاط آن را باید در گرایش فراوانش به پدیده‌های محسوس و مرکب (نه بسیط) سراغ بگیریم که ویژگی اصلی‌شان تناسب است (زرقانی و حسن‌زاده نبوی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

فارابی به تاریخ زیباشناسی نیز اشاره می‌کند. اینکه تناسب چه جایگاهی در زیبایی دارد، یا زیبایی تناسب است و ویژگی امر زیبا این است که متناسب باشد. این گونه مباحث در یونان و فلسفه اسلامی نیز مطرح شده است. *فارابی* بسایط را از حوزه امور زیباکنار می‌گذارد، چون بسیط در مقابل مرکب است و مرکب چند عضو دارد، بسیط یعنی یکی و بیشتر نیست. امری یکپارچه است. تناسب باید حداقل بین دو چیز برقرار شود. یک امر نمی‌تواند با خودش متناسب باشد. بنابراین به‌درستی تأکید می‌کند که در امور مرکب باید دنبال این بحث باشیم، «برای ایجاد حالاتی مانند قبض، بسط، انگیزه، آرامش و غیره، وزن‌ها، شعرها و لحن‌ها پدید آمد تا با ایجاد تناسب بین صورت و معنا، مضمون سخن مقبول افتد» (همان، ص ۴۲).

یعنی در شعر، جوهره سخن این کارها را انجام می‌دهد. خود شعر قبض و بسط ایجاد می‌کند. این دو ویژگی را به کار برده و کارکرد اصلی کلام را مخیل می‌داند. اما فایده این کار چیست؟ فایده‌اش ایجاد این عواطف در نفس آدمی است. بنابراین مخاطب را به نظریه مهمی در هنر به نام نظریه بیانگری (اکسپرسیون) رهنمون می‌کند. در این نظریه کار هنر را انتقال عواطف می‌دانند. در رساله *فی التناسب و التألیف* که از سنت یونانی سرچشمه گرفته، *فارابی* تأکید نهایی را بر روی محاکات قرار می‌دهد. دو نظریه مهم در جواب این پرسش که هنر چیست، مطرح می‌شود. آیا هنر بازنمایی است یا بیان عواطف است؟ *افلاطون* و *ارسطو* نظریه بازنمایی را انتقال دادند. هنر بازنمایی می‌کند، گویی حالات را بازنمایی می‌کند و توان انعکاس آن را در مخاطب دارد. وزن و موسیقی نیز می‌تواند حالت‌های عاطفی در آدمی ایجاد کند.

فارابی استاد نظریه پرداز موسیقی در *الموسیقی الکبیر* هم درباره وزن و قافیه (موسیقی شعر) به موضوع شعر توجه کرده است. در اینجا نیز *فارابی* تقسیم‌بندی جالبی ارائه می‌کند. او وزن را به تام و ناقص و کلام را به موزون و غیرموزون تقسیم می‌کند. اگر تمام اجزای کلام دارای تعداد حروف مساوی باشند، کلام موزون می‌شود و در غیر این صورت موزون نیست (فارابی ۱۹۶۷، ص ۱۰۸۸-۱۰۹۰). در نظریه *فارابی* اجزای شعر دو عنصر وزن و محاکات است. کلام محاکاتی بدون وزن شعر نیست، اما شعرگونه است درحالی که کلام موزون بدون محاکات نه شعر است و نه شعرگونه (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۱). زاویه دید *فارابی* درباره وزن به نتایجی منجر شد. شاعران سخنان غیرمحاکاتی خود را در قالب کلام موزون بیان می‌کند. این سخنان در نظر بسیاری از مردم شعر محسوب می‌شود. درحالی که واقعاً گفتارهای خطابی است که از روش خطابه دور افتاده است (همان). به این ترتیب وزن از اجزای شعر است و بدون وزن، شعر عنصری مهم را کم دارد.

وزن و موسیقی در شعر قادرند در مخاطب حالات عاطفی ایجاد کنند؛ اما اهمیتشان تنها به این خاطر نیست؛ بلکه می‌توانند در ایجاد تخیل مؤثر باشند و عنصر خیال شعر را نیز گسترش دهند. به بیان دیگر بر خیالی بودن شعر بیفزایند. لذا تأثیر شعر نه براساس صدق و کذب بر قوه عقلانی بلکه براساس اثرپذیری دیگر قوای نفس ما و

خصوصاً احساسات و عواطف ماست. در ادامه پس از بیان دوازده نوع وزن، که در ساختن الحان از آن استفاده می‌شود، بین موسیقی و مزاج‌ها و اخلاط اربعه رابطه‌ای برقرار می‌کند و تناسبات بین آنها را بیان می‌کند. مثلاً کسی که مزاج سودایی دارد، برای درمانش باید نوعی نغمه‌های خاص را به کار برد. به‌این ترتیب رساله‌های موسیقی اسلامی گسترش می‌یابند.

سخن کسی هم که گفته است در بین اجزای منطقی شعر کذب محض است، ناصواب است. چه مقصود شعر این نیست که کاذب یا غیرکاذب باشد، بلکه مقصود و غایت آن تحریک خیال و انفعال نفس است (یوسف ثانی، ۱۳۹۶، ص ۷۰).

در نهایت *فارابی* می‌گوید شعر کاذب است و برای تخییل به وجود می‌آید. فایده تخییل لذت یا ایجاد عواطف بخصوص است. هدف نهایی آن نیز برانگیختن خیال و تأثیرگذاری بر نفس است. همین نتیجه نشان‌دهنده یک نظریه هنری ویژه است.

فارابی درباره تخییل چنین می‌گوید:

هنگام شنیدن سخنان شعری تخییلی همانند نگریستن به اشیا ناراحت‌کننده را در ما ایجاد می‌کنند. در یک لحظه این تخییل پدیدار می‌شود که این از جمله اموری است که از آنها نفرت داریم. در نتیجه نفس از آن دوری می‌کند، هر چند یقین داریم حقیقت آنچنان نیست که در تخیل ماست. سخنان شعری چیزهای غیرواقع را همچون واقع در اندیشه ما جلوه‌گر می‌سازند، پس ما برحسب تخییلی که گفتارهای شعری در ما برمی‌انگیزند عمل می‌کنیم؛ درحالی که می‌دانیم آن خیال واقعیت ندارد، اما رفتار ما چنان می‌شود که آن امر خیالی را امری یقینی و واقعی می‌دانیم؛ زیرا هر انسانی بیش از آن که از ظن یا علم خود پیروی می‌کند، دنباله‌رو تخییلات خویش است (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۰۲).

استفاده از سخنان شعری در گفت‌وگوی آدمیان را به این دلیل بااهمیت می‌داند که آمادگی انجام کاری در شخص پدید آید، یا گرایش او به کاری افزون شود. در آخر *فارابی* رابطه جالب میان شعر و زیبایی را بیان می‌کند:

بدین سبب برخلاف دیگر گفتارهای منطقی، تنها سخنان شعری است که مقصود را زیبا می‌کند، آرایش می‌دهد و شکوهمند می‌سازد؛ به مدد دیگر اموری که در علم منطقی یادشده، به موضوع موردبحث و درخشش خاص می‌بخشد (یوسف ثانی، ۱۳۹۶، ص ۷۲-۷۳).

۳-۴. مقایسه دیدگاه ارسطو و فارابی در باب شعر

ارسطو برای تئاتر کارکرد قائل است و تقلید را اساس شعر و تئاتر می‌داند. به عقیده *ارسطو*، تئاتر موجب کاتارسیس (catarsis) یا تطهیر و تزکیه مخاطب می‌شود، به‌این ترتیب اجرای تئاتر موجب تزکیه نفس احاد افراد جامعه شده و آنان را وادار می‌کند از قانون پیروی کنند، زیرا در مدت‌زمانی که به تماشای نمایش نشست‌ه به این اندیشه دست می‌یابد که فضایل اخلاقی جامعه را بپذیرد و برایشان تلاش کند. بدیهی است قوانین جامعه نیز بر پایه همین فضایل اخلاقی تدوین می‌شود. به‌این ترتیب اجرای تئاتر، امری است که موجب می‌شود تا بیننده تئاتر به اصطلاح

جامعه‌پذیر شود. مشخص است رویکرد/ارسطو در بوطیقا تا چه حد این جهانی و وابسته به سعادت اجتماعی است. به این ترتیب که سعادت با برقراری یک جامعه و رفع نیازهای جسمی مردم آن تعریف می‌شود. مراد فارابی از ترجمه و تدوین فن شعر معطوف به تئاتر و نمایش نبوده، چراکه او از اساس با مقوله تئاتر آشنایی نداشت و فن شعر را در قالب دستور شعر یونان مدنظر قرار داده بود. به این ترتیب آنچه از فن شعر فارابی برمی‌آید، معطوف به ادبیات است و کلیت هنر نمایش را دربر ندارد. به بیان دیگر فارابی در نگارش فن شعر نتیجه هنر شاعر را مدنظر داشته و برایش با نگاهی تطبیقی بر مبنای بوطیقای ارسطو، فن شعر نوشته است. این امر موجب شده تا برخلاف تئاتر که بوطیقای ارسطو را مبنای قرار داده، هنر نمایش در ایران از اساس پیوند چندانی با فن شعر فارابی نداشته باشد.

ویژگی رأی فارابی در این است که به شعر در جایگاه منطقی پرداخته است.

فارابی در شاعری نه فقط مقیاس علم عروض را که بالاتر از ویژگی‌های تشخیصی در یک زبان مفروض مستقر است را یافت بلکه قیاس منطقی خیالی را بر مبنای الزام در قبال شناخت ما از وضعیت‌های بازنمایی شده و مربوط به قیاس منطقی همراه‌کننده سفسطه‌گرایی، قیاس ضمنی سخن‌سنجی، قیاس منطقی مباحثه‌ای مستقر در نکته‌های عموماً مورد پذیرش و قیاس منطقی علمی استدلال یک حقیقت آشکار را نیز یافت (گودمن، ۱۹۸۸، ص ۲۱۹).

نظریه فارابی مشتمل بر تأثیر در شکل‌گیری شعر است. از سویی در اندیشه‌های فلاسفه مسلمان محاکات به تخیل تبدیل شده است. این دو معنا در پاره‌ای از اوقات جابه‌جا و مترادف باهم به کار می‌روند. زمانی می‌گویند شعر محاکات و گاه تخیل است. محاکات می‌مسیس یونانی و به معنای بازنمایی است. فلاسفه اسلامی هیچ‌گاه درباره تخیل، عبارت بازنمایی را به کار نمی‌برند. می‌دانیم محاکات یعنی بازنمایی چیزی در جایی است که در جای دیگری منعکس می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا محاکات به درستی چیزی را منعکس می‌کند یا نه؟ مهم‌ترین پرسش فلسفه غرب و هنر با این گفته/فلاطون آغاز می‌شود که: «آیا هنر، حقیقت را همان‌طور که هست نشان می‌دهد یا خیر؟»

در مقام پاسخ باید گفت در سنت فلاسفه مسلمان محاکات از اول به تخیل تبدیل می‌شود. گویا محاکات بازنمود قوه خیال است و همان رویداد را ایجاد می‌کند. تخیل قرار نیست چیزی را از اول همان‌گونه که هست، نشان بدهد. اصلاً باید کمی متفاوت نشان بدهد (فراخوانی و بازآفرینی تصویر) که تخیل شود و گرنه تخیل نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

رساله فن شعر ارسطو به عنوان یکی از آثار ارسطو از آغاز تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه بود و کوشش فلاسفه اسلامی در شناخت و تفسیر این اثر و بعدها در رویکرد جهان غرب به آن، نقش میانجی را ایفا کرد.

به این ترتیب در دنیای اسلام، آثار فلسفی، خاصه منطق/ارسطو مورد توجه قرار گرفته و دانشمندان سریانی و عرب به ترجمه و شرح آن پرداختند. با شروع نهضت ترجمه و آغاز تلاش فیلسوفان مسلمان برای خوانش آثار ارسطو، *بوطیقایی* ارسطو نیز مورد توجه آنها قرار گرفته است، اما انتقال این اثر به عالم اسلام با توجه به تفاوت زمینه و بافتار فرهنگی اثر با بافتار فرهنگی جهان اسلام، با دقت نظر فیلسوفان مسلمان همراه بوده است. لذا آنان این اثر را منطبق با بافتار فرهنگی خود از نو تدوین کردند. گواه آن نگاه متفاوت *فارابی* در ترجمه *فن شعر* ارسطوست. نگاهی که کارکرد و ساختاری متفاوت را نیز مطرح می‌کنند. رساله‌های شعری *فارابی* مختصر است اما از هیچ کتاب خاصی تبعیت نمی‌کند. رساله‌های *فن شعر* مستقیم‌ترین منابع و متونی هستند که این فیلسوف نظر خود را به تبعیت از ارسطو درباره هنر گفته است.

ارسطو نظریه ادبی خود را بر پایه تقلید و محاکات بنا می‌کند و سه عنصر وزن (ایقاع)، لفظ و هماهنگی را رکن‌های شعر به شمار می‌آورد. همچنین انواع اصلی شعر (حماسه، تراژدی و کمدی) را که در جوهر تقلید مشترک‌اند، تفاوتشان را در عناصر سه‌گانه تقلید می‌داند. شعر از نظر ارسطو سخن موزون نیست بلکه نمایشی از کار و کردار آدمی است که به تزکیه مخاطب می‌انجامد. ارسطو از تزکیه و رضایت عاطفی حاصل از آن (که در شعر نمایشی مستتر می‌باشد) حمایت می‌کند. به این ترتیب جست‌وجوی ویژه‌ای برای درک این موضوع صورت می‌گیرد که چگونه بازنمایی (که می‌دانیم ساختگی هستند) می‌تواند ما را انگیزه‌دار و حتی وادار به تغییر مسیر یا دگرگون نمودن چشم‌اندازمان از زندگی نماید. نکته کلیدی اینجاست که ما قادر به تشخیص آنچه که از طریق بازنمایی معرفی می‌شود، هستیم اما قادر به پاسخ‌دهی نیستیم و درواقع فقط از جنبه عاطفی وادار به واکنش نشان دادن می‌باشیم.

پایه و اساس کار *فارابی*، شرح و تلخیص و بازاندیشی فن شعر ارسطوست؛ با این تفاوت که فن شعر/ارسطو درباره نمایش است و مراد از انواع شعر در آن گونه‌های مختلف نمایشی است. اما *فارابی* وارد بحث چیستی و کلیت شعر می‌شود و مدخل بحث را الفاظ قرار می‌دهد که یک مبدأ جالب است. او در رساله‌های شعری به بحث درباره شعر عربی می‌پردازد و نسبت کلام منظوم با منطق کلامی را شعر می‌نامد.

در رساله‌های شعری *فارابی* دو مقوله مطرح می‌شود: ۱. بحث ارتباط هنر (شعر) با حقیقت و زیبایی؛ ۲. مفهوم خیال.

فارابی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه این امکان برای شاعر وجود دارد که حقیقت را از طریق ابزار غیرمستقیم انتقال دهد. در فن شعر *فارابی* برای نخستین بار از عنصر خیال نام برده می‌شود. *فارابی* در تعریف خیال را قوه‌ای عهده‌دار حفظ صور محسوسات و تجزیه و ترکیب آنها می‌داند. به دیگر معنا، خیال محاکات از محسوس و معقول توسط صور محسوس است.

مفهوم‌سازی «قیاس تخیلی» *فارابی*، نظریه‌ای است که تحت آن بازنمایی به طور کلی و استعاره به منزله اصل بنیادی ابزارهای شاعر عمل می‌نماید، مقایسه‌ای ضمنی یا مفهومی یا یک قیاس معنوی را فرا می‌خواند و از این طریق یک فرایند استدلال مفهومی را احضار می‌کند.

شعر بازنمایی تخیلی، خیال‌بافی تصویری فضیلت‌ها و جذابیت آنها و پلیدی و بی‌اساس بودن شیاطین و عیب‌ها را تقویت می‌کند. شعر می‌تواند تمایلات ما را به بی‌رحمی، خشم، خودستایی و جنون قدرت متعادل سازد و همچنین ضعف و سستی ما را فرونشاند و به ما امکان مدیریت ترس و تأسف و اضطراب و حسرت و شرم و... را بدهد. باید از کسانی که شعر را به واسطه نقش خیال، در زندگی و تفکر حقیر می‌شمزند پرسید: آیا شعر پیش از *فارابی* در مقامی بالاتر از ایجاد سرگرمی، لذت و تفریح قرار داشت؟

اینکه برای چه باید از امر خیالی استفاده کنیم، فواید خیال، ابعاد آن، نسبت خیال یا علم‌النفس و... از دیگر موضوعاتی است که پس از مطالعه دیدگاه *فارابی* مورد توجه فلاسفه، پژوهشگران و هنرمندان قرار گرفته است. تأثیر *فارابی* در این زمینه بر دیگر فلاسفه مسلمان، می‌تواند موضوع تازه‌ای برای پژوهشی دیگر باشد.

منابع

- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۵۷م، *تلخیص کتاب الشعر، المولفات الفلسفیه فی القرون الوسطی*، تحقیق تشارلس بتروث و احمدبن عبدالمجید هریدی، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب بالتعاون مع مرکز البحوث الامریکی بمصر.
- ابن‌نذیم، محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.
- ارسطو، ۱۳۸۱، *ارسطو و فن شعر*، مؤلف و مترجم عبدالحسین زرین‌کوب، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- دورانت، ویلیام جیمز و آریل دورانت، ۱۳۹۸، *تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهواره تمدن*، ترجمه امیرحسین آریان‌پور و همکاران، چ شانزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- زرقالی، سیدمهدی، ۱۳۹۱، *بوطیقای کلاسیک بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه شعر در منابع فلسفی*، تهران، سخن.
- _____ و محمد حسن زاده نیری، ۱۳۹۳، *رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان فارابی، ابن‌سینا، بغدادی، ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، سخن.
- ضمیران، محمد، ۱۳۹۱، «فلسفه هنر فارابی و ابن‌سینا»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال هفتم، ش ۱۱، ص ۴-۷.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۹۵، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۱، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیج‌نوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۹، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چ دوم، تهران، سروش.
- _____، ۱۴۳۳ق، *المنطقیات للفارابی: الشروح علی النصوص المنطقیة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۶۷م، *الموسیقی الکبیر*، تحقیق غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.
- کاپلستون فردریک چارلز، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه: فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس از اوکام تا سوئارس*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کارول، نوئل، ۱۳۸۷، *درآمدی بر فلسفه هنر*، ترجمه صالح طباطبایی، چ دوم، تهران، فرهنگستان هنر.
- یوسف ثانی، سیدمحمود، ۱۳۹۶، *بوطیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی آثاری از فارابی، ابن‌سینا، ابوالبرکات بغدادی، ابن‌رشد، شهروزری، خواجه نصیر، علامه حلی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- Dahiyat, Alkalbi, 1974, *Critical study of the Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, V. 1, London, Leiden.
- Destrée, Pierre, 2016, "Aristotle on the Power of Music in Tragedy", *Greek & Roman Musical Studies*, V. 4, Issue 2.
- Goodman, Lenn E, 1988, *Avicenna*, London, Routledge.
- Janko, R, 1987, *Aristotle: Poetics, with Tractatus Coislinianus a Hypothetical reconstruction of Poetics II, and the Fragments of the on the poets*, Indianapolis, Cambridge.
- Ricoeur, Paul, 1991, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, (Theory/Culture), Edited Mario J Valde's, Toronto, University of Toronto Press.
- Ross, David, 1956, *Aristotle, An introduction By John I, Ackrill*, V. 1, six th, London, Routledge.


نوع مقاله: پژوهشی

خوانش هایدگر از مفهوم «تخنه» در فلسفه یونان باستان و نسبت آن با مفهوم «هنرهای صناعی»

محسن حسینی کومله / دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
hmohsen327@yahoo.com

محمدجواد صافیان / دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
mjssafian@gmail.com  orcid.org/0000-0001-7049-3953

حسین اردلانی / استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
h.ardalani@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۶  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

هنر و تکنولوژی از جمله انبوه مقولاتی هستند که مارتین هایدگر به آنها پرداخته است. هنرهای صناعی دو وجه دارند: وجه هنری و وجه صنعتی که به تکنولوژی مربوط است. از طرفی، آنچه امروز به‌عنوان هنر و رشته‌های هنری شناخته می‌شود نزد یونانیان باستان جزئی از یک مفهومی کلی‌تر با عنوان «تخنه» (techné) تلقی می‌شد. از سویی دیگر تکنولوژی نیز هم به لحاظ ریشه لغوی و هم به لحاظ جایگاه مفهومی آن ریشه در تخنه یونانیان دارد. بنابراین هایدگر در تحلیل هر دو مفهوم مورد بحث (هنر و تکنولوژی)، از جایگاه مفهوم تخنه نزد متفکران پیشافلسفی یونان باستان بهره برده و نتایج کلی او در این دو حوزه با استعانت از همین خوانش او بوده است. در این مقاله روش تحلیل هایدگر که پدیدارشناسی هرمنوتیک است و همچنین نقدهای او به تاریخ فلسفه و متافیزیک - به‌ویژه در تحلیل مفهوم تخنه - راهگشا بوده و مواضعش در باب هنر و تکنولوژی با تکیه بر مفهوم تخنه در پرتو حقیقت روشن می‌شود. روش تحقیق در این مقاله بنیادی است که به صورت تحلیل محتوا انجام گرفته و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است. در این مقاله پرسش‌هایی که مورد پژوهش قرار می‌گیرند از این قرارند: ۱. خوانش هایدگر از مفهوم تخنه در نزد متفکران یونان باستان چیست؟ ۲. نسبت بین هنر و تکنولوژی با تخنه در دوران پیشافلسفی یونان باستان و نیز دوران معاصر چگونه است؟ هدف انجام این پژوهش تبیین جایگاه نگاه نقادانه به تاریخ فلسفه، خصوصاً در حوزه هنر و تکنولوژی معاصر است.

کلیدواژه‌ها: تخنه، مارتین هایدگر، یونان باستان، هنر، تکنولوژی، هنرهای صناعی.

روش‌های دیگر در مواجهه با مقولات مورد بحث، پدیدارشناسی هرمنوتیک (پدیدارشناسی زندآگاهانه) است. روشی که رویارویی با تاریخ فلسفه، بازگشت به اصل مفاهیم (خصوصاً ردیابی پیشینه آنها در یونان باستان) و همچنین گرفتار شدن در دوره‌های خودخواسته جهت رسیدن به مقاصد مطلوب از ویژگی‌های آن است. در ضمناً *هایدگر* در ادبیات نظام فلسفی خود به فراخور شأن و جایگاه بعضی از مفاهیم، واژه‌هایی را خلق می‌کند که خوانش فلسفه او را دچار چالش می‌کند. حقیقت فلسفه *هایدگر* در پس همین چالش‌ها و گرفتار آمدن تعمدی در دوره‌های ظاهراً باطل و مواجهه با واژگان خاص او پنهان است. با اینکه *هایدگر* شاگرد *ادموند هوسرل* (واضع پدیدارشناسی) بود، اما پدیدارشناسی موردنظر او با پدیدارشناسی استعلایی استادش تفاوت چشمگیری داشت. *هایدگر* با انتشار کتاب *هستی و زمان* راه خود را از استادش *ادموند هوسرل* جدا می‌کند. *هایدگر* تاریخ فلسفه غرب را به چالش می‌کشد و آن را تاریخ متافیزیک می‌نامد و نسبت به آن موضع انتقادی می‌گیرد. ایراد *هایدگر* به فلاسفه ماقبل خود در این نکته مهم بود که آنها به جای بحث از وجود، از موجود بحث می‌کنند و در اینجا از خود وجود غفلت شده است. غفلتی که مسبب آن فلسفه است. فلسفه‌ای که پایه‌های آن با *سقراط*، *افلاطون* و *ارسطو* آغاز شد و تا قرن بیستم امتداد یافته است. راه *هایدگر* بازگشت به حکمای پیشافلسفی یونان باستان است. بنابراین او مفاهیم مورد بحث خود را بر پایه تعاریف آن حکما بنیان می‌نهد.

در مقاله حاضر، تحلیل *هایدگر* از مفهوم «تخنه» (Techne) که از مفاهیم کلیدی در فرهنگ یونان باستان است و بازتعریف این مفهوم و بازگشت به اصالت آن با الگو قرار دادن تفکر پیشافلسفی یونان باستان مورد بررسی قرار خواهد گرفت. تحلیل همین مفهوم، کلید بررسی مقوله‌های «هنر» و «تکنولوژی» و در نهایت «هنرهای صناعی» خواهد بود؛ چراکه *هایدگر* هم در فلسفه هنر خود و هم در فلسفه تکنولوژی‌اش بارها به مفهوم تخنه اتکا کرده و این دو مفهوم (هنر و تکنولوژی) را به تخنه پیوند زده است.

گفتنی است که هنرهای صناعی با توجه به ماهیتش از یک سو با مقوله هنر و از سوی دیگر با تکنولوژی پیوند خورده است. این هنرها از این جهت صناعی خوانده می‌شوند که با صنعت و فن در ارتباطاند؛ چیزی که در یونان باستان به آن تخنه گفته می‌شد و تخنه همان ریشه تکنولوژی است. بنابراین هنرهای صناعی به تعبیری هنرهای تکنولوژیک است در در ذیل عنوان «تخنه» و فلسفه تکنولوژی مارتین *هایدگر* توضیح داده خواهد شد.

دیدگاه *هایدگر* در خصوص هنر در مقاله حاضر با تمرکز بر درسگفتارهای او در سال ۱۹۳۵ در دانشگاه فرایبورگ است که سپس به عنوان مقاله‌ای در کتاب *راه‌های گیلی* منتشر شد و بعدها به عنوان کتابی مستقل تحت عنوان *سراغاز کار هنری* به زبان‌های مختلف ترجمه شد. همچنین آراء *هایدگر* در باب تکنولوژی معطوف به اثر *دیگرش*، *پرسش از تکنولوژی* است. *هایدگر* یکی از نخستین و البته مهم‌ترین اندیشمندان است که بحث در خصوص تکنولوژی را جدی گرفته و آثاری درباره‌اش منتشر کرده است.

در مقاله حاضر پس از بررسی نگرش *مارتین هایدر* نسبت به یونان، دریافت او از مفهوم تخنه در اندیشه یونانیان باستان مورد مطالعه قرار خواهد گرفت و سپس نقش آن در مواضع *هایدر* در باب هنر و تکنولوژی به صورت مجزا مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

یوزف کوکلمانس در کتاب *هایدگر و هنر* (۱۳۸۸) به طور خلاصه فلسفه *هایدر* را تشریح نموده و سپس به تحلیل کتاب *سرآغاز کار هنری هایدر* پرداخته است و در مجموع فلسفه هنر او را شرح داده است. *ریخته‌گران* در کتاب *حقیقت و نسبت آن با هنر* (۱۳۹۳)، به شرحی تحلیلی بر فلسفه هنر *مارتین هایدر* با تمرکز به اثر *سرآغاز کار هنری* او نموده است. *ریخته‌گران* در کتاب *هنر، زیبایی و تفکر* (۱۳۸۹) در فصلی به تحلیل هنر و تکنولوژی از دیدگاه *هایدر* پرداخته است. همچنین *معین‌زاده* در مقاله «هنر به مثابه برون‌شو از گشتل تکنولوژی» (۱۳۹۴)، به تحلیل فلسفه تکنولوژی *هایدر* پرداخته و هنر را به‌عنوان نیروی نجات‌بخش *هایدر* در خطر ناشی از گشتل تکنولوژی مدرن معرفی می‌کند. نیز *موسوی‌مهر* در اثری با عنوان *تبیین و تحلیل عناصر اصلی فلسفه تکنولوژی هایدر*، به تبیین فلسفه تکنولوژی *هایدر* پرداخته و در متن به هنر نزد *هایدر* نیز اشاره کرده است.

۱. مارتین هایدر، نقد متافیزیک و بازگشت به تفکر یونان باستان

همان‌طور که می‌دانیم روش *هایدر* در تحلیل مقوله‌ها، پدیدارشناسی هرمنوتیک است. پدیدارشناسی او البته از استادش *هوسرل* که واضع پدیدارشناسی است جدا می‌شود و پدیدارشناسی هرمنوتیک روش ویژه *هایدر* برای ادامه مباحث او می‌گردد. بازگشت به اصل و تأویل مفاهیم از شاخصه‌های روش اوست. او برای تبیین و تحلیل مسائل مورد بحثش بارها و بارها به دوران یونان باستان بازمی‌گردد و سرچشمه مفاهیم را از آنجا جست‌وجو می‌کند. جایی که هنوز فلسفه یا به‌زعم او متافیزیک پدید نیامده بود.

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های *هایدر*، توجهش به نسبتی است که انسان با تفکر یونانی از آن برخوردار شده است. از نظر او، قیام نسبت متافیزیک آدمی در یونان آغاز شده است. به عبارت دیگر با تفکر یونانی انسان نسبتی جدید یافته است که همانا نسبت متافیزیکی بشر است. حکمایی که پیش از فیلسوفان یونانی زندگی می‌کردند، نظیر *هراکلیتوس* و یا *پارمنیدس*، متفکران بزرگی بودند؛ چراکه هنوز «فیلسوف» نبودند. می‌توان گفت که تمام فیلسوفانی که در تاریخ غرب ظهور کرده‌اند، به طریقی، شاگرد *پارمنیدس* بوده‌اند. *پارمنیدس* حکیمی است که می‌توان تمام تفکرش را تنها در یک کلمه خلاصه نمود و آن عبارت است از: هست... و ازهای که *پارمنیدس* برای «هست» به کار می‌برد «*eon*» است. این واژه کهن یونانی امروزه به صورت «*on*» درآمده است. پرسشی که در اینجا مطرح است این است که یونانیان باستان از این لفظ چه می‌فهمیدند؟ تلقی یونانیان از این لفظ، عبارت است از «ظهور همراه با خفا» و یا «ناپوشیدگی همراه با پوشیدگی» از نظر آنان «*eon*» ظهور مع‌الخفا بوده است. به عبارت دیگر، در هر آن، از باطن چیزی به ظهور می‌رسد و در عین حال، از ظهور به بطون می‌رود. هر لحظه کاروانی از چیزها به ظهور می‌آید و در همان حال به خفا می‌رود عرصه این «برون آمدن» و «درون رفتن» عرصه *eon* (هست) است؛ اما از نظر *هایدر*، با تفکر *پارمنیدس* کفه تعادل میان ظهور و خفا به سود ظهور رجحان می‌یابد، تفکر فیلسوفان متوجه «نامستوری» می‌گردد و مستوری و خفا به فراموشی سپرده می‌شود. از آن لحظه به بعد، تاریخی آغاز می‌شود که بر پایه وجود، ظهور، هستی و ناپوشیدگی استوار است. این تاریخ برای

هایدگر، «تاریخ مغربی» بشر است. آغازگاه تفکر مغربی از جایی شروع می‌شود که بشر به آنچه «ظاهر» شده است چنگ می‌زند و به آن مشغول می‌شود (ریخته‌گران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶و۱۵).

بنابراین به‌زعم هایدگر تاریخ متافیزیک بدین شکل آغاز می‌شود. سقراط، افلاطون و سپس ارسطو به آن پروبال می‌دهند و پایه تفکرات آنها تا به امروز دامن گیر بوده و حکمرانی می‌کند. هایدگر به این تاریخ متافیزیک می‌تازد و تفکر خود را بر پایه نقد متافیزیک غربی بنیان می‌گذارد. هایدگر در اندیشه‌هایش تاریخ فلسفه را مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد. و حرف اصلی او این است که فلاسفه در بحث از وجود، موجود را به‌مثابه وجود می‌انگارند. حال آنکه وجود یک موجود نمی‌تواند خودِ موجود باشد.

بنابراین به عقیده هایدگر:

تفکر غربی، تمسک انسان به آنچه که «هست» است. آغازگاه این تفکر یونان است؛ زمانی که دوران «زمستانی تاریخ بشر» آغاز می‌شود. این همانا تلقی یونانیان از فوسیس (Physis) است. فوسیس، در واقع، حیثیت ثبات و دوام موجود است. هنگامی که آدمی توجه خود را به جنبه ظهور و ناپوشیدگی مبذول کرد و به «آنچه که هست» آویخت، تفکر متافیزیکی پدیدار گشت تفکری که عین «متافیزیک حضور» است. این نسبت جدید بشر، یعنی نسبتی که در نتیجه توجه به جنبه نامستوری حقیقت و یا به عبارتی «فوسیس» به وجود آمده است، چشم دیگر آدمی، یعنی آن چشمی را که متوجه خفا، عدم و مستور است، ناپیدا ساخته است. او تنها به چشم موجودبین و جهان‌بین خود اکتفا می‌کند و تاریخی را بی‌ریزی می‌کند که بر بنیاد فوسیس استوار است. اما به نظر هایدگر، دیدگاه یونانیان درباره «حقیقت» را نیز باید با توجه به معنای فوسیس فهم کرد. او برای فهم حقیقت به واژه یونانی التیا (aletheia) بازمی‌گردد. او این واژه را به نامستوری (unconcealedness) ترجمه می‌کند. این واژه ناظر به وجهه‌ای است که ظهور و خفا، وجود و عدم را با هم در نظر می‌گیرد. آن گونه که هر گونه مواجهه با اشیا و یا با موجودات هنگامی میسر است که شیء از مستوری و پوشیدگی به درآید و ظهور یابد. نسبت متافیزیکی، تنها، به جنبه ظهور و آشکاری حقیقت، یعنی «فوسیس» توجه کرده است. انسان یونانی آن هنگام که وجهه «ظهور» را در نظر گرفت، یعنی توجه خود را تنها به «آنچه که هست» معطوف ساخت، از حقیقت، به معنای نامستوری، دور گردید و به فوسیس روی آورد. فوسیس در ترجمه لاتینی به natura تبدیل شد؛ کلمه‌ای که برابر آن در زبان انگلیسی nature یعنی «طبیعت» است. از این لحاظ، تاریخ مغربی، تاریخ ظهور، وجود و یا تاریخ طبیعت است. این تاریخ حکایت از جنبه خوکردگی ما به عالی «طبع» است. مادامی که ما روی به سوی طبیعت و طبع خویش داریم، تاریخ ما تاریخ مغربی است. این تاریخ که، به عبارتی، برقرار ساختن همان نسبت متافیزیکی انسان است، از بشر سوژه‌ای می‌سازد که «خودبنیاد» است. نخستین گام‌ها در تبدیل انسان به سوژه خودبنیاد، توسط ارسطو برداشته می‌شود. ارسطو از «هست» تعبیر به «جوهر» می‌کند. این تلقی‌ها که همانا جوهر اندیشی است، هسته مرکزی متافیزیک است. جوهر (substance)، آن چیزی است که در زیر (sub) می‌ایستد (Stand) و از برای عروض اعراض موضوع واقع می‌شود. هنگامی که وجود هر چیزی، جوهر یا «زیرایستا» گردید، راه برای موضوع‌اندیشی هموار می‌شود. موضوع در زبان یونانی (hypokeimenon) است که به (subjectum) لاتینی ترجمه می‌شود. پس موضوع‌اندیشی همان سوژه‌اندیشی است یا تفکر مبتنی بر سوژه‌کنیویته یعنی تفکر جوهر‌اندیشی مودی به تفکر سوژه‌اندیشی (subjectivity) گردید. تفکر سوژه‌اندیشی مبنای پیدایش علوم جدید می‌شود (همان، ص ۱۷و۱۸).

بحث از وجود اساس و پایه تفکرات های دیگر است. به طوری که بنیان های تفکر او بر پایه آن استوار است و در هر مقوله ای پای این مفهوم کلیدی در میان است.

هدف نهایی [هایدگر] تمهید پاسخی است به پرسش از معنای وجود. هایدگر این نحوه تقرب به پرسش وجود را با اشاره به این نکته توجیه می کند که انسان به عنوان بودن در عالم تنها موجودی است که خودش می تواند وجه وجود خویش را آشکار سازد. خود طرح این پرسش یکی از وجوه وجود این موجود است، و لذا این موجود ویژگی ذاتی خود را از آنچه مورد پرسش قرار می دهد، یعنی خود وجود دریافت می کند. این موجود را که هریک از ما هستیم و متضمن پرسش به عنوان یکی از امکانات وجودش است، دازاین خواهیم نامید. بنابراین اصطلاح فنی دازاین که معمولاً ترجمه نمی شود، دقیقاً از آن جهت که انسان ذاتاً با وجود مرتبط است بر او اطلاق می شود (کوکلمانس، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸).

بنابراین هایدگر با ابداع اصطلاح دازاین سعی دارد نقشی ویژه برای وجود قائل شود و وجود انسان به عنوان یک هستنده را با این ابداع تأکید نماید. با این وصف، همه مقوله ها در نزد هایدگر اعم از هنرها و صنایع در مواجهه با دازاین معنا یافته و تحلیل می شوند.

۲. تخنه در یونان باستان

برای فهم اندیشه های دیگر و تلقی او از مفهوم «تخنه» در اندیشه یونان باستان ابتدا می بایست واژه تخنه مورد بررسی قرار گیرد.

واژه تخنه از ریشه هندواروپایی «تک» به معنای «در کنار هم قرار دادن تکه های چوب برای ساخت خانه» است. «تک» یونانی مشابه «تکتون» یونانی و «تکسان» سانسکریت به معنای نجاری، کار با چوب و ساختمان سازی است. استاد معماری با اضافه «آرخه» به «تکتون» به دست می آید: «آرخیکتونیکوس» (پارتید، ۱۹۶۶، ص ۳۸۷). به دلیل ارتباط قوی میان تخنه و تولید، هومر «دمیورگ» را در مورد کارها و حرفه هایی که محصول متمایزی نسبت به خود عمل ندارند استفاده می کند؛ حرفه هایی مانند قاضی، غیب گو، و حاکم محلی؛ ولی در حرفه هایی که ساختن و عنصر تولید مطرح است، هومر از واژه تخنه استفاده می کند (بامبرو، ۱۹۶۶، ص ۶۹۸).

همچنین از نظر یونانیان در دوران فلسفی، تخنه صورتی از پوئیسیس یا فرآوردن است. «تخنه» در معنای اصلی و اولیه خود، به وجود آوردن چیزی است که به خودی خود موجود نمی باشد. از نظر یونانیان این کلمه از واژه «فوزیس» یا «طبیعت» مشتق می شود که به معنای یک نوع از خود به وجود آمدن است؛ اما بعدها بر اثر مرور زمان، «تخنه» در زبان یونانی به معنای فن، صنعت و شیوه منظم ساختن یا انجام دادن کاری به کار می رود. در این معنی جدید «تخنه»، در مقابل دانش مکتسب یا «اپیستمه» قرار می گیرد. یعنی «اپیستمه» نظر و «تخنه» عمل است.

۳. فهم مارتین هایدگر از مفهوم تخنه یونان باستان

اگر به لفظ تکنولوژی (Technology) دقت کنیم خواهیم یافت که مأخوذ از کلمه تخنه (Techne) است. آنچه که ما امروزه هنر می خوانیم نیز در یونان باستان تخنه خوانده می شد. این قرابت ظاهراً متناقض، این سؤال را پیش

می‌کشد که چگونه این نسبت و ترادف امکان‌پذیر است؟ برای پاسخ می‌بایست تخنه به صورت ریشه‌ای‌تر مورد واکاوی قرار گیرد. درباره معنای کلمه تخنه دو نکته را باید مورد توجه قرار دهیم: نخست آنکه تخنه نه تنها نام کار و مهارت صنعتگر است، بلکه افزون بر این نامی است برای مهارت‌های فکری و هنرهای زیبا. تخنه به فرآوردن تعلق دارد، به پوئیسیس؛ تخنه امری شاعرانه (پوئیک) است. نکته دومی که درباره کلمه تخنه باید مورد توجه قرار دهیم، از این هم مهم‌تر است. کلمه تخنه از ابتدا تا زمان افلاطون با کلمه اپیستمه (episteme) مرتبط بود. هر دو کلمه بر شناختن به معنای وسیع کلمه دلالت می‌کنند، و به معنای زیر و زبر چیزی را دانستن، به چیزی معرفت داشتن، هستند. چنین معرفتی امری گره‌گشاست و به‌عنوان امری گره‌گشا نوعی انکشاف است.

تخنه به نوعی از شناسایی اطلاق می‌شد که آدمی را هنگام تولید چیزی، چه ابزار چه کار هنری راهنمایی می‌کند. اما حتی در آن مورد واژه تخنه به معنای ساختن یا تولید بماهو نبود بلکه به معنای شناختی بود که انسان را در انجام چنین فعلی راهنمایی می‌کند. و چون ساخت ابزارها و تولید کارهای هنری، هر کدام به روش خاص خود، از لوازم زندگی روزمره بودند، نتیجتاً تخنه به معنای شناختی بود که این تولیدکنندگان را به نحوی اساسی راهنمایی می‌کرد. پس هنرمند نیز Technites نامیده می‌شد، نه به این دلیل که او کار دستی انجام می‌داد، بلکه چون فرآوری کارهای هنری نیز همانند تولید ابزارها نوعی استیلای انسانی است که شناخت دارد و در میان فوزیس و براساس و پایه آن به پیش می‌رود (کوکلمانس، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

پس تخنه در ابتدا به دانشی تعلق دارد که منجر به ساخت و تولید می‌شود و این دانش کلی‌تر و جامع‌تر از مصادیقش (هنرها و صنایع) است. یعنی در یونان باستان هنرمند و صنعتگر به واسطه ساخت و تولید و در مجموع فعالیت عملی خود تخنیتیس خطاب نمی‌شوند، بلکه به واسطه دانش معطوف به تولید تخنیتیس نامیده می‌شوند.

[بنابراین] یونانیان به حوزه‌هایی مشابه آنچه ما امروز حوزه هنر و تکنولوژی می‌نامیم، واژه واحدی اطلاق می‌کردند؛ تخنه. پس هایدگر از آن‌رو که تعلق خاطری هم به اندیشه یونان و هم به دقایق اتمولوژیک دارد، از اطلاق واژه واحد به دو حوزه هنر و تکنیک، تضایف ذاتی این دو را نتیجه گرفته است. هر چند چنین تحلیلی به کلی از حقیقتی خالی نیست و به‌ویژه با روش مألوف هایدگر مبنی بر حمل احکام سنگین فلسفی بر شانه ظرایف اتمولوژیک نیز همخوانی دارد، ولی بیانگر کل موضوع نیز نمی‌تواند باشد. البته متن مقاله «پرسش از تکنولوژی»، از بیان چندوجهی تعلق ذاتی هنر و تکنولوژی به یکدیگر ساکت است، شاید بدین سبب که هایدگر سال‌ها پیش از این مقاله، مثلاً در در سگفتارهای نیچه و «سرچشمه اثر هنری» و «ساختن، سکنا گزیدن، بودن» و... به تفصیل بدان پرداخته است و بنابراین، نیاز ندانسته که دوباره در اینجا از کیفیت این تعلق ذاتی پرده بردارد (معین‌زاده، ۱۳۹۴).

هایدگر تخنه را عرصه‌ای می‌شمرد که بیشترین انکشاف حقیقت در آن رخ می‌دهد. این بدان معناست که مصنوعات دازاین بیش از هر چیز دیگر قابلیت آن را دارند که محمل انکشاف و نامستور شدن حقیقت باشند. به تعبیری برگرفته از وجود و زمان مصنوعات دازاین نورگیر وجود هستند. هایدگر در نیچه (و در بسیاری جاهای دیگر) اشاره می‌کند که یونانیان مفهومی مطابق با مفهوم «هنرهای زیبا»ی ما نداشتند. هم هنر و هم فن، به همراه همه

اشکال آشکار کردن حقیقت در نظر آنان «تخته» بود. پس اگر ما به شیوه اندیشه یونانی بازگردیم، «خواهیم فهمید که واژه «هنر» کاملاً عام و به معنای هر نوع قابلیت است که حقیقت را «ظاهر سازد»، یعنی آن را به گونه‌ای می‌فهمیم که مطابق مفهوم یونانی «تخته» است.

مفهوم «هنرهای زیبا» به‌عنوان یک نوع متمایز، اول بار در قرن هجدهم پدید آمد. آن هم به واسطه - اگر هایدگر برحق باشد - تبدیل هنر به زیبایی‌شناسی. پس نتیجه می‌شود که از منظر هایدگر، این اندیشه که هنر برابر با «هنرهای زیبا» است حاصل یک انحطاط است. بنابراین، تقلاهی هایدگر برای تعویض این تلقی، جزء و بخشی از تلاش او برای بازگرداندن ما به تلقی‌ای کهن‌تر و سالم‌تر از ماهیت و اهمیت هنر است (یانگ، ۱۳۸۴، ص ۳۹). اینجاست که علت انتخاب مفهوم تخته توسط هایدگر در این مسئله روشن می‌شود و نقدی را که برخی منتقدان در انتخاب مفهوم تخته - با توجه به اینکه تخته در یونان باستان نه به معنای هنر و نه به معنای فن به کار می‌رفته است - بر او وارد می‌دانستند پاسخ داده می‌شود.

اینجا لازم است مفهوم تخته و فهم هایدگر از آن همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، به‌صورت مجزا در هنر و تکنولوژی او مورد بررسی قرار گیرد.

۴. تخته و فلسفه هنر مارتین هایدگر

آنچه ما تحت عنوان فلسفه هنر هایدگر می‌خوانیم مقاله‌ای است با عنوان «سرآغاز کار هنری» که آن را در مجموعه مقالاتی با عنوان «راه‌های گیلی» به چاپ رسانده است. بعدها با تحلیل‌ها و نقدهای صورت‌گرفته توسط متفکران و در پی ارتباط ماهوی آن با مفاهیم موجود در فلسفه او، این مقاله فلسفه هنر او تلقی شد.

مقاله سرآغاز کار هنری در شکل فعلی‌اش شامل یک درآمد کوتاه است که در آن هایدگر توضیح می‌دهد که به چه معنایی هنر هم سرآغاز هنرمند است و هم کار هنری، و سه فصل اصلی موسوم به «شیء و کار»، «کار و حقیقت» و «حقیقت و هنر» و یک ذیل کوتاه که در آن هایدگر اندیشه‌هایش را به زیبایی‌شناسی جدید مرتبط می‌کند و در انتها یک ضمیمه متعلق به سال ۱۹۵۶ که در آن توضیحات مهمی را می‌افزاید و می‌کوشد سوء تفاهم‌های موجود را رفع کند (کوکلمانس، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵).

هایدگر در ابتدا چگونگی شروع بحث را مطابق شیوه معمول خود به پرسش می‌کشد. او سپس با تمایز قائل شدن میان شیء، ابزار و اثر هنری، هر یک را به صورت جداگانه مورد تحلیل قرار می‌دهد. هایدگر در ادامه با استعانت از مفهوم «آلیثیا» در یونان باستان کار هنری را تحقق حقیقت می‌انگارد و به کمک مثال‌هایی به تدریج دیدگاه خود را القا می‌کند. هایدگر در مقاله «سرآغاز کار هنری» در ذیل عنوان «حقیقت و هنر» مفهوم «تخته» را به میان می‌کشد:

قول به اینکه یونانیان دست‌کار و هنر، هر دو را به یک نام، به نام تخته می‌خواندند، رایج و روشن‌گر هست؛ ولی سطحی و نادرست است؛ چراکه تخته نه به معنای دست‌کار است و نه به معنای هنر، و نه به طریق اولی به معنای

امروزین تکنیک [صنعت]. این لفظ اصلاً بر کار عملی دلالت ندارد، بلکه نحوه‌ای از دانستن را می‌رساند. دانستن یعنی: دیده بودن، دیدن در معنای وسیع لفظ یعنی دریافتن [موجود] حاضر به ما هو حاضر. ذات دانستن را تفکر یونانی عبارت می‌داند از الیا یعنی کشف حجاب موجود، که مینا و راهنمای هر رفتاری است با موجود. تخته به‌عنوان دانستی که یونانی آن را از موده است، پدید آوردن موجود است، بدین معنی که موجود حاضر را از پوشیدگی به درمی‌آورد به ناپوشیدگی دیدار (Aussehen) آن موجود پیش می‌آورد. تخته هرگز به معنای کنش یک انسان نیست. هنرمند را تخنیتیس (technites) می‌نامند، نه بدان دلیل که چیره‌دست [صنعتگر] هم هست، بلکه به سبب آن که هم در ساختن کارها و هم در ساختن ابزارها، پدیدآوردنی روی می‌دهد که ضمن آن موجود از دیدارنمایی (Aussehen) به حضور پیش تواند آمد (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۴۲ و ۴۳).

هایدگر سپس با تفکیک هنر و ابزار، تخته را در تطابق با این دو مفهوم مورد ارزیابی قرار می‌دهد:

به نظر هایدگر، ما معمولاً تولید هنری را همچون نوعی فراآوری تصور می‌کنیم. اما تولید ابزارها نیز نوعی فراآوری است و باین حال صنعتگران مختلف واقعاً کارهای هنری را تولید نمی‌کنند و این مطلب حتی هنگامی که آنچه را با دست ساخته شده است در مقابل آنچه در کارخانه ساخته شده قرار می‌دهیم، صادق است. لذا باید این پرسش را مطرح کنیم که دقیقاً چه چیز آن فراآوری را که مشخصه تولید هنری است، از فراآوری نوع تولید صنعتی متمایز می‌کند. اگرچه توفه به تمایز بنیادین دو وجه فراآوری آسان است، باین حال صورت‌بندی جنبه‌های ذاتی تولید هنرمندانه کارهای هنری و ساختن ابزار بسیار مشکل است. در اولین نگاه انسان در فعالیت کوزه‌گر و پیکرتراش، درودگر و نگارگر رفتاری مشابه را می‌یابد. تولید هنرمندانه یک کار مستلزم مهارت است. و هنرمندان بزرگ درک عمیقی از مهارت دارند. آنها پیش از هر کس همواره می‌کوشند مهارت جدیدی کسب کنند و ما نیز می‌دانیم که یونانیان که اندکی از کارهای هنری را می‌شناختند، یک واژه یعنی Techne را برای هنر و صنعت به کار می‌بردند و به هنرمند و صنعتگر یک نام واحد یعنی technites (فناور) اطلاق می‌کردند. هایدگر می‌گوید با توجه به این مطلب، ظاهراً مصلحت آن است که ذات تولید هنری را از وجهه نظر مهارت بودن آن تعیین کنیم. و باین حال دقیقه رجوع به کاربرد زبان یونانیان که تجربه خویش از موضوعات اطراف را می‌نامیدند، ما را به تأمل و تفکر وا می‌دارد. زیرا هر قدر اشاره به عمل یونانیان در نام‌گذاری واحد بر هنر و فن به یک نام واحد (Techne) عادی و مقبول باشد، باین حال طوره‌آمیز و زائد است، چون تخته نه معنای هنر دارد و نه فن و یقین به معنای آنچه امروزه فنی (Technical) می‌نامیم نیز نیست، زیرا تخته هرگز به معنای نوعی توفیق عملی نیست. واژه تخته به معنای نوعی شناسایی است و شناسایی نزد آنان (یونانیان) به معنای دیدار یعنی ادراک آنچه این گونه به حضور می‌آید، بود. علاوه بر این یونانیان فکر می‌کردند که ذات شناسایی بر آلتییا یعنی پیدایی یا انکشاف موجودات مبتنی است. به نظر آنها شناسایی، هر سلوکی در باب موجودات را همراهی و راهنمایی می‌کند، لذا تخته چونان صورتی از شناسایی آن گونه که به شیوه یونانی تجربه شد، نوعی فراآوری موجودات است که موجودات را از مستوری و پنهانی بیرون می‌آورد و به نامستوری و پیدایی می‌آورد. تخته هرگز به معنای فعل (عمل) ساختن نیست (کولمانس، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

مشخص شد که دیدگاه هایدگر مطابق با معنای اصیل تخته فراتر از تقلیل این مفهوم به فعالیت‌های هنری صرف و یا تولید ابزار و فن آن است. آنچه استنباط می‌شود این است که به‌زعم هایدگر، تغییر مسیر جدی در

تاریخ یونان باستان در حال رخ دادن است. بنا به دیدگاه های دیگر و خوانش او از تفکر یونان باستان بحث از تشابه و تفاوت در جزئیات هنر و فن نیست؛ بلکه مهم تر از آن بحث در مبحثی کلی تر و عمیق تر یعنی «تخنه» در فرهنگ اصیل یونان است.

پس همان طور که پیش تر عنوان شد «یونانیان هنرمند را Technites می نامیدند، نه بدان لحاظ که او در عین حال یک صنعتگر است، بلکه از آن جهت که هم فراآوری (Her-stelen) کارهای هنری و هم فراآوری ابزار با نوعی پیش - آوردن (Her-vor-bringen) همراه است که از ابتدا می گذارد موجود از نمودش به حضور آید. با این حال همه اینها در میان موجودات که به خودی خود پیدایش می یابند و رشد می کنند، یعنی در میان طبیعت رخ می دهد. لذا وقتی یونانیان هنر را تخنه می نامیدند، اصلاً نمی خواستند فعل هنرمند را در پرتو فن و صنعت ملاحظه کنند. به عکس آنچه در تولید هنرمندانه کار هنری شبیه فن به نظر می رسد در واقع امری است متفاوت... واژه تخنه مرتبط است با فعل Tikto که به معنای «فرا آوردن» است. Tikto و Techne دارای ریشه مشترک tec هستند. تخنه نزد یونانیان اساساً به معنای چیزی را ظاهر ساختن، یا چیزی را گذاشتن که آنچنان که هست ظاهر شود، است. لذا تخنه، یا فراآوری، را نزد یونانیان باید برحسب اجازه ظاهر شدن به چیزی دادن تصور کرد. از آغاز تا/فلاطون و ارسطو واژه تخنه همواره نسبت نزدیکی با واژه episteme داشت و اساساً هر دو واژه نامهایی بودند برای شناسایی به معنای بسیار وسیع آن. این دو واژه به معنای «انس کامل با چیزی داشتن»، «چیزی را به طور کامل فهمیدن» یا «اهلیت داشتن» بود. این نوع شناسایی متضمن گشودگی و انکشاف است. لذا تخنه نزد یونانیان صورتی از aletheuein یا به چیزی اجازه از پنهانی به پیدایی آمدن دادن، بود. تخنه آنچه را خود را نمی تواند فرآورد، منکشف می کند. به هر حال تخنه چنان انکشاف و نه ساختن یا دستکاری کردن، نوعی فرآوردی است.

البته اصطلاح شناسایی نیازمند توضیح بیشتر است. های دیگر در درآمدمی بر متافیزیک می نویسد:

شناسایی در اینجا به معنای نتیجه مشاهدات اشیایی که قبلاً ناشناخته بوده اند، نیست. داشتن چنین اطلاعاتی مهم است، اما مقوم آنچه ذاتی شناسایی است، نیست. شناسایی به معنای تخنه نوعی نگاه - به ورا (beyond Hinaussehen = looking نیست، بلکه بودن - ورا (Hinaussein = being-be) آنچه به صورت موجودی ساده در دسترس است و آن را در کار به عنوان یک موجود قرار دادن و در عین حال خود وجود را در این موجود در کار (هنری) قرار دادن، است. بنابراین شناسایی به معنای تخنه، توانایی درون کار (هنری) آوردن (ins-) (werk-setzen-können) وجود هر موجود خاص است.

یونانیان هنر و نیز کار هنری را تخنه می نامیدند، زیرا هنر آن چیزی است که به بی واسطه ترین وجه به حضور آمدن و استمرار وجود را در کار (هنری) قرار می دهد. تخنه وجود موجودات را با مبارزه در مقابل مستوری که قبلاً آنها را مبهم گردانده است، آشکار می کند. لذا تخنه درخشش وجود در موجودات را امکان پذیر می کند و به موجودات این امکان را می دهد که آنچه هستند، باشند. لذا کار هنری یک کار است اما نه بدان جهت که چیزی است که ساخته شده (gewirk) است، بلکه بدان جهت که وجود یک موجود را آشکار (erwirkt) می کند. فعل er-wirken در اینجا به معنای در کار آوردن است که در آن، چنان که در آنچه نمودار است، حضور ظاهر و باقی

فوزیس یا طبیعت) شروع به درخشش می‌کند. از طریق کار هنری و به‌عنوان کار هنری است که هر چیزی که ظهوری دارد و باید به‌عنوان موجود و یا شاید ناموجود یافت شود، تصدیق، قابل دسترسی، قابل تبیین و قابل فهم می‌شود. هایدگر ادامه می‌دهد که دقیقاً چون هنر به شیوه‌ای برجسته می‌تواند وجود را آشکار کند و آن را در کار به‌عنوان یک موجود پیش آورد، هنر را می‌توان چنان‌تخنه یعنی توانایی آوردن وجود درون کار لحاظ کرد. به‌هرحال این‌گونه نیست که هنر تخنه است؛ چون شامل مهارت، صنعت، ابزارها و مواد است» (همان، ص ۳۰۳-۳۰۵).

پس می‌بینیم هایدگر هم هنر را و هم فن (تکنولوژی) را و احتمالاً چیزهای دیگری را زیرمجموعه یک عنوان کلی‌تر یعنی «تخنه» دانسته است. نه از این منظر که مفاهیم مذکور وجه اشتراکی دارند و آن تخنه است؛ بلکه هنر و فن هر دو از نوعی دانایی یا «پیستمه» سرچشمه می‌گیرند و از این منظر یونانیان هم به هنر و هم به فن (که اخیراً تفکیک شده‌اند) «تخنه» می‌گفتند.

۵. تخنه و فلسفه تکنولوژی مارتین هایدگر

بحث از تکنولوژی از مباحث جدی در تفکر معاصر غربی است. بعد از آنکه خوش‌خیالی دوران روشنگری مبنی بر اینکه تکنولوژی برای نوع بشر سعادت را به ارمغان می‌آورد بدل به یأس شد، برخی از متفکران به پرسش از تکنولوژی پرداختند. پرسش درباره یک چیز زمانی مطرح می‌شود که آن چیز از بدهت خارج شده یا مشکل‌آفرین شده باشد باشد. تکنولوژی مسئله انسان معاصر است.

برای تبیین مسئله تکنولوژی هایدگر روی مفهوم «فرآوردن» تأکید می‌کند:

بسیار مهم است که ما فرآوردن را به معنای کاملش درک کنیم و آن را همانند یونانیان استنباط کنیم. فرآوردن یا پوئیسیس فقط به تولید دست‌افزاری یا به ظهور آوردن و به تصویر درآوردن هنری و شعری اطلاق نمی‌شود. بلکه فوزیس (physis)، یعنی از خود بر آمدن هم، نوعی فرآوردن یا پوئیسیس است. درحقیقت، فوزیس همان پوئیسیس به والاترین مفهوم کلمه است؛ زیرا آنچه به اعتبار فوزیس حضور می‌یابد خصوصیت شکوفایی را در خود (en heautoi) دارد. خصوصیتی که به نفس فرآوردن تعلق دارد، مانند غنچه‌ای که می‌شکفتد. درحالی‌که فرآورده دست‌افزاری و هنری، برای مثال، همان جام نقره‌ای، شکوفایی فرآوردن را نه در خود بلکه در دیگری (en alloi)، در صنعتگر یا هنرمند، دارد... اما خود فرآوردن چگونه به وقوع می‌پیوندد چه در طبیعت چه در صنعت دستی و هنر؟ خود فرآوردن چیست که در آن این چهار نحوه ره‌آوردن نقش دارند؟ القا مربوط می‌شود به حضور آنچه توسط فرآوردن هر زمان به ظهور می‌آید. فرآوردن آنچه را مستور است به عدم استار می‌آورد. فرآوردن فقط وقتی به وقوع می‌پیوندد که امری مستور، نامستور شده به ظهور درآید. این درآمدن در قلمرویی واقع می‌شود و در جریان است که ما کشف حجاب (Entbergen) می‌نامیم. یونانیان لفظ الیتیا (aletheia) را برای آن به کار می‌برند. رومیان آن را به وریتاس (veritas) ترجمه می‌کنند. ما می‌گوییم «حقیقت» یا «صدق» (truth) و منظورمان از آن معمولاً درستی (یا صحت) تصوراتمان (representation) است (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۷).

هایدگر در اینجا به‌صورتی کنایه‌آمیز اشاره می‌کند که احتمالاً به بیراهه رفته‌ایم؛ چراکه در مقاله «پرسش از تکنولوژی» ما ابتدا به پرسش از تکنولوژی پرداخته‌ایم اما اینک به بحث از الیتیا، کشف حجاب، انکشاف و ظهور

رسیده‌ایم. او با طرح این چالش از ارتباط مابین ماهیت تکنولوژی و انکشاف می‌پرسد و با جوابی قطعی می‌گوید این دو مقوله کاملاً مرتبط‌اند. چون هر فراآوردنی ریشه در انکشاف دارد. هایدگر سپس اشاره می‌کند که چهار نحوه ره‌آوردن یا همان علیّت را در خود به همراه دارد و به آنها نظارت دارد. هدف و وسیله نیز به قلمرو آن تعلق دارند و همچنین امر ابزاری.

امر ابزاری خصوصیت اساسی تکنولوژی تلقی می‌شود. اگر گام به گام بپرسیم تکنولوژی - وقتی به‌عنوان وسیله متصور شد - واقعاً چیست، آنگاه عاقبت به انکشاف، به کشف حجاب خواهیم رسید. امکان هرگونه سازندگی مولد یا ساخت هرگونه فرآورده در انکشاف ریشه دارد. بنابراین، تکنولوژی یک وسیله صرف نیست. تکنولوژی نحوی انکشاف است. چنانچه به این امر توجه کنیم، قلمرو کاملاً متفاوتی در مورد ماهیت تکنولوژی به روی ما گشوده خواهد شد. این قلمرو، ساحت انکشاف است: ساحت حقیقت. هایدگر می‌گوید این چشم‌انداز عجیبی است. درحقیقت باید چنین هم باشد تا شاید دوام و ابرام آن بالاخره ما را وادار کند تا به پرسش از چیستی تکنولوژی به‌صورت دقیق‌تر بپردازیم که تکنولوژی واقعاً چیست؟ (همان، ص ۹).

هایدگر اشاره می‌کند که مثلاً برای ساخت یک زورق و یا یک خانه، این کشف حجاب و یا انکشاف، از قبل صورت و ماده آن را با چشم‌انداز شکل نهایی آن در آن شیء گرد می‌آورد و نحوه ساخت آن را معین می‌کند. بنابراین امری که در تخنه تعیین‌کننده است، نه در ساخت و نه در کاربرد وسایل، بلکه در انکشاف و کشف حجاب نهفته است. «پس تکنولوژی یک نحو انکشاف است. تکنولوژی در قلمرویی حضور می‌یابد که انکشاف و عدم استتار در آن رخ دهد، قلمرویی که الثیا، حقیقت در آن رخ می‌نماید» (همان، ص ۹). پس سخن هایدگر این است:

تخنه یک کار زیربنایی است و تکنولوژی گونه‌ای از این آشکارسازی است. به عبارت دیگر، تخنه فعالیت گسترده بشر برای به وجود آمدن امور است، درحالی‌که تکنولوژی یک روش یا مجموعه خاصی از اقدامات در این دامنه گسترده‌تر است (کوزل، ۲۰۰۵، ص ۳۵).

هایدگر سپس با مثال‌هایی به شکلی ساده‌تر تکنولوژی را در پرتو تخنه تعریف می‌کند و می‌گوید که «موجودات طبیعی همان‌گونه که از خودشان هستند ظهور می‌کنند (به‌عنوان مثال، یک درخت بلوط از یک بلوط رشد می‌کند)، درحالی‌که مصنوعات از درون خودشان بیرون نمی‌آیند (به‌عنوان مثال، یک صندلی گهواره هرگز از خاک نمی‌روید؛ بلکه باید با دست ساخته شود)». با تشریح این تمایز، هایدگر ادعا می‌کند که تخنه، یا تکنولوژی، «هر آنچه خود را به وجود نمی‌آورد و هنوز اینجا در برابر ما قرار ندارد، هرآنچه که اکنون می‌تواند به یک شکل و اکنون به یک شکل دیگر تبدیل شود، آشکار می‌کند». به زبان ساده: «تکنولوژی راهی است برای آشکار کردن چیزها به روش‌هایی غیر از اینکه خودشان آشکار می‌شوند» (برندن، ۲۰۱۴، ص ۲۸۷).

هایدگر در پایان به صورتی انتقادی مبحث تکنولوژی معاصر را به پیش می‌کشد و به‌طور جدی آن را از تکنولوژی‌ای که پیش‌تر به آن اشاره کرده بود، متمایز می‌داند.

به گفته هایدگر، جایی که تخته باستان صحنه افشاگری برای غلبه بر طبیعت بود، تکنولوژی معاصر از چنین افشایی دعوت نمی‌کند. به عبارت دیگر، تمایز بین تخته و تکنولوژی در تفاوت تحمیل موقتی و دائمی یافت می‌شود. به همین دلیل است که هایدگر دانش فنی قبل از افلاطون را گرامی می‌دارد و از عقلانیت ابزارگری تکنولوژی معاصر ابراز تأسف می‌کند.

تحت سلطه متافیزیک، تخته می‌کوشد تا چیزهایی را که توسط بشر و متأثر از طبیعت ساخته شده است منزوی کند تا محل گنشایش یا صحنه‌های افشای طبیعت طاقت‌فرسا یا قدر تمدن باشد. اکنون، تخته دیگر طبیعت را آشکار نمی‌کند بلکه در عوض آن را به ماده اولیه آماده بهره‌برداری محدود می‌کند. به گفته هایدگر، این چرخش خود را به دانش مدرن، عینیت بخشیدن و دستکاری در طبیعت، تفکر تکنولوژیکی یا «طرح‌بندی» (Ge-stell) می‌بخشد. جایی که پیش از این تخته فقط می‌توانست انسان را «به عقب و جلو بین ساختار و ساختار بی‌نظم، نظم و شیطنت، بین خیر و شر» بیندازد (دیوید، ۲۰۰۴، ص ۱۰۰ و ۱۰۱).

پس چگونه هایدگر بازگشت به تخته باستان را ممکن می‌داند؟ چگونه او پیشنهاد کرده است که ما بر متافیزیک افلاطون غلبه کنیم؟ او می‌گوید «آغاز هنوز وجود دارد. این پشت سر ما به‌عنوان گذشته‌ای نهفته نیست، بلکه در برابر ما ایستاده است... آغاز به آینده ما حمله کرده است؛ آنجا همانند فرمان دور است که به ما دستور می‌دهد عظمت آن را بازپس بگیریم». او ترجمه جنجالی خط ۴۹۷ جمهوری افلاطون را در انتهای آدرس آورده است:

«همه‌چیز عالی در طوفان ایستاده است...». در مجموع، این نشان می‌دهد که تفکر، ساختمان، سیاست و هنر ما مضر است (مستعد سقوط و خطرناک) - نه برای محافظت در برابر فروپاشی و سردرگمی متافیزیک غرب و تمدن ناشی از آن بلکه پنهان کردنش صحنه‌هایی برای ظهور آن است، تا تخریب را به‌عنوان آمادگی برای «شروع مجدد» آغاز کند. به نقل از سخنان پرومئوس که گفته بود، «اما دانش (تخته) بسیار کمتر از ضرورت است». این بدان معناست که: همه دانش در مورد امور از قبل در رحمت غلبه بر سرنوشت باقی مانده و قبل از آن شکست می‌خورد.

توسل هایدگر به شخصیت زودگذر و غم‌انگیز دانش فنی، حاکی از آن است که ما نیازی به مشاهده هیچ‌یک از سنت‌های کنونی یا مؤسسات علوم معاصر نداریم. در عوض، او می‌خواهد که ما از تأکید بر تحمیل دائمی شکل به ماده مرتبط با تکنولوژی، به سمت شخصیت زودگذر و غم‌انگیز این تخته حرکت کنیم.

۶. تخته و انواع هنرها از منظر هایدگر

تا چه حد پرسش از ماهیت تکنولوژی در جهان حال پرسش از هنر است؟ قطعاً نه تا بدان حد که تکنولوژی و هنر می‌بایست یکی باشد و یکی هم نیستند ولی قطعاً تا این حد که ماهیت تکنولوژی، وقتی به کفایت اندیشیده شود، تأمل درباره هنر را نه تنها ممکن می‌کند بلکه آن را می‌طلبد (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۱).

بنابراین روشن است که مسئله تکنولوژی از نظر هایدگر با هنر (تخته) ارتباط وثیق دارد.

همان‌طور که گفته شد، یونانیان واژه‌ای معادل هنر به معنایی که ما امروز می‌شناسیم، نداشتند. در عوض، واژه‌ای داشتند که به کلیه فرآورده‌های بشر - اعم از کار هنری و ابزار - اطلاق می‌شد و آن تخته بود. تخته برای

آنها لفظی بود در مقابل فوسیس و هر دو از اشکال پوئیس یعنی ایجاد موجودات یا به بیان دقیق تر ظاهر ساختن موجودات بودند. یونانیان باستان ظهور موجودات را به واسطه امری می دانستند که هر دم در ظهور است. هایدگر این امر ظهور یابنده را وجود می داند. از نظر یونانیان موجودات به دو طریق فرآورده یا ظاهر می شدند. به عبارتی برای آنها، پوئیس یا به تحقق رساندن حقیقت و جود در موجودات به دو طریق امکان پذیر بود: به خودی خود و یا به واسطه آدمی. ظهور یا انکشاف خود به خودی وجود، فوسیس نام داشت و انکشاف وجود به واسطه آدمی تخته. تخته در واقع دانشی بود که صاحب تخته توسط آن، از موجودات کشف حجاب می کرد. تخته ها کار دست آدمی بودند. به این معنا که دست آدمی در به وجود آمدن آنها نقش داشت؛ اما نه نقشی همچون یک فاعل صرف، بلکه نقشی همچون یک واسطه. از نظر یونانیان، علت فاعلی یا همان تخنیتس به همراه سه علت دیگر یعنی علت مادی، علت صوری و علت غایی، مسئول پدیدار کردن و جود در هیئت موجودات بود. یعنی به وجود مجال می داد تا خود را در موجودات به ظهور برساند. همه موجوداتی که اینچنین و به واسطه آدمی پدید می آمدند، تخته نام داشتند و یونانیان بین آنها تفاوتی قائل نبودند. زیرا او معتقد بود با دست ساخته هایش، چیزی: - وجود - را به ظهور می رساند. می توان /افلاطون را از نخستین کسانی دانست که بین دو گونه تخته (صنعت و هنر تقلیدی) و به تبع آن بین دو گونه تخنیتس (صنعتگر و هنرمند مقلد) تفاوت قائل شده است. به اعتقاد او هنر از موجودات محسوس تقلید می کند و از آنجا که موجودات محسوس، خود از ایده تقلید می کنند، بنابراین هنر تقلید تقلید است و به همین دلیل، دو مرتبه - و به تعبیری سه مرتبه - از حقیقت دور است. به عبارتی /افلاطون از آنجا که عقیده داشت صنعتگر و هنرمند هیچ کدام قادر به نظاره ایده نیستند، هر دو را مقلد می دانست. منتها هنرمند را نسبت به صنعتگر مقلدتر می دانست.

از دیدگاه /ارسطو «تخته» دانشی است که به دو عرصه متعلق است. عرصه ای که به تقلید و محاکات طبیعت می پردازد (میمه سیس) و عرصه ای که نه به تقلید، بلکه به تکمیل طبیعت می پردازد. عرصه نخستین مربوط به هنر و عرصه دوم مربوط به صنعت یا فن است. برای مثال ما برای جابه جایی اشیاء از دست استفاده می کنیم که امری است طبیعی؛ اما برای جابه جایی برخی اشیاء از دست انسان کاری ساخته نیست. بنابراین بیل در جهت تکمیل طبیعت ساخته می شود. این مثال قابلیت تسری به ساختن ظروف و به طور کلی صنایع دستی و غیره را دارد. اما شاعر یا نقاش، طبیعت یا هستی را محاکات می کنند. بنابراین بین این دو دانش که هر دو تخته نامیده می شوند، از دیدگاه /ارسطو تفاوت ماهوی وجود دارد. آنچه او تخته های تقلیدی می نامید، نزدیک به آن چیزی است که ما امروزه هنرهای زیبا می خوانیم. هر چند این تقسیم بندی /ارسطو را می توان گامی به سوی تمایز گذاری صنعت و هنر تلقی کرد، ولی باید توجه داشت که تمایز گذاری قاطع این دو در قرن هجدهم صورت می گیرد.

ملاحظه می کنیم که تلقی /افلاطون و /ارسطو از تخته، یعنی تخته به مثابه میمسیس، تا چه اندازه از معنای نخستین تخته یعنی تخته به منزله پوئیس یا به تعبیری، از هنر در معنای هایدگری آن دور است. به همین دلیل است که هایدگر عقیده دارد با این دو فیلسوف بین هنر (تخته) و ذات آن یعنی پوئیس گسست ایجاد شد. هایدگر

هنر تقلیدی را برآمده از متافیزیک می‌داند. چون معتقد است همان گونه که متافیزیک بنیاد موجودات را یک موجود در نظر می‌گیرد و از وجود غفلت می‌ورزد، در تقلید نیز همواره یک موجود به عنوان الگو در نظر گرفته می‌شود و وجود مجال آشکار شدن نمی‌یابد. به این ترتیب آغاز عصر متافیزیک را می‌توان آغاز فروگاهی شأن هنر از نظر هایدر دانست؛ اما باید توجه داشت که او گسست کامل پیوند هنر و حقیقت را به تأسیس زیباشناسی در عصر جدید مربوط می‌داند. جایی که *الکساندر بومگارتن* علم زیباشناسی (Aesthetic) را بنیان نهاد. به اعتقاد هایدر انتقال هنر به عرصه زیباشناسی - که از مظاهر عصر جدید محسوب می‌شود - موجب شده است تا کار هنری صرفاً به ابژه تجربه‌ای وابسته به سوژه تبدیل شود و در نتیجه، هنر به‌عنوان وصفی از دوران حیات بشر تلقی شود.

البته هایدر در باب تفکیک هنر و صنعت تا اندازه‌ای با *ارسطو* هم‌سخن است و به تفاوت میان هنر و صنعت اعتقاد داشت؛ خصوصاً اینکه او به تکمیل کار طبیعت توسط صنعتگر قدیم اعتقاد کامل دارد. البته در طرح بحث ابداع و خلاقیت، هنرمند را واجد این خصلت می‌داند و صنعتگر را از این قائله مستثنا می‌داند. اما بحث اینجاست که هایدر با مطرح کردن ماهیت تکنولوژی جدید و جدایی آن از تکنیک و فن دوران یونان باستان، تکنولوژی جدید را گشتل می‌خواند و معتقد است تکنولوژی جدید نه تنها در جهت تکمیل طبیعت نمی‌کوشد، بلکه قصد سلطه و در نهایت تعرض به طبیعت دارد. هایدر در بحث از تکنولوژی جدید آن را به‌عنوان انکشافی که انضباط می‌بخشد معرفی می‌کند و می‌گوید که صرفاً ساخته و پرداخته آدمی نیست. او سپس آن ندای معترضی را که آدمی را گردهم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب کرده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد Ge-stell می‌نامد.

گشتل به معنای آن امر گردآورنده تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد، و به معارضه می‌خواند، تا امر واقع را به نحوی منضبط به منزله منبع ثابت منکشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیچ وجه امری تکنولوژیک نیست. در عوض آنچه به امر تکنولوژیک تعلق دارد عبارت است از همه آنچه ما به‌عنوان اجزای ساده هر دستگاه می‌شناسیم، نظیر اهرم، پیستون و غیره. لیکن خود دستگاه، به‌علاوه کلیه اجزای مذکور، به قلمرو فعالیت تکنولوژیک تعلق دارند. چنین فعالیتی همواره فقط پاسخی است به معارضه‌جویی گشتل، ولی هرگز نه خود گشتل است و نه مسبب آن. مصدر Stellen [درافتادن] که ریشه لفظ Ge - stell است، فقط به معنای تعرض نیست. بلکه در عین حال باید معنای دیگر Stellen را هم حفظ کند، یعنی معنایی که ریشه [Her - stellen تولید کردن] و [Dar - stellen عرضه کردن، نمایاندن] را تشکیل می‌دهد، و در مقام پوینسیس امکان می‌دهد تا آنچه حضور می‌یابد نامستور شود. این تولیدی که [فراورده را فرا می‌آورد برای مثال، برپا کردن مجسمه‌ای در صحن یک معبد - و انضباط تعرض‌آمیزی که موضوع بحث ماست در واقع اساساً با یکدیگر فرق دارند، ولی در عین حال از نظر ماهوی با یکدیگر خویشاوندند. هر دو، نحوی از انکشاف، نحوی از الیا (aletheia) هستند. در گشتل آن عدم استتاری رخ می‌دهد که در انطباق با آن، تکنولوژی جدید با کار خود امر ثابت منکشف می‌کند. بنابراین این کار نه صرفاً فعالیتی است در قالب آن فعالیت. پس، امر صرفاً ابزاری، یعنی تعریف صرفاً انسان‌مدار تکنولوژی علی‌الاصول بی‌اعتبار است؛ و این تعریف به صرف توسل به توضیحات متافیزیکی و مذهبی مؤید آن اصلاح‌پذیر نیست. با وجود این، حقیقت امر آن است که بشر در عصر تکنولوژیک، به نحو چشمگیری، به انکشاف فراخوانده شده است (همان، ص ۱۵).

پس تکنولوژی جدید و صنعت قدیم ماهیتاً از هم جدا هستند. بنابراین به عقیده هایدگر امروزه دیگر نه هنر آن هنر بزرگ و نه تکنولوژی آن صنعت مکمل طبیعت است. یعنی هر دو از بستر اصلی خود (تخنه) خارج شده و تعریفی جدید از خود ارائه کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

اصل و ریشه تکنولوژی همان‌طور که پیش‌تر عنوان شد، تخنه نزد یونانیان باستان است. نکته ظاهراً متناقض این است که یونانیان به آنچه امروزه هنر گفته می‌شود هم تخنه می‌گفتند و این به‌ظاهر تناقض و هم‌ریشه بودن این دو مفهوم به‌زعم هایدگر اصلاً اتفاقی نیست، بلکه کاملاً آگاهانه و بجاست. فهم هایدگر از مفهوم تخنه در نزد یونانیان نسبت دادن آن به نوعی اپیستمه یا دانش است. دانشی که در نهایت به انکشاف، ظهور و کشف حقیقت می‌انجامد.

هایدگر/افلاطون و/ارسطو را آغازگران تاریخ متافیزیک غربی و پایان‌دهندگان تفکر اصیل یونان باستان می‌دانست. اگرچه همچنان بارقه‌هایی را در تفکرات آنها می‌دید؛ بارقه‌هایی که با دکارت و تفکر مدرن (به‌زعم هایدگر) به‌طور کلی از بین رفت. هایدگر معتقد است که افلاطون هنوز نگاهی غیرزیباشناسانه به مسئله زیبایی داشت، اما با شکل‌گیری دوره مدرن، انسانی متولد می‌شود که گویی اولین تجربه زیستی خود را آغاز می‌کند. انسانی که همه‌چیز را در پیش و روی چشمان خود می‌بیند و همه موجودات اعم از موجودات طبیعی و یا دست‌ساخته‌های بشری را بازنموده‌های ذهن خود می‌شمارد. در همین دوره تفکیک کامل تخنه به صنعت و هنر صورت می‌گیرد و آن دسته از دست‌ساخته‌های بشری که سودمند بوده و کارایی داشتند، هنرهای صناعی و دسته دیگر به‌عنوان هنرهای زیبا تلقی شدند.

هایدگر در «سرآغاز کار هنری» ابزار را میان شیء صرف و اثر هنری قرار می‌دهد. هایدگر در نسبت میان ابزار و تکنولوژی معتقد است که تکنولوژی ابزار هست، اما فقط ابزار نیست؛ بلکه چیزی فراتر از آن است. اگر تکنولوژی را همان ابزار بدانیم، تکنولوژی را امری خنثا فرض کرده‌ایم. با این تعریف هنر صناعی که در نقش صنعتگری یک ابزار را فرآوری می‌کند، به آن هستی می‌بخشد و آن را از مستوری خارج می‌کند و از این وجه با هنر خصلتی مشترک می‌یابد. اما به لحاظ غایت‌مندی و همچنین مصرف مواد اولیه برای رسیدن به هدف از هنر فاصله می‌گیرد. در «سرآغاز کار هنری» هایدگر معتقد است که یکی از وجوه تمایز کار هنری و ابزار این است که کار هنری حکایت از چیزی غیر از خود دارند و بنابراین عالمی را می‌گشایند اما ابزار واجد چنین موقعیتی نیستند.

منابع

ریخته‌گران، محمدرضا، ۱۳۸۹، *هنر، زیبایی و تفکر*، تهران، ساقی.

—، ۱۳۹۳، *حقیقت و نسبت آن با هنر*، تهران، سوره مهر.

کولمانس، یوزف، ۱۳۸۸، *هایدگر و هنر*، ترجمه محمدجواد صافیان، تهران، پرسش.

معین‌زاده، مهدی، ۱۳۹۴، «هنر به‌مثابه برون شو از گشتل تکنولوژی»، *روشن‌شناسی علوم انسانی*، ش ۸۵، ص ۶۷-۴۷.

موسوی‌مهر، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۴، *تبیین و تحلیل عناصر اصلی فلسفه تکنولوژی هایدگر*، رساله دکتری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.

هایدگر، مارتین، ۱۳۹۲، *سراغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاشهبابی، تهران، هرمس.

—، ۱۳۹۵، *پرسش از تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکز.

یانگ، جولیان، ۱۳۸۴، *فلسفه هنر هایدگر*، ترجمه امیر مازیار، تهران، گام نو.

Bambrough, R. Demiurge, 1967, in *D. M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy*, New York, Thomson Gale.

Brendan, Mahoney, 2014, "Heidegger and the Art of Technology: A Response to Eric Katz", *Environmental Philosophy*, N. 11, p. 279-306.

David Tabachnick, 2004, *Techne, Technology and Tragedy*, Augustana University College, Technè 7:3 Spring.

Kozel, Susan, 2005, *Revealing Practices' Heidegger's techne interpreted through performance in responsive systems, Performance Research*, Taylor & Francis Ltd.


Partridge, E., 1966, *Origins, An Etymological Dictionary*, London, Taylor & Francis e-Library.

نوع مقاله: پژوهشی

فلسفه حقوق بشر بر آمده از قوه عاقله انسان

محمدحسین طالبی / دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mhtalebi@rihu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8225-4335



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۷

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

چکیده

تبيين فلسفی حقوق بشر با استفاده از معارف فلسفه اسلامی نمایش استفاده از ظرفیت دانش فلسفه اسلامی در تبیین علوم اجتماعی و امتداد این دانش از دایره نظری به حوزه عمل است. «نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر» با استفاده از ظرفیت دانش فلسفه اسلامی همه انواع حقوق بشر را تبیین و از آنها دفاع عقلی می‌کند. پرسش این نگارش آن است که فلسفه آن دسته از حقوق بشر که از قوه عاقله انسان ناشی می‌شوند، چیست. نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر در پاسخ به این پرسش فرمان عقل عملی را برای سعادت‌مندی انسان به سبب داشتن قوه عاقله بیان کرده و حقوق بشری را که از آن فرمان فهمیده می‌شوند، توجیه فلسفی می‌کند. آن فرمان عبارت است از: «هرکس در یادگیری علومی که دانستن آنها برای رسیدن او به سعادت ابدی لازم است، باید کوشا باشد». حقوق بشری که از این گزاره قانون طبیعی به دست می‌آیند، عبارت‌اند از: حق یادگیری (حق آموزش)، حق داشتن معلم، حق داشتن ارتباط با موجودات فراطبیعی، حق سوادآموزی و حق بر رسانه مطلوب. روش پژوهش در این نگارش روش عقلی است و منابع پژوهش کتابخانه‌ای هستند.

کلیدواژه‌ها: قانون طبیعی، نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر، حقوق بشر، قوه عاقله، حق یادگیری (حق آموزش)، حق داشتن معلم، حق داشتن ارتباط با موجودات فراطبیعی، حق سوادآموزی و حق بر رسانه مطلوب.

امروزه مباحث حقوق بشری یکی از پرچالش‌ترین موضوعات حوزه‌های فعالیت‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی زندگی بشر است. نام پیش‌تر حقوق بشر در دوره جدید تمدن غرب تا پیش از نیمه قرن ۲۰ میلادی، حقوق طبیعی (Natural rights) (بشر) بوده است. امروزه به حقوق طبیعی (بشر)، حقوق بشر گفته می‌شود (جونز، ۱۹۹۴، ص ۷۲؛ فینیس، ۱۹۸۰، ص ۱۹۸؛ ولاستوس، ۱۹۷۰، ص ۷۹؛ واسرستر، ۱۹۷۰، ص ۹۷، پانوشت دوم). از نگاه بیشتر فیلسوفان حقوق بشر، به آن دسته از حق‌های مشترکی که انسان‌ها تنها به دلیل انسان بودن و بدون توجه به جنسیت، سن و سال، رنگ پوست، نژاد، زبان، شغل، طبقه اجتماعی و غیر آن دارند، حقوق بشر گفته می‌شود (دانلی، ۱۹۸۹، ص ۱۲؛ کمپیل، ۲۰۰۶، ص ۳۴؛ شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۰، ص ۹۶). فیلسوفان حقوق بشر با این توافق حداکثری درباره تعریف حقوق بشر، به یقین، درباره مصادیق این حقوق اختلاف فراوان دارند. هریک از آنها فهرستی را از حقوق بشر ارائه می‌کنند که دیگران با آن موافق نیستند. دلیل این عدم توافق، نبودن استدلال قانع‌کننده بر وجود این یا آن فهرست از حق‌های مشترک (حقوق بشر) برای انسان‌هاست. البته این امر ناشی از اختلاف مبانی نظری و بینش فلسفی فیلسوفان حقوق بشر بوده است.

برای نمونه، توماس هابز تنها حق طبیعی بشر را حق آزادی می‌دانست؛ زیرا او انسان را صاحب طبیعتی آزاد (و درنده‌خو) می‌پنداشت که بتواند هرکاری را در راستای اموری انجام دهد که به حفظ و صیانت بشر از خویشتن می‌انجامد (هابز، ۱۹۵۷، ص ۸۴؛ مایلن، ۱۹۶۸، ص ۳۸). حقوق طبیعی بشر در نگاه جان لاک، افزون بر حق آزادی، حق حیات و حق مالکیت نیز بود (مایلن، ۱۹۶۸، ص ۴۴). اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروندان فرانسه (۱۷۸۹) (The Declaration of the Rights of Man and of Citizens) که تا اندازه‌ای از افکار لاک متأثر بود، به چهار حق به عنوان حقوق (طبیعی) بشر اشاره کرده است: حق آزادی، حق مالکیت، حق امنیت و حق مقاومت در برابر ظلم. بیشتر لیبرالیست‌ها، افزون بر حق حیات، حق امنیت و حق آزادی، حق رفتن به سوی سعادت (The pursuit of happiness) را نیز حق طبیعی بشر دانسته‌اند. جامعه‌شناسان جدید حق کار را از حقوق (طبیعی) بشر برشمرده‌اند. مارتین فهرستی مشتمل بر نه عنوان را حقوق بشر دانسته که برخی از آنها عبارت‌اند از: حق حیات، حق آزادی، حق ملکیت، حق بر انجام عبادت‌های دینی، حق ازدواج (و داشتن خانواده) و حق هر انسان نسبت به اینکه با او به مثابه یک شخص رفتار شود نه یک شیء (مکدونالد، ۱۹۷۰، ص ۵۰-۵۱).

در قرن بیستم نیز اعلامیه‌ها و کنوانسیون‌های گوناگون درباره حقوق بشر نظرهای متفاوت داده‌اند. برای نمونه، اعلامیه جهانی حقوق بشر (Universal Declaration of Human rights) سازمان ملل متحد (۱۹۴۸) که نخستین و مشهورترین منشور رسمی جهانی درباره حقوق بشر است، سی ماده دارد. این اعلامیه مواردی مانند حق حیات، حق آزادی (اندیشه، حق آزادی در داشتن دین)، حق مالکیت، حق عدم بردگی، حق عدم شکنجه، حق حمایت مساوی در برابر قانون، حق سیاسی رأی دادن و انتخاب حکومت، حق امنیت اجتماعی، حق عدالت اقتصادی، حق

آموزش و حق استفاده از مراقبت‌های پزشکی را حقوق بشر نامیده است؛ درحالی که کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) (European Convention of Human Rights)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) (International Covenant on Civil and Political Rights)، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights) و اعلامیه حقوق بشر اسلامی (قاهره - ۱۹۹۰) (Islamic Declaration of Human Rights) به حق‌های دیگری نیز به عنوان حقوق بشر اشاره کرده‌اند.

با توجه به اختلاف‌نظر عمیق در تعیین مصادیق حقوق بشر، کدام‌یک از فهرست‌های حقوق بشر را می‌توان تأیید کرد؟ فیلسوفان حقوق بشر که درصدد تبیین و توجیه این حقوق برآمده‌اند، هر یک برای اثبات فهرست مورد نظر خود به نظریه‌ای خاص متوسل شده‌اند. این نظریه‌ها، نه در این مقاله، بلکه باید در جای خود ارزیابی شوند. به عقیده نگارنده، تنها نظریه موجه‌ساز حقوق بشر که بی‌هیچ کاستی، توانایی دفاع عقلی از انواع مختلف حقوق بشر را دارد، نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر است. این نظریه با استناد به ویژگی‌ها و امکانات طبیعی بشر در راستای هدفی که او برای رسیدن به آن آفریده شده است (مقام والای انسان کامل)، حقوق ذاتی بشر را تعیین کرده و از آن دفاع عقلی می‌کند (برای اطلاع از نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر، ر.ک: طالبی، ۱۳۹۰ الف).

به دلیل آنکه نفس هر انسان مراتب سه‌گانه نباتی، حیوانی و عقلانی (ناطقه) داشته و هر مرتبه قوای مختلف دارد، حقوق بشر نیز انواع مختلف گیاهی، حیوانی و عقلانی دارند. توضیح آنکه: هر قوه از قوای نفس بشر در مراتب گوناگون (نباتی، حیوانی و عقلانی) با توجه به کارکردی که دارد و با عنایت به درجه والای سعادت جاویدان که انسان‌ها برای رسیدن به آن آفریده شده‌اند، حق یا حقوقی را اقتضا می‌کند. این حق‌ها همگی حقوق بشرند؛ زیرا این حقوق برای انسان از آن جهت که انسان است، یعنی از آن جهت که قوای وجودی و هدف متعالی دارد، وجود دارند. انسان با استیفای این حقوق می‌تواند خود را کامل‌تر کند و به سعادت مطلوب، یعنی مقام انسان کامل، نزدیک‌تر شود (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸).

تبیین فلسفی فهرست طولانی حقوق بشر در مراتب سه‌گانه پیش‌گفته در حجم یک مقاله ممکن نیست. این نگارش می‌کوشد فقط آن دسته از حقوق بشر را که به قوه عاقله نفس ناطقه انسان مربوط می‌شوند، توجیه فلسفی کند. براین اساس، روش پژوهش در این نگارش روش عقلی است و منابع پژوهش، کتابخانه‌ای هستند.

پرسش اصلی این نگارش آن است که انسان‌ها به دلیل داشتن قوه عاقله چه حقوقی دارند؟ به دیگر سخن، فلسفه حقوق بشر با توجه به قوه عاقله نفس بشر چیست و مصادیق آن حقوق کدام‌اند؟ برای دریافت پاسخ این پرسش ابتدا، باید مراتب سه‌گانه نفس بشر توضیح داده شوند و تفاوت‌های مرتبه عقلانی از دو مرتبه دیگر بازشناسی شوند. سپس، قوای نفس در مرتبه عقلانی، از جمله قوه عاقله، معرفی و تفاوت کارکردهای آنها بیان شوند. آنگاه، فرمان عقل عملی (قانون طبیعی بشر) درباره نوع رفتار انسان به دلیل داشتن قوه عاقله تفسیر شود. در پایان،

حقوقی که از این فرمان عقلی برای رسیدن به سعادت جاویدان، یعنی مقام انسان کامل، فهمیده می‌شوند، با عنوان حقوق بشر برآمده از قوه عاقله انسان تعیین شوند.

۱. مراتب نفس بشر

براساس مبانی عقلی اسلامی، حقیقت آدمی همان روح اوست که در بدن مادی‌اش حلول کرده و آن را تدبیر می‌کند. به‌لحاظ این رابطه روح و بدن است که به روح «نفس» نیز گفته می‌شود. بنا بر تعریف، بیشتر منطق‌دانان از انسان به «جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق»، انسان بدن مادی (جسمانی) دارای روح دارد. روح یا نفس انسان هم نامی و هم حساس متحرک بالاراده و هم ناطق (عاقل) است. فیلسوفان مسلمان کارکردهای گوناگون هر انسان را در درجات مختلف دلیل بر این امر دانسته‌اند که نفس آدمی مراتب متفاوت دارد. مراتب سه‌گانه نفس انسان عبارت‌اند از: مرتبه گیاهی، مرتبه حیوانی و مرتبه عقلانی (ناطقه) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳، ص ۱۲۹).

۱-۱. مرتبه گیاهی نفس بشر

واژه «نامی» به معنای رشد‌کننده در تعریف انسان، بر وجود روح گیاهی در او دلالت می‌کند. به سخن دیگر، بدن مادی بشر رشد می‌کند. بنابراین روحی در انسان وجود دارد که این بدن جسمانی را رشد می‌دهد. به این دلیل است که انسان‌ها در انجام برخی از کارهای خویش شبیه گیاهان عمل می‌کنند. برای نمونه، بدن همه انسان‌ها برای زنده ماندن غذا می‌خورد و انرژی حاصل از آن را جذب سلول‌های خود کرده و رشد می‌کند؛ درست همانند گیاهان که آب و مواد معدنی خاک را از راه ریشه جذب کرده و رشد می‌کنند. به آن مرتبه از نفس آدمی که با استفاده از قوای خود کارکردهای گیاهی بدن را مدیریت می‌کند، مرتبه نفس نباتی (گیاهی) گفته می‌شود.

۱-۲. مرتبه حیوانی نفس بشر

عبارت «حساس متحرک بالاراده» در تعریف انسان به معنای آن است که بدن مادی، افزون بر رشدنمو، هم درک حسی دارد و هم با اختیار خود کارهای خویش را انجام می‌دهد. این امر در انسان بر وجود روح حیوانی در او دلالت می‌کند که بدن را به درک و حرکت وامی‌دارد. به این دلیل انسان‌ها در برخی از کارهای خویش شبیه حیوانات عمل می‌کنند. برای نمونه، همه انسان‌ها هم آزادانه کارهای خود را انجام می‌دهند و هم درک حسی دارند، یعنی انسان از راه حواس مختلف ظاهری، چیزهایی را درک می‌کند. آن مرتبه از نفس انسان که با قوای خود این امور مشترک میان انسان و حیوان را در انسان تدبیر می‌کند، مرتبه نفس حیوانی نام دارد.

۱-۳. مرتبه عقلانی نفس بشر

دسته دیگری از کارهای بشر به انسان‌ها اختصاص دارد؛ به این معنا که هیچ‌یک از افراد دیگر انواع حیوانات یا گیاهان توانایی انجام دادن آن کارها را ندارند. اموری مثل اندیشیدن و دوراندیشی، از جمله این کارهاست. به آن

مرتبه از نفس آدمی که با قوای خود این‌گونه کارهای انسان را مدیریت می‌کند، مرتبه عقلانی (ناطقه) نفس گفته می‌شود. این مرتبه از نفس از آن دو مرتبه دیگر، یعنی مرتبه نباتی (گیاهی) و حیوانی، کامل‌تر است. واژه «ناطق» در تعریف انسان بر این مرتبه از نفس دلالت دارد.

برای آنکه بتوانیم آن دسته از حقوق طبیعی بشر را که از قوه عاقله انسان ناشی می‌شود، شناسایی کنیم، باید ابتدا امکانات طبیعی بشر را در مرتبه عقلانی نفس بشناسیم؛ آنگاه حکم عقل (قانون طبیعی) را با توجه به امکانات قوه عاقله نفس ناطقه کشف کنیم و در نهایت، حقوق بشر برآمده از قوه عاقله را نشان دهیم.

۲. امکانات طبیعی بشر در مرتبه عقلانی نفس

امکانات طبیعی بشر در مرتبه عقلانی نفس کدامند؟ مراد از امکانات طبیعی بشر کلیه توانایی‌هایی است که خدای متعال در وجود انسان قرار داده است و او به وسیله آنها می‌تواند به سوی تکامل و درک سعادت جاودانه حرکت کند. برای شناسایی امکانات طبیعی انسان در مرتبه عقلانی (ناطقه) نفس باید ویژگی‌های طبیعی او در این مرتبه بازشناسی شوند.

دانستیم بالاترین، یعنی کامل‌ترین، مرتبه نفس بشر مرتبه عقلانی (ناطقه) است. انسان با داشتن این مرتبه از نفس از حیوانات متمایز می‌شود. برای آنکه بتوانیم امکانات و ظرفیت‌های طبیعی این مرتبه از نفس را به‌خوبی شناسایی کنیم، لازم است ماهیت نفس ناطقه را به‌درستی بشناسیم. با شناخت صحیح ماهیت نفس ناطقه می‌توان به قانون طبیعی حاکم بر این بخش از حقیقت بشر دست یافت و آنگاه آن دسته از حقوق طبیعی ناشی‌شده از این حکم عقلی را با دقت شناسایی کرد.

در جهت شناسایی ماهیت بشر گفته شد که انسان حیوان ناطق و حیوان ناطق به معنای حیوان عاقل است. حیوان عاقل حیوانی است که عقل دارد. عقل هم بر دو نوع عقل نظری و عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۵-۴۶). بنابراین، انسان حیوانی است که هم عقل نظری و هم عقل عملی دارد. به دیگر سخن، تعریف انسان به حیوان ناطق (عاقل)، معرفی کردن او به عنوان جوهر نامی حساس متحرک بالاراده است که هم عقل نظری و هم عقل عملی دارد. عقل نظری قوه‌ی درک مفاهیم کلی است. مفاهیم کلی مفهوم‌هایی از سنخ هست‌ها و نیست‌ها هستند. عقل عملی نیز به معنای قوه‌ای است که هم توانایی درک مفاهیم کلی از سنخ باید‌ها و نبایدها را دارد و هم دارای اراده انجام اعمال نیک و پرهیز از خطا بوده و در پی آن به اعضا و جوارح فرمان می‌دهد آن اراده‌ها را عملی کند. بنابراین، مطابق تعریف بالا از ماهیت انسان، بشر ماهیتی مرکب از جوهر نامی حساس متحرک بالاراده عاقل (نظری و عملی) دارد.

حال که روشن شد نفس ناطقه انسان هم توان درک دارد و هم توان اراده انجام کار نیک و پرهیز از عمل شر و در پی آن به اعضای بدن فرمان انجام کار نیک و اجتناب از شرور می‌دهد، می‌توانیم این ادعا را اثبات کنیم که

امکانات طبیعی بشر در مرتبه عقلانی (ناطقه) نفس وجود دو قوه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰): ۱. قوه عالمه که به آن قوه عاقله نیز گفته می‌شود، ۲. قوه عامله.

کار قوه عالمه (عاقله) ادراک کلیات، اعم از تصور مفاهیم کلی و تصدیق بدیهی یا نظری آنهاست. تصدیق نظری از راه اندیشیدن انجام می‌شود. گزاره‌هایی را که قوه عالمه (عاقله) درک می‌کند، بر دو دسته‌اند:

۱. برخی از این گزاره‌ها مربوط به مقوله هست‌ها و نیست‌هاست، مانند گزاره «اجتماع دو امر متناقض محال است» و یا مثل گزاره «خدا وجود دارد». این دسته از گزاره‌ها که اختیار بشر در آنها هیچ نقشی ندارد، به وسیله عقل نظری فهمیده می‌شوند؛

۲. دسته دیگر از این گزاره‌ها مربوط به مقوله باید‌ها و نباید‌هاست، مانند گزاره «کار نیک را باید انجام داد» و یا مثل گزاره «باید از خدا اطاعت کرد». این گزاره‌ها که عملی کردن آنها به اختیار بشر واگذار می‌شود، به وسیله عقل عملی فهمیده می‌شوند.

عقل عملی پس از درک خوبی یا بدی امور مربوط به رفتار بشر، از راه قوه شهویه یا قوه غضبیه اراده می‌کند ارگان‌ها را برای جلب منفعت یا دفع ضرر در مسیر رسیدن به سعادت ابدی به حرکت درآورد. بنابراین وظیفه قوه عامله نفس ناطقه به حرکت درآوردن ارگان‌های بدن برای رسیدن به سعادت همیشگی است. به تعبیر دیگر، حرکتهای اختیاری بشر که قوه عامله نفس ناطقه انجام می‌دهد، با هماهنگی قوه عاقله برای رسیدن به سعادت صورت می‌گیرد. به دست آوردن همه فضایل اخلاقی، دینداری و ارتباط با خدا از مختصات عقل عملی در نفس ناطقه است.

بنابراین کارکردهای قوای عاقله (عالمه) و عامله نفس ناطقه عبارت‌اند از:

۱. ادراک کلیات از نوع هست‌ها و باید‌ها، مانند تصور مفاهیم کلی و تصدیق بدیهی یا تصدیق نظری آنها از راه اندیشه. این عمل کارکرد قوه عالمه (قوه عاقله) نفس ناطقه است؛

۲. به حرکت درآوردن ارادی ارگان‌های بدن براساس پیروی از عقل عملی برای دستیابی به سعادت ماندگار. این عمل نیز کارکرد قوه عامله نفس ناطقه است.

۳. قانون طبیعی حاکم بر قوه عاقله نفس ناطقه

تاکنون هم از مراتب سه‌گانه نفس انسان تا حدودی آگاه شدیم و هم با امکانات طبیعی، یعنی قوای مرتبه نفس ناطقه و سپس کارکردهای هر قوه آشنا شدیم. اینک به دنبال کشف این مطلبیم که محتوای گزاره قانون طبیعی بشر ناظر به قوه عاقله (نه قوه عامله) نفس ناطقه چیست. با شناخت قانون طبیعی در این مورد می‌توان آن دسته از حقوق بشر برآمده از آن قانون را که به سبب داشتن قوه عاقله برای هر انسان ثابت می‌شود، شناسایی کرد. یادآوری می‌شود شناسایی این حقوق هدف اصلی این مقاله است.

قانون طبیعی بشر به معنای فرمان‌های عقل عملی درباره رفتارهای اختیاری بشر است (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹). همچنان که عقل نظری ادراک بدیهی دارد و ریشه آن گزاره «امتناع اجتماع دو نقیض» است، ریشه همه ادراک‌های بدیهی عقل عملی نیز عبارت است از اینکه: «انسان باید به دنبال کسب کمال حرکت کند». لازمه این امر آن است که انسان باید از هر آنچه با تکامل او منافات دارد، دوری کند. مبنای این درک بدیهی عقل عملی آن است که انسان در ذات خویش کمال جوست. به این دلیل انجام دادن کار نیک و اجتناب کردن از کار بد امری هستند که عقل عملی بشر به طور بدیهی به آنها حکم می‌کند؛ زیرا انجام دادن کار نیک برای انسان کمال‌آور است و انجام دادن کار بد نیز مانع تکامل او می‌شود.

عقل عملی با مبنا قرار دادن این درک فطری، احکام بدیهی دیگری را که مربوط به رفتار بشرند، با نام قانون طبیعی صادر می‌کند. این فرمان‌های عقل با توجه به دو چیز صادر می‌شوند:

۱. قوا و امکانات طبیعی‌ای که بشر در هر یک از مراتب نفس دارد؛

۲. هدف از هستی بشر که عبارت است از رسیدن به بالاترین مرتبه تکامل انسان (مقام انسان کامل). به سخن دیگر، عقل عملی با نگاه به غایت مطلوب از آفرینش انسان و نیز با نگاه به قوا و امکاناتی که بشر در مراتب سه‌گانه نفس در اختیار دارد و او می‌تواند با استفاده از آنها خود را به آن هدف مطلوب برساند، دستورهایی به انسان می‌دهد تا او با اطاعت از آن دستورها در تکامل خویش بکوشد. این فرمان‌ها همگی گزاره‌های قانون طبیعی هستند. بنابراین تعداد گزاره‌های اولیه قانون طبیعی به اندازه تعداد قوای نفس بشر است.

پرسش مهم در اینجا این است که «با توجه به کارکرد قوه عاقله نفس ناطقه، فرمان عقل عملی (قانون طبیعی) برای رسیدن انسان به سعادت جاویدان کدام فرمان است؟» دانستیم یکی از قوای طبیعی بشر در مرتبه عقلانی نفس قوه عاقله (عالمه) بوده و کارکرد این قوه، ادراک مفاهیم کلی است. این مفاهیم ممکن است تصور یا تصدیق باشند و نیز از نوع هست‌ها (و نیست‌ها) یا باید‌ها (و نباید‌ها) باشند. همچنین این مفاهیم ممکن است بدیهی یا نظری باشند. قوه عاقله نفس ناطقه که کارکردش ادراک مفاهیم کلی است، دو بخش دارد: عقل نظری و عقل عملی. وظیفه عقل نظری ادراک مفاهیم کلی مربوط به حوزه هست‌ها (و نیست‌ها) است. عقل عملی دو وظیفه دارد: ۱. درک مفاهیم کلی مربوط به حوزه باید‌ها (و نباید‌ها) و ۲. اراده انجام کار نیک و پرهیز از کار بد و در نتیجه، به حرکت درآوردن ارگان‌های بدن در راستای عمل به آن اراده (طالبی و طالبی، ۱۳۹۲). وظیفه دوم عقل عملی بر عهده قوه عامله نفس ناطقه است؛ اما وظیفه نخست آن، یعنی وظیفه ادراکی را قوه عاقله انجام می‌دهد.

آنچه عقل عملی در حوزه باید‌ها و نباید‌ها درک می‌کند، یا از سنخ امور بدیهی و یا نظری است. علوم نظری نیز در نهایت مبتنی بر علوم بدیهی‌اند. این علوم بدیهی را یا خود عقل عملی و یا عقل نظری درک می‌کنند. بنابراین،

صحیح است اگر بگوییم برخی مفاهیم درک‌شده با عقل نظری، مبنای درک یقینی عقل عملی واقع می‌شوند. برای نمونه، عقل نظری با براهین محکم ثابت می‌کند:

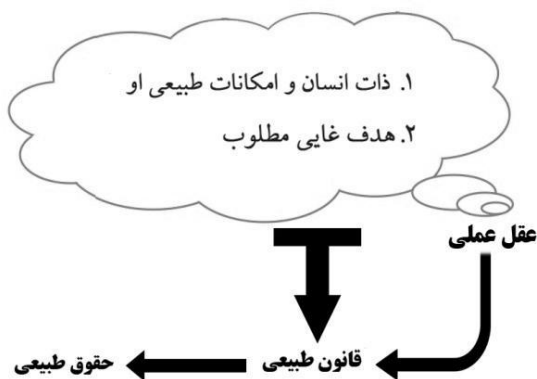
جهان فقط یک خالق دارد. این خالق واجب‌الوجود است. این موجود هم کمالات غیرمتناهی دارد و هم منشأ کمال دیگر موجودات است. خالق جهان که پروردگار جهانیان نیز هست، انسان‌ها را برای این هدف آفریده تا آنها از راه کسب کمال به مقام‌های والا برسند. به این دلیل او در ذات همه انسان‌ها میل رسیدن به برترین کمالات قرار داده است. انسان‌ها پس از زندگی مادی در این دنیا، به‌وسیله مرگ به جهان دیگری منتقل می‌شوند. آنها هر آنچه را در این دنیا انجام می‌دهند، در جهان آخرت ظهور می‌کند. سعادت ابدی لذت‌هایی است که انسان به سبب داشتن کمالات معنوی و رسیدن به مقام‌های والا در سرای دیگر می‌برد.

خداوند سبحان به لطف خویش همه امکانات رسیدن به آن مقام‌های والا را در اختیار بشر قرار داده است. افزون بر امکانات طبیعی که در مراتب مختلف نفس به بشر داده شده، یکی دیگر از امکاناتی که برای هدایت انسان به سوی سعادت جاوید در اختیار بشر قرار دارد، وجود هدایت‌کننده برای بشر در این دنیاست. هدایت‌کننده به انسان‌ها کمک می‌کند راه دستیابی به کمال‌های معنوی را بیابند.

پروردگار جهان دو نوع هدایت‌کننده برای بشر قرار داده است: عقل و شرع. یافته‌های براهانی عقل برخی راه‌های پیمایش مسیر سعادت را به انسان معرفی می‌کند. چون انسان نمی‌تواند با عقل خود دیگر راه‌های رسیدن به کمال و سعادت را به‌طور مستقیم بیابد، خداوند متعال با فرستادن پیامبران آن راه‌ها را به مردم نشان داده است.

این گزاره‌ها همگی گزاره‌های عقلی مربوط به هست‌هایند. براساس این گزاره‌های علوم نظری که عقل نظری آنها را با براهان درک می‌کند، یکی از مدرکات یقینی عقل عملی آن است که بشر برای رسیدن به سعادت ابدی باید از آنچه خداوند متعال از راه شریعت حقه بر مردم عرضه کرده، پیروی کند. به بیان دیگر، لزوم چنین پیروی یکی از فرمان‌های عقل عملی است.

حاصل آنکه، عملکرد قوه عامله نفس ناطقه، یعنی اراده انجام اعمال نیک و پرهیز از بدی، همواره بر ادراک‌های یقینی قوه عاقله (چه با عقل نظری و چه با عقل عملی) استوار است. به دیگر سخن، برای دریافت سعادت جاوید، لازم است انسان حقایق آنچه را مربوط به سعادت است ابتدا درک کند، سپس به آنها عمل کند. درک امور مربوط به سعادت‌مندی بشر از کارکردهای قوه عاقله نفس ناطقه است. عمل به آنها نیز وظیفه قوه عامله نفس در مرتبه عقلانی است. فرمان عقل همیشه ناظر به تنظیم رفتار بشر در مسیر سعادت است. این فرمان عقلی، که نام دیگرش قانون طبیعی است، همواره دو رکن دارد: ۱. ظرفیت‌های موجود در ذات بشر، ۲. توجه به هدف غایی مطلوب (مقام انسان کامل) که ما انسان‌ها آن را در زندگی دنبال می‌کنیم. بنابراین، عقل عملی بشر با توجه به امکانات و ظرفیت‌های گوناگون نفس در یکی از مراتب سه‌گانه گیاهی، حیوانی و عقلانی و نیز با توجه به میل شدید او به رسیدن به مقام والای انسان کامل فرمان‌هایی صادر می‌کند. این فرمان‌ها قوانین طبیعی نام دارند. از قوانین طبیعی حقوق طبیعی به‌دست می‌آیند. این مطلب به زبان نموداری چنین بیان می‌شود:



اگر صدور فرمان عقل عملی با توجه به امکانات قوه عاقله در راستای رسیدن به کمالات بیشتر باشد، به آن فرمان، قانون طبیعی حاکم بر قوه عاقله نفس ناطقه می‌گوییم. از این قانون طبیعی، حق یا حقوق طبیعی خاص فهمیده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت این قانون، فلسفه آن دسته از حقوق بشری است که از این فرمان قانون طبیعی فهمیده می‌شوند. این امر موضوع این نگارش است.

بنابراین اکنون باید محتوای قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله نفس ناطقه را بدانیم؛ آنگاه حق یا حقوق (طبیعی) بشر را که از این قانون فهمیده می‌شوند، بشناسیم. با توجه به علم حضوری نفس به توانایی قوه عاقله خود در مرتبه عقلانی نفس و با توجه به میل انسان به سعادت جاوید، مفاد قانون طبیعی بشر در این مرتبه از نفس را می‌توان به این صورت بیان کرد: «هرکس در یادگیری علمی که دانستن آنها برای رسیدن او به سعادت ابدی لازم است، باید کوشا باشد» (طالبی، ۱۳۹۰ الف).

این فرمان عقل، به دلیل نیازی است که هر انسان در مسیر تکامل معنوی خود نسبت به دانستن دارد. برخی از این علوم در حوزه هست‌ها (و نیست‌ها) هستند و برخی دیگر به ساحت باید‌ها (و نباید‌ها) مربوط‌اند. برای نمونه، آگاهی برهان‌مند از مبدأ و معاد و از هدف آفرینش انسان و اطلاع از چگونه زیستن در این دنیا برای کسب کمال‌های بیشتر، از جمله علوم هستی‌شناسانه‌ای است که انسان برای رسیدن به سعادت جاویدان به آنها نیاز دارد. همچنین، آگاهی از چگونگی انجام کارهایی که موجب به سعادت رسیدن او در این دنیا و سپس در آخرت می‌شوند، از جمله علمی است که مربوط به حوزه باید‌ها (و نباید‌ها) است و انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند اطلاع از آنها و عمل برطبق آنهاست. عقل عملی پس از درک این نیاز ذاتی بشر، با توجه به قوه عاقله‌ای که دارد، به او فرمان می‌دهد این دانش‌ها را بیاموزد تا به سعادت برسد. این فرمان عقلی قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله است.

حجیت فرمان‌های عقل حجیت ذاتی است؛ زیرا اثبات درستی آنها نه تنها نیازمند دلیل نیست؛ بلکه هم اثبات حجیت برهان عقلی و هم سلب اعتبار آن ممتنع است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۰-۴۱).

بنابراین، به دلیل آنکه یادگیری برخی دانش‌ها مقدمه عمل نیک است و به دنبال انجام دادن کار نیک، نفس انسان کامل‌تر می‌شود، براساس وجوب عقلی مقدمه واجب، یادگیری این دسته از دانش‌ها بر هر شخص عاقل لازم است.

حال که قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله را شناختیم، باید حقوق طبیعی برآمده از آن را نیز بشناسیم.

۴. حقوق بشر برآمده از قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله

دانستیم که نفس انسان سه مرتبه دارد: نباتی، حیوانی و عقلانی. براین اساس، انسان سه مرتبه حیات دارد: حیات گیاهی، حیات حیوانی و حیات عقلانی. انسان در مرتبه حیات گیاهی کارهای گیاهی انجام می‌دهد. این کارها آثار قوای نفس نباتی‌اند. اموری مثل خوردن و آشامیدن، تنفس، رشدونمو و فرزندآوری مهم‌ترین کارهای گیاهی بشرنند. این نوع حیات در گیاهان و حیوانات نیز وجود دارد؛ زیرا آنها نیز نفس نباتی دارند. همچنین، انسان در مرتبه حیات حیوانی کارهایی انجام می‌دهد که حیوانات، و نه گیاهان، آنها را انجام می‌دهند؛ زیرا این کارها آثار قوای نفس حیوانی‌اند؛ برای نمونه، احساس و حرکت آثار قوه نفس حیوانی‌اند. حیات حیوانی کامل‌تر از حیات گیاهی است.

بالاترین مرتبه حیات بشر مرتبه حیات عقلانی اوست. آثار این مرتبه حیات، همگی آثار قوای نفس ناطقه‌اند. این مرتبه از نفس فقط در انسان‌ها، و نه در گیاهان و حیوانات وجود دارد. به دلیل آنکه مرتبه وجودی نفس ناطقه بالاترین مرتبه از مراتب سه‌گانه نفس انسان است، مرتبه حیات عقلانی نیز برترین مرتبه حیات بشر است؛ زیرا از نظرگاه فلسفی، حیات هر موجود زنده نحوه وجود آن موجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۱۷).

حیات عقلانی بشر عبارت است از وجود نفس ناطقه بشر که آثار عقلانی دارد. این آثار، اموری هستند که قوای نفس ناطقه آنها را از خود ظاهر می‌سازند. دانستیم نفس ناطقه دو قوه دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰). این قوا عبارت‌اند از: ۱. قوه عالمه (عاقله)، ۲. قوه عامله.

اثری که از هریک از این دو قوه نفس ناطقه ظاهر می‌شود، به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. ادراک کلیات؛ ۲. به حرکت درآوردن ارادی ارگان‌های بدن براساس پیروی از عقل عملی.

عقل عملی بشر با توجه به علم حضوری نفس به امکانات طبیعی خود، یعنی با التفات به کارکردهای قوای نفس ناطقه (رکن اول قانون طبیعی) و نیز با عنایت به هدف از آفرینش انسان (رکن دوم قانون طبیعی)، فرمان‌هایی را به طور بدیهی درباره رفتار آدمی صادر می‌کند. به این فرمان‌های عقلی، قانون طبیعی بشر در مرتبه نفس ناطقه گفته می‌شود. از هریک از این فرمان‌های عقلی یک یا چند حق طبیعی با نام حقوق فطری، به طور بدیهی فهمیده می‌شوند. مجموعه این حقوق فطری منشور حق حیات عقلانی بشر را تشکیل می‌دهند. حق حیات عقلانی مجموعه‌ای ارزشمند از حق‌هاست که استیفای آنها آدمی را با شتاب بسیار به سوی مقام شامخ انسان کامل سوق می‌دهد.

این حق‌ها نسبت به بسیاری دیگر از حقوق بشر در سطحی بالاتر قرار دارند؛ زیرا این حق‌های بشری به جنبه عقلانی بشر مربوط‌اند؛ درحالی‌که بیشتر دیگر انواع حقوق بشر با جنبه‌های گیاهی یا حیوانی بشر سروکار دارند. برای نمونه، حق تغذیه سالم، حق بهداشت و سلامت و حق آزادی حرکت که همگی از انواع حقوق بشر هستند، به جنبه‌های گیاهی و یا حیوانی روح بشر مربوط‌اند. حق تغذیه سالم (حق امنیت غذایی) به قوه غاذیه مرتبه نباتی نفس بشر مربوط است و حق بهداشت و سلامت با قوه مُنمیه مرتبه نباتی نفس بشر ارتباط دارد. حق آزادی در حرکت نیز از قانون طبیعی ناظر به قوه محرکه مرتبه حیوانی نفس بشر فهمیده می‌شود (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸). به این دلیل دو مورد نخست، افزون بر آنکه حقوق بشرند، جزو حقوق گیاهان و حیوانات نیز هستند و مورد اخیر (حق آزادی حرکت) جزو حقوق حیوانات نیز است؛ اما حق‌هایی که به مرتبه عقلانی (نه مرتبه نباتی و حیوانی) نفس بشر مربوط‌اند، به انسان‌ها اختصاص دارند؛ زیرا این مرتبه از نفس در گیاهان و حیوانات وجود ندارد.

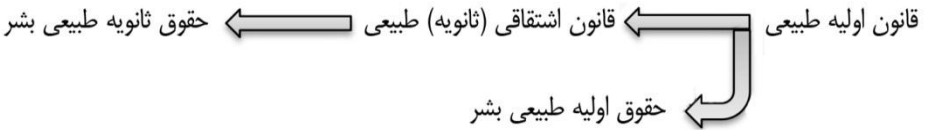
هدف این نگارش تبیین فلسفه (علت) بخشی از حقوق فطری بشر در مرتبه نفس ناطقه، یعنی در مرتبه عقلانی نفس است. به عبارت دقیق‌تر، هدف این مقاله استنتاج عقلی آن دسته از حقوق (طبیعی) بشر از قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله، و نه عامله، نفس ناطقه است. همه انسان‌ها این دسته از حق‌ها را به سبب داشتن قوه عاقله دارند. چنان‌که دانستیم، این حقوق در سطحی بالاتر از حقوق گیاهی و حیوانی بشر قرار دارند. به دیگر سخن، این حقوق در منشور حق حیات عقلانی بشر جای دارند، نه در منشور حق حیات گیاهی یا حیوانی بشر.

از نگاه فلسفه اسلامی، قانون طبیعی بشر، یعنی فرمان عقل عملی در تعیین نوع رفتار بشر برای رسیدن به سعادت، تنها دلیل موجه‌ساز حقوق بشر است. این ادعا در نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر در جای خود منعکس شده است (رک: طالبی، ۱۳۹۰ الف). براساس این نظریه عقلی، می‌توان از یکایک حقوق بشر دفاع عقلی کرد. این مقاله با استفاده از نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر فقط بر پاره‌ای از این حقوق استدلال می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، این نگارش با استفاده از گزاره قانون طبیعی بدیهی ناظر به قوه عاقله بشر بر وجود یقینی آن دسته از حقوق بشر استدلال می‌کند که هر انسان به سبب داشتن قوه عاقله، آنها را در مسیر سعادت ابدی دارد. این گزاره قانون طبیعی دلیل بنیادین موجه‌ساز حقوق بشر ناظر به قوه عاقله نفس ناطقه است.

به‌طور کلی، از هر گزاره قانون اولیه طبیعی یک یا چند حق طبیعی به دست می‌آید. به این حق‌ها حقوق طبیعی اولیه بشر (Primary natural human rights) می‌گوییم. برای آنکه انسان بتواند حقوق اولیه طبیعی را استیفا کند، عقل عملی فرمان‌های ثانویه (قانون طبیعی) می‌دهد. این فرمان‌ها گزاره‌های اشتقاقی قانون طبیعی هستند که از گزاره‌های قانون اولیه طبیعی فهمیده می‌شوند. اطاعت از فرمان‌های ثانویه مقدمه عقلی اطاعت از فرمان‌های اولیه است. براین‌اساس، لزوم عقلی اطاعت از فرمان‌های ثانویه (اشتقاقی) قانون طبیعی از وجوب عقلی اطاعت از فرمان‌های اولیه قانون طبیعی فهمیده می‌شود؛ زیرا به حکم عقل، مقدمه واجب وجوب دارد (طالبی، ۱۳۹۶، ص ۸۹۸). به دیگر سخن، چون همه فرمان‌های ثانویه (اشتقاقی) قانون طبیعی از فرمان‌های اولیه فهمیده می‌شوند،

از نگاه عقل، اطاعت از آنها نیز همانند اطاعت از فرمان‌های اولیه برای رسیدن به سعادت امری لازم است؛ زیرا مقدمه واجب، واجب عقلی است. از گزاره‌های ثانویه (اشتقاقی) قانون طبیعی، حقوق ثانویه طبیعی بشر (Secondary human rights) فهمیده می‌شوند (همان، ص ۲۱۵).

مطالب بالا را می‌توان به زبان نموداری زیر بیان کرد:



در اینجا با استفاده از گزاره اولیه (بنیادین) قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله نفس ناطقه و با استناد به گزاره‌های ثانویه اشتقاقی یافته از آن گزاره اولیه، بر وجود حق‌های اولیه و ثانویه بشر که همزاد قوه عاقله بشر هستند، استدلال می‌کنیم. هریک از این حقوق به‌طور بدیهی فهمیده می‌شوند.

۱-۴. حق یادگیری (حق آموزش)

دانستیم براساس نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر، اولین فرمان عقل عملی در مرتبه عقلانی نفس عبارت است از: «هرکس در یادگیری علمی که برای رسیدن او به سعادت ابدی لازم است، باید کوشا باشد» (طالبی، ۱۳۹۰الف؛ همو، ۱۳۹۰ب، ص ۳۰۱-۳۰۲). عقل عملی این فرمان را با توجه به کارکرد قوه عالمه (عاقله) نفس ناطقه صادر می‌کند. از این گزاره قانون طبیعی یک حق اولیه طبیعی به‌طور بدیهی با نام حق یادگیری یا حق آموزش فهمیده می‌شود. روشن است که مراد از یادگیری، امری فراتر از ادراک امور حسی (جزئی) است. درک امور حسی از شئون نفس حیوانی است، نه نفس ناطقه.

مقصود از آموزش در اینجا یادگیری مطلق دانش نیست؛ بلکه یادگیری دانشی است که برای رسیدن هر انسان به سعادت ابدی لازم است. اعتقاد به گویه‌های چنین دانشی یا به‌تنهایی در سعادت بشر نقش دارد و یا افزون بر آن، عمل به آنها نیز لازم است؛ زیرا کاربست آن موجب پرورش روح بشر می‌شود. به این دلیل حق آموزش در برخی موارد مقدمه حق پرورش است.

یک دسته از دانش‌هایی که یادگیری و اعتقاد به آنها در سعادت ابدی بشر نقش موثر دارد، علوم عقاید است. بر همه واجب است این دانش‌ها را به‌خوبی بیاموزند و آنها را باور کنند. علم خدانشناسی، علم راهنماشناسی (پیامبر و امام‌شناسی) و علم به معاد و آگاهی از خصوصیت‌های هریک از آنها علوم عقاید هستند. دانش‌هایی که نه‌تنها باور آنها، بلکه عمل به گویه‌های آنها نیز شرط سعادت‌مندی بشر است، عبارت‌اند از: علم اخلاق و علم احکام عملی (دانش فقه). عقل عملی گزاره‌های این دانش‌ها را درک می‌کند. انسان‌ها با یادگیری این علوم و عمل کردن به گزاره‌های اخلاقی و فقهی روح خود را تربیت کرده و به مقام انسان کامل نزدیک‌تر می‌شوند. در نتیجه، یادگیری علوم مربوط به عقاید، اخلاق و احکام فقهی از حقوق اولیه طبیعی و واجب‌الاستیفای بشر است. علم به همه انواع

حقوق بشر و نیز علم به چگونگی استیفای هر حق، جزئی از دانش فقه عقلی پویا در اندیشه اسلام ناب است. بنابراین، دانستن آنها نقش مستقیم در سعادت بشر دارد.

حاصل آنکه، براساس فرمان اولی عقل عملی ناظر به قوه عاقله در مرتبه نفس ناطقه، یادگیری سه دسته دانش بر همه انسان‌ها لازم است: علم عقاید، علم اخلاق و علم احکام (فقه) که علم به حقوق بشر و علم به راه‌های استیفای آنها را نیز دربردارد. حق یادگیری این سه دسته دانش از حقوق اولیه بشر است؛ زیرا این حق از گزاره اولیه قانون طبیعی فهمیده می‌شود. هر آنچه مقدمه استیفای حق آموزش باشد، حق ثانویه بشر است که از گزاره ثانویه قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله بشر به دست می‌آید.

گفتنی است حق یادگیری علمی که نقش مستقیم در سعادت جاویدان بشر ندارند، به‌طور مستقیم از این گزاره قانون طبیعی فهمیده نمی‌شود و در نتیجه، در گروه حقوق اولیه بشر قرار نمی‌گیرد؛ هر چند ممکن است یادگیری این دسته از علوم همواره برای معیشت انسان در این دنیا لازم باشد. در این صورت، اکتساب آنها مقدمه استیفای دیگر حقوق بشر، مانند حق اشتغال است. یادگیری این علوم نقشی در فراز و فرود انسان در جهان ابدیت ندارد، مگر آنکه یادگیری آنها برای حفظ نظام زندگی انسان‌ها بر برخی افراد واجب (کفایی) باشد.

امروزه از حق یادگیری در برخی از حوزه‌ها به حق دسترسی به اطلاعات (the Right to Information) نیز تعبیر می‌شود (وکیل و عسکری، ۱۳۸۳، ص ۸۱). اطلاعات، همانند آموزش و یادگیری، گستره وسیع دارد. هم ادراک جزئی و هم ادراک کلی را دربرمی‌گیرد. گفتنی است، آن دسته از آموزه‌هایی که بشر با دانستن و عمل کردن به آنها به جای سعادت به شقاوت مبتلا می‌شود، به‌هیچ‌روی، از سوی نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر حمایت نمی‌شود؛ چون یکی از دو رکن قانون طبیعی، یعنی حکم عقل عملی، آن است که انسان در اثر اطاعت از آن به سعادت برسد. بنابراین، در اندیشه فلسفی اسلامی، آموختن آنچه که انسان را به انحراف می‌کشاند، حق بشر نیست.

۲-۴. حقوق (ثانویه) مقدمه حق یادگیری (آموزش)

برای آنکه انسان بتواند دانش‌اندوزی کند، به اموری نیازمند است که بدون آنها او نمی‌تواند حق یادگیری (آموزش) خود را استیفا کند. بنابراین، استیفای این حقوق مقدمه استیفای حق آموزش است. به این دلیل هریک از آنها حقوق ثانویه بشرند. این حق‌های ثانویه طبیعی از قوانین اشتقاقی طبیعی به دست می‌آیند. این حقوق طبیعی ثانویه عبارت‌اند از:

۱-۲-۴. حق داشتن معلم (آموزگار)

برای آنکه انسان بتواند دانش به‌دست آورد، لازم است او معلم داشته باشد. حق داشتن معلم یک حق ثانویه طبیعی است که از یک قانون طبیعی اشتقاقی‌یافته از اولین گزاره قانون طبیعی در مرتبه نفس ناطقه فهمیده می‌شود. مفاد آن قانون اشتقاقی عبارت است از: «هر انسان برای یادگیری باید معلم داشته باشد».

معلم ممکن است انسان یا غیرانسان، مثل خدا یا فرشتگان باشد. بنابراین حق داشتن معلم یک حق ثانویه طبیعی در مرتبه نفس ناطقه و یکی از حقوق مندرج در حیات عقلانی بشر است. با توجه به اینکه یادگیری از معلم ممکن است از راه علم حضوری به او یا از راه علم حصولی به محتوای آموزه‌های او انجام شود، هر یک از این دو راه یادگیری موجب کشف نوعی حق به شرح زیر می‌شوند:

۲-۲-۴. حق داشتن ارتباط با موجودات فراطبیعی

اگر انسان بخواهد از راه علم حضوری در پرتو ارتباط با خدا که داناترین معلم بشر است، دانش بیاموزد، لازم است او وسایل این نوع ارتباط را فراهم کند. تنها وسیله ارتباط با منبع نورانی (خدا یا فرشتگان) تزکیه نفس و مبارزه با خواهش‌های درونی است. آموزش از راه علم حضوری با تزکیه باطن و تطهیر روح از آلودگی‌های معنوی امکان‌پذیر می‌شود. آینده‌بینی به وسیله حدس‌های قطعی که برای انسان‌های والا رخ می‌دهد، با اتصال روح پاک آنها به منبع قدسی خداوندی و به دست آوردن علوم لدنی انجام می‌شود. به این دلیل انسان از راه تقوا و دینداری می‌تواند به معرفت خدا بیشتر دست یابد و از این راه با واقعیت‌های جهان هستی بیشتر آشنا شود.

به بیان دیگر، داشتن ارتباط با موجودات مجرد تام (خدا و فرشتگان) یکی از حقوق ثانوی بشر است. این حق در چارچوب پرهیزگاری و بندگی خدا تأمین می‌شود. این حق ثانویه بشر از یک فرمان ثانویه عقل عملی در نظریه اسلامی قانون طبیعی بشر فهمیده می‌شود. محتوای آن فرمان اشتقاقی که دلیل بر وجود این حق ثانویه است، عبارت است از: «هر انسان برای یادگیری از راه علم حضوری باید با منبع فراطبیعی ارتباط داشته باشد».

نخستین بند از اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این حق مردم اشاره دارد (ولی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۲۹).

۳-۲-۴. حق سوادآموزی (داشتن خط و زبان گویش)

در صورتی که بنا باشد فرایند یادگیری (آموزش) از راه علم حصولی انجام شود، ابزار و وسایل خاص لازم است. یکی از آن ابزارها خط و زبان گویش است که هم معلم و هم فراگیر باید آن را در اختیار داشته باشند. بنابراین، شخص فراگیر پیش از اقدام به یادگیری از راه علم حصولی، باید به ابزار آموزش مجهز باشد. مهم‌ترین ابزار آموختن، خط و زبان، یعنی سواد داشتن است. حق سوادآموزی (و داشتن خط و زبان گویش) یک حق ثانویه طبیعی است. این حق از یک قانون طبیعی ثانویه اشتقاقی یافته از اولین قانون طبیعی در مرتبه نفس ناطقه به دست می‌آید. محتوای آن قانون طبیعی اشتقاقی عبارت است از: «هر کس برای یادگیری از راه علم حصولی باید خط و زبان گویش داشته باشد».

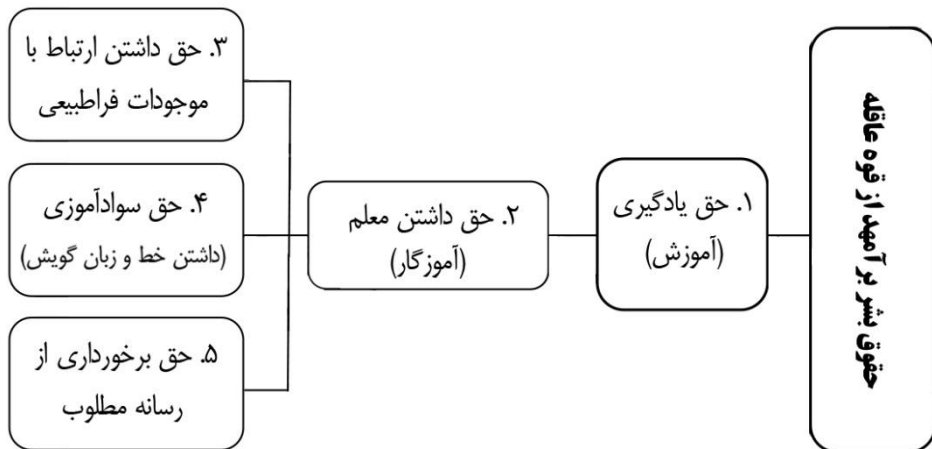
اصل پانزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز این حق طبیعی مردم را به رسمیت شناخته است (همان، ص ۳۷).

یکی دیگر از ابزارهای استیفای حق آموزش، رسانه است. رسانه وسیله‌ای برای انتقال پیام از معلم به فراگیر است. رسانه مطلوب عبارت است از پیام‌رسانی که پیام را در راستای سعادت‌مندی فراگیر به او منتقل کند. در فرایند یادگیری، ارسال پیام از سوی معلم ممکن است همزمان با حیات فراگیر یا پیش از آن باشد. پیام‌ها می‌توانند به صورت کتبی، شفاهی، تصویری یا غیرآن باشند. براین اساس، رسانه‌ها در انواع گوناگون دسته‌بندی می‌شوند. یک دسته از آنها رسانه‌های صوتی هستند، مثل مجالس زنده سخنرانی و برنامه‌های زنده رادیویی و نیز مانند برنامه‌های ضبط‌شده بر روی صفحه‌های گرامافون، نوارها یا سی‌دی‌های ضبط و پخش صدا. رسانه‌های صوتی - تصویری نوع دیگری از رسانه‌اند، مانند تئاتر، سینما، تلویزیون و رایانه. برخی دیگر از رسانه‌ها نوشتاری هستند، مثل کتاب، مجله، روزنامه و پیام‌های تلفنی یا اینترنتی.

حق برخورداری از رسانه مطلوب یک حق ثانویه بشر است و در منشور حیات عقلانی در مرتبه نفس ناطقه وجود دارد. این حق از یک قانون طبیعی اشتقاقی فهمیده می‌شود. محتوای این قانون اشتقاقی طبیعی عبارت است از: «هرکس برای یادگیری از راه علم حصولی، باید از رسانه مطلوب استفاده کند».

اصل ۲۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به بخشی از حق طبیعی رسانه‌ای (نشریات و مطبوعات) ملت ایران اشاره کرده است (همان، ص ۴۱) و اصل ۳۰ قانون اساسی نیز داشتن همه وسایل آموزش (از جمله رسانه مطلوب) را حق مردم دانسته است (همان، ص ۴۳).

حاصل آنکه، حقوق بشر برآمده از قوه عاقله انسان پنج حق طبیعی با عناوین حق یادگیری (حق آموزش)، حق داشتن معلم، حق داشتن ارتباط با موجودات فراطبیعی، حق سوادآموزی و حق برخورداری از رسانه مطلوب است. این حقوق پاره‌ای از حقوق بشر موجود در منشور حق حیات عقلانی است. به این دلیل این حقوق اختصاص به انسان‌ها دارد و در گیاهان و حیوانات یافت نمی‌شوند. بیان نموداری این مطلب را می‌توان به صورت زیر نشان داد:



نتیجه‌گیری

تبیین فلسفی حقوق بشر با استفاده از معارف فلسفه اسلامی درباره نفس بشر نمایش استفاده از ظرفیت دانش فلسفه اسلامی در تبیین علوم اجتماعی و امتداد این دانش از دایره نظری به حوزه عمل است. نظریه اسلامی قانون طبیعی چنین ظرفیتی را به نمایش می‌گذارد. این نظریه نظریه‌ای عقلی و مبتنی بر آموزه‌های فلسفه اسلامی درباره نفس بشر است. یکی از دستاوردهای این نظریه تبیین عقلی حقوق طبیعی بشر است. این نظریه با استناد به قوای ذاتی بشر و با توجه به مقام والای انسان کامل، یعنی هدفی که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده است، عقل بشر را یگانه فرمانده شایسته حکومت بر همه ابعاد وجود انسان می‌داند و اطاعت از دستورهای آن را برای رسیدن به سعادت جاویدان لازم می‌شمرد. یکی از آن فرمان‌های عقل عملی، قانون طبیعی ناظر به قوه عاقله نفس ناطقه بشر است.

این نگارش با استناد به این قانون پنج حق از حقوق بشر را کشف کرده است: حق یادگیری (حق آموزش)، حق داشتن معلم، حق سوادآموزی، حق داشتن ارتباط با موجودات فراطبیعی و حق برخورداری از رسانه مطلوب. براین اساس، دولت‌ها که مخاطب اصلی تکلیف به اجرای عدالت از راه ایجاد زمینه‌های استیفای حقوق بشر هستند، مکلفند زمینه‌های استیفای حق آموزش (یادگیری) را در جوامع برای شهروندان ایجاد و موانع آن را برطرف کنند. در راستای تأمین سعادت بشر، دولت‌ها، یعنی حکومت‌ها، موظفند برای استیفای حق آموزش مردم از برپایی نهضت سوادآموزی، حق به‌کارگیری معلمان، در اختیار گذاشتن انواع وسایل آموزشی و کمک‌آموزشی، مثل نوشت‌افزارها و کتاب‌های درسی و غیردرسی، آماده‌سازی وسایل ارتباط جمعی، مثل صدا و سیما، فضاهای مجازی و غیرآن و همچنین، فراهم‌سازی محیط زندگی مناسب برای رشد کمال و معنویت در جامعه به منظور ایجاد فضای مناسب برای تقویت روحیه ایمانی مردم در راستای تأمین حقوق عقلانی بشر حمایت کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الطبیعیات، کتاب النفس*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *حقوق جهانی بشر، مقایسه و تطبیق دو نظام: اسلام و غرب*، ویراست جدید، چ چهارم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق بشر*، چ دوم، قم، اسراء.
- شریفی طرازکوهی، حسین، ۱۳۹۰، «بنیان‌های نظری حقوق بشر»، در: *حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)*، تهران، میزان.
- صدرالمطلبین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۰الف، «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۸۱-۲۰۳.
- _____، ۱۳۹۰ب، *قانون طبیعی*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- _____ و علی طالبی، ۱۳۹۲، «ترادف علوم انسانی با علوم انسان‌ساز»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۱، ص ۱۵۷-۱۷۸.
- _____، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- _____، ۱۳۹۶، *حقوق طبیعی بشر*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وکیل، امیرسعد و پوریا عسکری، ۱۳۸۳، *نسل سوم حقوق بشر، حقوق همبستگی*، تهران، مجد.
- ولی‌پور، ابراهیم، ۱۳۸۹، *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، مهربان نشر.
- Campbell, Tom, 2006, *Rights, A Critical Introduction*, London and New York, Routledge.
- Donnelly, Jack, 1989, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press.
- Finnis, John, 1980, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas, 1957, *Leviathan [1651]*, in M. Oakeshott ed., Oxford, Basil Blackwell.
- Jones, Peter, 1994, *Rights*, Houndmills and New York, Palgrave.
- MacDonald, Margaret, 1970, "Natural Rights", in A. I. Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth Publishing.
- Milne, A. J. M., 1968, *Freedom and Rights*, London, George Allen and Unwin; New York, Humanities Press.
- Vlastos, Gregory, 1970, "Justice and Equality", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont: Wadsworth.
- Wasserstrom, Richard, 1970, "Rights, Human Rights and Racial Discrimination", in A. L. Melden ed., *Human Rights*, Belmont, Wadsworth.

Philosophy of Human Rights as per Human Intellect

Muhammad Hussain Talebi / An associate professor of laws at Seminary and University Research Center
mhtalebi@rihu.ac.ir

Received: 2023/02/05 - **Accepted:** 2023/08/08

Abstract

The explanation of human rights according to Islamic philosophy reveals the competence of Islamic philosophy in this field and its extension from the scope of theory to that of practice. Making use of Islamic philosophy, "The Islamic theory of natural human rights" explains and rationally defends all kinds of human rights. The question of this paper is: "What is the philosophy of that set of human rights as per human intellect?" In its response to this question, the Islamic theory of natural human rights proposes the command of practical reason for the felicity of mankind in terms of man's intellect and then philosophically justifies human rights understood from that command. That command is: "Everybody ought to be active in learning the knowledge and sciences necessary for his eternal felicity". Human rights obtained from this natural law are: right of learning (education), right of having a teacher, right of having a connection with supernatural beings, right of literacy, right of desired media. Method adopted for this paper is intellectual and library references.

KEY WORDS: natural law, the Islamic theory of natural human rights, human rights, the faculty of intellect, right of learning (education), right of having a teacher, right of having a connection with supernatural beings, right of literacy, right of desired media.

Heidegger's Account of Techne in Ancient Greek Philosophy and its Relation to the concept of "Industrial Art"

Mohsen Hosseini Komleh / A PhD. student of philosophy of art, the college of art and architecture, Hamadan Unit, Azad Islamic University, Iran

✉ **Muhammad Javad Safiyan** / A associate professor of philosophy group, the college of literature and humanities, Isfahan University, Iran mjsafian@gmail.com

Hussain Ardalani / A assistant professor of philosophy of art group, the college of art and architecture, Hamadan Unit, Azad Islamic University, Iran

Received: 2023/07/16 - **Accepted:** 2023/11/07

Abstract

Art and technology are from among many issues dealt with by Martine Heidegger. Industrial arts have two aspects: art and industry which concerns technology. From one side, what is known today as an art and disciplines of art was considered by the Ancient Greek as a part of more general concept under techne. And from another side, technology both in terms of etymology and its position as a concept is rooted in Greek techne. Accordingly and in his analysis of the two concepts (art and technology), Heidegger has made use of the position of techne in the pre-philosophical thought of the ancient Greek. Heidegger's general conclusions on these two fields owe to his own account.

In this paper, Heidegger's method of analysis, being hermeneutical phenomenology, as well as his criticisms of the history of philosophy and metaphysics –those in the analysis of the concept of techne- break the impasse; his positions on art and technology becomes clear in the light of the analysis of the concept of techne and truth.

The method adopted here for data collection is library references and for the content is fundamental analysis. Questions examined here are: 1- "What is Heidegger's account of the concept of techne with ancient Greek thinkers?" 2- "What is the relation of art and technology to techne in the pre-philosophical thought of ancient Greece and contemporary era?" In their research, the authors aim to explain the status of critical outlook to the history of philosophy particularly in the fields of contemporary art and technology.

KEY WORDS: techne, Martine Heidegger, ancient Greece, art, technology, industrial arts.

A Comparative Study of Poetry in Aristotle's Botiqa and Farabi's On Poetry

✉ **Farideh Daliri** / A PhD. holder of the philosophy of art, College of Law, theology and politics, science and research unit, Azad Islamic University, Tehran, Iran faribadaliri1@gmail.com

Islam'il Bani Ardalan / An associate professor of art research group, the College of theoretical sciences and high studies of art, at Tehran University of Art, Iran

Amir Maziyar / An assistant professor of philosophy of art group, the College of theoretical sciences and high studies of art, at Tehran University of Art, Iran

Received: 2023/05/01 - **Accepted:** 2023/09/22

Abstract

Aristotle's Botiqa, the art of poetry, that explains the structure of theater, is a celebrated treatise on the criticism of poetry has demanded the attention of many Western theorizers of theater for a long time. After the rise of Islam when Botiqa was rendered into the world of Islam, many philosophers such as Farabi and Ibn Sina came to pass comments on and summarize it. Farabi's commentary on poetry deals with the role of the faculty of imagination in the art of poetry. In Farabi's point of view, imagination is a faculty to deal with the preservation of sensible images, their analysis and synthesis, and imitating the sensible and intelligibles through sensible images. There is a question how poets transfer truth via indirect apparatus. Farabi's concern is to answer this question.

As a fundamental research and by the examination of Farabi's treatises on poetry and Aristotle's Botiqa, this paper tries to mention their views and display a clearer picture of their ideas thereof. At the end, the author has inferred the conclusion that Farabi's account and summery of Botiqa, before all, is his effort to understand Botiqa and to apply it on the elements of Islamic culture.

KEY WORDS: Botiqa, Aristotle, Farabi, imagination, imitation.

A Critical Study of Critical Rationalism in David Miller's Overcoming the Justificationist Addiction

✉ **Sayyid Reza Taqawi** / A PhD student of philosophy and Islamic theology at Qom University
aea133@gmail.com

Mahdi Munfarid / An associate professor of philosophy group at Qom University

Received: 2023/07/30 - **Accepted:** 2023/11/09

Abstract

In his *Overcoming the Justificationist Addiction*, Miller tries to show to his audience that the relation between rationalism and justification is a mistake and unsupported. In this article, he articulates main issues of K. Popper's critical rationalism. After briefing on how critical rationalism came into being, he proposes three insolvable related issues (that justification is useless, that methodology is concrete, and the position of logical rules in critical rationalism).

In his paper and after proposing Miller's discussion, the author shows that Popper's argument for and Miller's arguments against critical rationalism are both invalid, he then goes to demonstrate the none-superiority of *reductio ad absurdum* considering critical rationalism. Later, he deals with the fact that critical rationalism cannot be embraced *prima facie* and expresses the possibility of embracement of superstitions as per of this view. Furthermore, he shows that relativism is more successful than critical rationalism in the course of intersubjective consent. In general, the authors show that there is a long way to admit critical rationalism as an accepted theory.

KEY WORDS: critical rationalism, David Miller, justification, encompassing rationalism.

Philosophical Examination on Evidences for the Evolution Theory

✉ **Hamid Imamifar** / An assistant professor of Islamic studies at Arak University

h-emamifar@araku.ac.ir

Mujtaba Misbah / An associate professor of philosophy group at IKI

Received: 2023/07/01 - **Accepted:** 2023/10/19

Abstract

The Evolution theory whose dominance can be seen until recently all over the world, was put forward formally by Charles Darwin first as a biological viewpoint. Not much later, the theory that came to wield substantial influence on other disciplines of knowledge obtained some evidences for the claim. These evidences rephrased as arguments for evolution are biological as to the minor premise, and philosophical as to the major premise.

In what follows adopting an analytical-rational method, the author tries to examine main evidences as to the major premise, leaving biological claims as to the minor premise aside. It seems those evidences fail to demonstrate the theory (transformation from one species to another) in a bulky way.

KEY WORDS: evolution, the evidences of evolution, philosophical examination, Darwin.

An Examination on Prepositional Meanings in Philosophy and Usul Fiqh and their Denotations

Hasan Mu'alemi / professor of philosophy group at Baqir al-Ulum University

h.moalmi50@gmail.com

Received: 2023/04/24 - **Accepted:** 2023/09/16

Abstract

One important issue of philosophy and usul fiqh is the study of prepositional meanings whether they are abstract ones. There are different views about them and due to the close ties between philosophy and usul fiqh whose echo might be heard from the two disciplines, it is necessary to adopt a rational approach to the issue. The case in usul fiqh is whether such meanings are particular or universal and whether it is possible to be narrower by stipulations or not; however, in philosophy the case in addition to universality is whether they are of quiddity or not.

In his paper, the author tries to show that the view that they are particular is invalid. The case in prepositional meanings is that to coin a universal term is general and that what they are coined for is general, too. As a result, the arguments of some practitioners of usul fiqh are faulty. In philosophy, there is no problem for copulative and prepositional meanings to be of quiddity, their quiddities being their very existence. That is to say their entity is not a mentally-made thing. There is no reason to negate quiddity from a copulative existence.

KEY WORDS: prepositional meanings, nominal meaning, copula, the negation of quiddity from copula and its criticism.

A Novel Approach to the Philosophical Analysis of Energy

Safdar Ilahi Rad / An assistant professor of theology and the philosophy of religion at IKI
elahi@iki.ac.ir

Received: 2023/06/27 - **Accepted:** 2023/10/10

Abstract

The explanation of energy is of common concern between philosophy and physics. That energy is the very physical matter or of another substance has remained a complicated issue even up to now. It might be said that this complication stems from the fact that neither physicists made use of the philosophical competence about this concept nor philosophers paid due attention to its function in physics. Accordingly, a comprehensive analysis of energy is possible through a synchronized consideration of the academic competence of the two disciplines of philosophy and physics.

In this paper and making use of the classification of universal concepts, the author goes to develop a novel approach to the real entity of energy. As per the proposed view, energy is neither a substance independent of material things in line with matter, nor is identical with it lest the concepts of matter and energy be regarded as merely univocal terms; rather, energy is extracted from the relation between different prerequisites of matter and the functions of those prerequisites. The physicist's different phrases about energy such as "the ability of doing a work", "atoms that constitute matter", "changing modes of matter", and "works on matter" and the like are evidences of such an analysis. Accordingly, energy is a secondary philosophical concept. Having made use of philosophical concepts and physical evidences, the author proceeds to explain and prove his approach to energy and to deny some other assumptions.


KEY WORDS: energy, secondary philosophical concept, physics, matter, philosophy.

ABSTRACTS

A Comparison Between Transcendent Theosophy Arguments for the Dimensions of Material World and Modern Physics

Reza Haji Ibrahim / An assistant professor of science and technological studies group at Amir Kabir University

YarAli Kurd Riruzjani / An associate professor of philosophy group at Baqir-o al-Ulum University

 **Sayyid Husain Akbarpur** / A third grade student of Qom Seminary School

hosain.akbarpour@chmail.ir

Received: 2023/05/23 - **Accepted:** 2023/10/22

Abstract

Different arguments have been offered for the finitude dimensions of the world such as gradation of existence, musamatah (paralleling and colliding of two lines), of stepladder, tatbiq (succession to infinity), lam alefi, and that from Haji Sabziwari. Apart from the fact that such arguments suffer from faults in the premises and lack a correct understanding of the meaning of quantitative finitude, they, at most, might prove the finitude of the corporeal body, rather than that of the material world. Other sort of arguments has been suggested such as senkhiyyat (cognition), sabr wa taqsim (the collection of features and examination of each in order to get the conclusion), that the emanation of the necessary being is perfect, that the infinite world is possible, graded unity, that the world is the shadow of the necessary being, that the world is eternal, and that the world is innovated ex nihilo. These arguments suffer from the fallacy of polysemy (equivocation), for they have confused the infinity of perfection with that of material things. The expansion of the world, general relativism, the heat death of the universe (the Big Chill or Big Freeze), horizon of Atom and the second account of Olbers' paradox, all due to their faults in some premises fail to prove that the world is finite. Olbers' first account of paradox and the principle of cosmology proposed for the infinity of the world are invalid because of their dependence on unfounded views and faulty observations. As a result, no argument from philosophy and physics for the finitude or infinitude of the world can work to prove their claim.

KEY WORDS: finitude, infinitude, dimension, the material world, transcendent theosophy, modern physics.

Table of Contents

A Comparison Between Transcendent Theosophy Arguments for the Dimensions of Material World and Modern Physics	7
<i>Reza Haji Ibrahimy / YarAli Kurd Riruzjain / Sayyid Husain Akbarpur</i>	
A Novel Approach to the Philosophical Analysis of Energy	27
<i>Safdar Ilahi Rad</i>	
An Examination on Prepositional Meanings in Philosophy and Usul Fiqh and their Denotations	47
<i>Hasan Mu'alemi</i>	
Philosophical Examination on Evidences for the Evolution Theory	57
<i>Hamid Imamifar / Mujtaba Misbah</i>	
A Critical Study of Critical Rationalism in David Miller's Overcoming the Justificationist Addiction	79
<i>Sayyid Reza Taqawi / Mahdi Munfarid</i>	
A Comparative Study of Poetry in Aristotle's Botiqa and Farabi's On Poetry	93
<i>Farideh Daliri / Islam'il Bani Ardalan / Amir Maziyar</i>	
Heidegger's Account of Techne in Ancient Greek Philosophy and its Relation to the concept of "Industrial Art"	113
<i>Mohsen Hosseini Komleh / Muhammad Javad Safiyan / Hussain Ardalani</i>	
Philosophy of Human Rights as per Human Intellect	129
<i>Muhammad Hussain Talebi</i>	

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.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 21, No. 1

Fall 2023

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 Farīsābādi

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)32113471
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net