

معرفت فلسفه

سال بیست و سوم، شماره دوم، پیاپی ۹۰، زمستان ۱۴۰۴

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

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

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سید محمد تقی مرتضوی زاده

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، 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 علیه السلام، فلسفه دین

حجت الاسلام غلام رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، فلسفه اسلامی

محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ - ۰۲۵

دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ - ۰۲۵

www.iki.ac.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 دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <https://nashriyat.ir> 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 بر خوردار 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 <https://nashriyat.ir> 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 تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: 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 استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- 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

چهار تقریر تکاملی از محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» با الهام از آراء علامه مصباح یزدی / ۷

کجه مهدی احمدخان بیگی / سید مرتضی صافی

بررسی و نقد اشکالات واردشده بر مبنای گروی تجربی در مقاله «شبکه معرفت دینی» / ۳۱

احمد سعیدی

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر در باب علیت و خاستگاه آن / ۵۵

کجه علی هراتی / مجتبی اعتمادی‌نیا

الگوی جدید در ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده با گذار از معیارهای مادی‌گرایانه / ۷۵

منصور کثیری

اندیشه‌های کارل یاسپرس در باب معنای «هستی» / ۹۵

کجه محمود درستی / اکبر رهنما

چالش این همان‌گویی تعریف «سازگاری» از منظر ارزش تبیینی «انتخاب طبیعی» در نظریه

«تکامل» و بررسی انتقادی پاسخ الیوت سوپر به آن / ۱۱۳

مسعود طوسی سعیدی

مفهوم «التزام» در هنر از منظر مرلوپونتی: نمونه‌سازی کنش سوپره ماتیسستی مالویچ / ۱۳۹

نسرین یعقوبی / کجه حسین اردلانی / مریم ثقی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002829 20.1001.1.17354545.1404.23.2.1.8

Four Evolutionary Accounts on the Point of Dispute concerning 'The Primacy of Existence' Inspired by Allameh Misbah Yazdi's Viewpoints

 **Mahdi Ahmadkhan Beigi** / An assistant professor, Dept. of Philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research. beygi@iki.ac.ir

Seyyid Morteza Safi / A Ph.D. student of comparative philosophy, Imam Khomeini Institute of Education and Research. seyyedmortezasafi@gmail.com

Received: 2025/10/12 - **Accepted:** 2025/11/23

Abstract

With the emergence of Sadraian philosophy and the formulation of the fundamental theory of "the primacy of existence," nearly all Muslim philosophers have regarded quiddity as a mentally posited concept and attributed the primacy of reality to existence. However, various and sometimes contradictory readings of this theory have emerged among thinkers so that some of these readings, from the perspective of contemporary scholars, have led to the revival of the theory of "the primacy of quiddity." Among these, the difference of opinion between Ayatollah Misbah Yazdi and the interpretation attributed to his teacher, Allameh Tabatabai, is particularly noteworthy. The difference in the views of the two philosophers regarding the acceptance of the natural universals (in contrast to rational and logical universals) shows that the root of this disagreement stems from their differing interpretations of the theory of "the primacy of existence." An investigation into the cause of this gap leads us to recognize the distinction in their understanding of the point of dispute between them.

With an analytical-descriptive approach and focusing on Ayatollah Misbah Yazdi's specific interpretation of the theory of "the primacy of existence," this article seeks to demonstrate how the manner in which the point of dispute is presented and explained can lead to different responses to this fundamental philosophical issue. The precise point of dispute of "the primacy of existence" is clarified in four stages so that, in the light of a clear understanding, an accurate judgment can be made regarding the different answers.

Keywords: existence, quiddity, primacy, mentally-posited concept, Ayatollah Misbah Yazdi

نوع مقاله: پژوهشی

چهار تقریر تکاملی از محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» با الهام از آراء علامه مصباح یزدی*

beygi@iki.ac.ir

✉ مهدی احمدخان بیگی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمرتضی صافی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

seyyedmortezasafi@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

چکیده

با ظهور فلسفه صدرایی و طرح نظریه بنیادین «اصالت وجود»، تقریباً تمام فیلسوفان اسلامی ماهیت را امری اعتباری دانسته و اصالت را به وجود نسبت داده‌اند. باین حال، خوانش‌های گوناگون و گاه متعارضی از این نظریه در میان اندیشمندان شکل گرفته است؛ تا آنجا که برخی از این تفسیرها، از منظر برخی متفکران معاصر، به احیای نظریه «اصالت ماهیت» انجامیده است. در این میان، اختلاف نظر میان آیت‌الله مصباح یزدی و برداشت منسوب به استاد ایشان، علامه طباطبائی، در کانون توجه قرار دارد. تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف در پذیرش وجود کلی طبیعی، نشان می‌دهد که ریشه این اختلاف به تفاوت خوانش آنان از نظریه «اصالت وجود» بازمی‌گردد. بررسی علت این فاصله ما را به تمایز در تقریر محل نزاع میان ایشان رهنمون می‌سازد. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی - توصیفی و تمرکز بر خوانش خاص علامه مصباح یزدی از مسئله «اصالت وجود»، می‌کوشد نشان دهد که نحوه طرح و تبیین محل نزاع، چگونه می‌تواند به تفاوت در پاسخ‌ها نسبت به این مسئله بنیادین فلسفی بینجامد. در چهار مرحله، محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» به‌طور دقیق مشخص می‌شود تا در پرتو فهم روشن آن، امکان داوری صحیح درباره پاسخ‌های مختلف فراهم گردد.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، اصالت، اعتبار، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

در عرصه تفکر فلسفی، یکی از بنیادی‌ترین مراحل در هر پژوهش نظری، صورت‌بندی دقیق و روشن مسئله است؛ زیرا نقطه عزیمت اندیشه همان پرسشی است که مسیر تحلیل را جهت می‌بخشد. هرچه این پرسش شفاف‌تر، عمیق‌تر و منسجم‌تر طراحی شود، راه برای دستیابی به پاسخی معتبر و کارآمد هموارتر خواهد بود. در سنت حکمت اسلامی نیز بزرگان اندیشه همواره بر این اصل تأکید کرده‌اند که بسیاری از اختلافات یا انحرافات معرفتی برخاسته از ابهام یا خطا در صورت‌بندی ابتدایی مسئله است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۲۷-۲۸؛ ج ۱۳، ص ۳۰-۳۰).

مسئله مهم «اصالت وجود» نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ تا آنجا که برخی از حکماً دشواری این بحث را ناشی از دشواری تصور مسئله دانسته‌اند، نه دشواری تصدیق آن (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶). با این حال، تفاوت در پاسخ‌هایی که به مسئله «اصالت وجود» داده شده است، نشان می‌دهد که اندیشمندان با وجود اشتراک نسبی در فهم اولیه مسئله، از نقطه‌ای به بعد هریک به بخشی خاص از پرسش توجه کرده‌اند و همین امر موجب تفرق در آراء شده است. به بیان دیگر، تمایز در خوانش‌ها بیش از آنکه ناشی از تفاوت در پاسخ‌ها باشد، متأثر از تفاوت در تصویر محل نزاع است. این تفرق در امتداد بحث «اصالت وجود» و لوازم آن در دیگر مسائل فلسفی نیز به‌وضوح نمایان است.

در آثار اخیر محققان، خوانش‌های متکثر و گاه متضادی از نظریه مزبور به‌طور پراکنده مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد برای داوری صحیح میان این خوانش‌ها، ابتدا باید تصاویر مختلف از محل نزاع بررسی شود و تصویر دقیق‌تری از مسئله ارائه گردد. از این‌رو ضرورت یک بررسی تحلیلی درباره محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» با ابتدا بر خاستگاه آن احساس می‌شود.

از جمله متفکرانی که با دقتی مثال‌زدنی به این امر توجه کرده، علامه مصباح یزدی است. ایشان در کتاب آموزش فلسفه، پیش از ورود به بحث «اصالت وجود»، کوشیده است خاستگاه اصلی این مسئله را که در مبحث «کلی طبیعی» نهفته است، تبیین نمایند. در این مقاله، با الهام از دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره خاستگاه نظریه «اصالت وجود»، تلاش خواهیم کرد تصویری روشن و دقیق از محل نزاع در این مسئله بنیادین ارائه دهیم. اما پیش از ورود به بحث، توضیح برخی اصطلاحات ضروری است.

۱. معنای «اصالت» و «اعتبار»

فارغ از معانی لغوی این دو واژه در فرهنگ‌های لغت، اصطلاحات «اصالت» و «اعتبار» در فلسفه اسلامی دارای کاربردهای متعددی‌اند. یکی از مهم‌ترین کاربردهای این دو اصطلاح، در بحث «اصالت وجود» مطرح می‌شود. در این زمینه، مقصود از «اصیل» آن است که چیزی حقیقتاً و بالذات در خارج تحقق دارد و منشأ تمام آثار خارجی

یک شیء محسوب می‌شود. از این رو برای تحقق آن نیازی به فرض وجودی مجازی نیست. در مقابل، «اعتباری» به چیزی اطلاق می‌شود که حقیقتاً و بالذات در خارج تحقق ندارد. بنابراین، برای نسبت دادن تحقق به آن، باید وجودی مجازی در عالم خارج برایش اعتبار کرد.

بر اساس این معنا، قائلان به اصالت وجود بر این باورند که آنچه در خارج تحقق ذاتی دارد وجود است؛ و آثار خارجی، اولاً و بالذات و در اصل، متعلق به وجودند و ثانیاً و بالعرض و المجاز، به ماهیت نیز نسبت داده می‌شوند. در مقابل، معتقدان به اصالت ماهیت بر این نظرند که ماهیت بشرط شیء، ذاتاً دارای تحقق است و آثار مزبور حقیقتاً بر ماهیت موجود مترتب شده و تنها بالعرض و المجاز به وجود نسبت داده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۶-۳۸).

در اینجا، اشاره به نکته‌ای از علامه مصباح یزدی درباره اصطلاح «اعتبار» سودمند است: از منظر ایشان، با وجود تنوع در کاربردهای این اصطلاح، می‌توان گفت: همگی از معنای مشترکی بهره می‌برند. بنابراین، به جای ذکر معانی متعدد برای اصطلاح «اعتبار»، باید آن را دارای «مراتب» دانست. توجه به این معنای مشترک، علی‌رغم تفاوت در مراتب، کمک می‌کند تا نسبت میان اعتبارات مختلف روشن شود و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر آشکار گردد؛ زیرا مرتبه‌داشتن اعتبار به این معناست که مرتبه‌ای از حقیقت می‌تواند به‌طور متناسب، واجد مرتبه‌ای از اعتبار نیز باشد؛ به این صورت که امر دارای مرتبه‌ای از اعتبار، در ظرف خاص خود، دارای حقیقتی متناسب با آن ظرف بوده و به همان میزان قابل سنجش است (مصباح، ۱۴۰۲، ص ۶۱).

۲. ماهیت و اعتبارات آن

پس از پذیرش تمایز ذات و ماهیت یک شیء از عوارض مشخصه‌اش - از جمله وجود - می‌توان سه نسبت یا اعتبار میان آنها تصویر کرد:

۲-۱. اعتبار بشرط شیء

در این اعتبار، ماهیت مشروط به همراهی با عوارض، به‌ویژه وجود، لحاظ می‌شود. برای مثال، اگر ماهیت «درخت» را مشروط به تحقق آن در عالم خارج یا به ویژگی‌هایی همچون «سبز بودن» در نظر بگیریم، آن را «بشرط شیء» لحاظ کرده‌ایم. این نوع از ماهیت با عناوینی همچون «ماهیت مخلوطه»، «ماهیت مشروطه» یا «ماهیت موجوده» نیز شناخته می‌شود. چون همراهی ماهیات با عوارض مشخصه - از جمله وجود - در متن عالم خارج رخ می‌دهد، جایگاه این نوع از اعتبار ماهیت نیز در عالم خارج از ذهن است.

۲-۲. اعتبار بشرط لا

در این صورت، ماهیت به گونه‌ای لحاظ می‌شود که خواهان همراهی با هیچ‌یک از عوارض نباشد. به عبارت دیگر، در سنجش میان ماهیت و عوارضی که در خارج بر آن عارض می‌شوند، این عوارض کنار نهاده شده، ماهیت به صورت مجرد از آنها در نظر گرفته می‌شود. این نوع از اعتبار به «ماهیت مجرده» نیز شهرت دارد. چون ماهیاتی که در خارج همراه با عوارض اند، تنها در ذهن می‌توانند از آن عوارض تجرید شوند، موطن این اعتبار، ذهن است.

۲-۳. اعتبار لا بشرط

در این اعتبار، ماهیت نه مشروط به همراهی با عوارض است و نه مشروط به عدم همراهی با آنها، بلکه صرفاً خود ماهیت و ویژگی‌های ذاتی‌اش مد نظر قرار می‌گیرد، خواه با عوارض همراه باشد یا نباشد. با چنین نگرشی، برخی اوصاف برای ماهیت، ضروری تلقی نمی‌شوند. برای مثال، ماهیت انسان نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم. بنابراین، این اعتبار نسبت به وجود یا عدم، «لا بشرط» خواهد بود. همچنین است اوصاف وحدت و کثرت، قوه و فعل، کلیت و جزئیت و مانند آن. این نوع از اعتبار، مقسم دو اعتبار پیشین است و در اصطلاح، «کلی طبیعی» نامیده می‌شود.

۳. فرد بالذات و بالعرض

همان گونه که پیش‌تر تبیین شد، از میان اعتبارات ماهیت، «ماهیت موجوده» را می‌توان به عالم خارج نسبت داد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مصداق حقیقی و فرد بالذات ماهیت موجوده چیست؟ آیا مجموع ماهیت به انضمام عوارض مشخصه، فرد و مصداق ماهیت موجوده است، یا صرفاً ماهیتی که در ضمن حقایق خارجی تحقق یافته، مصداق آن محسوب می‌شود؟

برای پاسخ به این پرسش، مثال «انسان» را در نظر می‌گیریم. در تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق»، فرد حقیقی و بالذات انسان، صرفاً حیوانیت و ناطقیتی است که در ذیل حقیقت «زید» و «عمرو» در خارج تحقق یافته است، نه چیزی افزون بر آن. بنابراین، اطلاق «زید» و «عمرو» به عنوان فرد انسان، بالعرض و المجاز است؛ زیرا آنان حیوان ناطقی‌اند که معروض عوارضی همچون قد، رنگ، و وزن‌اند، درحالی که این عوارض جزء ذات حیوانیت یا ناطقیت نیستند.

از این رو فرد بالذات انسان، همان انسانیتی است که در ضمن «زید» و «بکر» تحقق یافته و از عوارض و مشخصات اضافی عاری است. به بیان دیگر، «نفس ناطقه» فرد حقیقی انسان محسوب می‌شود و ویژگی‌های عرضی در انسانیت او دخالتی ندارند. از همین جهت، فرد بالذات چنین تعریف شده است: «فردی که حقیقتاً فردیت برای مفهوم کلی دارد و حمل طبیعت بر او حمل ذاتی است» (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴).

۴. مراد از «ماهیت» در مبحث «اصالت وجود»

اکنون که با اعتبارات مختلف «ماهیت» آشنا شدیم و تمایز فرد بالذات از فرد بالعرض روشن گردید، این پرسش مطرح می‌شود که مراد از «ماهیت» در مبحث «اصالت وجود»، کدام یک از اعتبارات سه‌گانه است؟ به‌طور قطع، در وهله نخست، مقصود از اصطلاح «ماهیت» در این بحث، ماهیت مشروطه یا همان «ماهیت بشرط شیء» - و به تعبیر دیگر، «ماهیت موجوده» - است؛ زیرا نزاع در مسئله «اصالت وجود»، ناظر به هویت حقایق عالم خارج است، و روشن است که از میان اعتبارات ماهیت، تنها ماهیت مخلوطه است که اولاً و بالذات می‌تواند در خارج تحقق یابد. باین‌حال، قائلان به اصالت ماهیت، پس از آنکه کوشیده‌اند مسئله «اصالت وجود» را با دادن اصالت به ماهیت مخلوطه حل کنند، در اثنا پاسخ، مراد خود از «ماهیت» را به «ماهیت لابشرط» یا همان «کلی طبیعی» تغییر می‌دهند. بنابراین، گرچه بحث در محل نزاع با ماهیت موجوده آغاز می‌شود، اما سخن درباره تحقق یا عدم تحقق عینی کلی طبیعی (یعنی همان ماهیت لابشرط مقسمی که به اعتبارات سه‌گانه تقسیم می‌شود) از مباحث مهم و مؤثر در فهم دقیق تقریر محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» به‌شمار می‌آید.

این نکته در ادامه مقاله، به‌ویژه در بررسی تقریرهای چهارگانه، به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما در اینجا به‌اجمال می‌توان گفت: قائلان به وجود کلی طبیعی، با استناد به این اصل که «هر مقسمی در ذیل اقسام خویش تحقق دارد»، از طریق پذیرش وجود «ماهیت بشرط شیء» در عالم خارج و تحقق «ماهیت بشرط لا» در ذهن، وجود کلی طبیعی (یعنی مقسم) را نیز به‌صورت توأمان در خارج و ذهن می‌پذیرند (ابن‌سینا، ۱۴۳۵ق، ج ۳، ص ۳-۴). باین‌حال، برخی از اندیشمندان وجود کلی طبیعی را حقیقی نمی‌دانند و معتقدند: تحقق عینی کلی طبیعی تنها در صورت پذیرش اصالت ماهیت قابل دفاع است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۸۷؛ ۱۳۷۵، ص ۹۱؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۷ و ۱۲۸).

۵. خاستگاه نظریه «اصالت ماهیت»

شناخت دقیق محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت»، وابسته به درک پرسش‌ها و دغدغه‌هایی است که زمینه‌ساز گرایش برخی فیلسوفان به نظریه «اصالت ماهیت» شده‌اند. فهم این پرسش‌های بنیادین، نه‌تنها در تبیین محل نزاع، بلکه در ارائه پاسخی منسجم و مستدل اهمیت دارد. همچنین توجه به خاستگاه نظری این گرایش، مسیر فلسفه‌ورزی را روشن‌تر می‌سازد و حتی در صورت پذیرش نظریه «اصالت وجود»، ما را به لوازم منطقی آن پایبند می‌سازد و از لغزش در تحلیل‌های بعدی بازمی‌دارد.

در ادامه، به سه خاستگاه اصلی گرایش به نظریه «اصالت ماهیت» اشاره خواهیم کرد:

۱-۵. عامل تشخیص حقایق خارجی

یکی از مسائل بنیادین در مباحث هستی‌شناسی، چرایی و چگونگی تشخیص حقایق عالم خارج است. با توجه به اینکه همه موجودات محقق در متن عالم خارج، در اصل «وجود داشتن» با یکدیگر اشتراک دارند، این پرسش مطرح می‌شود که وجه تمایز این موجودات از یکدیگر چیست؟ به عبارت دیگر، چه اموری در متن واقع، سبب تشخیص یک حقیقت نسبت به حقیقتی دیگر می‌گردد؟

قائلان به «اصالت ماهیت»، در مقام پاسخ به این مسئله، بر آن‌اند که در کنار حیثیت وجود، حیثیات ماهوی دیگری - از جمله اعراض مشخصه - به ماهیت لا بشرط منضم می‌شوند و موجبات تشخیص یک حقیقت را نسبت به دیگری فراهم می‌سازند. به بیان دیگر، بر اساس اعتبارات سه‌گانه ماهیت، برخی بر این باورند که تشخیص ماهیت در موجود خارجی، ناشی از اقتران آن با عوارض مشخصه است، در حالی که ماهیت موجود در ذهن، به سبب فقدان این عوارض، کلیت می‌یابد.

اما این تقریر با چالش‌های جدی مواجه است؛ از جمله اینکه خود عوارض نیز نیازمند تبیین تشخیص‌اند؛ زیرا روشن نیست چه عاملی موجب فردیت و تعیین آنهاست تا بتوانند منشأ تشخیص معروض تلقی شوند. افزون بر این، تحلیل مزبور نتایجی به دنبال دارد که قابل پذیرش نیست؛ از جمله اینکه کلیت مفاهیم عقلی صرفاً با پیوستن عوارض از میان برود، یا اینکه تشخیص حقیقت خارجی در صورت فقدان عوارض، معدوم گردد، و حال آنکه کلیت مفهومی (یعنی امکان انطباق بر مصادیق متعدد) خصوصیتی است که با انضمام عوارض مشخصه از بین نمی‌رود. همچنین موجودات خارجی - حتی در فرض تجرد از عوارض مشخصه - همچنان متشخص‌اند. به همین سبب، حتی کسانی که مجردات را خالی از عوارض می‌دانند، کلی بودن آنها را نمی‌پذیرند؛ زیرا ویژگی «قابلیت حکایت از امور کثیر» در آنها یافت نمی‌شود.

ظاهراً فارابی، به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی، راه‌حلی بنیادی برای مسئله «ملاک تشخیص ماهیت» ارائه کرده است. بر اساس دیدگاه او، تشخیص ذاتی وجود است، و ماهیت تنها در پرتو اتحاد با وجود، متعین می‌گردد. ماهیت، به مثابه مفهومی کلی، ذاتاً واجد تشخیص نیست. از این رو منشأ فردیت را نمی‌توان در اقتران یا ترکیب ماهیات دیگر جست‌وجو کرد، بلکه این وجود عینی است که به طور ذاتی قابل صدق بر غیر نیست و در نتیجه، خود بالذات متشخص به شمار می‌آید. در نهایت، هر ماهیتی که متصف به تشخیص شود، این ویژگی را تنها از رهگذر اتحادی که با وجود دارد، به دست می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۷).

۲-۵. مطابقت ذهن و عین

برخی چنین پنداشته‌اند که اگر حقیقت شیء را به ماهیت آن ندانیم، یا در کنار وجود، حظی از وجود برای ماهیات

در نظر نگیریم، آنگاه تطبیق ماهیات مختلف با حقایق و مصادیق آنها در عالم خارج بی‌وجه و فاقد ملاک خواهد بود؛ زیرا اگر حقیقت شیء صرفاً ویژگی وجودش باشد - و چون وجود امری عینی و خارجی است و این عینیت از آن قابل انفکاک نیست - لازم می‌آید که اساساً این امر خارجی قابلیت حضور در ذهن را نداشته باشد. در نتیجه، شکاف یا «حفره‌ای معرفت‌شناختی» میان فاعل شناسا و متعلق شناخت پدیدار می‌گردد.

این دوگانگی میان ذهن و عین، امکان عدم مطابقت کامل میان تصویر ذهنی و واقعیت خارجی را مطرح می‌سازد. از این رو برخی اندیشمندان، ماهیت را عامل وصل و پُرکننده این شکاف معرفت‌شناختی دانسته و کوشیده‌اند با پذیرش وجود ماهیات - به مثابه حقیقتی دوموطنی، یعنی دارای تحقق در ذهن و خارج به تبع وجود - این نقیصه را برطرف سازند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۷؛ ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۸).

۳-۵. ملاک نیازمندی معلول به علت

اگر نظریه «اصالت وجود» را بپذیریم و حقیقت هر شیء را به وجود آن بدانیم، روشن است که تعلق جعل الهی به شیئی که هنوز موجود نشده، بی‌معناست؛ زیرا جعل نیازمند متعلق است؛ و اگر حقیقت این متعلق از سنخ وجود باشد، فعل وجودبخشی مستلزم تحصیل حاصل خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر وجود، خود متعلق جعل باشد، لازم‌ه‌اش آن است که پیش از جعل، وجودی تحقق یافته باشد تا جعل به آن تعلق گیرد؛ و این امر تناقض‌آمیز است.

این تالی فاسد بهانه‌ای برای انکار حقیقت داشتن و اصالت داشتن مقوله «وجود» فراهم می‌آورد و در نتیجه، برخی بر آن شده‌اند که متعلق علم، اراده و جعل الهی نمی‌تواند وجود باشد. مؤید چنین تحلیلی آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است؛ زیرا ضمیر «له» در عبارت «أَنْ يَقُولَ لَهُ» به همان متعلق اشاره دارد که هنوز موجود نشده است، اما مخاطب امر الهی قرار می‌گیرد.

این محذور برخی اندیشمندان را به سوی پذیرش حقیقت‌هایی مشترک میان عالم ذهن و عالم عین سوق داده است؛ حقیقت‌هایی که نسبت به ذهنی یا خارجی بودن، لابشرط‌اند. این حقیقت مشترک، همان «ماهیت لابشرط»، «ماهیت لیسیده»، یا «کلی طبیعی» است؛ مفهومی که می‌تواند پیش از تحقق خارجی، متعلق علم، اراده، و جعل قرار گیرد، بی‌آنکه مستلزم تحصیل حاصل باشد.

۶. تقریرهای چهارگانه از محل نزاع در مسئله «اصالت وجود»

اکنون که با انگیزه‌های طرح نظریه «اصالت ماهیت» آشنا شدیم، زمان آن فرارسیده است که به موضوع اصلی مقاله، یعنی بررسی تقریرهای مختلف از محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» بپردازیم. هدف این بخش، نه داوری درباره پاسخ‌های ارائه‌شده به مسئله، بلکه تحلیل مفهومی تقریرهای گوناگون از محل نزاع است، تا با

توجه به زمینه‌های طرح این مسئله، بتوانیم نقاط قوت و ضعف هریک را مشخص ساخته و سپس با عنایت به انگیزه‌های طرح این مسئله، بهترین تبیین از مسئله مذکور را انتخاب نماییم.

از این رو قصد نداریم اثبات کنیم که اصالت با وجود است یا با ماهیت، بلکه می‌خواهیم بررسی کنیم که با توجه به نحوه تقریر محل نزاع، معنا و مفاد دقیق پذیرش اصالت وجود چیست و این مفاد چه لوازمی در پی خواهد داشت. برای مثال، آیا می‌توان همزمان به «اصالت وجود» قائل بود و در عین حال، وجود «کلی طبیعی» را نیز در ضمن وجود و به تبع آن پذیرفت؟

شایان ذکر است که ترسیم‌های ارائه شده از محل نزاع در این بخش، لزوماً برگرفته از آراء اندیشمندان خاص نیستند، بلکه برخی از آنها فرضی‌اند و به منظور تکمیل مرحله به مرحله فرایند فهم محل نزاع، طراحی شده‌اند.

۱-۶. تقریر اول: ترسیم مفهومی محل نزاع

تقریر نخست را می‌توان «ترسیمی مفهومی» از محل نزاع دانست. گرچه مسئله «اصالت وجود» ناظر به کشف چگونگی حقایق عالم خارج است، اما در این بیان، تلاش می‌شود تا از طریق دوگانگی مفهومی «وجود» و «ماهیت»، به فهم مسئله نزدیک شویم.

چنان که پیش‌تر اشاره شد، آگاهی انسان از حقایق ممکن‌الوجود، در قالب قضیه «هلیه بسیطه» در ذهن منعکس می‌شود. به عبارت دیگر، پس از مواجهه با ماهیت موجوده در عالم خارج، این مواجهه به صورت قضیه‌ای بسیط در ذهن شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که بخش «ماهیت» در موضوع قضیه، و بخش «وجود» در محمول آن جای می‌گیرد. روشن است که این دو بخش از حیث مفهومی با یکدیگر تغایر دارند.

از این رو نمی‌توان برای دو مفهومی که حکایت آنها متفاوت است، محکی واحدی در نظر گرفت. پس از مواجهه با حقیقت عینی و شکل‌گیری دو مفهوم متمایز (یعنی «چیستی» و «هستی») در ذهن، و با یادآوری این نکته که امر عینی واحد نمی‌تواند مصداق دو مفهوم متقابل با حکایت‌های متفاوت باشد - زیرا در این صورت لازم می‌آید که آن شیء واحد، دو شیء باشد - با یک پرسش اساسی مواجه می‌شویم: آنچه عالم خارج را پر کرده، از سنخ کدام حقیقت و ویژگی است؟ آیا آنچه در خارج تحقق یافته، از سنخ ماهیت است؟ در این صورت، مصداقیت آن برای مفهوم «ماهیت»، حقیقی خواهد بود و برای مفهوم «وجود»، ثانوی و بالعرض. یا آنکه اصالت با وجود است، و در نتیجه، مصداقیت آن حقیقت برای مفهوم «وجود»، حقیقی خواهد بود و برای ماهیت، اعتباری؟

۲-۶. نقص تقریر اول و ارائه تقریر دوم از محل نزاع

پس از ارائه تقریر نخست از محل نزاع، پرسشی بنیادین مطرح می‌شود که پاسخ به آن، ضرورت تقریر دقیق‌تر و کامل‌تری از مسئله را آشکار می‌سازد: چرا محکی دو مفهوم نمی‌تواند شیء واحد باشد؟ چه ضرورتی وجود

دارد که اگر حکایت دو مفهوم متفاوت باشد، لزوماً محکی و مصداق آنها نیز متمایز باشد؟ شاید هر دو مفهوم از حیث‌های مختلف، بر یک شیء واحد صادق باشند.

برای مثال، درخصوص وجود خداوند متعال و صفات او گفته می‌شود: ذات الهی، هم مصداقِ مفهوم «وجود» است و هم مصداقِ مفاهیم وصفی همچون «عالم»، «قادر» و «حی». هیچ‌کس نمی‌گوید: چون حکایتِ مفهوم «موجود» با مفهوم «عالم» متفاوت است، پس باید محکی متفاوتی در خارج داشته باشند. حال چه اشکالی دارد که دربارهٔ ممکنات نیز چنین باشد؟ مثلاً، فردی به نام «حسن»، هم مصداقِ مفهوم «موجود» باشد و هم مصداقِ مفهوم «انسان». از حیث ماهیت، انسان است؛ و از حیث واقعی بودن، موجود است و عالم خارج را پر کرده است به عبارت دیگر، چه خصوصیتی در دو مفهوم «وجود» و «انسان» نهفته است که مانع از آن می‌شود که یک شیء واحد، مصداقِ هر دو باشد؟ چرا تقابل این دو مفهوم، مانند تقابل «وجود» و «عالم» نیست؟ پاسخ به این پرسش، ما را به سوی تقریر دوم از محل نزاع رهنمون می‌سازد.

همان‌گونه که در مبانی پیشین بیان شد، مفهوم «ماهیت موجوده» از حقیقتی حکایت می‌کند که گرچه موجود است، اما ذات و هویت آن، غیر از وجودش بوده و وجود بر آن عارض می‌گردد. به عبارت دیگر، ذات و هویت «ماهیت موجوده»، به‌رغم موجود بودن، اما نسبت به همان وجود لا بشرط است. در مقابل، مفهوم «وجود» از چیزی حکایت می‌کند که نسبت به تحقق در خارج، بشرط شیء است. روشن است که حقیقت و ذات یک شیء نمی‌تواند هم نسبت به وجود، بشرط شیء باشد و هم لا بشرط. از این‌رو این دو مفهوم نمی‌توانند بالذات بر مورد واحد صدق کنند با توجه به این نکته، محل نزاع را می‌توان به صورت دقیق‌تری چنین تقریر کرد:

مفهوم «وجود» صرفاً از شیئی حکایت می‌کند که در خارج محقق باشد، به گونه‌ای که اگر یک شیء، حقیقتی غیر از وجود خارجی داشته و نسبت به آن لا بشرط باشد، مفهوم «وجود» نمی‌تواند از آن حکایت کند. در مقابل، مفهوم «ماهیت موجوده»، گرچه بر حقایق محقق در خارج اطلاق می‌شود، اما از چیزی حکایت می‌کند که ذاتاً نسبت به بودن در خارج، لا بشرط است. بنابراین، اگر وجود داشتنِ یک شیء در عالم خارج، عینِ ذاتِ آن باشد، مفهوم «ماهیت» دیگر نمی‌تواند بر آن صدق کند.

اکنون که به تقابلِ نحوهٔ حکایتِ دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» توجه بیشتری یافتیم، می‌توانیم محل نزاع را به نحو دقیق‌تری طراحی کنیم. روشن است که حقیقت و ذات یک شیء نمی‌تواند هم نسبت به وجود، لا بشرط باشد و هم بشرط شیء. به عبارت دیگر، حقیقت واحد در عالم خارج نمی‌تواند هم صرفاً از سنخِ وجودش باشد و هم از سنخِ غیرِ وجود بوده، نسبت به بودن آن در خارج، لا بشرط باشد.

از این‌رو پرسش اصلی این است: حقیقت خارجی از چه سنخی است؟ آنچه در متن عالم خارج تحقق یافته

است، چه هویتی دارد؟ آیا هویت آن، همان وجودش است؟ در این صورت، مصداقیت آن برای مفهوم «وجود» حقیقی خواهد بود و برای مفهوم «ماهیت»، اعتباری. یا آنکه هویت حقایق خارجی، غیر از وجودشان در خارج، امری لاشرط است که وجود خارج از آن است و در نهایت بر آن عارض می‌گردد؟ در این صورت، آن حقایق مصداق اول و بالذات برای مفاهیم ماهوی، و مصداق ثانوی و اعتباری برای مفهوم «وجود» خواهند بود.

۳-۶. نقص تقریر دوم و ارائه تقریر سوم از محل نزاع

چنان که پیش‌تر بیان شد، اصرار قائلان به «اصالت ماهیت» بر تحقق ماهیت مخلوطه در عالم خارج - دست‌کم - بر دو انگیزه اصلی استوار بود: از یک‌سو، آنان می‌کوشیدند تحقق امری لاشرط (کلی طبیعی) را به تبع ماهیت موجوده در خارج اثبات کنند تا از طریق اتصاف این امر لاشرط به وصف «مکان ماهوی»، جایگاهی برای وجود خداوند در فلسفه فراهم آورند. از سوی دیگر، با لاشرط دانستن ذات اشیای خارجی، درصدد برآمدن تا به‌زعم خود، از عهده تبیین چرایی تطابق ذهن و عین برآیند.

به بیان دیگر، اگر بپذیریم که در ضمن ماهیت موجوده در عالم خارج و ماهیت مجرده در ذهن، یک حقیقت ثابت و لاشرط (یعنی کلی طبیعی) تحقق دارد، آنگاه می‌توان با پذیرش اصالت ماهیت، فقدان امر مشترک میان وجود ذهنی و خارجی را برطرف ساخت و با اثبات تحقق امری ثابت، نه صرفاً صدق، بلکه عینیت آنها را اثبات کرد با مطالعه دو تقریر پیشین، روشن می‌شود که در آنها به این لوازم بنیادین اشاره‌ای نشده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا می‌توان محل نزاع را به گونه‌ای ترسیم کرد که این امتدادها و لوازم لاینفک نیز در آن لحاظ شوند؟ اگر اصالت با وجود باشد، معنایش آن خواهد بود که هویت و ذات حقیقت خارجی، همان تحقق آن در عالم خارج است، و این گونه نیست که وجود بر یک حقیقت لاشرط عارض شده باشد. در این رویکرد، حقیقت خارجی هرگز به ذهن آمدنی نخواهد بود؛ زیرا به محض صرف نظر از وجود آن - که عین ذات آن است - چیزی باقی نمی‌ماند که بتواند عیناً در ذهن حاضر شود.

اما اگر سنخ حقیقت خارجی از سنخ وجود نباشد، بلکه از سنخ ماهیت باشد، آنگاه - حتی با فرض تحقق برای ماهیت در آن حقیقت (ماهیت موجوده) - باز هم ماهیت آن حقیقت، غیر از ویژگی وجود آن بوده و نسبت به آن لاشرط است. مطابق این دیدگاه، وجود هر شیء خارج از ذات و هویت آن است و در نهایت بر آن عارض می‌گردد. از این‌رو می‌تواند لباس وجود خارجی و عوارض مشخصه را از تن درآورد و عیناً در ذهن، بدون عوارض، حاضر گردد بر اساس این نگاه، محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» را می‌توان در قالب تقریر سوم چنین تصویر کرد: عالم خارج را چه نوع حقیقتی پر کرده است؟ آیا آنچه در خارج تحقق یافته، حقیقتی است که ذات آن، همان تحقق آن در عالم خارج است و از این‌رو هرگز به ذهن آمدنی نیست؟ یا آنکه آنچه خارج را پر کرده، با وجود

آنکه در خارج تحقق دارد، اما هستی‌اش جزو ذات آن نبوده و نسبت به آن لایشرط است و از این رو می‌تواند لباس وجود خارجی را از تن درآورد و عیناً در ذهن نیز حاضر شود؟

مطابق تصویر نخست (اصالت وجود)، اگر از حقیقت خارجی، مفهومی در ذهن حاضر می‌شود - حتی اگر آن مفهوم، مفهوم «وجود» باشد - آن مفهوم، وجودی دیگر است که گرچه می‌تواند از ویژگی‌های وجود خارجی حکایت کند، اما هیچ‌گونه اشتراک وجودی میان آنها برقرار نیست. در این صورت، مصداقیت آن حقیقت برای مفهوم «وجود» حقیقی، و برای مفهوم «ماهیت» اعتباری خواهد بود.

اما در تصویر دوم (اصالت ماهیت)، آنچه به ذهن می‌آید همان است که در خارج تحقق یافته است. از این رو دوگانگی میان ذهن و عین برقرار نیست تا نیاز به تطبیق باشد. در این صورت، مصداقیت حقایق خارجی برای مفاهیم ماهوی، حقیقی، و برای مفهوم «وجود»، اعتباری خواهد بود.

۴-۶. نقص تقریر سوم و ضرورت گذار به تقریر چهارم

برخی اندیشمندان با وجود آنکه اصالت را به وجود داده‌اند، برای ماهیت نیز - به تبع وجود - حظی از حقیقت قایل شده‌اند. مطابق این رویکرد، گرچه عالم خارج را حقیقتی پر کرده که تحقق آن عین ذاتش است و از این رو هرگز به ذهن آمدنی نیست، اما در ضمن همین وجود و به تبع آن، ماهیت موجوده نیز تحقق دارد. در دل این ماهیت موجوده، ماهیت لایشرطی (کلی طبیعی) نیز تحقق می‌یابد که ذات ماهیت موجوده را تشکیل می‌دهد؛ و چون لایشرط است، می‌تواند عیناً در ذهن نیز حاضر گردد و تطابق ذهن و عین را ممکن سازد (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۵، ۳۵-۳۶ و ۱۷۳-۱۷۴).

برونداد این خوانش از نظریه «اصالت وجود» آن است که هم با اصیل دانستن وجود سازگار است و هم با پذیرش وجود بالتبع برای ماهیت بشرط شیء و کلی طبیعی در ضمن آن. مطابق این رویکرد، می‌توان هم به اصالت وجود قائل بود و هم تحقق ماهیت را مجازی ندانست. در پاسخ به این پرسش که امر عینی مصداق اولاً و بالذات کدام مفهوم است - وجود یا ماهیت؟ - پاسخ چنین خواهد بود: امر عینی مصداق اولاً و بالذات مفهوم «وجود» است، اما مصداق ثانیاً و بالتبع برای ماهیت نیز محسوب می‌شود.

عبارات برخی معاصران مؤید چنین خوانشی از اصالت وجود است. دست‌کم ظاهر کلمات آنها چنین به ذهن متبادر می‌سازد که برای ماهیت، وجود تبعی قائل‌اند:

إذ كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حمل عليه الوجود واتصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء. وأما الماهية، فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية، و مع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنما تتأصل بعرض الوجود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰).

گرچه قول به وجود بالتبع برای ماهیت مخلوطه، در کنار پذیرش اصالت وجود، دلالت تطابقی بر این خوانش دارد، اما با توجه به اعتبارات ماهیت، قول به وجود کلی طبیعی در عالم خارج را نیز می‌توان دارای دلالت التزامی بر این خوانش دانست؛ زیرا وجود مقسم (کلی طبیعی) تنها با وجود قسم آن (ماهیت بشرط شیء) قابل تدارک است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۶؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۸).

از این رو افزون بر فلاسفه پیش از ملاصدرا که وجود کلی طبیعی را پذیرفته‌اند، شاهد فیلسوفان صدرایی بسیاری هستیم که ضمن پذیرش «اصالت وجود»، به وجود «کلی طبیعی» نیز تن داده‌اند و برای آن در عالم عین، حظی از تحقق قائل شده‌اند. این امر نشان می‌دهد که ایشان نیز به نوعی تحقق برای ماهیت بشرط شیء نیز باور داشته‌اند؛ چنان که حاجی سبزواری تصریح می‌کند: «و کیف یکون قسم الشیء موجوداً و مقسمه غیر موجود، و القسم هو المقسم بعینه مع انضمام قید» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۵).

در این عبارت، به روشنی تأکید شده که وجود کلی طبیعی - که مقسم اعتبارات ماهیت است - ضرورتاً در ضمن اقسام خود موجود است، و این همان قول به تحقق بالتبع ماهیت است.

علامه طباطبائی از جمله کسانی است که به وجود کلی طبیعی در خارج اذعان کرده است (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۷۵؛ ۱۴۱۶ق، ص ۷۴).

استاد شهید مطهری نیز در موارد متعدد، وجود کلی طبیعی در ضمن افراد را پذیرفته و حتی آن را بدیهی دانسته است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۷۷؛ ج ۱۰، ص ۲۷۹).

همچنین آیت‌الله جوادی آملی به وجود حقیقی کلی طبیعی در خارج قائل است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۲۲).

در مقابل، برخی دیگر از اندیشمندان، قول به وجود کلی طبیعی را ناسازگار با نظریه «اصالت وجود» دانسته‌اند: میرداماد، فیلسوف برجسته‌ای که اصالت را به ماهیت نسبت می‌دهد، با تحلیلی مشابه در خصوص کلی طبیعی، به «اصالت ماهیت» قائل می‌گردد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۰۷).

در مقابل، صدر المتألهین، با اثبات اصالت وجود، وجود کلی طبیعی در خارج را نفی کرده است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۳).

علامه مصباح یزدی نیز معتقد است: تلاش‌های فراوانی برای آشتی میان «اصالت وجود» و وجود «کلی طبیعی» صورت گرفته، اما این تلاش‌ها ثمربخش نبوده‌اند و قول به وجود «کلی طبیعی» را از بقایای نظریه «اصالت ماهیت» می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

فارغ از آنکه در میان دو خوانش عمده از «اصالت وجود»، حق با کدام باشد، با توجه به این واقعیت که سنخ

حقیقت خارجی نمی‌تواند مطابق هر دو رویکرد باشد، و با عنایت به اینکه برخی بزرگان فلسفه اسلامی (مانند علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری) در کنار قائلان به اصالت ماهیت، برای ماهیت موجوده نیز حظی از وجود در نظر گرفته‌اند، ضروری است محل نزاع در مسئله «اصالت وجود» به گونه‌ای ترسیم شود که نه تنها نزاع میان اصالت وجودی‌ها و ماهوی‌ها را پوشش دهد، بلکه اختلاف درون‌گفتمانی میان قائلان به اصالت وجود در پذیرش یا عدم پذیرش وجود بالتبع برای ماهیات را نیز منعکس سازد، به‌ویژه آنکه برخی مانند علامه مصباح یزدی، خوانش رقیب را «اصالت ماهیت رقیق‌شده» تلقی کرده‌اند.

۵-۶. ارائه تقریر چهارم از محل نزاع در مسئله اصالت وجود

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان محل نزاع را در قالب تقریر چهارم به‌صورت زیر ترسیم کرد: پرسش بنیادین این است: چه نوع حقیقتی عالم خارج را پر کرده است؟ آیا آنچه در خارج تحقق یافته حقیقتی است که «بودن‌اش در خارج» تنها ویژگی و تمام هویت آن است، به گونه‌ای که هیچ ویژگی دیگری - نه به‌صورت اصل و نه به‌صورت بالتبع - در آن مجال تحقق ندارد؟ یا آنکه خارج را حقیقتی پر نموده که «بودن‌اش در خارج» تنها ویژگی و تمام هویت‌اش نیست، بلکه وجود تنها یکی از ویژگی‌های آن است و در کنار آن، ویژگی‌های دیگر و از آن جمله «ماهیت موجوده» نیز تحقق دارد، خواه آنچه اولاً و بالذات تحقق دارد، همان ماهیت موجوده باشد و وجود به تبع آن محقق گردد (اصالت ماهیت صریح) و خواه آنچه اولاً و بالذات تحقق دارد، ویژگی وجود باشد و ویژگی ماهیت ثانیاً و به تبع وجود، موجود باشد (اصالت ماهیت رقیق شده).

به بیان دوم، حقایق عالم خارج از چه سنخی‌اند؟ آیا صرفاً از سنخ وجودند؛ به گونه‌ای که تحقق در خارج، نه تنها عین ذات، بلکه تمام ذات آنهاست؟ یا آنکه سنخ حقایق عالم خارج، صرفاً از سنخ وجود نیست، بلکه یا از سنخ اموری است که به‌رغم موجود بودن، نسبت به وجود لایشرط است و یا اگر از سنخ وجود بوده و وجود عین ذات آن می‌باشد، اما این ویژگی ذاتی، تنها ویژگی و تمام ذات آن حقیقت نبوده، در ضمن این ویژگی و به تبع آن، ویژگی‌های دیگر و از آن جمله ماهیت موجوده نیز محقق است؟

به بیان سوم، آیا «در خارج بودن»، تمام هویت یک حقیقت خارجی است، از این‌رو نه تنها هیچ حقیقتی از خارج به ذهن راه پیداکردنی نیست، بلکه در ضمن آن نیز حقیقتی تحقق ندارد که آن حقیقت بتواند عیناً در ذهن نیز حاضر شود، و یا اینکه خارج را حقیقتی پر نموده که بودن‌اش در خارج تمام هویت‌اش نیست، از این‌رو یا عیناً خودش در ذهن نیز حاضر می‌گردد و یا اگر خودش هم در ذهن حاضر نگردد، در ضمن آن حقیقتی تحقق دارد (ماهیت موجوده) که می‌تواند لباس وجود را از تن درآورده و عیناً در ذهن نیز حاضر شود؟

به بیان دیگر، روشن است که عالم خارج به واسطه حقیقتی لایشرط که به ذهن آمدنی باشد، اشغال نشده

است. حتی قائلان به اصالت ماهیت نیز تا پیش از عروض وجود بر ماهیت، برای آن هیچ گونه تحقق یا اصالتی قائل نیستند. اما هسته مرکزی نزاع در مسئله «اصالت وجود» این است:

آیا در ضمن (و به تبع) آنچه هرگز به ذهن نمی آید (یعنی وجود) حقیقتی تحقق دارد که آن حقیقت به ذهن آمدنی باشد؟ یا اساساً چنین حقیقتی که مشترک میان ذهن و خارج باشد - حتی به صورت ثانوی و بالتبع نیز - امکان تحقق ندارد؟

روشن است که حقیقت خارجی نمی تواند از هر دو سنخ باشد. مطابق خوانش نخست، ماهیت - حتی به تبع وجود - هیچ حظی از تحقق ندارد. از این رو مصداقیت حقایق برای مفاهیم ماهوی، مجازی خواهد بود. اما مطابق خوانش دوم، حقایق خارجی، مصداق حقیقی برای مفاهیم ماهوی اند؛ زیرا ماهیت - حتی دست کم به تبع وجود - تحقق دارد.

خلاصه تقریر چهارم چنین است: آیا عالم خارج را حقیقتی پر کرده که «در خارج بودن»، تمام هویت آن است و از این رو هرگز به ذهن آمدنی نیست؟ یا آنکه حقیقتی در خارج تحقق دارد که «در خارج بودن»، تنها یکی از ویژگی های آن است، و از این رو می تواند بدون آن در ذهن نیز حاضر شود؟

این تقریر با تحلیل علامه مصباح یزدی نیز سازگار است. ایشان می نویسد:

بعضی از فلاسفه اسلامی مسئله وجود «کلی طبیعی» را مفروغ عنه گرفته بودند و لازمه این امر، اصالت ماهیت است، هرچند بعضی به این امر توجه نکرده اند. آنهایی که به برهان «اصالت وجود» توجه نداشته اند، خود به خود از قول به وجود کلی طبیعی به «اصالت ماهیت» منتقل شده اند؛ و آنهایی هم که ملزم به «اصالت وجود» شدند، یا به ارتباط آن با مسئله «کلی طبیعی» به دقت توجه نکرده اند، یا آن قدر مسئله برای ایشان روشن بوده که در صدد جمع برآمده اند. ولی وقتی دقت کنیم، می بینیم معنای اینکه «کلی طبیعی موجود است به وجود افراد»، این است که وجود حقیقی ندارد، بلکه وجودش بالعرض است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۹۳-۹۴).

۶-۶. لوازم قول به اصالت وجود بنا بر تقریر چهارم از محل نزاع

بر اساس تقریر چهارم، دو خوانش متمایز از نظریه «اصالت وجود» قابل شناسایی است که هریک لوازم معرفت شناختی و هستی شناختی خاصی در پی دارد:

۱-۶-۶. خوانش اول: وجود؛ تمام هویت حقیقت خارجی

در این رویکرد، تحقق وجود به تنهایی برای انتزاع هر مفهوم ذاتی دیگر کفایت می کند. مفاهیم دیگر (مانند «انسان»، «حیوان»، یا «ناطق») با کمک اعتبارات ذهنی، از همان حقیقتی انتزاع می شوند که پیش تر مفهوم «وجود» از آن انتزاع شده است. برای مثال، اگر به حقیقت انسانی به نام «حسن» در عالم خارج نظر کنیم و دو مفهوم «وجود» و «انسان» در ذهن منعکس شوند، به این خاطر است که اولاً وجود «حسن» به گونه ای است که حقیقتاً خارج را پر نموده و جزء اوهام ذهن و خیالات آن نمی باشد و از این جهت می تواند مصداق مفهوم

«وجود» باشد. ثانیاً از همین حقیقت «حسن» که در مرحله قبل مفهوم وجود را انتزاع کردیم، از آن جهت که همان وجود، تحرک بالاراده (حیوانیت) و ممیز میان حق و باطل (ناطقیّت) نیز هست، مفهوم «انسان» قابل انتزاع است. نه اینکه ویژگی حیوانیت یا ناطقیّت، تحقق دیگری غیر از تحقق ویژگی وجود «حسن» داشته باشد که بدان ضمیمه شده و به طفیلی وجود «حسن» و به تبع آن موجود باشد تا هرگاه لازم باشد بتواند لباس وجود خارجی را از تن درآورده، همی به ذهن درآید. در این نگاه اگر بخواهیم اصرار کنیم که چنین حقیقتی (یعنی انسانیت محقق به انضمام ویژگی وجود حسن) نیز در خارج محقق است، آنگاه وارد ورطه «وجودتراشی» برای چیزی شده‌ایم که آن شیئی اساساً به آن نحو در خارج تحقق ندارد، و اسناد وجود به آن، مجازی خواهد بود.

بر این اساس، هیچ خصوصیتی از خارج به ذهن آمدنی نیست؛ و توجیه تطابق ذهن و عین، با فرض وحدت هویت وجود خارجی و ذهنی، به بن‌بست می‌رسد. آنچه در ذهن از عالم خارج منعکس می‌شود حقیقتی دیگر است که در نهایت می‌تواند وجود خارجی را صرفاً از حیث خاصی حکایت کند. حتی مفهوم «وجود» نیز امری صرفاً ذهنی است و با محکی خود در عالم خارج - که همان حقیقت وجود است - کاملاً تفاوت دارد؛ به بیان دیگر هرچند وجود خارجی، تمام هویت یک حقیقت است و جا برای تحقق هیچ ویژگی دیگر باقی نمی‌گذارد، اما مفهوم «وجود» نمی‌تواند تمام هویت و ویژگی‌های یک موجود خارجی را بازگو کند، بلکه در نهایت و صرفاً از اصل بودن آن حکایت دارد.

در نتیجه، اگر برای اصل ویژگی بودن - که مفهوم «وجود» صرفاً از آن حکایت دارد - حقیقتی در خارج لحاظ گردد، و تحقق دیگری برای دیگر ویژگی‌ها به تبع آن پذیرفته شود، حتی در بازنمایی خود مفهوم وجود نیز به اشکال نظریه «اصالت ماهیت» دچار شده‌ایم.

۲-۶-۶. خوانش دوم: وجود؛ یکی از ویژگی‌های حقیقت خارجی

در این رویکرد، ویژگی «وجود» تنها یکی از ویژگی‌های محقق در حقیقت خارجی است و هر شیء ممکن، علاوه بر این ویژگی، دارای ویژگی‌های دیگری نیز در متن عالم خارج است. البته مطابق این خوانش از اصالت وجود، این ویژگی‌ها همگی به طفیلی و برکت وجود و به تبع آن تحقق دارند.

بر اساس این دیدگاه، کثرت مفاهیم و حیثیات در ذهن، صرفاً ذهنی نیست، بلکه برگرفته از کثرت واقعی ویژگی‌های خارجی است. این ویژگی‌ها در کنار ویژگی وجود، و به تبع آن در عالم خارج برقرارند و می‌توانند لباس وجود خارجی را از تن درآورند و عیناً در ذهن نیز حاضر شوند.

در نتیجه، تطابق ذهن و عین، نه از طریق بازنمایی مجازی یا حکایت ذهنی، بلکه از طریق حضور عینی همان حقیقت در ذهن ممکن می‌گردد. این خوانش امکان تحقق ماهیت موجوده و کلی طبیعی را - به تبع وجود - در عالم خارج می‌پذیرد و از این‌رو حظی از وجود برای ماهیات موجوده قائل است.

۷. بیان یک اشکال: آیا تقریرهای پیشین از محل نزاع خارج اند؟

ممکن است این اشکال مطرح شود که تمام تقریرهای پیش گفته از مسئله «اصالت وجود»، ناظر به محل نزاع نبوده و از آن خارج اند؛ زیرا ماهیتی که در بحث «اصالت وجود یا ماهیت» محل نزاع است، ماهیت موجوده (یعنی ماهیت بشرط شیء) است، نه ماهیت لابشرط یا کلی طبیعی (ماهیت لابشرط مقسمی)، و حال آنکه نگارندگان در تقریرهای خود، محل نزاع را از ماهیت موجوده به ماهیت لابشرط منتقل کرده اند.

روشن است که طرفداران اصالت ماهیت هرگز مدعی اصالت ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) نبوده اند، بلکه در نهایت، از اصالت ماهیت موجوده دفاع کرده اند. حتی کسانی که به وجود کلی طبیعی قائل اند، این قول را از آن رو پذیرفته اند که معتقدند: مقسم در ضمن اقسام خود (یعنی در ماهیت موجوده) تحقق دارد.

با توجه به آنچه گذشت، می توان پرسید: چه اشکالی دارد که در حقایق عالم خارج، افزون بر ویژگی وجود، ویژگی های دیگری نیز به نحو ضمنی و تبعی، از جمله ویژگی های ماهیت موجوده، محقق باشند؟ برای نمونه، در حقیقتی همچون «حسن»، افزون بر ویژگی وجود، ویژگی های دیگری همچون رشد، تغذیه و تولیدمثل (نباتیت)، حرکت ارادی (حیوانیت)، و قوه تشخیص حق از باطل (ناطقیات) نیز تحقق دارند. به عبارت دیگر، حیثیت انسانیت نیز به تبع وجود «حسن» در عالم خارج محقق است؛ حیثیتی که تحقق آن در متن واقع، بشرط شیء و در کنار حیثیت وجود است.

با این حال، باید به دو نکته توجه داشت:

نخست آنکه هرچند حیثیت انسانیت در موجودی همچون «حسن» در عالم خارج تحقق دارد، اما این تحقق به واسطه حیثیت وجود و در تبع آن است. بنابراین، اصالت از آن حیثیت وجود است، ولی این امر به معنای نفی تحقق تبعی دیگر حیثیات نیست. این وضعیت را می توان با تعبیر «جرى من فى السفینه» توضیح داد: گرچه حرکت بالذات از آن کشتی است، اما همین حرکت واسطه ثبوت واقعی و بالتبع حرکت برای فرد درون کشتی نیز هست، نه آنکه حرکت فرد مجازی باشد یا حتی بالتبع نیز تحقق نداشته باشد.

دوم آنکه پذیرش تمایز میان دو حیثیت (یعنی انسانیت موجوده در ضمن «حسن» از یک سو، و وجود «حسن» از سوی دیگر) به هیچ روی مستلزم نفی بساطت و وحدت شخص «حسن» نیست. این امر را می توان با نحوه اتصاف صفات الهی مقایسه کرد: همان گونه که خداوند متعال با وجودی بسیط، حقیقتاً واجد حیثیات علم، قدرت و حیات است، و تحقق این صفات نه مجازی است و نه مستلزم کثرت در ذات، در مورد ممکنات نیز می توان گفت: شخص «حسن»، هم دارای حیثیت وجود است و هم حیثیت انسانیت، و این دوگانگی حیثیات، خدشه ای به بساطت وجود او وارد نمی سازد (معلمی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۹).

۷-۱. پاسخ به اشکال

۷-۱-۱. مسیر اول پاسخ به اشکال: تحلیل لایشرطی در نقد اصالت ماهیت

در مقام پاسخ به این اشکال، باید تأکید کرد: همان‌گونه که در مباحث مقدماتی بیان شد، شکی نیست که مراد از «ماهیت» در بحث «اصالت وجود»، ماهیت بشرط شیء یا همان ماهیت موجوده است. نگارندگان نیز در تمام تقریرهای پیشین، از همین ماهیت محقق در قبال وجود سخن گفته‌اند. باین‌حال، نمی‌توان انکار کرد که تحلیل دقیق مسئله «اصالت وجود»، به‌گونه‌ای پیش می‌رود که محل نزاع ناگزیر از سطح وجود و ماهیت بشرط شیء، به سطح وجود و ماهیت لایشرط نیز کشیده می‌شود.

این گذار مفهومی، نه یک خطای تحلیلی، بلکه ضرورتی منطقی در فهم دقیق محل نزاع است؛ زیرا قائلان به اصالت ماهیت موجوده، پس از پذیرش این قول، ناگزیر به پذیرش وجود کلی طبیعی نیز می‌شوند. برای روشن شدن این نکته، باید بررسی نمود وجودی که برای انسانیت در ضمن «حسن» توسط قائلان به تحقق ماهیت موجوده، لحاظ می‌شود، چه نسبتی با وجود خود «حسن» دارد؟ آیا این دو در نظر قائلان به اصالت ماهیت یا قائلان به تحقق بالتبع برای ماهیت موجوده، یک حقیقت‌اند یا غیر هم می‌باشد؟

در هر دو فرض، قول به وجود ماهیت موجوده، قول به وجود کلی طبیعی و ماهیت لایشرط را در پی خواهد داشت. در این بخش به چگونگی انتقال محل نزاع از ماهیت موجوده به ماهیت لایشرط با فرض وحدت این دو وجود خواهیم پرداخت و در بخش بعدی پاسخ به اشکال را با فرض تمایز این دو وجود دنبال خواهیم نمود. پس از آنکه این پرسش مطرح می‌شود که «اصالت با ماهیت بشرط شیء است یا با وجودی که بر آن عارض گشته؟» برخی از قائلان به «اصالت ماهیت»، دچار خلط میان احکام ذهن و عین می‌شوند و غالباً می‌پندارند همان‌گونه که در ذهن، وجود بر ماهیت در قالب قضیه هلیه بسیطه عارض می‌گردد، در خارج نیز اصالت با ماهیت است و وجود امری عارضی است که از سوی خداوند بر ماهیت جعل می‌شود.

در مقابل، قائلان به «اصالت وجود» می‌توانند معتقد باشند حکم ذهن و عین در اینجا معکوس است: در متن واقع، این وجود است که اولاً و بالذات تحقق دارد، و ماهیت بشرط شیء در مرتبه بعد و به تبع آن، در ضمن وجود محقق می‌گردد. از این نکته می‌توان دریافت که هرچند بحث در آغاز ناظر به تقابل میان ماهیت بشرط شیء و وجود عارض بر آن است، اما هنگامی که پرسش از اصالت هر یک به‌طور مستقل مطرح می‌شود، باید ماهیت (معروض) را جدا از وجود (عارض) و به‌صورت فی‌نفسه، یعنی «من حیث هی» لحاظ کرد و در غیر این صورت، اساساً محل نزاع به‌درستی فهم نخواهد شد.

از این‌رو در محل نزاع، مراد از ماهیت - خواسته یا ناخواسته - از اعتبار بشرط شیء به اعتبار لایشرطی که

در خارج با عوارض مشخصه از جمله وجود جمع گشته است، تقلیل خواهد یافت.

یکی از عوامل مهم در بروز این اشتباه، خلط میان مصداق بالذات و مصداق بالعرض برای مفهوم «ماهیت موجوده» است. به بیان دیگر، قائلان به اصالت ماهیت، فرد ماهیت موجوده مانند «انسان» را همان افراد خارجی (همچون «حسن») می‌دانند و مرادشان از «حسن»، مجموعه‌ای از انسانیت به انضمام عوارض مشخصه، از جمله وجود، است، و حال آنکه این تلقی نادرست است. آنچه در «حسن» تحقق دارد و حقیقتاً می‌تواند صدق مفهوم «ماهیت موجوده» را تأمین کند، انسانیت محقق در ضمن وجود «حسن» است، نه مجموعه انسانیت و عوارض؛ زیرا عوارض، خارج از ذات «حسن» هستند و بر او عارض شده‌اند. از این رو دخالتی در صدق مفهوم «انسان» بر «حسن» ندارند.

بنابراین، فرد بالذات و مصداق حقیقی مفهوم «انسان» در متن عالم خارج، نمی‌تواند «حسن» به عنوان حقیقتی مرکب از انسانیت و عوارض باشد، مگر به صورت مجازی و بالعرض. در واقع، مصداق بالذات مفهوم «انسانیت موجوده» صرفاً همان بخش انسانیت است که در ضمن وجود «حسن»، منهای عوارض مشخصه تحقق یافته است. این انسانیت نیز نسبت به اصل وجود و تحقق شخص «حسن»، لا بشرط است و نه بشرط شیء.

اگر به تمایز میان فرد بالذات و فرد بالعرض ماهیت در خارج توجه نشود، ممکن است هم ذات «حسن» و هم عوارض او به اشتباه فرد بالذات انسانیت موجوده تلقی شوند و در مرحله بعد، این خطا موجب آن شود که خود انسانیت به عنوان «کلی طبیعی» در ضمن ماهیت موجوده معرفی گردد. از همین روست که علامه مصباح یزدی قول به وجود «کلی طبیعی» را مساوی با قول به وجود «ماهیت موجوده» دانسته و آن را از رسوبات نظریه «اصالت ماهیت» معرفی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۴؛ ۱۳۷۵، ص ۹۱).

۷-۱-۲. مسیر دوم پاسخ به اشکال: فرض تغایر میان وجود انسانیت و وجود شخصی

تمام آنچه تاکنون بیان شد، مبتنی بر این فرض بود که وجود انسانیت محقق در ضمن «حسن»، عیناً همان وجود «حسن» تلقی شود. اما ممکن است برخی اندیشمندان، از جمله استاد فیاضی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴)، به تغایر این دو وجود باور داشته باشند. در این صورت، پاسخ به اشکال مسیر متفاوتی را خواهد پیمود که آن را ذکر می‌کنیم:

یکم. اگر هر دو حیثیت (یعنی وجود انسانیت محقق و وجود شخص «حسن») در متن عالم خارج تحقق داشته باشند، آنگاه حیثیت انسانیت موجوده در «حسن»، غیر از حیثیت وجود خود «حسن» خواهد بود. در نتیجه، انسانیت موجوده - خواه محقق باشد یا نباشد - نسبت به وجود «حسن» لا بشرط خواهد بود. به عبارت دیگر، گرچه انسانیت موجوده در ضمن «حسن»، نسبت به تحقق خودش بشرط شیء است، اما نسبت به اصل وجود «حسن»، لا بشرط است. بنابراین، با توجه به تقابل میان وجود «حسن» و وجود انسانیت وی نزد مستشکل، نزاع از سطح وجود و ماهیت موجوده به سطح وجود و ماهیت لا بشرط تنزل می‌یابد و از این حیث، تفاوتی میان دو تقریر باقی نمی‌ماند.

به بیان دیگر، خواه برای ماهیتی که به تبع وجود، موجود می‌دانیم، تحقق بالتبع به تحقق منشأ انتزاع‌اش قائل باشیم یا اینکه آن را لایشرط دانسته و برای آن تحقق منحا از تحقق منشأ انتزاع‌اش قائل نباشیم، در هر حال، ماهیت موجوده نسبت به وجود و عدم منشأ انتزاع آن، لایشرط است.

دوم. دوگانگی وجودی میان ویژگی «وجود» و «ماهیت»، متوقف بر تغایر این دو، و تغایر نیز متوقف بر وجود وجه امتیاز در متن خارج است. وجود چنین وجه امتیازی مانع از آن می‌شود که این دو ویژگی به یک وجود واحد در خارج منسوب باشند. بنابراین، نمی‌توان هم به تغایر وجودی حیثیات در خارج قائل بود و هم به وحدت و بساطت منشأ انتزاع آنها؛ مگر آنکه این تغایر را صرفاً تحلیلی و ذهنی بدانیم.

درخصوص خداوند نیز همین منطق جاری است: گرچه مفاهیمی همچون «علم»، «قدرت» و «حیات» از ذات الهی انتزاع می‌شوند، اما تغایر این مفاهیم را ذهنی می‌دانیم نه برآمده از تحقق حیثیات خارجی و معتقدیم: در ازاء همه آنها در ذهن تنها یک ویژگی بسیط در متن عالم خارج محقق است که همان وجود خداوند باری تعالی است و تمامی این مفاهیم از همین ویژگی واحد به لحاظ‌های مختلف انتزاع می‌گردد.

به بیان دیگر صفت علم و قدرت خداوند در عالم خارج هیچ فرق و تمایزی به لحاظ وجودی با ویژگی وجود خداوند در عالم خارج ندارند، هر دو همواره از یک حقیقت انتزاع می‌گردند و این تعدد، زائیده عینکی است که ذهن در انتزاع هر کدام از این صفات به چشم خود دارد و الا علم و قدرت دقیقاً از همان تک ویژگی انتزاع می‌گردد که پیش از این وجود خداوند از آن انتزاع گشته است. اما چون مفهوم وجود در ذهن با خود وجود در خارج متفاوت بوده، از حکایت تمامی ویژگی‌های یک موجود در خارج عاجز است، از این‌رو این نقص در مفهوم وجود، گاه به پای حیثیت خود وجود در متن عالم خارج نوشته شده و گمان می‌گردد که تحقق این ویژگی به تنهایی برای اسناد صفات خداوند به عالم خارج کفایت نمی‌کند و لذا مستشکل بر این باور است که ویژگی وجود تنها یکی از ویژگی‌های خداوند در خارج است و خداوند ویژگی‌های دیگری غیر از تحقق داشتن در خارج نیز دارد. حال آنکه ویژگی تحقق داشتن هر شیئی و نه تنها خداوند باری تعالی، طوری در خارج تحقق دارد که جا برای تحقق دیگر ویژگی‌ها باقی نمی‌ماند و در این زمینه اتفاقاً هیچ تفاوتی میان خدا و ممکنات نیست.

سوم. قیاس میان وجود خداوند و صفات او از یک‌سو، با وجود «حسن» و ماهیت‌اش از سوی دیگر، قیاسی ناصواب است.

متفکران بعد از اثبات وجود خداوند، نمی‌خواهند صفاتی را برای خداوند اثبات نمایند که آن صفات نسبت به وجود و عدم خداوند لایشرط باشند، بلکه تمامی صفات از مفاهیم فلسفی هستند که می‌خواهند از همان نحوه وجود خداوند در متن عالم خارج پرده بردارند، از این‌رو بشرط وجود بر خداوند قابل حمل خواهند بود. اما در مسئله اصالت

وجود، برخی می‌خواهند در کنار و به تبع وجود حسن، برای ویژگی دیگری که ذاتاً نسبت به وجود و عدم حسن لا بشرط است، تحقیقی اعتبار نمایند، خواه برای خود آن ویژگی به‌تنهایی نیز قائل به وجود باشیم یا نباشیم.

چهارم، قائلان به «اصالت ماهیت»، مرادشان از «وجود»، همان وجود حسن است که بر وی عارض می‌شود. دلیل این مدعا آن است که ایشان امکان ماهوی را ملاک نیازمندی معلول (یعنی وجود حسن) به علت هستی‌بخش می‌دانند، و این امکان را وصف ماهیت حسن بدون لحاظ وجود وی تلقی کرده‌اند. همچنین معتقدند: ماهیت موجوده در عالم خارج، پس از کنار گذاشتن لباس وجود، عیناً در ذهن حاضر می‌شود. اگر مراد ایشان از «وجود»، وجود انسانیت محقق در ضمن حسن می‌بود، این سخن بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا با صرف نظر از وجود ماهیت موجوده - که وجودش عین ذاتش است - ذاتی باقی نمی‌ماند که بتواند در ذهن حاضر شود.

پنجم، بر اساس این رویکرد، باید برای تمام حیثیات - حتی وحدت و فعلیت - تحقق خارجی قائل شد. در این صورت، این پرسش پیش می‌آید که چه ویژگی باقی می‌ماند که حسن در آن ویژگی موجود است. بالاخره باید چیزی باقی بماند تا وجود حسن بدان اطلاق گردد. آیا می‌توان صرف موجود بودن را بدون هیچ ویژگی دیگری اساساً محقق دانست؟ به عبارت دیگر، این رویکرد مستلزم آن است که برای چیزی که هیچ‌گونه تحقیقی ندارد (یعنی ویژگی وجود بدون هیچ ویژگی دیگر)، قائل به وجود شویم و در نتیجه، برای امر معدوم، اصالت قائل گردیم.

ششم، به نظر نمی‌رسد که با فرض وجودی مستقل برای انسانیت موجود در ضمن حسن، مشکل اصالت وجود حل شود؛ زیرا همین نزاع درباره خود انسانیت محقق نیز مطرح خواهد بود. اگر ماهیت موجوده را در کنار وجود هر ممکن بپذیریم، و مفهوم وجود و ماهیت را بر آن حمل کنیم، باز این پرسش باقی است که در انسانیت موجود، کدام حیثیت اصیل است و کدام اعتباری؟ در این صورت، باید یک حقیقت واحد بی‌نهایت حیثیت در ضمن خود داشته باشد. اگر صدق همزمان مفهوم وجود و ماهیت بر ماهیت موجوده، بدون نیاز به حیثیات مختلف پذیرفته شود و تحقق انسانیت با صدق مفهوم وجود یکی باشد، چرا همین حکم را از ابتدا درباره وجود «حسن» و انسانیت موجوده وی نپذیریم و از همان‌جا بحث را پایان نبخشیم؟

نتیجه‌گیری

با توجه به خاستگاه نظری مسئله «اصالت وجود»، روشن می‌شود که یکی از انگیزه‌های اصلی در دادن اصالت به ماهیت مخلوطه، فراهم ساختن محملی برای اسناد وجود به کلی طبیعی در متن عالم خارج بوده است. از منظر قائلان به اصالت ماهیت، لا بشرط بودن کلی طبیعی از یک‌سو، و تحقق آن در ضمن ماهیت موجوده از سوی دیگر، کلید حل بسیاری از مسائل فلسفی تلقی شده است؛ از جمله: با اتصاف کلی طبیعی به وصف «امکان»، ملاک نیازمندی معلول به علت هستی‌بخش در بقا تأمین می‌گردد. همچنین با پذیرش تحقق ویژگی‌های لا بشرط

در کنار ویژگی وجود در متن عالم خارج، هم چرایی تشخیص حقایق خارجی و هم چگونگی صدق گزاره‌های خارجیه قابل تبیین می‌شود.

اما با تأمل در محل نزاع، آشکار شد که قول به «اصالت وجود»، در صورتی که همراه با پذیرش وجود بالتبع برای کلی طبیعی باشد، تفاوت چندانی با قول به اصالت ماهیت ندارد. از این‌رو تلاش شد تا تصویری از محل نزاع ارائه گردد که بتواند هر دو خوانش و لوازم آنها را دربر گیرد.

در نهایت، به این تقریر از محل نزاع رسیدیم: حقایق عالم خارج از چه سنخی‌اند؟ آیا سنخ آنها صرفاً از سنخ وجود است، به گونه‌ای که تحقق در خارج، نه تنها عین ذات حقیقت خارجی، بلکه تمام ذات آن باشد، و در نتیجه، هیچ‌گاه حقیقت خارجی نتواند عیناً در ذهن نیز حاضر شود؟ یا آنکه ذات حقایق خارجی صرفاً از سنخ وجود نیست، بلکه یا از سنخ اموری است که به‌رغم موجود بودن، نسبت به وجود لابشرط‌اند، یا - حتی اگر از سنخ وجود باشند و وجود عین ذات آنها باشد - این ویژگی، تنها ویژگی و تمام ذات آنها نیست، بلکه در ضمن آن و به تبع آن، ویژگی‌های دیگری - از جمله ماهیت موجوده - نیز تحقق دارند؟

بر اساس هر دو فرض در بخش دوم، چون حقیقت خارجی صرفاً از سنخ وجود نیست، هر ویژگی می‌تواند لباس وجود خارجی را از تن درآورد و عیناً در ذهن نیز حاضر شود. از این‌رو صدق گزاره‌های ذهنی درباره واقعیت خارجی نیز قابل تأمین خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۳۵ق)، *الإشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: البلاغه جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تهران: ناب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۳ق)، *بایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم و تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (و سمت فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، *هستی و چیستی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *دروس فلسفه*، قم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵)، *شرح جلد دوم الاسفار الاربعه جزء اول درس‌های استاد محمدتقی مصباح یزدی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۳۹۳)، *تعلیق بر نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، مجتبی (۱۴۰۲)، *مراتب اعتبار و صدق معرفت‌های اعتباری*، آیین حکمت، ۵۷، ۵۵-۷۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۹۳)، *حکمت صدرایی: شرح و تعلیق بر الشواهد الربوبیه*، قم: حکمت اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱)، *مصنفات*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Examination and Critique of the Objections Raised Against Empirical Foundationalism in 'The Network of Religious Knowledge'

Ahmad Saeidi  An associate professor, dept. of mysticism, Imam Khomeini Institute of Education and Research. saeidi@iki.ac.ir

Received: 2025/05/14 - Accepted: 2025/10/25

Abstract

"Foundationalism" is an epistemological perspective that views the relationship between beliefs as unidirectional and hierarchical, with some beliefs serving as the foundation for the rest. In one reading of this view, known as "empirical foundationalism", basic beliefs in the empirical sciences are considered to be those based on experience and observational propositions. This approach has also been applied to religious knowledge, suggesting that religious knowledge depends on religious experiences. In contrast, Muslim philosophers, while being foundationalists and understanding the relationship between beliefs as unidirectional and hierarchical, mostly regard the fundamental foundations of human knowledge -whether in secular (empirical and non-empirical) or religious knowledge -not as sensory or religious experience in the so-called Western sense, but as self-evident propositions. From this perspective, Western empirical foundationalism, which considers sensory or religious experience as the foundation of knowledge, is not acceptable. However, their critique is not leveled against the principle of foundationalism nor against the hierarchical relationship between beliefs, but rather against the nature of the foundational beliefs in empirical foundationalism. Recently, under the title "critique of empirical foundationalism," one Muslim and committed researcher has questioned the principle of foundationalism and the unidirectional and hierarchical relationship of beliefs. Emphasizing Quine's holistic view, which entails skepticism, this researcher has proposed a theory called "holistic textualism" within the structure of religious epistemologies. With an analytical-descriptive approach, this article defends the epistemological foundations of Islamic thought and the value of human and religious knowledge, answering the critiques of empirical foundationalism.

Keywords: foundationalism, coherence theory, empirical foundationalism, religious epistemic network, Quine.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد اشکالات واردشده بر مبنایگروی تجربی در مقاله «شبکه معرفت دینی»

saeidi@iki.ac.ir

احمد سعیدی  / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

چکیده

«مبنایگروی» دیدگاهی در معرفت‌شناسی است که رابطه میان باورها را یک‌سویه و سلسله‌مراتبی می‌داند و برخی باورها را زیربنای باورهای دیگر می‌شمارد. در خوانشی از این دیدگاه، به‌نام «مبنایگروی تجربی»، باورهای پایه در علوم تجربی، تصدیقات مبتنی‌بر تجربه و گزاره‌های مشاهدتی در نظر گرفته می‌شوند. این رویکرد در معارف دینی نیز مطرح شده است و بر اساس آن، دانش‌های دینی مبتنی‌بر تجارب دینی انگاشته شده‌اند.

در مقابل، فلاسفه مسلمان با این که مبنایگرا هستند و رابطه باورها را یک‌سویه و طولی می‌دانند، غالباً پایه‌های اصلی دانش بشر را چه در معارف بشری غیردینی (اعم از تجربی و غیرتجربی) و چه در معارف بشری دینی، گزاره‌های بدیهی می‌دانند، نه تجربه حسی و نه تجربه دینی به معنای مصطلح در سنت غربی. از این منظر، مبنایگروی تجربی غربی - که تجربه حسی یا دینی را پایه معرفت می‌داند - قابل قبول نیست. با این حال، نقد ایشان نه به اصل مبنایگروی یا رابطه طولی باورها، بلکه معطوف به ماهیت باورهای پایه و بنیادین در مبنایگروی تجربی است.

اخیراً یکی از محققان مسلمان و متعهد، تحت عنوان انتقاد از مبنایگروی تجربی، اصل مبنایگروی و رابطه یک‌سویه و ساختار سلسله‌مراتبی باورها را زیرسؤال برده و با تأکید بر دیدگاه کل‌گرایانه کواپن، که مستلزم شکاکیت است، نظریه‌ای با عنوان «کل‌گروی نصی» را در ساختار معرفت‌های دینی مطرح کرده است. این مقاله، با روش تحلیلی - توصیفی، برای دفاع از مبانی معرفتی اندیشه اسلامی و اعتبار دانش‌های بشری و دینی، نقدهای واردشده بر مبنایگروی تجربی را پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها: مبنایگروی، انسجام‌گروی، مبنایگروی تجربی، شبکه معرفت دینی، کواپن.

مقدمه

مبنای گروهی یکی از دیدگاه‌های مطرح در معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، برخی باورها پایه محسوب شده و سایر باورها بر اساس آنها بنا می‌شوند. در این دیدگاه، رابطه میان باورها یک‌سویه و طولی است. در مقابل، انسجام‌گروی دیدگاهی در معرفت‌شناسی است که ریشه در شکاکیت و ایدئالیسم قرن بیستم دارد (از جمله ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). این دیدگاه، با انکار باورهای پایه، رابطه میان باورها را دوسویه و عرضی توصیف می‌کند. هم مبنای گروهی و هم انسجام‌گروی خوانش‌های متعددی دارند. یکی از این خوانش‌ها، که به «مبنای گروهی تجربی» شهرت دارد، باورهای پایه را در قالب تصدیقات تجربی یا گزاره‌های مشاهدتی تعریف می‌کند.

بر اساس مبنای گروهی تجربی، دانش تجربی بر تجارب و گزاره‌های مشاهدتی استوار است، و تجارب و گزاره‌های مشاهدتی خود مستند به مشاهدات هستند. با توجه به رابطه یک‌سویه باورها در این دیدگاه، خود مشاهدات مستقل از گزاره‌های مشاهدتی و دانش‌های مبتنی بر گزاره‌های مشاهدتی‌اند و به آنها وابسته نیستند. مبنای گروهی تجربی نه تنها در دانش‌های تجربی مبتنی بر تجارب حسی، بلکه در علوم دینی مستند به تجارب دینی نیز قابل طرح است.

همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان، به نوعی مبنای گروهی بوده و هستند (از جمله ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱؛ قربانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶). ایشان پایه‌های اصلی دانش بشر را گزاره‌های بدیهی می‌دانند. بنابراین مبنای گروهی تجربی، چه در حوزه تجارب حسی و چه در چارچوب تجارب دینی، به شکلی که در غرب مطرح شده، از منظر فلاسفه مسلمان با اشکالاتی روبه‌رو بوده و مورد پذیرش قرار نگرفته است. اما ایرادهای مبنای گروهی تجربی از منظر ایشان، ارتباطی به مبنای گروهی و رابطه یک‌سویه باورها با یکدیگر و با تجارب حسی و دینی ندارند، بلکه معطوف به ماهیت باورهای پایه‌ای هستند که برخی تجربه‌گرایان (آمپریست‌ها) و حس‌گرایان در تجارب حسی، و بعضی متکلمان مسیحی در تجارب دینی ادعا می‌کنند.

از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان، تجارب حسی و دینی (به معنای ادعا شده در برخی مکاتب غربی) نمی‌توانند پایه اولیه برای اندیشه‌های بشری و دینی باشند و باید بدیهیات اولیه و وجدانیات را نخستین مبنای تفکرات بشری دانست، خواه در معارف بشری غیردینی و خواه در معرفت‌های بشری دینی.

اخیرا یکی از محققان مسلمان، متعهد و برجسته حوزه‌های علمی، به نام حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی‌نیا، اصل مبنای گروهی را مورد تشکیک قرار داده است. ایشان در برخی آثار خود، از جمله در مقاله «شبکه معرفت دینی» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲)، با ردّ مبنای گروهی تجربی و یکی دیگر از خوانش‌های مبنای گروهی، که «مبنای گروهی نصی» نام دارد، بطلان مبنای گروهی را در علوم بشری و دینی نتیجه گرفته است. ایشان همچنین، دیدگاه کواچین موسوم به «کل‌گروی» را در ساختمان علوم بشری تقویت و نظریه «کل‌گروی نصی» را در ساختار معرفت‌های دینی مطرح نموده است.

«کل‌گروی» از خوانش‌های انسجام‌گروی است که طبق تصریح خود کواین، مستلزم یا ملازم شکاکیت در همهٔ علوم بشری است (Quine, 1953, p20-46). استاد عباس عارفی در مورد دیدگاه کواین می‌نویسد:

کواین... که خود نیز از تجربه‌گرایان به‌شمار می‌آید با دیگر تجربه‌گرایان این اختلاف‌نظر را دارد که «مبنایگروی» مطلقاً مردود است؛ زیرا گزینش قضایایی به‌عنوان «قضایای پایه» و سپس ایجاد ساختاری بر آن، ترجیح بلامرجح است، به این دلیل که گزینش مبنا و پایه برای معرفت، مبتنی بر وثاقت و اعتبار است، نه صرفاً بر اساس تقدم زمانی، حال آنکه ما در میان قضایای خود فاقد چنین قضایایی هستیم... کواین در مقاله‌ای تحت عنوان «دو اصل جزمی تجربه‌گرایی»... حتی تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی را هم مورد مناقشه و تردید قرار داد. وی گفت: قضایای تحلیلی، مانند قضیه «مجرد، مرد بی‌زن است» که شما آن را قضیه تحلیلی می‌دانید و از احکام یقینی، قطعی و جزمی‌اش محسوب می‌دارید، فقط نسبت به قضایای دیگر این دستگاه، از اولویت و ارج بیشتری برخوردارند و از قضایای دیگر مستحکم‌ترند، ولی نه تا آن حد که از ابطال مصون بمانند (عارفی، ۱۳۸۱؛ Moser, 1987, p43-67).

طبعاً نتیجهٔ «کل‌گروی نصی» نیز نوعی شکاکیت در حیطه یا محدودهٔ معرفت‌ها و علوم دینی است. شاهد این ادعا سخنان استاد قائمی‌نیا در مصاحبه با خبرگزاری «مهر» است:

... «صدق» می‌تواند تشکیک‌بردار شود. بنابراین از همان منطق دو ارزشی در اینجا نمی‌توانید پیروی کنید. در میان منطق‌های جدید، منطق فازی به این نکته توجه کرده است، چون این منطق به‌گونه‌ای طراحی شده است که راست‌تر بودن و همچنین راست‌تر از راست بودن لحاظ شده است... راست‌ترین نمی‌توانید شما داشته باشید، چون معرفت کامل نمی‌توانید داشته باشید. معرفت کامل به این معنا که شما معرفتتان کاملاً منطبق بر جهان واقع باشد... ما چون با تئوری‌ها و مدل‌ها سروکار داریم و این تئوری و مدل‌ها نیز متناظر با جهان ممکن هستند، واقع دین را به صورت دقیق نشان نمی‌دهند... لذا هر معرفتی ناقص است و این اصلی است که باید پذیرفت (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر ۲).

معرفت دینی ذاتاً متحول است و برعکس قبض و بسط که تغییر و تحولش ذاتی نیست و از جای دیگری است، در این نظریه، تغییر و تحول از خود معرفت دینی است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر ۲).

بنابراین برای دفاع از اعتبار علوم بشری و دینی، ضروری است که انسجام‌گروی، کل‌گروی، کل‌گروی نصی، و هر دیدگاه دیگری که منجر به نفی علم یقینی بشری و دینی می‌شود، نقادی و رد شوند. ما در ضمن چند نوشتار، «کل‌گروی» و «کل‌گروی نصی» را از زوایای مختلف بررسی و ابطال کرده و مبنایگروی را تقویت کرده‌ایم. در این مقاله، به بررسی چهار انتقاد جناب استاد قائمی‌نیا بر مبنایگروی تجربی، که تحت عنوان چهار نکته در مقاله «شبکهٔ معرفت دینی» به آنها اشاره شده است، پرداخته‌ایم. همچنین برخی مؤیداتی را که ایشان از دانشمندان در نقد مبنایگروی تجربی آورده است، نقادی کرده‌ایم. روش پژوهش در این نوشتار، تحلیلی - توصیفی است.

۱. مبنای گروهی تجربی از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان

پیش از آنکه به نقل سخنان استاد قائمی‌نیا و نقادی آنها بپردازیم، لازم است دیدگاه سایر اندیشمندان مسلمان در مورد مبنای گروهی تجربی را نیز مطرح کنیم تا این تصور پیش نیاید که قصد دفاع از تجربه‌گرایی در علوم بشری و دینی را داریم. در مبنای گروهی اندیشمندان مسلمان شش یا به یک اعتبار، هفت پایه برای اندیشه‌های یقینی بشر ذکر شده‌اند که اصطلاحاً «مبادی اولیه برهان» نامیده می‌شوند. این پایه‌ها عبارت‌اند از: اولیات، وجدانیات (مشاهدات با حواس باطنی و علوم حضوری)، محسوسات (مشاهدات با حواس ظاهری)، مجزبات (تجربیات)، متواترات، حدسیات، و فطریات. برخی فلاسفه، از جمله مرحوم علامه مصباح یزدی، تنها دو دسته «ولیات» و «وجدانیات» را که مستقیماً از علوم حضوری و درونی انسان حاصل می‌شوند، به عنوان مبادی اولیه برهان می‌پذیرند و پنج قسم دیگر را نیازمند ارجاع به این دو دسته می‌دانند. بر این اساس، به باور این اندیشمندان، بنیاد همه باورهای بشری، بدیهیات اولیه و وجدانیات‌اند و ریشه و اصل و خاستگاه این دو دسته نیز مشاهدات درونی یا علوم حضوری و شهودی، نظیر آنچه با کمک حواس باطنی نفس، قلب، روح، و فؤاد حاصل می‌شوند، است. بعد از علوم حضوری (که از سنخ باور نیستند) و باورهای موسوم به اولیات و وجدانیات، سایر علوم حصولی، از طریق اشکال بدیهی منطق، بر بدیهیات اولیه و وجدانیات تکیه زده و در نهایت و از طریق آنها به علوم حضوری استناد پیدا می‌کند. طبعاً ارجاع هر گزاره‌ای به بدیهیات و علوم حضوری اگر از طریق استدلال یقینی (به اصطلاح برهان) صورت گیرد، آن گزاره را به سطح یقین می‌رساند و آن را جزئی از علم به معنای خاص آن قرار می‌دهد. چنین علمی می‌تواند از «مبادی ثانویه برهان» شناخته شود. از این منظر، هیچ تفاوتی میان باورهای بشری غیردینی و باورهای بشری دینی وجود ندارد. هر باوری باید مستقیم یا غیرمستقیم به بدیهیات و علوم حضوری بازگردد. رابطه میان علوم حضوری، باورهای بدیهی، و باورهای نظری مستدل نیز همواره یک‌سویه است.

بنابراین از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مبنای گروهی مبتنی بر تجارب حسی با مشکلاتی مواجه است، اما صرفاً از این نظر که تجارب حسی را که لرزان‌ترین پایه‌های شناخت بشری هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۵؛ ۱۳۹۸، ص ۴۸)، پایه و مبنا و بنیاد همه دانش‌های بشری یا دست‌کم دانش‌های بشری تجربی (sciences) قرار داده است. همین‌طور، مبنای گروهی مبتنی بر تجارب دینی نیز، که برخی متکلمان مسیحی برای توجیه و دفاع از آموزه‌های خرافی ادیان تحریف‌شده و گریز از اشکالات عقلی و عقلایی اندیشه‌های خود مطرح کرده‌اند، دارای مشکلات جدی است، اما صرفاً از این نظر که تجربه دینی را به یک معنای خاص و غیرقابل دفاع، به مثابه پایه و مبنای باورهای دینی معرفی کرده است.

۲. مبنای تجربی از منظر استاد قائمی‌نیا

استاد قائمی‌نیا، برخلاف بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مبنای تجربی در باورهای بشری و دینی را به این دلیل ردّ می‌کند که مبنای تجربی است، نه به این دلیل که تجربه پایه و مبنای مناسبی برای علوم بشری و دینی نیست. به عبارت دیگر، ایشان قصد ندارد با حفظ چارچوب مبنای تجربی، صرفاً پایه‌ها را از «تجربه‌های حسی و دینی» به «بدیهیات و علوم حضوری» تغییر دهد؛ چراکه از نظر ایشان، نه «علم حضوری خالص» دست‌یافتنی است و نه «بدیهیات مورد ادعای اندیشمندان مسلمان»، مصون از خطا و تردیدند. ایشان گاه در سخنرانی‌ها از «یقین»، «دسترس‌ی به واقع»، و «رنالیسم پیچیده» سخن می‌گوید و به دلیل همین سخنان می‌توان پذیرفت که عقیده شخصی و درونی ایشان همانند جریان غالب در میان اندیشمندان مسلمان است، اما برخی سخنان ایشان حاکی از امور دیگری هستند و انتقاد ما نسبت به این سخنان است: «... وَ أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْهُ إِلَى مَنْ قَالَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۸؛ نیز ر.ک. ص ۴۳۸). آنچه در برخی آثار کتبی و شفاهی ایشان دیده می‌شود، به نظر «شکاکیت»، «ایدئالیسم»، «نسبیت‌گرایی»، و «پلورالیسم» می‌رسد. عبارت زیر را که استاد قائمی‌نیا از زبان برخی فلاسفه علم در غرب منتشر و بدون نقد رها کرده است، ملاحظه کنید:

ما هیچ‌گاه به داده‌های خالص دسترس‌ی نداریم. ... در هر مشاهده‌ای، مشاهده‌گر تفسیر می‌کند، نه اینکه اول می‌بیند و بعد تفسیر می‌کند. ... مفاهیم و مقولاتی که برای فهم جهان پیش می‌کشیم، از جهان بر ذهن ما تحمیل نمی‌شوند، بلکه از تئوری‌ها و زبان ما ناشی می‌شوند. ... نه تنها تئوری‌ها در مشاهده تأثیر می‌گذارند، بلکه به یک معنا در متن مشاهده حضور دارند و آن را می‌سازند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

گذشته از اینکه این ادعاهای شکاکانه، ایدئالیستی، نسبیت‌گرایانه و پلورالیستی در مقاله «شبکه معرفت دینی» در سال ۱۳۸۲ از زبان برخی فلاسفه غربی بیان شده و نقادی و رد نشده‌اند، جناب استاد، تک‌تک آنها را با ادبیاتی مشابه، در مقاله «معماری علم دینی» در سال ۱۳۹۶ تحسین می‌کند:

تکثر در علم اجتناب‌ناپذیر است. ... آن‌گونه که رنالیست‌های خام می‌گفتند، علم آینه تمام‌نمای واقع نیست، بلکه علم آمیزه‌ای از کاشفیت و خلاقیت است. ... دانشمندان تلاش می‌کند تا عالمی نزدیک به عالم واقع بسازد. عالم او هرگز انطباق کامل با عالم واقع نخواهد داشت. ... اسلامی بودن یک علم هرگز به معنای انطباق کامل آن با دین یا واقع نیست؛ چراکه علم، هرچه باشد، تا حدی حاصل خلاقیت عالم... است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۹).

علم دینی به معنای علم کامل نیست. اصلاً علم کامل امکان‌پذیر نیست. علم اولاً، هرچه باشد، محصول روش‌های بشری است و همواره میان روش و واقعیت فاصله وجود دارد؛ ثانیاً چنان‌که بسیاری از فلاسفه علم نشان داده‌اند، ما در هیچ زمینه‌ای از علوم تئوری نهایی نداریم. «تئوری نهایی» دست‌آورد معرفت‌شناسی جزم‌گرا بود که برای بشر توانایی دست یافتن به حقیقت را به‌طور

کامل قائل بود (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۴-۳۵).

«در هیچ علمی، اجزا و مؤلفه‌ها کاملاً با عالم واقع تناظر ندارند، ... [چراکه] گفتیم، علم آمیزه‌ای از خلاقیت و کشفیت است» (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۵).
«هر تلفیق [مفهومی] پاره‌ای از حقیقت را نشان می‌دهد. سرشت علم بشری از این جهت، ناقص بودن و ناتمام بودن است» (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

خلاصه اینکه مشکل اصلی جناب استاد با «مبنای تجربه‌ی تجربی»، «مبنای تجربه‌ی تجربی» است نه «تجربه‌گرایی». مشکل ایشان پایه قرار گرفتن «تجربه‌های حسی و دینی» و خطاپذیر بودن و یقینی نبودن «تجربه‌های حسی و دینی» نیست. مشکل ایشان مبنای یقینی داشتن علوم بشری و دینی است. مشکل ایشان علم یقینی مطابق با واقع یا دسترسی یقینی بشر عادی به واقعیت و نفس الامر است:

... راست‌ترین نمی‌توانید شما داشته باشید، چون معرفت کامل نمی‌توانید داشته باشید. معرفت کامل به این معنا که شما معرفت‌تان کاملاً منطبق بر جهان واقع باشد. تفاوت میان معرفت دینی ما و معرفت دینی معصوم در این است که آنها به واقع دین متصل هستند و از دور و به کمک تئوری‌ها و مدل‌ها به دین نمی‌رسند واقع دین را می‌بینند، اما ما چون با تئوری‌ها و مدل‌ها سروکار داریم و این تئوری و مدل‌ها نیز متناظر با جهان ممکن هستند، واقع دین را به صورت دقیق نشان نمی‌دهند. ... لذا هر معرفتی ناقص است (قائمی نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر).^۲

به همین دلیل ایشان برای ردّ «مبنای تجربه‌ی تجربی»، بر نقادی و ردّ رابطه‌ی یک‌سویه میان تجربه‌های حسی و دینی با سایر باورها متمرکز می‌شود:

بنا بر مبنای تجربه‌ی تجربی، جهت معرفت همواره از پایین - تجربه‌ی دینی - به طرف بالاست؛ همواره از تجربه‌ی دینی شروع می‌کنیم. ... این سیر یک‌طرفه است. ... یکی از نکات آسیب‌پذیر مبنای تجربه‌ی تجربی است که جهت فوق را یک‌طرفه می‌داند و به تقدم تجربه‌ی دینی بر باور دینی قائل است (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

شاهد دیگر بر اینکه مشکل جناب استاد با «مبنای تجربه‌ی تجربی» است، نه با تجربه‌ی بودن پایه‌ها، این است که ایشان دیدگاه کواین را که یک تجربه‌گرایی مخالف مبنای تجربه‌ی تجربی است و از «مبنای تجربه‌ی تجربی» به «کل‌گروی تجربی» می‌رسد، تحسین می‌کند «نظر کواین با مبنای تجربه‌ی تجربی تفاوت دارد. ساختمان معرفت به جای اینکه برجی باشد که بر روی پایه‌هایش استوار شده است و یا مخروطی شکل باشد، مانند یک شبکه است. ... کواین تجربه‌گراست» (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۱):

«به تصریح کواین، تنها کانال اطلاعاتی به جهان، تأثیر عوامل بیرونی بر سطح حواس ما است. ... تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد، بسیار بدیع است» (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۲)

البته جناب استاد معتقد است که در فضای معرفت دینی، که نصوص دینی مطرح‌اند، باید «تجربه‌گرایی» کواین را نادیده بگیریم و نصوص را جایگزین تجارب حسی کنیم:

اگر تجربه‌گرایی کوااین در باب ساختمان معارف بشری را نادیده بگیریم، این تصویر نکات بسیار آموزنده و جالبی دارد و می‌تواند توانمندترین مدل در باب ساختمان معرفت دینی را عرضه کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

یعنی ایشان در مورد مبنای تجربه‌ی متکلمان مسیحی، هم با اصل مبنای گروهی و رابطه‌ی یک‌سویه باورها با تجربه مشکل دارد و هم با مبنا قرار دادن تجارب دینی به جای نصوص دینی.

۳. نقدهای استاد قائمی‌نیا بر مبنای تجربه‌ی

استاد قائمی‌نیا ادعاها، نقدها و اشکالات فلاسفه علم بر مبنای تجربه را معادل اثبات «تقدم تئوری بر مشاهده» می‌داند و تلاش می‌کند با بیان چهار نکته زیر این تقدم را اثبات کند:

۱. پالایش و تصفیه مشاهدات قبلی: گاهی تئوری‌های جدید فهم ما از مشاهدات قبلی را پالایش و تصفیه می‌کنند. لذا به سهولت نمی‌توان گفت که تئوری‌ها از مشاهده قبلی به دست می‌آیند، بلکه مشاهدات قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند.
۲. اشتغال بر مفاهیم تفسیری [ی] غیرقابل استخراج از مشاهده: تئوری‌ها معمولاً مفاهیمی دربر دارند که از مشاهده به دست نمی‌آیند. این مفاهیم معمولاً به قوه خلاقیت دانشمندان مربوط می‌شوند که آنها را برای فهم و تفسیر مشاهده پیش می‌کنند.
۳. هدایت مشاهدات: تئوری‌ها از جهت دیگری هم بر مشاهده تقدم دارند؛ تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند، بدین معنا که مشخص می‌سازند، ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم و نیز تعیین می‌کنند که ما مشاهدات خود را تحت چه شرایطی باید انجام دهیم.
۴. تأثیر پیش‌فرض‌ها: پیش‌فرض‌های دینی، متافیزیکی و غیره نیز در فرضیه‌ها و تئوری‌های دانشمندان تأثیر می‌گذارند. این پیش‌فرض‌ها از آن مشاهدات به دست نمی‌آیند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۲۸).

استاد قائمی‌نیا تأکید می‌کند که «این نکات، ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کنند و به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). ایشان برای تأیید نکات فوق و تقویت دیدگاه خود، مؤیداتی نیز از سخنان دانشمندان بزرگی همچون انیشتین و هایزنبرگ می‌آورد. ایشان می‌نویسد:

آینشتاین... به تقدم تئوری بر مشاهده قائل بود. هایزنبرگ این سخن را از او نقل کرده است که «همواره تئوری است که تعیین می‌کند چه چیزی باید مورد مشاهده قرار گیرد». این سخن نظیر دیدگاه فایرماند است که... مشاهدات هم در درون تئوری تعیین می‌شوند... تئوری حق دارد که بر مشاهدات پیشی بجوید و از انشای غیرقابل مشاهده مانند انشای قابل مشاهده سخن بگوید (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

۴. بررسی

خلاصه ادعاهای مبهم و غیردقیق استاد این است که «عدمای تجربه را مبنای علم تجربی می‌دانستند» و متکلمان در الهیات لیبرال از این رابطه الگو گرفتند و مدعی شدند که «تجربه دینی مبنای علم دینی است»، باین حال، فلاسفه علم متأخر نشان داده‌اند که «تجربه حسی مبنای علوم تجربی نیست» و رابطه میان تجربه و مشاهده با تئوری‌های علمی یک‌سویه نیست. در این میان، یکی از فلاسفه، به نام کواین، یک نوع رابطه شبکه‌ای میان تئوری‌ها علمی با مشاهدات و تجارب حسی مطرح کرده است. به عقیده او، دانشمندان اولاً نظریه‌ها یا تئوری‌های خود را به صورت مجموعی و شبکه‌ای به مشاهدات ارتباط داده و دآوری می‌کنند و ثانیاً مشاهدات بر نظریه‌ها تقدم ندارند و رابطه میان مشاهدات و نظریه‌ها پیچیده‌تر از آن است که مبنایرایان می‌پندارند.

استاد قائمی‌نیا نه شکاک است، نه کاملاً انسجام‌گراست و نه کاملاً تجربه‌گرا، باین حال سخنان کواین را که یک شکاک انسجام‌گرای تجربه‌گراست، بدیع و دقیق می‌شمارد. ایشان معتقد است می‌توان از سخنان کواین استفاده کرد و نوعی کل‌گروی مبتنی بر نصوص دینی، و همچنین رابطه‌ای شبکه‌ای و مجموعی در معرفت‌های دینی، مطرح کرد. استاد قائمی‌نیا در مقاله «شبکه معرفت دینی» در عین حال که کل‌گروی تجربی کواین را در دانش بشری بدیع و تازه می‌شمارد و کل‌گروی نصی را نیز - به ظاهر - نظریه ابتکاری خود معرفی می‌کند، ادعا می‌کند که همه دانشمندان مسلمان همواره معرفت‌های دینی را به صورت شبکه‌ای و مجموعی به خدمت نصوص برده و دآوری و ارزیابی کرده‌اند. گویی دانشمندان مسلمان همگی کل‌گرا بوده‌اند، ولی علم به علم نداشته‌اند و استاد با پدیدارشناسی علم متوجه کل‌گرا بودن آنان شده است به اعتقاد ما، در ادعاهای استاد در مقاله «شبکه معرفت دینی» تسامح‌ها و اشتباه‌های فراوانی وجود دارند که به ذکر چند مورد (که گاه با یکدیگر تداخل نیز دارند) بسنده می‌کنیم:

۴-۱. غفلت از خوانش‌های دیگر مبنایگروی

استاد برای تثبیت «کل‌گروی نصی» در معرفت‌های دینی، برخی نظرات رقیب، از جمله مبنایگروی اندیشمندان مسلمان در دانش‌های بشری و دینی، را به‌طور کامل نادیده می‌گیرد و صرفاً بر نقادی و ردّ مبنایگروی تجربی برخی متکلمان مسیحی و مبنایگروی نصی دیگر از ایشان متمرکز می‌شود، گویی ردّ این دو خوانش متکلمان مسیحی از مبنایگروی، برای اثبات کل‌گروی نصی کافی است که ایشان به غیر از نقادی دو خوانش یادشده، مطلقاً هیچ دلیل مستقیمی برای اثبات کل‌گروی نصی در مقاله «شبکه معرفت دینی» ارائه نمی‌دهد.

۴-۲. غفلت از خوانش‌های پیچیده‌تر مبنایگروی تجربی

گذشته از تعدد و تنوع خوانش‌های مبنایگروی، خود مبنایگروی تجربی نیز تفاسیر یا خوانش‌های گوناگونی دارد.

بر فرض که با چهار نکته یادشده ثابت شود که «تئوری بر مشاهده مقدم است»، این امر رابطه یک‌سویه مشاهده و تئوری را در همه خوانش‌های مبنایگروی تجربی مخدوش نمی‌کند، بلکه چنان‌که خود فلاسفه علم نیز به این نکته توجه داشته‌اند، تنها یک نگرش سطحی از مبنایگروی تجربی را ابطال می‌کند که علم تجربی را صرفاً مبتنی بر استقرا و مشاهده خام می‌پندارد.

آلن چالمرز در فصل سوم کتاب چپستی علم تحت عنوان «مسبوقیت مشاهدات بر نظریه‌ها» به تفصیل به نکات مورد نظر استاد پرداخته است، اما او این نکات را نه به عنوان نقد کلی مبنایگروی تجربی، بلکه صرفاً در رد دیدگاه استقراگرایان سطحی مطرح کرده است. چالمرز مدعی است که استقراگرایان سطحی دو فرض مهم دارند: یکی اینکه علم تجربی با مشاهده صرف آغاز می‌شود و دیگر اینکه مشاهده اعتبار زیادی دارد، درحالی‌که اولاً علم تجربی آمیزه‌ای از مشاهده و عناصر غیرمشاهدتی است و ثانیاً مشاهده خطاپذیر است. وی می‌نویسد از دیدگاه استقراگرایان سطحی، دو فرض مهم درباره مشاهده وجود دارد: اول اینکه علم با مشاهده آغاز می‌شود، دیگر اینکه مشاهده اساس و وثیقی فراهم می‌کند که می‌توان از آن معرفت به دست آورد (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۳۴):

در این بخش، استدلال کرده‌ام که استقراگرایان به دو دلیل به خطا رفته‌اند: علم با گزاره‌های مشاهدتی آغاز نمی‌شود؛ زیرا تمام گزاره‌های مشاهدتی مسبوق به نوعی نظریه هستند. گزاره‌های مشاهدتی از آن‌رو که خطاپذیرند، بنیاد استواری در اختیار نمی‌نهند که بتوان معرفت علمی را بر آنها بنا کرد. بالین همه نمی‌خواهم ادعا کنم که بر اساس این دلایل می‌توان نتیجه گرفت که تمام گزاره‌های مشاهدتی باید وانهاده شوند؛ زیرا خطاپذیرند. صرفاً بر این احتجاج می‌ورزم که نقشی که استقراگرایان به گزاره‌های مشاهدتی در علم نسبت می‌دهند، ناصحیح است (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، چالمرز با استناد به نکاتی که استاد قائمی‌نیا از فلاسفه علم نقل کرده است، قصد نقادی و رد مبنایگروی تجربی یا تثبیت انسجام‌گروی را ندارد. او تنها نگرش سطحی کسانی را به چالش می‌کشد که علم را صرفاً مبتنی بر گزاره‌های مشاهدتی می‌دانند. چالمرز بین تجربه و مشاهده خلط نکرده است. او مدعی است که اولاً تجربه بیش از مشاهده و گزاره‌های مشاهدتی است و ثانیاً گزاره‌های مشاهدتی خطاپذیرند. سخنان چالمرز - چه درست باشند چه نادرست - ابطال مبنایگروی تجربی و مبنایگروی اندیشمندان مسلمان به شمار نمی‌روند استقراگرایی به‌طور قطعی ابطال نشده است. مسبوق بودن مشاهده بر نظریه ... مسلماً ادعای استقراگرایان را که علم با مشاهده آغاز می‌شود، نقض می‌کند، بالین حال فقط سطحی‌ترین استقراگرایان با این موضع [که علم با مشاهده آغاز می‌شود] موافق ... [هستند]. هیچ‌یک از استقراگرایان جدید و پیچیده‌تر تمایلی به برگرفتن این صورت سطحی از استقراگرایی ... [ندارند] (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۸):

تمییز نهادن بین مقام کشف و دستیابی و مقام نقد و ارزیابی، استقراگرایان را از بخشی از انتقادات

... می‌رهاند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۹):

اگرچه... فلسفه‌های استقراگرایی علم را قویاً مورد نقد قرار داده‌ام، براهینی که اقامه کرده‌ام، ابطال مطلقاً قطعی آن فلسفه‌ها را موجب نمی‌شود. مسئله [= مشکل] استقراء را نمی‌توان به‌منزله ابطال قطعی [استقراء] محسوب کرد. ... من ... راهی نشان داده‌ام که استقراگرایان از آن راه می‌توانند از نقد مبتنی بر مسبوقیت مشاهده بر نظریه تاحدودی بگریزند و مطمئنم که آنها خود می‌توانند دفاع‌های هوشمندانه بیشتری طرح کنند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۵۰).

۳-۴. غفلت از اینکه مبنای تجربه ناظر به رابطه میان باورهاست، نه رابطه میان باورها و مشاهدات مبنای تجربه به معنای دقیق کلمه اصلاً به رابطه بین باورها و خود مشاهده مربوط نمی‌شود، بلکه صرفاً ناظر به رابطه بین دو دسته از باورهاست. تعریف خود استاد از مبنای تجربه گواه این مدعاست: قدیمی‌ترین تصویری که از ساختمان معرفت دینی در کار است، مبنای تجربه است. ... بر طبق این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف در کارند: پایه و غیرپایه. باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. ... معرفت‌شناسان بحث‌های مفصلی درباره این باورها و معارف پایه دارند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).

همان‌طور که از بیان استاد برمی‌آید، «مبنا» در مبنای تجربه، باورهای پایه (بدیهی) هستند، نه خود مشاهدات ظاهری یا باطنی. رابطه میان عمل مشاهده و گزاره‌های حاکی از آن، هرچه باشد، مبنای تجربه به معنای مصطلح و مورد پذیرش مبنای تجربه نیست. آنچه در مبنای تجربه تجربی به عنوان مبنای برهان شمرده می‌شود، گزاره‌های مشاهدتی (محسوسات) و گزاره‌های تجربی (مجربات / تجربیات) هستند که خود از سنخ گزاره‌اند، نه عمل احساس کردن. از این رو انکار رابطه یک‌سویه میان تئوری‌ها و مشاهدات - بر فرض که این انکار منطقی و معقول و درست باشد - الزاماً همه خوانش‌های مبنای تجربه را مخدوش نمی‌سازد؛ زیرا ممکن است کسی مبنای تجربه تجربی باشد، اما گزاره‌های تجربی را برخاسته یا برآمده از مشاهده مستقیم واقعیات درونی یا بیرونی نداند و رویکردی ایدئالیستی به گزاره‌های پایه در علوم طبیعی و تجربی داشته باشد. خلاصه اینکه مبنای تجربه در اصل معطوف به ساختار باورهاست، نه چگونگی ارتباط باورها با داده‌های حسی. بنابراین، نقدهایی که صرفاً بر رابطه نظریه (تئوری) با مشاهده متمرکز می‌شوند، به‌خودی‌خود مبنای تجربه را نقض نمی‌کنند.

۴-۴. غفلت از تفاوت «مشاهده» با «تجربه» و «گزاره‌های مشاهدتی» با «گزاره‌های تجربی»

استاد قائم‌نیا در نقد مبنای تجربه، بحث را به رابطه میان «تئوری» و «مشاهده» منتقل می‌کند و با استناد به چهار نکته از فلاسفه علم، تلاش می‌نماید تا تقدم تئوری‌ها بر مشاهدات را اثبات کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). گویی مبنای تجربه از نظر طرفدارانش به این معناست که علم تجربی سراسر مبتنی بر تجربه است و تجربه همان مشاهده خام است: [چهار نکته بیان شده] مهم‌ترین نکاتی هستند که باید درباره ارتباط مشاهده و تئوری در نظر

گرفت. این نکات ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کنند و به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، استاد قائمی‌نیا در این عبارات، «مشاهده» و «تجربه» را به صورت مترادف و جایگزین یکدیگر به کار می‌برد، گویی در مبنای تئوری، «تجربه» همان «مشاهده» است. این تسامح، به شکلی دیگر در عبارت زیر نیز تکرار شده است:

یکی از دلایلی که باعث شد در الهیات لیبرال تجربه دینی مبنا قرار گیرد تحولی بود که در علوم تجربی رخ داد. ... نخستین تحلیل [فلاسفه علم طبیعی یا تجربی] این بود که دانشمندان تئوری‌های علمی را بر مشاهدات و تجارب علمی استوار می‌سازند. ... تحلیل فوق ... در فلسفه علم متأخر مورد مناقشه قرار گرفت و رابطه مشاهده و تئوری، تحلیل‌های دیگری نیز پیدا کرد... [و] این بحث مطرح شد که آیا تئوری مقدم بر مشاهده است یا مشاهده بر تئوری؟ (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)

فلاسفه و منطق‌دانان (احتمالاً به جز استقراگرایان سطحی و پوزیتیویست‌های منطقی) میان نفس مشاهده و تجربه و نیز میان گزاره‌های مشاهدتی (محسوسات / مشاهدات) و گزاره‌های تجربی (مجرّبات / تجربیات) تمایز قائل می‌شوند. گزاره‌های مشاهدتی گزاره‌هایی جزئی‌اند که صرفاً از یک مشاهده خاص و مشخص یا شخصی حکایت می‌کنند، در حالی که گزاره‌های تجربی، گزاره‌هایی کلی‌اند که از مشاهدات مکرر، منضبط و کنترل شده استنتاج می‌شوند و ادعای کلیت، دوام، و ضرورت نسبت به مصادیق مشاهده نشده دارند. مجربات یا گزاره‌های تجربی نه معادل گزاره‌های مشاهدتی‌اند و نه صرفاً حاصل مشاهده (حس) خالص و محض‌اند. به همین دلیل یک گزاره تجربی نه برگرفته از یک مشاهده شخصی است و نه مدعی حکایت از یک مشاهده شخصی است.

تسامح در به کار بردن «مشاهده» به جای «تجربه» و برعکس، و نادیده گرفتن تفاوت میان گزاره مشاهدتی با خود مشاهده و با گزاره تجربی، اگر منشأ مغالطه نشود، قابل اغماض است، اما متأسفانه استاد بر اساس همین تسامح، مبنای تئوری را نقادی و رد کرده است. ایشان برای نقد مبنای تئوری تجربی فرض می‌کند که مبنایگرایان تجربی، صرف مشاهده را مبنای علم قرار داده‌اند، سپس برای تشکیک در ادعای آنان مثلاً می‌فرماید: در علم تجربی، در کنار مشاهدات و یا حتی گاهی مقدم بر مشاهدات، تئوری‌ها و پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی داریم.

پاسخ روشن است: در مبنای تئوری تجربی - اگر اندیشه استقراگرایان سطحی را نادیده بگیریم و بر خوانش‌های پیچیده‌تر متمرکز شویم - گزاره تجربی مبناست و هر گزاره تجربی نتیجه یک یا چند قیاس حسّی - عقلی است. در قیاس یا قیاس‌های یادشده، صغریات، از گزاره‌های مبتنی بر حس و مشاهده تشکیل شده‌اند و کبریات برخی گزاره‌های کلی متافیزیکی‌اند. برخی کبریات متافیزیکی که فلاسفه برای قیاس‌های یادشده ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از: «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند»؛ «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»؛ «الإتفاقی (یا القسری)

لایکون اکثریاً و لا دائماً». دلیل اینکه تجربه، یقینی، به معنای اخص از یقین، نیست و همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان مبنای تجربه را قبول ندارند و گزاره‌های تجربی را جزء مبادی اولیه برهان نمی‌دانند، همین است که قیاس‌های یادشده، یا مشکل صغروی دارند یا مشکل کبروی. مرحوم علامه مصباح یزدی می‌نویسد:

راه شناختن علت و معلول‌های مادی، منحصر به برهان تجربی است، یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد. گاهی ... برای اثبات علت یک موجود مادی برای موجود دیگر، مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود به این شکل: «این پدیده مکرراً متعاقب پدیده دیگر به وجود می‌آید»، آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند، اولی علت دومی است» و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده، پدیده اول علت پدیده دوم است. ولی ... کبرای این قیاس یقینی نیست، و از این رو نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد. منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده به طور دائم یا در اکثر موارد، نشانه علت و معلولیت آنهاست؛ زیرا تقارن دائمی یا اکثری به طور اتفاق ممکن نیست. درباره این بیان باید گفت اولاً، این قضیه که ... قسر اکثری و دائمی محال است، احتیاج به اثبات دارد و ثانیاً، اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و هیچ آزمایش‌گری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.

همچنین گاهی برای متمیم برهان، از قاعده دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند، آثار همانندی خواهند داشت (حکم الأمثال فی ما يجوز وما لا يجوز واحد). ... ولی این قاعده هم چندان کارایی عملی ندارد؛ زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت، کار آسانی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۰-۷۱)

۴-۵. غفلت از معنای دقیق «رابطه دوسویه»

جناب استاد قائمی‌نیا برای نقد مبنای تجربه و اثبات کل گروی، ادعا می‌کند که رابطه میان تئوری و تجربه یک‌سویه نیست، اما در نهایت، نتیجه می‌گیرد که تئوری بر مشاهده مقدم است:

۱. بنا بر مبنای تجربه، جهت معرفت همواره از پایین - تجربه دینی - به طرف بالاست؛ همواره از تجربه دینی شروع می‌کنیم. ... این سیر یک‌طرفه است. ... یکی از نکات آسیب‌پذیر مبنای تجربه همین نکته است که جهت فوق را یک‌طرفه می‌داند و به تقدم تجربه دینی بر باور دینی قائل است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)؛ این نکات، ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

۲. در فلسفه علم متأخر ... این بحث مطرح شد که آیا تئوری مقدم بر مشاهده است یا مشاهده بر تئوری؟ تأملات بعدی فلاسفه علم بیشتر بر صورت نخست تأکید کرده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)؛ این نکات، ... به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

رابطه دوسویه به این معناست که نه تئوری بر مشاهده مقدم است و نه مشاهده بر تئوری، بلکه این دو در تعامل پویا قرار دارند. اگر تئوری بر مشاهده مقدم باشد، باز هم رابطه میان تئوری و مشاهده یک‌سویه است، اما این رابطه از طرف ذهن

فعال بشر به سمت خارج خواهد بود، نه از طرف عالم خارج به سمت ذهن منفعل بشر. به عبارت دیگر، اگر واقعاً تئوری‌ها بر مشاهدات مقدم‌اند، پس باز هم باید مبنای تئوری و رابطه یک‌سویه میان تئوری‌ها و مشاهدات را پذیرفت، اما به صورت ایدئالیستی، یعنی اگر نکات مورد نظر استاد درست باشند، باید پذیرفت که مبنای ایدئالیستی درست است، نه انسجام‌گرایی

۴-۶. خلط میان «مشاهده» و «فهم از مشاهده»

از تفاوت «مشاهده» با «تجربه» صرف‌نظر می‌کنیم و چنین فرض می‌گیریم که حق با استاد است که در مبنای تئوری، مشاهدات به عنوان مبنا قرار گرفته‌اند. حتی با چشم‌پوشی از این تسامح، ادعای مطرح‌شده در نکته اول مبنی بر اینکه «تئوری‌ها فهم ما از مشاهدات را تغییر می‌دهند»، به جای نقد مبنای تئوری، عملاً آن را تأیید می‌کند؛ زیرا با اینکه عنوان نکته اول «پالایش و تصفیۀ مشاهده» است، توضیحات استاد به «تغییر فهم از مشاهده» اشاره دارد، نه تغییر یا پالایش و تصفیۀ «خود مشاهده» و این ادعا، به جای ردّ پایه بودن مشاهده، آن را تقویت می‌کند: «گاهی تئوری‌های جدید فهم ما از مشاهدات قبلی را پالایش و تصفیه می‌کنند. ... مشاهده‌های قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

به عبارت دیگر، طبق این عبارت، خود مشاهده در هر صورت، پایه باورها و تئوری‌ها باقی می‌ماند و با تغییر تئوری‌های، نه تغییر می‌کند و نه تصفیه می‌شود؛ صرفاً تفسیری که از مشاهده داریم ممکن است در اثر تئوری‌های جدید تغییر کند. یعنی گاهی یک مشاهده می‌تواند به صورت‌های مختلفی تفسیر و فهم می‌شود و تئوری‌های جدید، فهم‌های جدیدی از این مشاهده ارائه می‌دهند. بنابراین تئوری‌ها و فهم‌های جدید و قدیم همگی بر مشاهده استوارند و تابع آن هستند و هیچ‌یک تأثیر و تغییری در ماهیت پایه‌ای و مبنایی آن ایجاد نمی‌کنند و سبب پالایش و تصفیۀ آن نمی‌شوند. پایه بودن مشاهده برای همه فهم‌های قبلی و جدید یا تفاسیر گذشته و حال، ثابت است و هیچ تعامل و همکاری دوطرفه یا هم‌افزایی میان مشاهده و فهم‌ها و تئوری‌ها شکل نمی‌گیرد، بلکه فقط تئوری‌ها و فهم‌ها تابع مشاهده هستند و مشاهده به هیچ‌وجه تابع آنها نیست. برای مثال، در کشف یا فرضیه‌پردازی نیوتن، مشاهده سقوط سیب، پیش و پس از ارائه نظریۀ گرانش عمومی تفاوتی نمی‌کند. بدین صورت که حتی پس از ارائه این نظریه، ماهیت مشاهده سقوط سیب به سوی زمین، تغییری نکرده و پالایش و تصفیه نشده است. تکمیل و تکامل و افزایش و رشد کمی دانش ما درباره یک مشاهده یا ردّ و ابطال برخی دانسته‌های پیشین ما درباره آن، اگر تأیید مبنای تئوری نباشد، مخالف یا ناقض آن نیز به‌شمار نمی‌آید.

۴-۷. تسامح در تعبیر و مغالطه در نتیجه

در نکته اول، کلمات «مشاهده قبلی» و «تئوری بعدی و جدید» به صورت تسامحی به کار رفته‌اند. برای جلوگیری از مغالطه، بهتر است تعبیر «مشاهده قبلی» در مقابل «مشاهده بعدی و جدید» به کار برده شود. برای مثال، ما

در هر شبانه‌روز خورشید و ماه را می‌بینیم و دیدن‌های امروز و امشب ما بعد از دیدن‌های دیروز و دیشب ما هستند. اکنون اگر یک مشاهده واحد وجود دارد که چند تئوری قدیم و جدید و چند تفسیر و فهم قدیم و جدید در ارتباط با آن شکل گرفته است، به کار بردن تعبیر «مشاهده قبلی» چندان مناسب به نظر نمی‌رسد.

در فرض استاد، دو مشاهده جداگانه وجود ندارند که یکی را «قبلی و قدیمی» و دیگری را «بعدی و جدید» بنامیم. به همین دلیل، ایشان باید به جای اینکه بفرماید «مشاهده‌های قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند»، می‌فرمود: «یک مشاهده می‌تواند با توجه به تئوری‌ها و فرضیات دانشمندان، به صورت‌های مختلفی معنا و فهم شود و گاهی این فهم‌ها معارض یکدیگرند، به طوری که فهم‌های قبلی ما از آن مشاهده، جای خود را به فهم‌های بعدی ما از همان مشاهده می‌دهند.» به عبارت دیگر، در نکته نخست، این فهم‌های حصولی انسان از یک مشاهده هستند که قبلی (قدیمی) و بعدی (جدید) دارند، نه خود مشاهده؛ زیرا طبق آنچه در این نکته آمده، تغییر در تئوری‌ها و فهم‌ها اتفاق افتاده نه در خود مشاهده. به زبان فنی، «پالایش و تصفیه مشاهده» یا تغییر مشاهده، «وصف به حال متعلق موصوف» است.

۴-۸. خلط میان «پیشین مطلق» و «پیشین نسبی»

در نکات مطرح شده، میان «تقدم یک تئوری بر همه مشاهدات» و «تقدم یک تئوری بر برخی مشاهدات» خلطی رخ داده است. تقدم یک تئوری بر یک یا چند مشاهده خاص یک تقدم نسبی برای تئوری به شمار می‌رود و تقدم نسبی هیچ منافاتی با مبنای تجربی ندارد. علم به تدریج و گام به گام رشد می‌کند و این مسئله به خودی خود تعارضی با هیچ‌یک از خوانش‌های مبنای تجربی ندارد و طبیعتاً تأییدی نیز برای هیچ‌یک از خوانش‌های انسجام‌گرویی به شمار نمی‌رود. هیچ‌یک از اندیشمندان و فلاسفه شرق و غرب عالم ادعا نکرده است که مبنای تجربی به معنای تقدم همه مشاهدات بر همه تصورات و تصدیقات بشر است. در فرایند علمی، برخی تئوری‌ها از مشاهدات استخراج می‌شوند و متقابلاً این تئورها مشاهدات بعدی را هدایت و چارچوب‌بندی می‌کنند. تئوری‌های حاصل از مشاهدات اولیه می‌توانند مفاهیم و گزاره‌هایی را دربر داشته باشند که از حیث زمانی یا تحلیلی، نسبت به مشاهدات بعدی جنبه‌ی پیشین دارند. سپس این مشاهدات جدید مبنای می‌شوند برای چند مفهوم و گزاره مشاهدتی دیگر. این فرایند، نه تنها تضادی با اصول مبنای تجربی ندارد، بلکه به مثابه مبنای این نظام (سیستم) عمل می‌کند.

روند طبیعی در علم تجربی همین است که گاه گزاره‌های مشاهدتی جدید، تئوری‌های برخاسته از مشاهدات پیشین را تأیید می‌کنند، گاه آنها را اصلاح می‌کنند، گاه سبب می‌شوند آن تئوری‌ها به کلی کنار گذاشته شوند و تئوری‌های دیگری جایگزین آنها شوند. گاهی نیز تئوری‌های جدیدی پیشنهاد می‌شوند که با مشاهدات قدیم و جدید سازگارند. گاهی هم تئوری‌هایی کاملاً بدیع و بی‌سابقه پدید می‌آیند. این سازوکار، دقیقاً همان مبنای تجربی

است. مبنای گروهی این نیست که همه تئوری‌ها از همه مشاهدات انسان متأخر باشند و بر همه آنها بنا شده باشند. مغالطه خلط میان تقدم مطلق و تقدم نسبی تقریباً در هر چهار نکته مطرح شده وجود دارد، اما در نکات سوم و چهارم و در عبارات زیر به شکلی واضح‌تر دیده می‌شود:

«تئوری‌ها معمولاً مفاهیمی دربردارند که از مشاهده به دست نمی‌آیند؛ «تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند، بدین معنا که مشخص می‌سازند ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم و نیز تعیین می‌کنند که ما مشاهدات خود را تحت چه شرایطی باید انجام دهیم.»

اگر در یک تئوری، دست کم برخی مفاهیم یا گزاره‌ها بر همه مشاهدات بشر مقدم باشند و این تئوری با گزاره‌ها و مفاهیم پیشین خود برخی از مشاهدات را هدایت کند، آن وقت می‌توان از پیشین بودن «تئوری بر مشاهده» سخن گفت و مبنای گروهی تجربی را به چالش کشید. اما اگر یک گزاره یا مفهوم از مشاهده الف به دست آید و در تفسیر یا هدایت مشاهده ب استفاده شود، تقدم مشاهده بر تئوری‌ها و مفاهیم و گزاره‌ها مخدوش نمی‌شود. تقدم نسبی یک مفهوم بر برخی مشاهدات بسیار روشن است. آیا ممکن است دانشمندی ابتدا همه آنچه را که قرار است در طول زندگی خود مشاهده کند، مشاهده کرده و سپس از آنها مفاهیم، گزاره‌ها و نظریه‌ها را استخراج کند؟ ما با تئوری‌هایی که از مشاهدات و تجارب قبلی خود به دست آورده‌ایم، مشخص می‌کنیم که آزمایش‌ها و تجربه‌ها و مشاهدات آینده ما باید در چه چارچوبی باشند که واقع‌نمایی بیشتری داشته باشند و احتمال خطا در آنها کمتر باشد یا دست کم کارایی بیشتری داشته باشند. این سخن حق تنها تقدم نسبی برای تئوری بر بعضی از تجارب و مشاهدات را ثابت می‌کند. تجارب و مشاهده‌های قبلی ما پایه برخی تئوری‌ها در فلسفه و روش‌شناسی علوم تجربی شده‌اند و این تئوری‌ها درباره شرایط تجارب و مشاهدات بعدی ما تعیین‌کننده هستند.

فرض کنید بر اساس مجموعه‌ای از مشاهدات به این نتیجه می‌رسیم که با عدسی‌ها می‌توانیم اموری را مشاهده کنیم که بدون عدسی‌ها قابل مشاهده نیستند. با این کشف، که مبتنی بر برخی مشاهدات است، ذره‌بین، عینک، میکروسکوپ، و تلسکوپ ساخته می‌شوند و به مشاهدات و تجارب جدیدی دست می‌یابیم. در اینجا تنها یک تقدم نسبی برای تئوری بر مشاهده و تجربه اثبات می‌شود. شرایطی که برای تجارب و مشاهدات آینده در نظر گرفته می‌شوند، بر اساس علوم تجربی پیشین تعیین شده‌اند، و این علوم تجربی نیز، به صورت مستقیم یا با واسطه، بر مشاهدات و تجارب گذشته ما استوار شده‌اند. با رعایت این شرایط، مشاهده‌ها و تجارب رخ می‌دهند که مبنای علوم جدید ما قرار می‌گیرند و قرار نیست مبنای مشاهدات پیشین باشند. این زنجیره به همین صورت می‌تواند ادامه یابد و هر روز شرایط جدیدتری را برای مشاهدات آینده، بر اساس مشاهدات کنونی کشف کنیم. شاید استاد قائمی‌نیا متوجه این نکته شده است که تقدم نسبی تئوری بر مشاهده، منافاتی با مبنای گروهی تجربی ندارد و ایشان مدعی است که انسان مفاهیمی دارد که پیشین مطلق‌اند، نه صرفاً پیشین نسبی. شاهد این احتمال

هم این است که ایشان مدعی است: برخی مفاهیم «غیرقابل استخراج از مشاهده‌اند» یا به بیان دیگر، «از مشاهده به دست نمی‌آیند». اما این ادعا نیز صحیح نیست. مطلقاً مفهوم، گزاره و تئوری‌ای وجود ندارد که بر همه مشاهدات بشر مقدم باشد. انسان مطلقاً مفهومی ندارد که «غیرقابل مشاهده» یا «مشاهده‌نشده» باشد. هیچ مفهومی وجود ندارد که مطلقاً، یعنی نه به صورت مستقیم و نه به صورت غیرمستقیم، از هیچ مشاهده‌ای، چه ظاهری و چه باطنی، به دست نیامده باشد. طبیعتاً اگر مفهوم پیشین مطلق نداشته باشیم، گزاره پیشین مطلق نیز نخواهیم داشت و در نتیجه، تئوری پیشین مطلق نیز وجود نخواهد داشت. علامه طباطبائی می‌نویسد:

علم حصولی اگرچه قسیم علم حضوری است، ولی به حقیقت مرجع آن به علم حضوری است و علم حصولی تصدیقی مسبوق الوجود است با علم تصویری؛ و کلی هم مسبوق الوجود است با علم جزئی؛ و علم جزئی منوط و مربوط به حسی است که رابطه میان نفس و خارج می‌باشد؛ و از اینجا که گفته شده: «مَنْ فَقَدْ حَسًّا فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا».

در انسان، حسی که جوهر را ادراک کند، وجود ندارد و پرواضح و روشن است که: حواس ما از امور خارجی فقط اعراض و اوصاف جواهر را نایل می‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسی که جوهر را ادراک بکند، وجود ندارد و همه حواس اعم از بصر، و سَمْع، و ذوق و شَم، و لَمَس، اعراض و اوصاف اجسام را درک می‌کنند؛ جز اینکه هرچه در بادی حال احساس کنیم، با نعت استقلال صفت تمامیت، نایل می‌شویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقق ندارد؛ با این همه معنی استقلال مذکور را به یکی به همه حواس نسبت نمی‌توان داد. سپس انسان که اعراض و اوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعی درک می‌کند؛ به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک موجود مستقل که این اعراض و اوصاف قائم به او هستند می‌برد که آن جسمیت و جوهریت می‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۷۹).

خلاصه آنکه از یک سو، اثبات تقدم نسبی برخی مفاهیم، گزاره‌ها، و تئوری‌ها بر برخی مشاهدات، نقد مبنای تئوری را تقویت نمی‌کند، و از سوی دیگر، از منظر منطقی، مفهوم، گزاره یا تئوری‌ای وجود ندارد که به‌طور مطلق پیش از همه مشاهدات باشد یا بدون ارتباط با مشاهده شکل گرفته باشد.

۴-۹. خلط میان حس به معنای اخص و حس به معنای اعم

ممکن است استاد قائمی‌نیا در برخی قسمت‌های این مقاله تنها بر مشاهده حسی، به معنای اخص از حس، یعنی حس ظاهری، تمرکز کرده و از علوم حضوری و مشهودات به حواس باطنی غفلت ورزیده باشد. در این صورت، ایشان از اصطلاح متعارف و رایج بین اندیشمندان فاصله گرفته است. بی‌تردید دانشمندان از حس و مشاهده، معنایی اعم از حس ظاهری، حس باطنی و علم حضوری را قصد کرده‌اند. به همین دلیل است که در علوم تجربی درباره «غم»، «شادی»، «ترس» و «اضطراب» نیز به‌عنوان امور محسوس و مشهود بحث می‌شود. این

امور اگرچه با حس ظاهری درک نمی‌شوند، مشاهدتی به‌شمار می‌روند و نمی‌توان آنها را غیرمشاهدتی دانست.

۴-۱۰. تکرار دیدگاه‌های دکارتی و کانتی درباره مفاهیم و گزاره‌ها

این احتمال نیز هست که استاد در اینجا ناخودآگاه تحت تأثیر دیدگاه‌های دکارتی و کانتی تصور کرده است که انسان برخی مفاهیم، گزاره‌ها و تئوری‌ها را پیش از حس و شهود در اختیار دارد، و این علوم مطلقاً ریشه در هیچ حس بیرونی و درونی ندارند و از هیچ حس ظاهری و باطنی ناشی نشده‌اند و در اصطلاح دکارت، «فطری» و در اصطلاح کانت، «پیشین»‌اند. علامه مصباح یزدی درباره دیدگاه‌های دکارت و کانت می‌نویسد:

یک دسته [از فلاسفه غربی] معتقدند که عقل خودبه‌خود یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند، بدون اینکه نیازی به حس داشته باشد، چنان‌که دکارت درباره مفاهیم «خدا» و «نفس» از امور غیرمادی، و درباره «امتداد» و «شکل» از امور مادی، معتقد بود ... همچنین کانت یک سلسله از مفاهیم را به‌عنوان «ما تقدم» یا «قبل از تجربه» به ذهن نسبت می‌داد، ... و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۳).

عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می‌کند، که از جمله آنها می‌توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت یاد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۰).

اما همچنان‌که علامه مصباح یزدی تصریح می‌کند، انسان‌ها هیچ مفهوم و گزاره و تئوری پیشین به‌معنای یادشده ندارند و وجدان نیز این ادعا را تأیید می‌کند:

فرض اینکه عقل از آغاز وجود دارای مفاهیم خاصی باشد و با آنها سرشته شده باشد، یا پس از چندی خودبه‌خود و بدون تأثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود، فرض قابل قبولی نیست و وجدان هر انسان آگاهی آن را تکذیب می‌کند؛ خواه مفاهیم مفروض، مربوط به مادیات باشند یا مربوط به مجردات و یا قابل صدق بر هر دو دسته (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۵).

حواس، چه ظاهری و چه باطنی، همگی معدن و هر علمی ضرورتاً از سوی خداوند و از مجرای مبادی عالی به نفس انسان القا می‌شود، بالاین‌حال، هیچ مفهومی نیز وجود ندارد که حواس ظاهری و باطنی (اعم از علوم حضوری) مطلقاً حتی به اندازه اعداد در شکل‌گیری آن نقش نداشته باشند. خداوند برای انسان هیچ ورودی یا منبع علمی دیگری جز حواس ظاهری و باطنی و علم حضوری قرار نداده است: «وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸).

عقل انسان در حوزه تصورات، در طول حس‌های ظاهری و باطنی است، بدین معنا که هر مفهوم عقلی یا به‌طور مستقیم از یک حس ظاهری یا باطنی (اعم از علم حضوری) ناشی شده است، یا از طریق تأمل، مقایسه، فعالیت بر مفاهیم دسته اول حاصل شده است. علامه مصباح یزدی می‌نویسد:

ادراکات تصویری عقل که همان مفاهیم کلی می‌باشند، همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی

دیگری هستند که گاهی آن ادراک جزئی، تصور ناشی از حس است و گاهی علم حضوری (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۷، با اندکی تغییر).

با توجه به اینکه ارائه ادعای صرف بدون دلیل یا مثال روشن، فاقد ارزش علمی است و کمکی به حل مسائل فلسفه علم نمی‌کند، لازم بود استاد قائمی‌نیا دست‌کم یک مفهوم، گزاره یا تئوری ذکر می‌کرد که مطلقاً ریشه در هیچ مشاهده‌ای به حواس ظاهری و باطنی و علوم حضوری ندارد.

۴-۱۱. غفلت از محسوس با واسطه

مشاهده یا حس، الزاماً به خود شیء به‌عنوان یک جوهر جسمانی دارای اعراض نفسی و نسبی، آن‌هم به‌صورت بی‌واسطه تعلق نمی‌گیرد. جوهر جسمانی که به‌طور کلی محسوس نیست و معقول به‌شمار می‌رود، اعراض نفسی (کم و کیف شیء) نیز گاهی مستقیماً و بی‌واسطه محسوس نیستند و فقط اعراض نسبی شیء (اثر شیء در سایر اشیا) مشهود و محسوس واقع می‌شوند. آنچه آثارش در سایر اشیا، قابل مشاهده باشد، شیء محسوس و مشهود (قابل مشاهده) به همان معنای مورد نظر دانشمندان واقع‌گرا (رئالیست) در علوم تجربی به‌شمار می‌رود. اصلاً لازم نیست جوهر شیء یا اعراض نفسی آن (کم و کیف آن) به‌صورت مستقیم مشاهده شوند تا یک شیء به‌عنوان شیء محسوس و قابل مشاهده به‌شمار آید. باین‌حال، دکتر قائمی‌نیا با غفلت از این نکته می‌فرماید: «تئوری حق دارد... از اشیا غیرقابل مشاهده مانند اشیا قابل مشاهده سخن بگوید» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). اگر منظور ایشان از شیء غیرقابل مشاهده، شیئی است که نه خودش و نه آثارش به هیچ شکل، چه با حس ظاهری و چه با حس باطنی و علم حضوری، قابل مشاهده نیست، باید پرسید این شیء بر چه اساسی در یک علم تجربی و مبتنی بر مشاهده، «شیء» شمرده می‌شود و چگونه در یک علم تجربی، به عنوان یک موضوع علمی مطرح می‌شود؟ به‌قول مولانا:

شیر بی‌یال و دم و اشکم که دید اینچنین شیری خدا کی آفرید؟

(جعفری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۱۲؛ نیز ر.ک. بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۵)

به عبارت دیگر، شیء غیرقابل مشاهده به چه معنایی به جهان علوم تجربی ارتباط دارد؟ بحث درباره چنین شیئی چه اهمیتی برای دانشمندان دارد و طرح آن در علوم تجربی چه فایده‌ای دارد؟ آنچه به متخصصان علوم تجربی (scientists) مربوط می‌شود و در محدوده علوم تجربی (sciences) مطرح می‌شود، دست‌کم باید یک اثر از آن مشاهده شده باشد یا در آینده مشاهده شود. فرض وجود چیزی که خودش و اثرش در جهان طبیعت ناشناختنی است، در حوزه علوم تجربی بی‌معناست.

۴-۱۲. خلط میان کلی و جزئیات یا خلط میان مفهوم و مصداق

خلط میان «تقدم تئوری‌ها نسبت به برخی مشاهدات» با «تقدم تئوری‌ها بر همه مشاهدات» و نیز ادعای وجود

رابطهٔ دوسویه میان تئوری‌ها و مشاهدات، احتمالاً ناشی از توجه نکردن به این حقیقت است که «تئوری» و «مشاهده» دو مفهوم کلی و عام هستند. آنچه در مبنای تئوری تجربی اهمیت دارد، رابطهٔ یک‌سویه میان یک «مشاهدهٔ جزئی و شخصی» با یک «تئوری جزئی و شخصی» است، نه رابطهٔ میان دو مفهوم کلی و عام. این اشتباه را می‌توان مشابه شبهه‌ای دانست که دربارهٔ رابطهٔ دوسویه (دوری) میان آتش و حرارت مطرح شده است. به تعبیر مرحوم علامه مصباح یزدی این شبهه از خلط بین «وحدت شخصی» و «وحدت مفهومی» یا از خلط میان «وحدت مصداق» و «وحدت مفهوم» ناشی شده است:

شبههٔ دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می‌شود، در صورتی که آتش نیز علت حرارت است، پس حرارت علتِ علتِ خودش می‌باشد. جواب این شبهه... روشن است؛ زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می‌شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش به وجود می‌آید، و این دو حرارت هرچند وحدت بالنوع دارند، ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می‌باشند. منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است، وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی. در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق، یا از خلط بین دو معنای وحدت نشئت گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۳۰).

۱۳-۴. خلط میان کل و اجزا

اشتباه در تمایز نگذاشتن میان «تقدم نسبی» و «تقدم مطلق» ممکن است ناشی از خلط میان مرکب‌های اعتباری و اجزای آنها باشد. گاهی اجزای یک مرکب اعتباری با اجزای مرکب اعتباری دیگر به گونه‌ای مرتبط‌اند که انسان می‌پندارد که ارتباطی دوسویه میان آن دو مرکب وجود دارد. برای مثال، فرض کنید جزء الف از مرکب اول بر جزء ب از مرکب دوم مقدم است و متعاقباً همان جزء ب بر جزء ج از مرکب اول تقدم دارد. در چنین حالتی، ممکن است این پندار ایجاد شود که دو مرکب با یکدیگر تعامل دارند و رابطهٔ آنها دوسویه است؛ یا اینکه هر کدام از مرکب‌ها، از جهتی مقدم بر دیگری است.

اما واقعیت این است که مرکب‌های اعتباری، وجود حقیقی و خارجی واحدی ندارند، تا حکم عینی و خارجی واحدی داشته باشند. به عبارت دیگر، یک مرکب اعتباری یا مجموعه‌ای اعتباری، از آن جهت که به عنوان یک «مجموعه» لحاظ شده است (مجموعه بما هی مجموعه)، تحقق عینی و خارجی واحدی ندارد تا با دیگر مرکب‌ها و مجموعه‌های اعتباری، رابطهٔ یک‌سویه یا دوسویه داشته باشد.

۱۴-۴. خلط میان «مشاهده» و «متعلق و موضوع مشاهده»

در نکتهٔ سوم آمده است: «تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند». در این ادعا میان نقش «تئوری‌ها در انتخاب متعلق و موضوع مشاهده» و «تقدم تئوری بر خود مشاهده» خلطی صورت گرفته

است. اینکه «تئوری‌ها... مشخص می‌سازند ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم»، سخن درستی است، اما نتیجه‌ای که از آن گرفته شده، باطل است. درست یا نادرست بودن مبنای تجربی ارتباطی به این ندارد که علم تجربی چه زمینه‌ای را برای تحقیق انتخاب کرده و موضوع یا متعلق مشاهده چه چیزی بوده است. مبنای تجربی بر این دلالت دارد که در هر زمینه‌ای که تحقیق انجام شود، مشاهده، مبنا و پایه برای گزاره‌های مشاهدتی است و در نتیجه، مشاهده مقدم بر گزاره‌های مشاهدتی و علوم تجربی است. حال این ادعا درست باشد یا نادرست، ارتباطی با این موضوع ندارد که مبنای انتخاب موضوع یا متعلق مشاهده چه بوده است. بنابراین در نکته سوم، ادعایی کاملاً بی‌ربط به نقد مبنای تجربی و تقدم یا عدم تقدم مشاهده بر تئوری مطرح شده است.

برای نمونه، تصور کنید که استادان یا مسئولان یک دانشگاه یا یک سازمان، با توجه به آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه: ۱۷) و آیات و روایات مشابه، یک فرضیه یا نظریه یا تئوری (به معنای عام آن) ارائه کنند و به دانشجویان و پژوهشگران خود توصیه کنند یا حتی برای آنها جایزه‌ای تعیین کنند تا به مطالعه، پژوهش یا مشاهده در زمینه حیواناتی مانند «شتر» بپردازند. بر اساس مبنای تجربی، همه گزاره‌ها، تئوری‌ها، مقالات و کتبی که از مشاهدات این دانشجویان و پژوهشگران به دست می‌آیند، مبتنی بر مشاهدات آنها خواهند بود و این مشاهدات اساس و مبنای پژوهش‌ها و نتایج علمی خواهند شد. اینکه چرا دانشجویان یا محققان چنین موضوعی یا موضوعاتی را انتخاب کرده‌اند و انگیزه آنها چه بوده، هیچ ارتباطی به درستی یا نادرستی مبنای تجربی ندارد. آیا مشاهدات یاد شده رابطه‌ای دوسویه یا انسجام‌گرایانه و کل‌گرایانه با گزاره‌های مشاهدتی و محصولات پژوهشی این محققان دارند؟ آیا مشاهدات آنها مؤخر از تئوری‌هایشان است؟ ادعای مطرح شده در نکته دوم چنان است که گویی چون قرآن کریم یا دانشگاه یا سازمان یاد شده مشاهدات پژوهشگران را هدایت کرده یا مشخص ساخته‌اند که چه مشاهداتی انجام شود و پژوهش در چه زمینه‌ای باشد، بنابراین مشاهدات آنها مقدم و مبنا نسبت به محصولات پژوهشی آنها نیست و مبنای تجربی صحیح نیست.

آنچه در مبنای تجربی مطرح است، این است که گزاره‌های مشاهدتی مبنای علوم تجربی هستند. عمدی یا غیر عمدی بودن انتخاب موضوع مشاهده، و خواسته یا ناخواسته بودن متعلق مشاهده، ربطی به مبنا بودن مشاهده برای گزاره‌های مشاهدتی یا مبنا بودن گزاره‌های مشاهدتی برای علوم تجربی ندارد. موضوع و متعلق مشاهده هر چیزی باشد و به هر دلیلی که انتخاب شده باشد، خود مشاهده، محتوای مشاهده، و گزاره‌های مشاهدتی حاکی از آن مشاهده، مبنا و پایه چند گزاره، علم، یا تئوری در آینده می‌شوند. مثلاً پژوهش‌ها و آثار شخصیت‌هایی مانند موريس مترلینگ مبتنی بر مشاهدات آنها شکل گرفته است. اینکه آنها چرا موضوعاتی همچون «مورچه» را موضوع تحقیق قرار داده و موجود دیگری را انتخاب نکرده‌اند، هیچ ارتباطی به درستی یا نادرستی مبنای تجربی ندارد.

۴-۱۵. خلط میان «آنچه واقع شده» با «آنچه شایسته است که واقع شود»

آنچه رخ می‌دهد، لزوماً همان چیزی نیست که باید رخ دهد. برای مثال، ممکن است برخی متخصصان علوم تجربی، یافته‌های علمی خود را که از سنخ معرفت‌های درجهٔ اول هستند، یقینی به معنای اخص از یقین بپندارند، درحالی که فیلسوف علم در فلسفهٔ علم تجربی، که از سنخ معرفت‌های درجهٔ دوم است، این توهّم دانشمندان یادشده را تأیید نمی‌کند و علوم تجربی را یقینی به معنای اخص از یقین نمی‌شمارد. بنابراین حتی اگر این ادعا درست باشد که متخصصان علوم تجربی، امور غیرتجربی را در تجربه دخالت می‌دهند، ضرورتی ندارد که فیلسوف علم، ادعاها و رفتارهای دانشمندان را تأیید کند؛ زیرا عقلاً و منطقاً ممکن است که ادعاها و شیوهٔ عمل دانشمندان ناشی از ضعف قدرت تحلیل عقلی آنها باشد، نه به این دلیل که هویت علم تجربی این گونه است و باید این گونه باشد. خلاصه اینکه فیلسوف علم نمی‌تواند برای اثبات درستی یا نادرستی میناگروی تجربی، به ادعاها و رفتارهای متخصصان علوم تجربی، مانند اینشتین یا هایزنبرگ استناد کند.

۴-۱۶. خلط میان «معارف درجه دوم فلاسفه علم» با «علوم درجه اول دانشمندان»

اگر اینشتین یا دیگر دانشمندان سخنی برخلاف میناگروی تجربی یا نقش مشاهدات در علوم تجربی بیان کرده باشند و سخنان آنان به درستی درک و منتقل شده باشد، فیلسوف علم باید به صورت مستقل و فارغ از نظرات، ادعاها یا تحلیل‌های آن دانشمندان، با رویکردی فلسفی و دقت عقلی به علوم تجربی و فعالیت‌های دانشمندان این حوزه بنگرد و موضع‌گیری کند. تکرار سخنان گاه سطحی و فاقد دقت فلسفی، به دور از رسالت فیلسوف است. فرض کنید شخصی صدایی از پشت دیوار بشنود و احتمال دهد انسانی در آنجاست و شروع به تحقیق دربارهٔ آن کند. یک دانشمند بی دقت ممکن است ادعا کند که شخص یادشده مشاهداتی از انسان نداشته، اما به دنبال شناخت آن رفته است! مثالی واقعی از این وضعیت در کتاب چپستی علم به این صورت بیان شده است که برخی دانشمندان برای توجیه مسئله‌ای در فیزیک نیوتنی فرض کردند که سیاره‌ای ناشناخته وجود دارد. سپس به جست‌وجو پرداختند و آن سیاره را کشف کردند. چالمرز در توصیف این رویداد می‌نویسد:

رصد حرکات سیارهٔ اورانوس... نشان داد که مدار اورانوس به مقدار قابل ملاحظه‌ای از آنچه نظریهٔ جاذبهٔ نیوتن پیش‌بینی کرده بود، فاصله گرفته و در نتیجه، آن نظریه را با مشکل مواجه کرد. به منظور رفع این مشکل... پیشنهاد کردند که سیاره‌ای در مجاورت اورانوس وجود دارد که تاکنون کشف نشده است. ... بدین گونه بود که گاله برای اولین بار سیاره‌ای را که امروز به نپتون شهرت یافته، رؤیت کرد (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۶۹).

برای فیزیک‌دان یا منجمی که با فلسفهٔ آشنایی چندانی ندارد، عجیب نیست که بپندارد در اینجا یک تئوری بر همهٔ مشاهدات مقدم شده است. اما هر کس با مباحث عقلی آشنایی داشته باشد، درمی‌یابد در این رویداد، «وجود

سیارات»، «تأثیر آنها بر یکدیگر» و بسیاری موارد دیگر از طریق مشاهدات قبلی تأیید شده بودند و دانشمندان از اثر مشاهده شده (انحراف مدار اورانوس) به یک موثر محتمل (سیاره‌ای که فعلاً نامحسوس و ناشناخته است) رسیده‌اند. این استنتاج که در منطق «برهان ائی» نامیده می‌شود و ذاتاً یقین‌آور نیست، به‌عنوان یک فرضیه موقت مطرح شد و سپس محققان به دنبال شواهد تجربی برای تأیید آن رفتند. در این فرایند فرضیه موقت بر اساس شواهد و مشاهدات محدود شکل گرفت و مبنایی برای مشاهدات بعدی شد. این روند به‌هیچ‌وجه به‌معنای تقدم تئوری بر مطلق مشاهدات نیست، بلکه نشان‌دهنده این واقعیت است که:

۱. دانشمندان از معدود مشاهدات به تعمیم‌های حدسی (و غیرقطعی) می‌رسند؛
 ۲. سپس این تعمیم‌ها را مبنای جست‌وجو و مشاهدات جدید قرار می‌دهند؛
 ۳. این مسیر «از جزئی به کلی» و «بازگشت از کلی به جزئی» گاهی موفقیت‌آمیز است و گاهی نیست؛
 ۴. حتی موارد موفق نیز همواره در معرض ابطال هستند.
- این رویکرد که در آن فرضیه‌های موقت بر پایه مشاهدات موجود شکل می‌گیرند و سپس از طریق آزمون‌های تجربی بیشتر مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، کاملاً با مبنای گروهی تجربی سازگار است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

تجربه همان مشاهده صرف نیست و علم تجربی نیز تنها مبتنی بر مشاهده و تجربه نیست. باین‌حال، این موضوع لزوماً دلالتی بر بطلان مبنای گروهی تجربی ندارد، بلکه صرفاً به‌این معناست که در علوم تجربی، چندین مبنا به‌صورت طولی و عرضی حضور دارند و مشاهده یکی از آنهاست.

اگر مشاهده را به‌معنای عام، مشتمل بر علوم حضوری و محسوسات به حواس ظاهری و باطنی در نظر بگیریم، می‌توان نتیجه گرفت که محال است یک تئوری بر همه مشاهدات مقدم باشد. به‌عبارت دیگر، محال است یک تئوری «پیشین مطلق» باشد. انسان هیچ دانشی قبل از مدرکات به حواس ظاهری، مشهودات به حواس باطنی و علوم حضوری ندارد. رابطه میان مشاهده و تئوری همواره یک‌سویه است: یا مشاهده مبنای تئوری قرار می‌گیرد یا تئوری جهت‌دهنده مشاهده است. به بیان دقیق‌تر، رابطه یک مشاهده خاص با یک تئوری خاص همواره یک‌سویه است و محال است بین یک مشاهده و یک تئوری رابطه دوسویه برقرار باشد.

از تقدم یک مشاهده خاص بر یک تئوری خاص، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر مشاهده‌ای بر هر تئوری‌ای مقدم است. به همین ترتیب، از تقدم یک تئوری بر یک مشاهده نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که هر نظریه‌ای بر هر مشاهده‌ای تقدم دارد.

منابع

قرآن کریم.

- بحرالعلوم، محمد بن محمد (۱۳۸۴). تفسیر عرفانی مثنوی معنوی. تهران: ایران یاران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی جعفری، محمدتقی (۱۳۶۸). شرح مثنوی. چ دهم. تهران: اسلامی.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیباکلام. ویرایش دوم. تهران: سمت حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد: علامه طباطبائی. عارفی، عباس (۱۳۸۱). معرفت و گونه‌های توجیه. ذهن. ۹(۳)، ۲۰-۳.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). شبکه معرفت دینی (بحثی در ساختار معرفت دینی). قبسات، ۸(۲۸)، ۱۹-۳۶.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). معرفت دینی ذاتاً متحول است. در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر (۲). ۹ آذر ۱۳۸۲، کد خبر ۴۰۵۷۲ <https://www.mehrnews.com>
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶). معماری علم دینی (نظریه پیوندی در باب علم دینی). تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۲(۷)، ۷-۴۰.
- قربانی، هاشم (۱۳۹۵). الگوی مبنایابی فیلسوفان مسلمان: تحلیل بازگشت و ابتدای گزاره‌های غیرپایه به گزاره‌های پایه. تأملات فلسفی، ۱۷(۶)، ۱۳۵-۱۵۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). نقد و بررسی مکاتب خلاق. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Quine, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 20-46, Originally published in *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43.

Moser, Paul K. (1987), *A Priori Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.5001527 20.1001.1.17354545.1404.23.2.3.0

A Comparative Study of the Views of Mulla Sadra and Heidegger on Causality and Its Origin

 **Ali Harati** / A Ph.D. holder in comparative philosophy, Qom University. a.harati@stu.qom.ac.ir

Mojtaba Etemadinia / Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. m.etemadinia@cfu.ac.ir

Received: 2025/01/07 - **Accepted:** 2025/10/22

Abstract

Criticizing the dominant views in their respective philosophical cultures, both Mulla Sadra and Heidegger came to reinterpret the concept of causality in a novel way. They have, thus, provided a fitting ground for a comparative analysis. In his intellectual course, Mulla Sadra has connected the concept of causality to three different notions respectively: "existence connected [for-another]" (wujud rabeti such as an accident whose existence is for substance), "copula," (wujud rabti which connects the predicate to the subject) and "state of being" (tasha'un). While in the first two periods, the conventional meaning of causality is somewhat preserved, in the third period, under the influence of his theory of the "personal unity of existence," the duality between cause and effect is negated. The effect is then understood as a state or development of the cause, and thus the conventional meaning of causality is discarded.

Similarly, passing by the traditional account of Aristotle's four causes, Heidegger links causality to "responsibility" and "letting something for presence." In his critique of the conventional notion of causality as "causality and effectiveness," Heidegger associates it with two key concepts: "poiesis" (bringing forth) and "aletheia" (truth or concealment). In his lectures on the fundamental principle, Heidegger, like Mulla Sadr, rejects the conventional meaning of causality and understands it in terms of the immediate manifestation of being.

Despite structural similarities in their approach to the concept of causality, the philosophical foundation, intellectual concerns, and methodology of the two thinkers are clearly distinct from one another.

Keywords:causality, copula, state of being, aletheia, poiesis.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر در باب علیت و خاستگاه آن

a.harati@stu.qom.ac.ir

m.etemadinia@cfu.ac.ir

دکتر علی هراتی /  / دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.

مجتبی اعتمادی نیا / استادیار گروه آموزش فلسفه و منطق دانشگاه فرهنگیان تهران.

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

چکیده

صدر المتألهین و هایدگر از آن‌رو که هر دو با نقد دیدگاه‌های غالب در فرهنگ فلسفی متبوع خود، در پی بازخوانی و ارائه تفسیری نو از مفهوم «علیت» اند، بستری مناسب برای بررسی‌های مقایسه‌ای فراهم می‌آورند. صدرا در سه دوره از حیات فکری خود، مفهوم مزبور را - به ترتیب - با سه مفهوم «وجود رابطی»، «وجود رابط» و «تشان» پیوند می‌دهد. اگرچه در دو دوره نخست، تا حدی معنای متعارف «علیت» حفظ شد، اما در دوره سوم و در پرتو باور به نظریه «وحدت شخصی وجود»، با نفی ثنویت مألوف میان علت و معلول، معلول به مثابه شأنی از شئون علت و تطوری از تطورات آن تلقی گردید و بدین سان، معنای رایج «علیت» کنار گذاشته شد. هایدگر نیز با عبور از تلقی‌های سنتی از علت‌های چهارگانه ارسطویی، علیت را با «مسئول بودن» و «راهی کردن چیزی برای حضور» پیوند می‌زند. او ضمن نقد معنای متداول «سبب‌بودگی و اثرگذاری» در علیت، آن را با دو مفهوم «پوئیسس» و «الئیا» قرین می‌سازد. هایدگر در درس‌گفتارهای اصل بنیاد - همانند ملاصدرا - با نفی معنای متعارف علیت، آن را در پرتو ظهور و آشکارگی بی‌واسطه هستی فهم می‌کند. با وجود شباهت‌های ساختاری در مواجهه با اصل «علیت»، پایگاه فلسفی، دغدغه‌های فکری و روش‌شناسی این دو فیلسوف، به‌روشنی از یکدیگر متمایزند.

کلیدواژه‌ها: علیت، وجود رابط، تشان، الئیا، پوئیسس.

مقدمه

صدرالمتهلین (بنیان‌گذار حکمت متعالیه) و هایدگر (از برجسته‌ترین فیلسوفان سنت قاره‌ای در قرن بیستم) هریک به‌نوبه خود، نظریه‌های رایج دربارهٔ علیت را به چالش کشیده و کوشیده‌اند با تأملی هستی‌شناختی، بنیان‌های پنهان این مفهوم را آشکار سازند.

صدرالمتهلین با گذار از اصالت ماهیت به اصالت وجود و سپس با عبور از آن به نظریهٔ «وحدت شخصی وجود»، در نهایت «علیت» را به مفهوم «تشان» فرومی‌کاهد. هایدگر نیز با عبور از تفکر متافیزیکی رایج، به پدیدارشناسی تاؤیلی (هرمنوتیکی) روی می‌آورد و علیت را به مسئولیت، وامدار بودن، و در نهایت، به «آلیا» ارجاع می‌دهد. هیچ‌یک از این دو فیلسوف، اصل «علیت» را نفی نمی‌کنند، بلکه بر ضرورت بازاندیشی و بازخوانی آن تأکید می‌ورزند به نظر می‌رسد طرح فکری این دو اندیشمند، حائز اهمیت بنیادین باشد؛ زیرا بدون بازگشت به معناشناسی ریشه‌ای علیت، نمی‌توان در برابر شکاکان، تبیینی موجه و قابل قبول از آن ارائه داد.

صدرالمتهلین می‌کوشد از یک‌سو، معنایی از اصل «علیت» ارائه دهد که در آن، مناط ربط معلول به علت، وجود آنها باشد؛ و از سوی دیگر، به ریشه‌های هستی‌شناختی علیت نفوذ کند و با معرفی آن به مثابهٔ تجلی و ظهور، آن را با دیدگاه توحیدی ادیان الهی همسو سازد.

در مقابل، هایدگر در پی آن است که از یک‌سو، معنایی از «علیت» عرضه کند که از تحلیل‌های ذهن‌گرایانهٔ (سوبژکتیویستی) آشکار هیومی و ذهن‌گرایانهٔ پنهان کانتی مصون باشد؛ و از سوی دیگر، در خود اصل «علیت» رخنه کند تا به دیدگاهی دربارهٔ «ازخودبرآمدن» و شکوفایی عینی هستی دست یابد.

صدرالمتهلین در برابر متکلمانی قرار داشت که علیت را «عادت الهی» می‌دانستند، و هایدگر در برابر تجربه‌گرایانی که علیت را به «عادت ذهنی» فرو می‌کاستند. در این بسترها، هر دو متفکر ضمن پذیرش اصل «علیت»، در پی آن‌اند که نشان دهند تبیین‌های الهیاتی و روان‌شناسانهٔ رایج، توان توضیح کافی برای این اصل ندارند.

همهٔ این موارد نشان می‌دهد که مقایسهٔ دیدگاه‌های این دو فیلسوف — که هریک به نحو نقادانه به سنت فلسفی باسابقه‌ای تعلق دارند — می‌تواند رویکردی معقول و موجه باشد و در جهت ارائهٔ فهمی ژرف و خلاف‌آمد عادت از مفهوم «علیت»، سودمند واقع شود.

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون پژوهشی جامع و مستقل در قالب کتاب یا مقاله، به مقایسهٔ دیدگاه‌های صدرالمتهلین و هایدگر دربارهٔ مسئلهٔ «علیت» اختصاص نیافته، اگرچه نظام فلسفی این دو اندیشمند بزرگ، بارها تحلیل و مقایسه شده است.

دربارهٔ صدرالمتهلین، دیدگاه‌های او در باب علیت به‌طور گسترده مورد مطالعه قرار گرفته‌اند؛

اما در خصوص هایدگر — به‌ویژه در منابع فارسی — پژوهش‌های مستقلی که به‌طور خاص به این موضوع پرداخته باشند، بسیار اندک و بلکه نایاب‌اند.

در این میان مقاله «بازسازی سیر سه‌مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه» (سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲)، تأملات صدرالمآلهین در باب علیت را در سه دوره فکری او بررسی کرده‌اند. این نوشتار در ساماندهی دیدگاه‌های صدرا، از این مقاله بهره برده است.

مقاله «مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا» (غفاری، ۱۴۰۱)، ملاک نیازمندی اشیا به علت را از منظر ملاصدرا واکاوی کرده است. از نظر نویسنده، صدرالمآلهین و پیروان او فقر و فاقت وجودی معلول را مناط علیت دانسته‌اند، درحالی‌که در برخی روایات منقول از امامان شیعه علیه السلام، ملاک نیازمندی معلول به علت، نیاز معلول در وجود قائم به غیر عنوان شده است. نویسنده نظر اخیر را بر دیدگاه پیروان صدرا ترجیح داده است.

در باب علیت از منظر هایدگر نیز تنها مقاله «وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی» (موسوی‌مهر، ۱۳۹۲)، با تمرکز بر رساله پرسش از تکنولوژی، نشان داده است که چگونه هایدگر در تبیین ذات فناوری نوین، از مفهوم یونانی علیت نزد پیشاسقراطیان بهره برده است. نقطه ثقل این مقاله تلقی بنیادین و نامتعارف هایدگر از مفهوم «تکنولوژی مدرن» است.

چنان‌که پیداست، به‌رغم واکاوی تفصیلی دیدگاه‌های صدرالمآلهین در باب علیت و پژوهش‌های اندک درباره هایدگر، بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های این دو فیلسوف در زبان فارسی، موضوعی تازه و بستری نکاویده است، و این همان مقصودی است که مقاله پیش‌رو در پی ساماندهی آن است.

در جهت تحقق این هدف، ابتدا با اتکا به دو اثر *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة و الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، و با بهره‌گیری از روش توصیفی — تحلیلی، دیدگاه صدرالمآلهین را در باب علیت در سه دوره فکری (شامل اصالت ماهیت، اصالت وجود در قالب وحدت تشکیکی، و اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی) بررسی خواهیم کرد.

سپس به سراغ دیدگاه‌های هایدگر، مبتنی بر دو رساله پرسش از تکنولوژی و درس‌گفتارهای اصل بنیاد خواهیم رفت.

در پایان، وجوه افتراق و اشتراک دیدگاه‌های این دو فیلسوف را در باب علیت و خاستگاه آن با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد تا ضمن ارائه تحلیل‌های تاریخی و برون‌متنی از طرح فکری آنها، پرتوی بر برخی تلقی‌های نامتعارف از مفهوم «علیت» در دو اقلیم فلسفی به‌ظاهر متمایز افکنده شود.

۱. صدرالمتألهین و بازنگری در مفهوم «علیت»

با تأملی ژرف در آثار صدرالمتألهین، می‌توان دریافت که او در طول حیات علمی خود، تحولات فلسفی قابل توجهی را از سر گذرانده است. این تحولات را می‌توان در قالب سه سیر فلسفی عمده دسته‌بندی کرد:

نخست. سیر مبتنی بر اصالت ماهیت؛

دوم. سیر مبتنی بر اصالت وجود در چارچوب وحدت تشکیکی؛

سوم. سیر مبتنی بر اصالت وجود در چارچوب وحدت شخصی.

بررسی‌ها نشان می‌دهند که مواضع فلسفی صدرالمتألهین در هریک از این مراحل دگرگون شده و با تحول اندیشه او، دگرگونی‌هایی در مبانی و نتایج فلسفی‌اش نیز پدید آمده است.

خود صدرالمتألهین نیز بر این باور بود که سومین مرحله از سیر فلسفی‌اش (یعنی مرحله اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی) کامل‌ترین مرحله تکامل فلسفی و حکمی اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

صدرالمتألهین مسئله «علیت» را نیز متناسب با هریک از مراحل فکری خود مورد توجه قرار داده و در هر مرحله، الگو و تلقی خاصی از آن ارائه کرده است.

آیت‌الله جوادی آملی، به‌عنوان یکی از نمایندگان برجسته جریان نوصدرایی، بر این نکته تأکید دارد که ملاصدرا در سیر فلسفی و حکمی خود، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته و بنابراین، در تفکر فلسفی‌اش، نه ایستا، بلکه پویا و رونده بوده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸).

در نخستین مرحله، صدرالمتألهین همانند بسیاری از فیلسوفان پیشین، ماهیت‌ها و کثرت‌های موجود در عالم هستی را عین واقعیت و مستقل از یکدیگر می‌پنداشت.

در مرحله دوم، با ژرف‌اندیشی بیشتر، به حقیقت واحد و مشترکی که در پس کثرت موجودات نهفته است، پی برد؛ حقیقتی که همان اصل وجود یا خود هستی است و همه موجودات، در مراتب و درجات مختلف، از آن بهره‌مندند اما در عالی‌ترین مرحله تفکر فلسفی خود، به این نتیجه رسید که تمام اعیان، اشیا و کثرات عالم به سبب فقر وجودی ذاتی‌شان، جز مظاهر و تجلیات یک حقیقت متعالی و برتر نیستند (ر.ک. سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲).

در باب «علیت» نیز صدرا در مرحله نخست، علیت را در سطحی‌ترین نوع وجودشناختی (یعنی نگاه ماهوی) بررسی می‌کند. سپس در مرحله دوم، علیت را با وجودشناسی عمیق‌تری (یعنی نگاه مبتنی بر اصالت وجود) تحلیل می‌نماید. و در نهایت، در مرحله سوم، علیت را در پرتو وجودشناسی مبتنی بر نظریه «وحدت شخصی وجود» واکاوی می‌کند.

نکته قابل توجه آنکه صدرالمتألهین در مراحل بعدی، نظریات مراحل پیشین را نفی نکرده، بلکه آنها را به‌عنوان پله‌هایی برای صعود به مراتب عالی‌تر هستی‌شناسی تلقی کرده است.

برای نمونه، در کتاب *الشواهد الربوبیه* - که از آثار نهایی اوست - همچنان شاهد موضع‌گیری‌هایی در چارچوب مرحله نخست هستیم. بنابراین، ملاصدرا با طرح هر دیدگاه جدید، دیدگاه پیشین خود را کنار نگذاشته، بلکه آن را متناسب مرتبه‌ای خاص از هستی‌شناسی دانسته و دیدگاه تازه را مبتنی بر مراتب عمیق‌تر هستی ارائه کرده است (سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

در ادامه، با هدف تحلیل و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در باب علیت، دو اثر *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* - از آن‌رو که دربردارنده امهات آراء او در این زمینه‌اند - محور بحث و تأمل قرار خواهند گرفت

۱-۱. مرحله اول: تفسیر علیت بر مبنای وجود رابطی

ملاصدرا در برخی از آثار خود، از حکمای پیشین ستایش کرده و فهمی از علیت را به آنان نسبت می‌دهد که هرچند با نگاه ماهوی همراه است، اما تحقق لnfسه را از معلول - چه جوهر باشد و چه عرض - نفی می‌کند. در این دیدگاه، معلول دارای «وجود رابطی» است. به بیان دیگر، جز علت‌العلل (یعنی حق تعالی) هیچ موجودی به‌طور مستقل و لnfسه وجودی ندارد. سایر موجودات، اگرچه از نوعی وجود فی‌نفسه برخوردارند، اما این وجود «لغیره» است.

در این مرحله، با موضعی ماهوی و کثرت‌نگر مواجه‌ایم. صدرالمتألهین گاه تعریفی از علیت ارائه می‌دهد که با وجود رابطی معلول سازگار است؛ یعنی برای معلول، وجود فی‌نفسه قائل می‌شود، هرچند آن را «لغیره» می‌نامد. با این حال، باید توجه داشت که این دیدگاه، از نگاه ماهوی رایج - که وجود معلول را در صورت جوهری بودن، دارای وجود لnfسه می‌داند - فاصله گرفته و به تلقی وحدت‌انگارانه نزدیک‌تر شده است.

بر اساس تعبیر ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه*، موجوداتی که از حق سرچشمه می‌گیرند، هستی‌شان در ذات خود (فی‌نفسه)، همان هستی‌ای است که از حق دارند (یعنی لغیره)، بدون هیچ تفاوتی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵) همچنین مطابق آنچه در *الاسفار الاربعه* آمده، وجود معلول در ذات خود (فی‌نفسه)، همان وجودی است که به‌واسطه فاعل دارد (لغیره)؛ و این همان صدور معلول از فاعل است، بی‌آنکه تفاوت حیثیتی میان این دو، وجود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۹).

صدرالمتألهین در این عبارات و نیز در عبارات مشابه دیگر (مثلاً، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲)، تأکید می‌کند که وجود موجودات فی‌نفسه چیزی جز وجودشان برای خداوند متعال نیست؛ و این بدان معناست که معلول فاقد وجود لnfسه است.

۱-۲. مرحله دوم: تفسیر علیت بر مبنای وجود رابط

صدرالمتألهین در این مرحله، با اتکا به فهمی که از فقر وجودی موجودات به دست آورده است، تحقق همه معالیل را از سنخ تحقق «وجود رابط» می‌داند. بر اساس این دیدگاه، همان‌گونه که «حرف» در زبان، وجود

مستقلی ندارد و معنای آن در گرو دیگر اجزا و ارکان جمله است، معالیل نیز فاقد وجود مستقل فی نفسه‌اند. به‌زعم ملاصدرا، دیدگاه رایج حکما و فلاسفه الهی مبنی بر اینکه وجود معلول به‌عنوان معلول، همان وجودش برای علت است (یعنی فی نفسه، اما لغیره)، حق مطلب را در توحید الهی ادا نمی‌کند؛ زیرا آنان با اثبات وجودی متمایز از وجود حق برای ممکنات، نوعی ثنویت در وجود را به رسمیت می‌شناسند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۳۰). تفاوت نظر ملاصدرا با قاطبه فلاسفه در این است که آنان وجود معلول را «رابطی» می‌دانند، اما او آن را «رابط» می‌نامد. از نظر صدرا، لازمه سخن فلاسفه آن است که برای وجود ممکن، وجودی مغایر با وجود حق تعالی در نظر گرفته شود، هرچند این وجود مغایر، با حق تعالی مرتبط باشد و از او منسلخ نباشد.

اما صدرالمتألهین بر آن است که همه موجودات تنها در سایه وجود مستقل تحقق دارند؛ به این معنا که آنها ذاتی جز ربط به وجود مستقل ندارند. ممکنات حتی اگر در ذهن حاضر شوند، به‌عنوان ربط و تعلق به او در ذهن می‌آیند. بنابراین، اگر این موجودات و معالیل فاقد ذات مستقل‌اند، نمی‌توان فارغ از ربط و تعلق به علت، احکامی را به آنها نسبت داد؛ درست مانند حروفی که در جمله به‌کار می‌روند، اما استقلال معنایی ندارند، بلکه معنای آنها از دیگر کلمات موجود در جمله به دست می‌آید.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباری، بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ وجود ممکن را نمی‌توان به دو بخش وجود و نسبت به خداوند تقسیم عقلانی کرد، بلکه او به‌خودی‌خود به خداوند منتسب است، نه به‌واسطه یک نسبت افزوده‌شده. او با ذات خود به خداوند مرتبط است، نه با یک رابط اضافی. بنابراین، وجود ممکن از نظر آنان (فلاسفه دیگر) رابط‌های است، اما از نظر ما رابط (یعنی عین ربط) است.

در همین زمینه، ملاصدرا در جای دیگر تصریح می‌کند که آنچه «معلول» نامیده می‌شود، در حقیقت هویتی مباین با هویت علت خود - که آن را افاضه کرده است - ندارد تا بتوان با دو هویت مستقل در اشاره عقلی مواجه شد: یکی افاضه‌کننده و دیگری افاضه‌شده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

مفهوم «وجود رابط» در دیدگاه صدرالمتألهین، مفهومی تعلق و وابسته است که تعقل آن به‌تنهایی ممکن نیست و از سنخ «معانی حرفی» است. امکان ندارد این شأن و حیثیت از آن منسلخ شود و با عطف توجه به آن، واجد «معنای اسمی» گردد یا به وجود محمولی تبدیل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۲).

در این ساحت، تمام موجودات در نهایت، به بقای حق تعالی - و نه ابقای او - و به وجود حق تعالی - و نه ایجاد او - واجد موجودیت‌اند.

این تفاوت‌ها از تمایز میان «وجود رابط» و «وجود رابطی» معلول در نسبت با علت ناشی می‌شود. در تلقی

«وجود رابطی»، هنوز برای اشیا، نوعی وجود نیمه‌مستقل قائل هستیم؛ اما در تلقی «وجود رابط»، فقر به عین فقر است و آن وجود نیمه‌مستقل به وجودی عین وابستگی - نه وجودی با وابستگی - تحول می‌یابد.

۳-۱. مرحله سوم: تفسیر علیت بر مبنای تجلی و تشأن

نظریه «وجود رابط» در اندیشه صدرالمতألهین، ایستگاه پایانی تأملات فلسفی او نیست، بلکه وی با پیگیری لوازم و نتایج این نظریه، به افق نظریه «وحدت شخصی وجود» راه می‌برد. با توجه به سیر تکاملی و مرحله‌ای فلسفه ملاصدرا، می‌توان دو تفسیر از نظریه وجود رابط ارائه کرد:

نخست، تفسیر فلسفی که در آن، وجود رابط به معنای «عین‌الرابط» بودن وجود ممکنات در قیاس با وجود واجب است. در این تفسیر، ممکنات بهره‌ای از وجود دارند و این تلقی رایج در حکمت متعالیه، بر مبنای نظام تشکیکی وجود بنا شده است.

دوم، تفسیر عرفانی این نظریه است. بر اساس این تفسیر، موجودات به‌مثابه وجود رابط، اطوار و شئون حق تعالی شمرده می‌شوند و هیچ بهره‌ای از وجود حقیقی ندارند. از این منظر، حقیقت وجود و وجود حقیقی، صرفاً ناظر به «واحد شخصی» است.

تفسیر عرفانی از وجود رابط بدین معناست که هرچند در نگاه متداول، به ممکنات عنوان «وجود» و «موجود» اطلاق می‌شود، اما درواقع، آنها وجود حقیقی ندارند و تنها شئون و اطوار وجود واحدند. این وجود واحد، همان حق تعالی است که بر سراسر هستی سیطره دارد.

اثبات وحدت شخصی وجود، قول به تشکیک در مظاهر، و برچیده شدن نظام علیت متعارف فلسفی، ازجمله نتایج و پیامدهای این تفسیر است.

نظریه «وجود رابط معلول» از منظر صدرا، پلی است که اندیشه فلسفی را به چشم‌اندازی عرفانی رهنمون می‌سازد. بر این اساس، با ساختار شکنی و لایه‌برداری از نظریه «وجود رابط معلول»، صدرالمতألهین به این نتیجه می‌رسد که در این سطح از تفکر، به‌کارگیری اصطلاح «علت و معلول» به معنای متداول - که ناظر به دوگانگی آنهاست - باید کنار گذاشته شود. او در این باره می‌نویسد:

فما وصفناه أولاً أنَّ في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر بحسب السلوك
العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته، و رجعت عليّة المسمى بالعلة و تأثيره
للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيثية لا انفصال شيء مابين عنه (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰)

پس آنچه را در ابتدا و به‌حسب نظر دقیق می‌گفتیم که در نظام هستی، علت و معلول وجود دارد، به‌حسب سلوک عرفانی در نهایت بدان باز می‌گردد که علت امری حقیقی، و معلول جهتی از جهات اوست؛ و علیتی که همانا

تأثیر علیت در معلول است، به تطور و گونه‌گونه شدن خود آن امر حقیقی و تحیت به حیثیت از حیثیات برمی‌گردد، نه جدا شدن چیزی مابین از او.

بدین‌سان، صدرالتألهین در این عبارت و نیز در مواضع مشابه (مثلاً، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۵ و ۴۶-۴۷)، با تغییر معنای متعارف «علیت»، تفسیری عرفانی از آن ارائه می‌کند؛ تفسیری که بر اساس آن، علت دیگر وجودبخش معلول نیست، بلکه معلول شأنی از شئون علت و تطوری از تطورات آن به‌شمار می‌آید.

این همان آموزه عرفانی ابن‌عربی و پیروان اوست (در این‌باره ر.ک. طاهری و اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۱) که ملاصدرا در نهایت، پس از یک سیر فلسفی، به آن دست یافته است. او هنگامی که در پایان مباحث علت و معلول در جلد دوم الاسفار الاربعه، در نهایت، علیت را به تشان ارجاع می‌دهد، آن را بزرگ‌ترین دستاورد فلسفه خویش قلمداد می‌کند و آن را مایه اتمام و اکمال فلسفه و حکمت می‌داند و در این زمینه، مذهب حق را همان مذهب عرفا معرفی می‌کند (صدرالتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

صدرالتألهین بدین‌سان از تفسیر رایج فلسفی وجود رابط دست کشیده و به تفسیر عرفانی آن روی آورده است. در چنین وضعیتی، هم تقسیم‌بندی متعارف میان علت و معلول، و هم رده‌بندی وجود به «وجود فی‌نفسه» و «وجود فی‌غیره» از میان می‌رود و تنها یک معنا از وجود موضوعیت می‌یابد: «وجود فی‌نفسه لنفسه بنفسه» که همان حق واجب متعال است. بر این اساس، سایر موجودات در حقیقت، صرفاً شئون و مظاهر وجود حق تعالی‌اند بدین‌سان، ممکن در مرتبه ذات خود، اصلاً موجود نیست؛ نه فی‌نفسه، نه بنفسه، و نه لنفسه، بلکه ممکن بما هو ممکن، وجودی اعتباری نسبت به مبدأ اول دارد که همانا واجب بالذات و موجود فی‌نفسه بنفسه لنفسه است (صدرالتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۲-۳۳).

۲. هایدگر و بازنگری در مفهوم «علیت»

دیدگاه هایدگر درباره علیت و سیر تطورات آن را می‌توان در دو اثر مهم او پی گرفت: رساله پرسش از تکنولوژی و درس گفتارهای اصل بنیاد.

این دو اثر افزون بر آنکه در بخش‌هایی به‌صراحت به بحث «علیت» می‌پردازند، در سال‌های اوج بلوغ فکری هایدگر — به‌ترتیب در سال‌های ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ — ارائه شده‌اند. در این آثار، هایدگر با عبور از تلقی‌های سنتی و متافیزیکی از علیت، کوشیده است تا معنایی بنیادین‌تر و هستی‌شناسانه از آن ارائه دهد؛ معنایی که نه‌تنها از چارچوب علیت ارسطویی فاصله می‌گیرد، بلکه از تحلیل‌های ذهن‌گرایانه هیوم و کانت نیز فراتر می‌رود.

در ادامه، با تمرکز بر این دو اثر، به واکاوی تلقی هایدگر از علیت و دگرگونی‌های مفهومی آن در اندیشه متأخر وی خواهیم پرداخت.

۱-۲. تحلیل مفهوم «علیت» در رساله «پرسش از تکنولوژی»

پیش از نگارش رسالهٔ پرسش از تکنولوژی، هایدگر در اثر هستی و زمان، مفهوم «علت» را با مفاهیمی همچون «مقصر بودن»، «مسئول بودن»، «بانی بودن» و حتی «سبب‌ساز بودن» قرین می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۶۰). این معانی کم‌وبیش در رسالهٔ پرسش از تکنولوژی نیز حفظ شده‌اند.

به‌زعم هایدگر، هر آنچه معلولی در پی دارد، «علت» خوانده می‌شود؛ اما علت صرفاً آن نیست که چیزی را به وجود آورد، بلکه غایت یا هدفی که ماهیت و پدیدار مورد نظر در پی آن است نیز علت به‌شمار می‌آید (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷).

او یادآور می‌شود که فلسفه قرن هاست آموزش می‌دهد که علت بر چهار نوع است: علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی. برای توضیح این چهار نوع علت، هایدگر از تمثیل «جام نقره‌ای» بهره می‌گیرد و می‌پرسد شاید دیگر وقتش رسیده باشد که بپرسیم: چرا فقط چهار نوع علت وجود دارد؟ اصلاً معنای واقعی «علت» در ارتباط با انواع چهارگانهٔ مذکور چیست؟ منشأ خصلت علی این چهار علت چیست که به آنها تا این حد وحدت بخشیده است که به یکدیگر تعلق داشته باشند؟ (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸).

هایدگر خاطر نشان می‌کند که ما برای مدت‌زمانی طولانی، علت را تنها به‌مثابهٔ امری سبب‌شونده تصور کرده‌ایم. در این تلقی، علت فاعلی - که تنها یکی از علل اربعه است - به معیار و ملاک اصلی علیت تبدیل شده است. دامنهٔ این تلقی تا آنجا گسترش یافته که حتی علت غایی نیز دیگر به‌عنوان علت شناخته نمی‌شود.

از نظر هایدگر، آنچه را ما «علت» می‌نامیم، یونانیان باستان «αἴτιον» (aition) می‌خواندند؛ یعنی چیزی که چیز دیگری به آن مدیون است.

در تفکر یونانی، علل اربعه شکل‌های گوناگون «مدیون بودن» یا «مسئول بودن» نسبت به چیزی هستند؛ انحایی که با وجود تفاوت، به یکدیگر تعلق دارند (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸). اتحاد علل اربعه را می‌توان در جهت تحلیل پدیدارشناسانهٔ هایدگر از مواجههٔ عملی و ماقبل نظری انسان با جهان دریافت (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۹۲) در تمثیل «جام نقره‌ای»، این ظرف مقدس به ماده‌ای که از آن ساخته شده (یعنی نقره) مدیون است. اما تنها به نقره مدیون نیست، بلکه به «صورت» و «شکل»ی که آن را از سایر ابزارها متمایز می‌سازد نیز مدیون است. همچنین جام نقره‌ای به «غایت» و «هدف»ی که برای آن استفاده می‌شود - مثلاً، به‌عنوان ظرفی مقدس - نیز مدیون است و در نهایت، این جام به «نقره‌ساز» نیز مدیون است؛ کسی که آن را ساخته است.

هایدگر تأکید می‌کند که نقره‌ساز با تأمل کردن - یا به زبان یونانی، «لگین» یا «لوگوس» (λόγος) - این سه نحوه مدیون بودن را گرد هم می‌آورد (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰). در نتیجه، در جام نقره‌ای به‌عنوان ظرف مقدس، چهار نحوه مدیون بودن حاکم است. این نحوه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، اما در عین حال، به یکدیگر تعلق دارند. هایدگر می‌پرسد: چه چیزی از همان آغاز، عامل وحدت آنهاست؟ این هماوایی و هماهنگی چهار نحوهٔ مسئول بودن از کجا ریشه می‌گیرد؟ از نظر او، علل اربعه مسئول «در دسترس بودن» جام نقره‌ای در برابر ما هستند (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

در دسترس بودن، حضور یافتن امر حاضر را معین می‌سازد. چهار طریقهٔ مسئول بودن، امری را پدیدار می‌کنند. آنها به آن چیز اجازه می‌دهند که به حضور درآید، آن را آزاد می‌گذارند و بر سر راه رسیدن به حضور کامل او قرار می‌دهند. بنابراین، ویژگی اساسی «مسئول بودن» عبارت است از: «راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور». هایدگر خاطر نشان می‌کند که هماوایی چهار نحوهٔ ره‌آوردن، امکان می‌دهد تا آنچه حضور ندارد، حضور یابد. آنها به اتفاق، تحت نظارت نوعی «آوردن» قرار دارند؛ آوردنی که امر حاضر را به ظهور می‌آورد.

او سپس با نقل قولی از رسالهٔ مهمانی افلاطون، این چهار نحوهٔ ره‌آوردن را به «پوئیس» (ποίησις) یا «فراآوردن» ارجاع می‌دهد. برای یونانیان، «پوئیس» تنها به تولید ابزار یا آثار هنری محدود نمی‌شد، بلکه «فوزیس» (φύσις) یا طبیعت نیز نوعی پوئیس بود، با این تفاوت که طبیعت، بدون نیاز به غیر، این فراآوردن را انجام می‌دهد؛ اما در فراوری انسانی - که یکی از نموده‌های آن «تخنه» (τέχνη) است - فاعلیت فردی ضروری است (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳).

از نظر هایدگر، «فوزیس» والاترین شکل پوئیس است؛ زیرا همانند غنچه‌ای که می‌شکفت؛ در آن خصوصیت شکوفایی وجود دارد (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

بدین‌روی، از منظر هایدگر، علل اربعه با وحدت و یکپارچگی‌شان، به مفاهیمی همچون «مسئول بودن»، «راهی کردن برای حضور یافتن»، «پوئیس یا فراآوردن» و در نهایت، «فوزیس» یا «از - خود - بر - آمدن» دلالت می‌کنند. هایدگر از دل مفهوم «علیت»، به‌سوی ظهور، نامستوری و «آلیا» (ἀλήθεια) حرکت می‌کند. او در دوره‌ای از حیات فکری خود، معتقد بود: نخستین فیلسوفان یونان، آلیا را مساوق با «حقیقت» و در ارتباط با مفهوم وجود، به‌معنای ظهور و آشکارگی به‌کار می‌بردند.

هایدگر گاه این واژه را به «نامستوری» (unconcealment) ترجمه می‌کند (Heidegger, 1998, p144). در پی فراموشی حقیقت به‌مثابهٔ آلیا، موجودات دیگر به‌عنوان «امر حاضر» در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه به‌مثابهٔ «برابریستایی» در برابر ذهن و ادراک آدمی تلقی می‌گردند. از این ره‌گذر، در مهار علیت و نظام مقولات

ارسطویی گرفتار می‌شوند و التفات به آشکارگی آنها به محاق می‌رود.

برخی شارحان هایدگر، آلیا را دال بر نسبتی میان بطون و ظهور می‌دانند و آن را در پرتو مفهوم «تجلی» قابل فهم می‌دانند. بر این اساس، موجودات معلول وجود نیستند، بلکه «فتح باب» وجودند؛ یعنی وجود را آشکار می‌سازند و از آن پرده برمی‌دارند (جمادی، ۱۳۹۲، ص ۳۸۵).

اما به‌زعم هایدگر، مقبولیت علل اربعه ارسطویی - که بر دو پایه «نظم‌بخشی» و «کارآمدی» استوار است - ارتباط بی‌واسطه انسان با هستی را خدشه‌دار کرده است. درآمیختگی علیت ارسطویی با تِخنه - که در آغاز نزد یونانیان به معنای «دانایی عملی» و در خدمت کشف و برملاسازی موجودات بود - موجب شد تا تِخنه در نهایت به ابزاری برای تنظیم و کارآمدسازی اشیا تبدیل شود (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

به‌زعم هایدگر، بهره‌گیری از تِخنه برای بهره‌وری از اشیا و کارآمدسازی آنها بنیان فناوری نوین را قوام بخشید که مبتنی بر آن، اشیا به اعتبار نیرویی که برای مصرف آدمی ذخیره و فراهم می‌آورند، ارزش‌گذاری می‌شوند. چیزهایی که بدون حضور فاعل شناسایی (سوژه) انسانی در این جهان وجود دارند، با ورود او به عرصه ادراک، به اموری مفید و از آن مهم‌تر، به منابع قابل بهره‌برداری تبدیل می‌شوند. گلی در باغ که در غیاب فاعل شناسایی صرفاً یک شیء یا معلوم طبیعی به‌شمار می‌رود، از این منظر، در پرتو فناوری نوین، همه طبیعت به همراه انسان، منبع ذخیره به‌شمار می‌رود (احمدی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۴).

۲-۲. تحلیل مفهوم «علیت» در درس گفتارهای «اصل بنیاد»

هایدگر در درس گفتارهای اصل بنیاد به موضوع محوری تفکر خود، یعنی «هستی»، از زاویه‌ای تازه با عنوان «اصل بنیاد» می‌پردازد. در فلسفه، این اصل معمولاً با عنوان «اصل جهت کافی» لایب‌نیتس یا همان اصل «علیت» شناخته می‌شود؛ اما هایدگر با نقد ترجمه‌های رایج، تأکید می‌کند که اصطلاحاتی همچون «جهت کافی»، «علت» یا «دلیل» برای ترجمه عنوان این درس گفتارها نارسا هستند و باید به‌جای آنها از معادل «بنیاد» استفاده کرد. عنوان آلمانی این درس گفتار *Der Satz vom Grund* است که واژه *Satz* به معنای «جمله»، «گزاره» یا «اصل» و واژه *Grund* به معنای «علت»، «دلیل»، «عقل» و همچنین «خاک»، «زمین» و «بیخ» است. این تنوع معنایی یکی از چالش‌های اصلی مترجمان آثار هایدگر است؛ زیرا او آگاهانه از واژگانی با بار معنایی چندگانه استفاده کرده است.

«اصل بنیاد» در بیان متعارف آلمانی این‌گونه فرمول‌بندی می‌شود: *Nichts ist ohne Grund*؛ یعنی: هیچ چیز بدون بنیاد نیست. اما هایدگر با تأکید بر واژه *ist* (به معنای «هست» یا «است») و تفاوت آهنگ خوانش این عبارت، دو تفسیر از آن ارائه می‌دهد: در خوانش نخست، تمرکز بر واژه‌های *Nichts* و *ohne*؛ و در خوانش دوم، تأکید بر *ist* و *Grund* قرار می‌گیرد.

هایدگر خوانش دوم را برمی‌گزیند و نتیجه می‌گیرد: هستی همان بنیاد است.

از این منظر، ترجمه دقیق‌تر «اصل بنیاد» چنین است: نه چیزی هست بدون بنیاد.

مزیت این ترجمه آن است که هر دو واژه کلیدی «هست» و «بنیاد» را در خود دارد، و هایدگر از این هم‌نشینی، این‌همانی هستی و بنیاد را استنباط می‌کند.

اما چرا باید Grund را به «بنیاد» ترجمه کرد؟

هایدگر این واژه را بیش از آنکه به‌معنای «علت» بداند، به‌معنای «خاک»، «زمین»، «بیخ» و «بن» در نظر می‌گیرد. از نظر او، «علت» مفهومی محدودتر از «بنیاد» است؛ زیرا «هر بنیادی می‌تواند علت باشد»، اما «هر علتی لزوماً بنیاد نیست» (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲).

در ادامه، هایدگر مفهوم «بی‌بنیادی» را با واژه Abgrund بیان می‌کند که به‌طور اصطلاحی به‌معنای «مغاک» یا «ورطه» است. پیشوند Ab- در آلمانی به‌معنای «دور شدن» است. بنابراین، Abgrund به‌معنای «دور از بنیاد» یا «بنیادی که خود از بنیاد دور است» خواهد بود.

از نظر هایدگر، هستی هم Grund است و هم Abgrund؛ یعنی هم بنیاد همه‌چیز است و هم خود بی‌بنیاد است (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵). با مسامحه می‌توان گفت: هستی، علتی است که خود علت ندارد.

هایدگر در ادامه، «اصل بنیاد» را در برابر قطعه‌ای از شعر آنجلوس سیلیسیوس (Angelus Silesius) قرار می‌دهد و این دو را به‌مثابه دو طرز تفکر متقابل معرفی می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۷۴):

گل سرخ بدون چراست؛ می‌شکند، چون می‌شکند
به خودش نظر ندارد، نمی‌پرسد آیا کسی می‌بیند او را؟
در این شعر، «گل سرخ» نماد هستی است؛ هستی‌ای که بنیاد ندارد، چرایی ندارد، و صرفاً «هست؛ چون هست»
هایدگر این طرز تفکر را «عرفانی» و «شاعرانه» می‌نامد و آن را برتر از تفکر منطقی - فلسفی می‌داند.
به‌زعم او، پیش از افلاطون و ارسطو، یونانیان هستی را چنین می‌دیدند؛ با «چشم هستی‌بین» به جهان می‌نگریستند و از هستی حیرت می‌کردند.

اما در دوران جدید، ما در خواب عمیق تفکر بازنمودی فرو رفته‌ایم؛ دیگر از مشاهده موجودات شگفت‌زده نمی‌شویم و به‌محض مواجهه با چیزی، به‌دنبال چرایی و بنیاد آن می‌گردیم.

این طرز تفکر، دیر یا زود، هستنده‌ای از میان هستنده‌ها را به‌عنوان بنیاد برمی‌گزیند و از این‌رو اصلاً به خود هستی نمی‌پردازد؛ زیرا هستی را نمی‌توان به‌مثابه عین (ایژه) در برابر ذهن (سوژه) قرار داد.

در نتیجه، امر حاضر - یعنی آنچه بودنش مایه حیرت است - وقتی از منظر روابط علی فهمیده می‌شود، دیگر «حضور» نخواهد داشت. علت‌یابی‌ها امر حاضر را بی‌حضور می‌کنند (جابری، ۱۳۹۷).

هایدگر با استناد به شعر سیلسیوس، نشان می‌دهد که هستی همان «گل» است که «می‌شکفد» و «علت» ندارد و «چرای» ندارد و نباید از چرای‌اش پرسید؛ چون «بی‌بنیاد» است. اما در تفسیر دقیق‌تر، توضیح می‌دهد که این قطعه شعر مخالف صورت‌بندی لایبنیتس از «اصل بنیاد» است که می‌گوید: «هیچ چیز بدون چرا نیست». کلام آنجلوس سیلسیوس در تقابل با آن قرار دارد که می‌گوید: «گل سرخ بدون چراست».

هایدگر وقتی شعر آنجلوس سیلسیوس را در برابر «اصل بنیاد» مطرح می‌کند، می‌خواهد بگوید: هستی در نظر او همین «گل» است که «می‌شکفد» و «علت» و «چرای» ندارد و نباید از چرای‌اش پرسید؛ چون «بی‌بنیاد» است. هایدگر توضیح می‌دهد که این قطعه شعر مخالف صورت‌بندی لایبنیتس از «اصل بنیاد» است که می‌گوید: «هیچ چیز بدون چرا نیست». کلام آنجلوس سیلسیوس در تقابل با آن قرار دارد: گل سرخ بدون چراست. اما در تفسیر هایدگر با دقت در محتوای شعر آنجلوس سیلسیوس متوجه می‌شویم که شاعر اگرچه برای رویش گل سرخ «چرا» را انکار می‌کند، اما با کلمه «چون» دوباره به معنایی از بنیاد اشاره می‌کند. گل سرخ بدون «چرا» است، اما نه بدون «چون». گویا ما با یک تناقض مواجه هستیم؛ یعنی نفی و اثبات همزمان یک چیز؛ یعنی بنیاد. با این همه، آیا بنیادی که «چرا» در جست‌وجوی آن است، با بنیادی که «چون» فراهم می‌کند به معنای دقیق کلمه یکسان است؟

هایدگر پاسخ این پرسش را در بخش دوم شعر جست‌وجو می‌کند که می‌گوید: «به خودش نظر ندارد، نمی‌پرسد: آیا کسی می‌بیند او را؟» عبارت «به خودش نظر ندارد» مقصود از عبارت «بدون چراست» را نشان می‌دهد. گل سرخ، گل سرخ است، بی‌آنکه به توجه کردن به خودش و بازنمایی خودش نیاز داشته باشد. گل سرخ توجهی به بنیادهای خودش ندارد؛ توجه به بنیادها، میان شکفتن و بنیادهای شکفتن قرار نمی‌گیرد (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۷۷). در اینجا هایدگر در پی آن است تا ذهن‌گرایی و خودبنیادی نهفته در تفکر متافیزیکی - به‌ویژه عقل‌گرایی عصر جدید - را مورد انتقاد قرار دهد؛ تفکری که در آن هستنده تنها زمانی هستنده تلقی می‌شود که در برابر فاعل شناسایی (سوژه) قرار گیرد و بتواند به عنوان شیء مورد شناسایی (ابژه) موضوع مطالعه و پژوهش واقع شود. در چنین نگاهی، گل سرخ صرفاً هنگامی معنا می‌یابد که در نسبت با فاعل شناسایی تعریف شود؛ اما گل، بی‌اعتنا به این نگاه، به شکفتن مشغول است و توجهی به آن چیز دیگر ندارد که ممکن است در وهله نخست، به عنوان «علت» و «شرط» شکفتن تلقی شود.

۳. بررسی مقایسه‌ای

نوع مواجهه صدرالمآلهین و هایدگر با مفهوم «علیت»، به نحوی یادآور طرح «آفهبونگ» (Aufhebung) در فلسفه هگل است. در فلسفه هگل، شناخت از طریق بحث جدلی (دیالکتیک) ممکن می‌شود؛ جدلی که بر ایجاب و سلب

استوار است. اگر در فرایند شناسایی اشیا، هویت آنها با نفی‌شان به غیریت و کثرت بدل شود، اما این نفی دوباره نفی نگردد، شناخت در کثرت سرگردان می‌ماند و کثرت بما هو کثرت، نه شناخت است و نه متعلق شناخت.

از این رو نفی نخست باید دوباره نفی شود تا موضوع از موقف فرق، به جمع بعد الفرق تعالی یابد و شناخت ممکن گردد. هگل این فرایند جدلی را با واژه «Aufhebung» بیان می‌کند؛ یعنی چیزی که از سر راه برداشته می‌شود، نه به کلی حذف، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر حفظ و ارتقا می‌یابد (طالب‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۲۱۳).

به نظر می‌رسد مواجهه ملاصدرا و هایدگر با مفهوم «علیت» نیز از همین جنس است: هر دو رویکردی دوگانه اتخاذ می‌کنند؛ گاه ایجابی و گاه سلبی، اما حتی در مواضع سلبی، معنای ایجابی «علیت» را در سطحی دیگر محفوظ می‌دارند این نوسان مفهومی، چنان که ژان وال نیز بدان التفات یافته، در خود مقوله «علیت» نهفته است. او در تحلیل خود، بر پیچیدگی و چندلایه بودن مفهوم علیت تأکید می‌ورزد و معتقد است که بسته به سطح تحلیل، «علیت» می‌تواند معانی و کاربردهای متفاوتی داشته باشد. این مفهوم ممکن است در سطح عرفی و روزمره، یا حتی در سطحی پایین‌تر از آن مطرح شود، و در سطح فلسفی، چنان لطیف گردد که به نظر برسد از میان رفته است. علیت همواره در نوسان میان این دو قطب قرار دارد: گرایش به تنزل در سطح تجربه روزمره، یا صعود به سوی تجربه‌های لطیف و شهودی (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳-۳۳۴).

در مواجهه دوگانه صدرالمتألهین با مسئله علیت، باید گفت: به زعم او، این مسئله به سبب پیچیدگی‌های پرشمارش، برای اغلب مردم و حتی علما، معضلی جدی است؛ زیرا معالیل چیزی جز حجاب‌هایی بر علل نیستند. از این رو برخی از این بحث، اثبات سبب کرده‌اند و برخی دیگر، نفی آن را نتیجه گرفته‌اند. ملاصدرا می‌گوید: مردم در مسئله «علیت» یا حیران‌اند یا جاهل، درحالی که توحید موحد حقیقی با رؤیت اسباب و علل منافاتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۵).

در یک ساحت، صدرالمتألهین علیت را بر اساس «وجود رابطنی» اثبات می‌کند و با این کار، با متکلمان اشعری مقابله می‌نماید؛ گروهی که نسبت میان علت و معلول را صرفاً تعاقب می‌دانستند و با استناد به «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، تأثیر و تأثر علی را انکار می‌کردند. آنها نظم میان امور را با صرف تقارن و تعاقب تفسیر می‌کردند و نظریه «عادة الله» را مطرح می‌ساختند (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹-۲۵۰).

اما صدرالمتألهین با طرح «وجود رابطنی»، ضرورت و ارتباط واقعی میان علت و معلول را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که با مفاهیم توالی - حتی اگر به عادت الهی منتسب شوند - نمی‌توان علیت را تبیین کرد. موجودات ممکن، واجد ماهیت‌اند و ماهیت نسبت به وجود و عدم، حالت تساوی دارد؛ یعنی برای تحقق وجود خارجی، به علتی فراسوی خود وابسته‌اند که وجود را به آنها اعطا کند (Kamal, 2006, p89).

برخی معتقدند: ملاصدرا با طرح «وجود رابطی»، اصل «علیت» را از بدفهمی‌های تجربه‌انگاران متکلمان رهایی بخشید و به آن شأنی مابعدالطبیعی داد (Rizvi, 2005, p34). اما در ساحتی دیگر، او در پی عرفا، معنای متداول «علیت» را نفی می‌کند؛ هرچند با طرح مفاهیم «تشان» و «ظهور»، نوعی علیت درونی را در برابر علیت متعدی حفظ می‌نماید. علت درونی یا «حال»، برخلاف علت متعدی، جدا از معلول قابل تصور نیست؛ چنان‌که علت مستقر در معلول است، معلول نیز مستقر در علت، یا به تعبیر ملاصدرا، شأنی از شئون آن است.

در سوی دیگر، هایدگر نیز رویکردی دوگانه به علیت دارد. در رسالهٔ پرسش از تکنولوژی، علیت را اثبات می‌کند، اما آن را نه به معنای «سبب‌بودگی و اثرگذاری»، بلکه به مثابهٔ فرایند «به ظهور رساندن» موجودات تفسیر می‌نماید. در درس‌گفتارهای اصل بنیاد، «اصل بنیاد» - که می‌توان آن را معادل اصل «علیت» دانست - در برابر قطعه‌ای شعری قرار می‌گیرد که بر اساس آن، هستی از خود برمی‌آید و به‌خودی‌خود نمایان می‌شود. در اینجا، گویی هایدگر اصل «علیت» را نفی می‌کند؛ اما با تمایز نهادن میان «چون» و «چرا»، معنایی استعلا یافته از علیت را حفظ می‌نماید. این رهیافت‌های متفاوت، به نوسان مفهومی و چندپهلویی ذاتی اصل علیت بازمی‌گردد.

در فلسفهٔ اسلامی، «علیت» از جمله معقولات ثانی فلسفی است؛ مفاهیمی کلی که عروض آنها ذهنی و اتصاف آنها خارجی است.

در فلسفهٔ هایدگر، «در - جهان - بودن» و «گشودگی انسان به جهان»، اصول بنیادین اند. از این‌رو وقتی به اتصاف خارجی علیت توجه می‌کند، آن را به مفهوم «نامستوری» و «آشکارگی» پیوند می‌زند؛ و آنگاه که به عروض ذهنی آن التفات می‌یابد، با مد نظر قرار دادن «از خود برآمدن» و «شکوفایی» هستی، معنای متعارف «علیت» را نفی می‌کند. هایدگر از یک‌سو در برابر تجربه‌گرایی هیوم و فلسفهٔ نقادی کانت قرار می‌گیرد - که با تحلیلی ذهن‌گرایانه (در هیوم آشکار، در کانت پنهان) در پی تبیین علیت‌اند - و از سوی دیگر، با پیوند زدن مسئلهٔ علیت به کل تاریخ متافیزیک غربی، می‌کوشد از معنا و مفهوم رایج آن فراتر رود.

کانت میان توالی ذهنی (سوبژکتیو) و توالی عینی (ابژکتیو) تفاوت نهاد (Kant, 1998, A193)، اما با شکاف ریشه‌ای (رادیکالی) میان بود (نومن) و نمود (فنومن)، در نهایت، تفسیری ذهن‌گرایانه از علیت عرضه کرد. هایدگر در مقابل، با مد نظر قرار دادن انسان به‌مثابهٔ «دازاین» و ساختار «در - جهان - بودن»، می‌کوشد تفسیری غیرذهن‌گرایانه از وجود و مفاهیم ملازم با آن ارائه دهد. او در پرسش از تکنولوژی، ما را گام‌به‌گام از معنای مفهومی و حصولی «علیت»، به معنایی حضوری و وجودی سوق می‌دهد. وی در درس‌گفتارهای اصل بنیاد، در پرتو نگاهی پوئیس‌وار، از اصل بنیاد / علیت فراتر می‌رود؛ زیرا به‌زعم او، کل تاریخ متافیزیک پساسقراطی با اتکا به علیت ارسطویی، مانع از آشکارگی اصیل موجودات بوده است.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در سیر فلسفی صدرالمتألهین - به‌ویژه در مرحله سوم، یعنی نظریه «وحدت شخصی وجود» - مفهوم «علیت» دیگر به‌معنای ایجاد چیزی جدای از علت نیست، بلکه به‌معنای ظهور، تجلی و تشأن است. در این تلقی، معالیل فاقد وجود مستقل‌اند و صرفاً شئون و اطواری از وجود واحد (حق تعالی) به‌شمار می‌روند. بنابراین، وجود آنها به‌مثابه حضور همان حقیقت واحد در مظاهر گوناگون درک می‌شود.

«علیت» نزد صدرالمتألهین در نهایت، به حضور حق در کثرات می‌انجامد؛ یعنی «علیت» صورت دیگری از حضور هستی واحد در اشیاء متکثر است. از این منظر، حضور وجودی علت در معلول، همان اساس علیت است. در سوی دیگر، هایدگر با بازخوانی خاستگاه یونانی مفهوم «علیت»، آن را نه صرفاً «سبب شدن»، بلکه نوعی «مسئول بودن» یا «امکان دادن به حضور» تفسیر می‌کند. او «علیت» را فرایند «راهی کردن» برای حضور یافتن چیزها می‌داند؛ همان پوئیس یا فراآوردن. در این چارچوب، همه انواع علیت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) با هم می‌کوشند تا چیزی را در معرض حضور و نامستوری قرار دهند.

بر این اساس، علیت امکان ظهور اشیا در آوردگاه هستی است؛ و این تلقی در نهایت به الئیا می‌انجامد؛ یعنی حقیقت به‌مثابه حضور و آشکارگی. واکاوی علیت برای هایدگر بهانه‌ای است برای بازاندیشی در تلقی‌های متعارف از نحوه حضور اشیا در جهان. او بی‌آنکه هستی را شیء وار مد نظر آورد، می‌کوشد نشان دهد که همه چیز تنها در صورتی می‌تواند برای انسان معنادار و حقیقی شود که در افق گشودگی هستی ظاهر گردد.

بدین‌سان، در تلقی هر دو فیلسوف، مفهوم «علیت» با مفهوم «حضور» پیوندی بنیادین دارد. علیت نه صرفاً ایجاد رابطه‌ای میان اشیا، بلکه نحوه‌ای از ظهور و آشکارگی هستی است. نزد ملاصدرا، علیت در بستر وحدت هستی‌شناختی و الهیاتی، به نوعی حضور تشأنی و درون‌ذات‌گرایانه می‌انجامد؛ و نزد هایدگر، به آشکارگی بی‌واسطه هستی در افق الئیا.

چنان‌که پیداست، نزد هر دو فیلسوف، علیت از سطح نسبت‌سنجی میان اشیا فراتر می‌رود و به نحوه‌ای از گشودگی هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد. با این حال، رویکرد ملاصدرا و هایدگر در مواجهه با اصل «علیت»، تفاوت‌هایی نیز دارد. صدرالمتألهین در نهایت، علیت را در چارچوب الهیات عرفانی خود به ظهور و تجلی ارجاع می‌دهد، درحالی‌که هایدگر، علیت را به نامستوری و آشکارگی هستی مرتبط می‌سازد.

از حیث روش‌شناسی، صدرالمتألهین مواجهه‌ای متافیزیکی - مفهومی با علیت دارد، درحالی‌که هایدگر رویکردی پدیدارشناسانه و تأویل‌گرایانه (هرمنوتیکی) اتخاذ می‌کند.

صدرالمتألهین با ریشه‌یابی و تحلیل مفاهیمی همچون وجود رابطنی و وحدت شخصی وجود، در پی تبیین دقیق رابطه علت و معلول است، درحالی‌که هایدگر با تمرکز بر تجربه زیسته انسان و تعامل او با جهان، می‌کوشد

تا حقیقت علیت را در «مسئول بودن» و «راهی کردن برای حضور یافتن» پی بگیرد.

ملاصدرا با تحلیل مفاهیم انتزاعی و کلی مانند وجود، ماهیت، جوهر، عرض و نظایر آن، به فلسفه‌ورزی می‌پردازد؛ اما هایدگر به جای تحلیل مفاهیم انتزاعی، به تجربه زیسته و افق گشودگی هستی توجه دارد. او با بهره‌گیری از روش تفسیر و تحلیل متون و پدیده‌ها، می‌کوشد تا به فهمی عمیق‌تر از ماهیت علیت دست یابد؛ معتقد است که فهم علیت مستلزم تفسیر و تعبیر تجارب انسانی است.

صدرالمآلهین با استفاده از مفاهیمی همچون «وجود رابطی» و در پرتو نظریه «وحدت شخصی وجود»، نشان می‌دهد که چگونه همه موجودات، به منزله تجلیاتی از وجود واحد و مطلق، در رابطه‌ای علی با یکدیگر قرار دارند. در مقابل، هایدگر با نقد نگاه «موجود - خدا - شناسانه» (onto-theo-logical) مبتنی بر علیت ارسطویی، علیت را به هستی مرتبط می‌سازد. او با به کارگیری این تعبیر، ماهیت متافیزیک را ناظر به موجودشناسی، خداشناسی مدرسه‌ای، و منطق صورتی مبتنی بر اصل «تناقض» تلقی می‌کند (ر.ک. بیمل، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). بدین‌رو، به جای جست‌وجوی علتی متعالی و فراتر از جهان، هایدگر در پی درک ماهیت علیت در درون خود هستی است. برای او، «علیت» به معنای آشکار شدن و نمایان شدن هستی است. او با تحلیل مفاهیمی همچون «دازاین» و «بودن در جهان»، نشان می‌دهد که انسان در تعامل با جهان و اشیا، به صورت ضمنی و پیشینی، به وجود علیت پی می‌برد.

نتیجه‌گیری

«علیت» از جمله بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفی و در عین حال، مفهومی سهل و ممتنع نزد بسیاری از فیلسوفان بزرگ جهان بوده است. این مفهوم، به مثابه یکی از مقومات اصلی در توصیف جهان، همواره در فلسفه غرب و نیز فلسفه اسلامی محل بحث و تأملات فراوان بوده و در معرض نقض و ابرام‌های پرشمار قرار گرفته است. صدرالمآلهین در مقام یکی از نام‌آورترین فیلسوفان جهان اسلام، سه مرحله متمایز را در تفسیر این مفهوم بنیادین طی می‌کند:

در مرحله نخست - که می‌توان آن را مرحله «اصالت ماهیت» نامید - با طرح مفهوم «وجود رابطی»، نشان می‌دهد که معلول برای تحقق خود، نیازمند رابطی وجودی است. او با این تفسیر، به مقابله با متکلمان اشعری می‌پردازد؛ گروهی که علیت را به «عادت الهی» فرو می‌کاستند و با انکار رابطه علی میان پدیده‌ها، صرفاً به تقارن و تعاقب امور قایل بودند. صدرالمآلهین با طرح «وجود رابطی»، نسبت میان علت و معلول را ضروری می‌داند. در مرحله دوم، یعنی مرحله «اصالت وجود مبتنی بر وحدت تشکیکی»، ملاصدرا با ژرف‌اندیشی بیشتر، به

مفهوم «وجود رابط» می‌رسد. در این مرحله، او با تأکید بر فقر وجودی ممکنات، آنها را وابسته به وجود واجب می‌داند و وجود ممکن را «عین ربط» به حق تعالی تفسیر می‌کند.

در مرحله سوم و نهایی، مرحله «اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی» ملاصدرا با گذار از نظام تشکیکی وجود به نظریه «وحدت شخصی وجود»، به تفسیر علیت بر مبنای «تجلی» و «تشان» می‌پردازد. در این مرحله، معلول به مثابه شأن و ظهوری از وجود واحد حق تعالی معرفی می‌شود و با این تفسیر، از نظام علیت مبتنی بر کثرت، به نظام ظهور و تجلی مبتنی بر وحدت می‌رسد؛ نظامی که با دیدگاه اصحاب معرفت عرفانی قرابت دارد. هایدگر نیز در دو اثر مهم خود (پرسش از تکنولوژی و درس گفتارهای اصل بنیاد) به توضیح به مسئله «علیت» می‌پردازد. در پرسش از تکنولوژی، او با ریشه‌یابی چهار علت ارسطویی، مفهوم «مسئول بودن» را به عنوان حقیقت اصلی علیت معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد که هر آنچه معلولی را در پی دارد، مسئول آوردن آن به حضور است. در درس گفتارهای اصل بنیاد، هایدگر مفهوم «اصل بنیاد» علیت را با قطعه‌ای از شعر آنجلوس سیلسیوس مقایسه می‌کند. در ابتدا، به نظر می‌رسد که او در پی نفی کلی علیت است؛ اما با برجسته‌سازی تمایز میان «چون» و «چرا»، نشان می‌دهد که معنایی ایجابی از علیت همچنان برای او مطرح است.

هایدگر با تأکید بر ساختار «در - جهان - بودن» انسان، مفهوم «علیت» را با «ظهور» و «آشکارگی هستی» گره می‌زند و در پرتو مفهوم «از - خود - برآمدن»، از تفسیر ذهنی علیت فاصله می‌گیرد. از منظر او، علیت را نمی‌توان صرفاً به «سبب‌بودگی» و «اثرگذاری» تقلیل داد.

چنان که پیداست، هر دو متفکر رویکردی جدلی به مقوله علیت دارند؛ به گونه‌ای که در برابر انکارهای سطحی متکلمان و تجربه‌گرایان، به دفاع ایجابی از علیت می‌پردازند، و در عین حال، در فهم ریشه‌های هستی‌شناختی این مفهوم، رویکردی ساختارشکنانه و سلبی اتخاذ می‌کنند.

با این حال، تفاوت‌های روش‌شناختی میان آنها قابل توجه است: صدرالمتألهین علیت را در چارچوب‌های متافیزیکی و الهیاتی بررسی می‌کند، درحالی‌که هایدگر با فراروی از متافیزیک مرسوم، علیت را با رویکردی پدیدارشناسانه و در ارتباط با مفهوم «آلتیا» و «آشکارگی وجود» تحلیل می‌نماید.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۱). *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*. ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.
- جابری، طالب (۱۳۹۷). *تفکر هایدگر بر مبنای حیرت است*. *روزنامه فرهیختگان* farhikhtegandaily.com/news/20215.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۷). *زمینه و زمانه پدیده‌شناسی*. تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷-۱۳۷۸). *حکمت صدرایی*. ماهیت و مختصات. قیسات، ۳(۱۰-۱۱)، ۱۵-۱۸.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). *جهان در اندیشه هایدگر*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سعادت مصطفوی، سیدحسین و دیگران (۱۳۹۲). *بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه*. حکمت صدرایی، ۱۱(۱)، ۱۹-۳۰.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۱). *مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا*. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۱(۴)، ۵-۲۸.
- طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۸). *گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی*. تهران: رسام.
- طاهری، صدرالدین و اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۱). *علیت و اختیار از منظر ابن عربی و اسپینوزا*. *پژوهشنامه عرفان*، ۶(۳)، ۷۲-۹۵.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه*. تحقیق سلیمان دنیا. مصر: دارالمعارف.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). *اصل بنیاد*. ترجمه طالب جابری. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۹۳). *فلسفه تکنولوژی*. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: مرکز.
- وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- موسوی‌مهر، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۲). *وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی*. *شناخت*، ۱(۶)، ۱۳۳-۱۵۱.
- Heidegger, M. (1998). *On the Essence of Truth, in Pathmarks*. Ed. by William McNeill. Cambridge University Press.
- Kamal, M. (2006). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Ashgate World Philosophies Series). Routledge.
- Kant, I. (1998). *The critique of pure reason*. Translated and Edited by Paul Guyer & Allen W.Wood. Cambridge University Press.
- Rizvi, Sajjad (2005). *Mulla Sadra and Causation: Rethinking a Problem in Later Islamic Philosophy*. *Philosophy East and West*, 55, 570-583.

A New Model in Evaluating Extraordinary Phenomena Passing by Materialistic Criteria

Mansoor Kasiri  / A Ph.D. student in Islamic theology, Imam Khomeini Institute of Education and Research.

Received: 2025/06/16 - **Accepted:** 2025/09/23

mansour.Kasiri@gmail.com

Abstract

The scientific study of extraordinary phenomena, such as near-death experiences, out-of-body experiences, telepathy, spirit summoning, and prophetic dreams, faces significant methodological challenges due to conflicting viewpoints, common biases, and the unique nature of these phenomena. This article aims to present a novel and integrated framework in the field of methodology that can overcome these obstacles and provide a foundation for more coherent and impartial research.

The research method is descriptive-analytical, and the proposed framework is based on strategic principles, including:

- Fair distribution of the burden of proof between the claimant and the denier;
- Critiquing promising materialism in the light of existing evidence;
- Adopting a networked approach to conclusions by utilizing a wide range

of human knowledge (including empirical, rational, etc.).

This framework emphasizes accepting indirect observation (through measurable outcomes and verification), redefining the concept of "repetition" (as the repetition of similar patterns, not necessarily identical outcomes), revising previous evaluation methods, and offering alternative criteria. Ultimately, this article seeks to outline a more coherent, impartial, and tangible research path for examining extraordinary phenomena and supernatural instances, aiming to foster a deeper understanding of these phenomena and their potential implications.

Keywords: near-death experience, out-of-body experience, telepathy, spirit summoning, prophetic dreams.

نوع مقاله: پژوهشی

الگوی جدید در ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده با گذار از معیارهای مادی‌گرایانه

mansour.Kasiri@gmail.com

منصور کثیری /  دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

مطالعه علمی پدیده‌های خارق‌العاده (مانند تجربه نزدیک به مرگ، خروج از بدن، تله‌پاتی، احضار روح و رؤیای صادق) به سبب تقابل دیدگاه‌ها، سوگیری‌های رایج و ماهیت خاص این پدیده‌ها، با چالش‌های روش‌شناختی جدی مواجه است. هدف این مقاله ارائه چارچوبی نوین و یکپارچه در حوزه روش‌شناسی است که بتواند بر این موانع غلبه کند و زمینه پژوهش‌هایی منسجم‌تر و بی‌طرفانه‌تر را فراهم آورد. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و چارچوب پیشنهادی بر اصولی راهبردی استوار است؛ ازجمله: توزیع منصفانه بار اثبات میان مدعی و منکر، نقد مادی‌گرایی وعده‌ای در برابر شواهد موجود، و اتخاذ رویکرد شبکه‌ای در هنگام نتیجه‌گیری با به‌کارگیری مجموعه معرفت‌های انسانی (اعم از تجربی، عقلی و مانند آن). این چارچوب بر پذیرش مشاهده غیرمستقیم (از طریق آثار قابل سنجش و راستی‌آزمایی)، بازتعریف مفهوم «تکرارپذیری» (به‌مثابه تکرار الگوهای مشابه، نه الزاماً نتایج یکسان)، بازنگری در شیوه‌های ارزیابی پیشین و ارائه معیارهای جایگزین تأکید دارد. در نهایت، مقاله حاضر کوشیده است مسیر پژوهشی منسجم‌تر، بی‌طرفانه‌تر و ملموس‌تری برای بررسی پدیده‌های خارق‌العاده و مصادیق ماورای طبیعی ترسیم کند تا به کسب فهمی ژرف از این پدیده‌ها و دلالت‌های احتمالی آنها یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: تجربه نزدیک به مرگ، تجربه خروج از بدن، تله‌پاتی، احضار روح، رؤیای صادق.

مقدمه

از منظر شمار قابل توجهی از دانشمندان، هستی محدود به ماده است و انسان نیز به‌مثابه جزئی از آن، مجموعه‌ای از سلول‌های به‌هم‌پیوسته به‌شمار می‌آید که در گذر از یک فرایند طولانی تکامل زیستی پدید آمده است (ر.ک. امامی‌فر، ۱۴۰۲). در این سنت فکری، تنها روش «تجربی» صلاحیت سامان‌دهی به زندگی و حیات بشری را دارد. از این‌رو پدیده‌هایی که از سنجه‌های مرسوم تجربی می‌گیرند، غالباً با دیده شک و تردید نگریسته شده و به‌سادگی کنار گذاشته می‌شوند. پدیده‌های خارق‌العاده نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ وقایعی همچون تجربه نزدیک به مرگ، خروج از بدن، ارتباط ذهنی (تله‌پاتی)، احضار روح و رؤیای صادقه بیش از سایر موارد توجه مجامع علمی را به خود جلب کرده‌اند.

اگرچه توجه به این موضوعات به یکباره رخ نداد، اما پیگیری‌های پژوهشی در این زمینه به شکل‌گیری رشته‌ای با عنوان «فراروان‌شناسی» (Parapsychology) انجامید. فراروان‌شناسی که گاه با عنوان «پژوهش‌های سای» (psi research) نیز از آن یاد می‌شود، شاخه‌ای از روان‌شناسی است. این رشته علمی به مطالعه تجربیاتی می‌پردازد که در آنها انسان بدون بهره‌گیری از حواس ظاهری، قادر به دریافت اطلاعات از محیط پیرامون خویش است؛ پدیده‌هایی که با اصول شناخته‌شده فیزیکی و زیستی قابل توضیح نیستند. این حوزه به‌طور رسمی در سال ۱۸۸۲، با تأسیس «انجمن تحقیقات روانی» (Society for Psychical Research) در لندن شکل گرفت.

هدف اصلی فراروان‌شناسی نه اثبات کورکورانه این پدیده‌ها، بلکه بررسی بی‌طرفانه شواهد، شناسایی شرایط وقوع آنها، و ارائه الگوها و نظریه‌هایی است که جایگاه این تجربیات را در فهم ما از آگاهی و واقعیت روشن سازد (Cardena et al., 2015, p7-30).

با وجود تلاش‌های صورت‌گرفته، پدیده‌های خارق‌العاده همچنان به‌سبب ناسازگاری با پیش‌فرض‌های رایج در مجامع علمی، با برچسب‌هایی همچون «توهم» یا «خطای ادراکی» مواجه می‌شوند. این در حالی است که تاریخ علم نشان داده بسیاری از طرح‌های انقلابی و کشفیات دگرگون‌کننده، در آغاز با مقاومت و نابابوری روبه‌رو بوده‌اند؛ اما گذر زمان و پژوهش‌های پیگیرانه سرانجام جایگاه حقیقی آنها را آشکار ساخته است. از این‌رو رویکردی باز و منعطف به مسائل متافیزیکی - به‌جای رد یا پذیرش شتاب‌زده - می‌تواند ما را به نتایجی منطقی‌تر و قابل‌دفاع‌تر رهنمون سازد.

اهمیت این موضوع زمانی آشکار می‌شود که دریابیم پدیده‌های خارق‌العاده توانایی به‌چالش کشیدن درک کنونی ما از جهان و جایگاه ما در آن را دارند. اگر شواهد کافی نشان دهد که آگاهی لزوماً محصول مغز نیست یا حیات به شکلی پس از مرگ ادامه می‌یابد، این امر می‌تواند تحولی ژرف در نگرش انسان به زندگی و هستی ایجاد کند؛ تحولی

که ما را از مسابقه بی‌پایان برای کسب مادیات دور سازد و به فهمی عمیق‌تر از معنای زندگی نزدیک نماید.

یکی از اساسی‌ترین موانع در مسیر پژوهش روشمند در این حوزه، فقدان توافق همگانی بر سر روش ارزیابی واحد است. از یک‌سو، اصرار بر انطباق کامل این پدیده‌ها با معیارهای سخت‌گیرانه روش «تجربی» - که برای پدیده‌های تکرارپذیر و قابل پایش طراحی شده‌اند - به سبب ماهیت خاص، پیچیده و گاه منحصر به فرد این تجارب، به بن‌بست می‌انجامد. از سوی دیگر، تکیه صرف بر استدلال‌های نظری بدون توجه کافی به شواهد عینی و گزارش‌های تجربی نیز نمی‌تواند تصویری کامل و قابل دفاع ارائه دهد. این شکاف روش‌شناختی، پیشرفت واقعی در این زمینه را کند کرده و فضایی دوقطبی پدید آورده است که در آن، هر گروه اعتبار رویکرد مقابل را زیر سؤال می‌برد.

با توجه به این اختلافات، پیشبرد تحقیقات و دستیابی به نتایج جامع‌الاطراف، مستلزم تلاش برای یافتن راه‌حلی مشترک و متفق‌علیه است؛ راهی که از نقایص روش‌های کنونی بکاهد و امکان نتیجه‌گیری دقیق‌تری را فراهم آورد.

این مقاله کوشیده است با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، اصولی مشترکی را پیشنهاد دهد که در صورت اتخاذ به عنوان پیش‌فرض پژوهش‌های مرتبط، دستیابی به نتایج قابل اعتماد را ممکن سازد و خروج از بن‌بست کنونی را تسهیل بخشد. نگارنده با وجود بررسی‌های گسترده، به سابقه‌ای مستقیم در رابطه با چارچوب پیشنهادی این پژوهش دست نیافته است.

۱. چالش‌های تجربه‌گرایان در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده

پیش از ارائه چارچوب پیشنهادی این نوشتار، ضروری است نگاهی انتقادی به مهم‌ترین آسیب‌هایی داشته باشیم که عملکرد تجربه‌گرایان در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده به همراه داشته است. توجه به این اشکالات می‌تواند در طراحی راه‌حل‌های روش‌شناختی مؤثر، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند:

۱-۱. غفلت از محدودیت‌های روش تجربی

تجربه‌گرایان اغلب از محدودیت‌های ذاتی روش «تجربی» در مواجهه با پدیده‌هایی با ماهیت غیرمادی یا غیرقابل تکرار در شرایط آزمایشگاهی چشم‌پوشی می‌کنند. اصرار بر تکرارپذیری پدیده‌هایی همچون تجربه نزدیک به مرگ (NDE)، خروج از بدن (OBE) یا رؤیای صادقه - که زمان وقوع آنها در اختیار فرد نیست - منطقی به نظر نمی‌رسد. همچنین تأثیر عوامل ناشناخته‌ای مانند وضعیت ذهنی فرد (Schwartz, 2002, p217) یا تداخلات محیطی (Fontana, 2005, p116; Lester, 2005, p210) نادیده گرفته می‌شود. این غفلت موجب می‌گردد نتایج آزمایش‌ها به درستی تفسیر نشوند و تجربه‌گرایان با استناد به این نتایج ناقص، به نفی اصل پدیده رأی دهند. این در حالی است که عدم موفقیت در بازتولید، لزوماً به معنای عدم امکان نیست، بلکه نشان‌دهنده پیچیدگی

متغیرهاست. انتظار می‌رود که در بلندمدت، نتایج آماری سطحی فراتر از «شانس» را نشان دهند؛ امری که به باور برخی محققان، محقق شده است (Carter, 2012a, p61; Schwartz, 2002, p256-257).

۲-۱. معیارهای دوگانه

منتقدان تجربه‌گرا معمولاً معیارهای اثبات پدیده‌های خارق‌العاده را سخت‌گیرانه‌تر از معیارهای رایج در سایر حوزه‌های علمی تعیین می‌کنند. درخواست «اثبات قطعی» به سبک ریاضیات، با منطق علم تجربی که بر پایه شواهد و افزایش احتمال استوار است، همخوانی ندارد (Grossman, 2002, p6-10).

افزون بر این، نتایج مثبت به نفع پدیده‌های غیرمادی، به‌جای استقبال، با واکنش‌های منفی و حتی اتهاماتی همچون «علم شیطانی» مواجه می‌شوند (Schwartz, 2005, p113).

۳-۱. تمرکز بر ابهامات غیرمرتبط

برخی منتقدان با تمرکز بر پرسش‌های حل‌نشده درباره سازوکار دقیق پدیده‌ها (مانند نحوه تعامل ذهن غیرمادی با بدن یا چگونگی دریافت اطلاعات، بدون به کارگیری حواس) می‌کوشند امکان وقوع پدیده را زیر سؤال ببرند، درحالی‌که شواهد مستقلی بر وقوع آن وجود دارد (Braude, 2014, p42-52; Blackmore, 2017, p32). ندانستن سازوکار، مجوزی بر انکار وجود نیست. وجود شواهد قوی تحت شرایط پایش‌شده، باید ما را به بازنگری و تردید در پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه درباره آگاهی و مغز سوق دهد، نه به طرد پدیده به سبب پیچیدگی تبیین آن (Sudduth, 2014, p82).

۴-۱. اتکا به فرضیه‌های اثبات‌نشده

در تلاش برای ارائه تبیین‌های مادی‌گرایانه، برخی به فرضیه‌هایی همچون «ادراک فراحسی» (ESP) یا شکل افراطی آن، «ادراک فوق فراحسی» (Super ESP) متوسل می‌شوند (Irwin et al., 2007, p6-7). این فرضیه‌ها مدعی وجود سازوکارهای مادی ناشناخته در مغز برای دریافت اطلاعات غیرحسی‌اند. اما نه‌تنها شواهد محکمی برای وجود ESP در دست نیست (Blackmore, 2017, p29)، بلکه برای توضیح گستره اطلاعات در پدیده‌هایی همچون رؤیای صادقه یا احضار روح، باید قوای ادراکی‌ای برای انسان فرض کرد که او را به موجود «دانای کل» تبدیل می‌سازد (Lester, 2005, p214)؛ ادعایی که اثبات آن به‌مراتب دشوارتر از پذیرش یک بعد غیرمادی است (Carter, 2012b, p268). همچنین تبیین پدیده‌هایی مانند NDE در زمان عدم فعالیت مغزی یا دید از منظر بیرونی در OBE با اتکا به ESP بسیار چالش‌برانگیز است (Stokes, 1987, p77).

۵-۱. تعصب و پیش‌داوری علمی

رویکرد بسیاری از منتقدان، بیش از آنکه علمی و بی‌طرفانه باشد، ایدئولوژیک و مبتنی بر پیش‌فرض‌های

مادی‌گرایانه است. حتی در مواجهه با آزمایش‌های دقیق و پایش‌شده، مانند مطالعات شوارتز بر مادیوم‌ها (Kaminker, 2014, p207; Wilson, 2014, p118) به‌جای پذیرش نتایج، به ایرادات و احتمالات بعید، مانند تقلب یا خواندن سرد متوسل می‌شوند (Roe, 2014, p. 94). گاه نیز پس از برآورده شدن معیارها، آنها را سخت‌تر می‌کنند (Roe et al., 2014, p118-119; Carter, 2012a, p70). این تعصب ریشه در اصالت دادن به ماده و روش «تجربی» به‌مثابه تنها راه شناخت دارد (Grossman, 2002, p10).

۶-۱. فشار اجتماعی و تخریب

غلبه تجربه‌گرایی و مادی‌گرایی در مجامع علمی و رسانه‌ها، فضایی ایجاد کرده است که ابراز عقیده یا ارائه شواهد به نفع پدیده‌های خارق‌العاده با سرکوب، تمسخر و تخریب مواجه می‌شود. این امر موجب خودداری تجربه‌کنندگان از بیان تجارب، دلسردی پژوهشگران، و از دست رفتن حجم عظیمی از داده‌های بالقوه می‌شود (Roe et al., 2014, p105). این فشار حتی بر نتایج آزمایش‌ها نیز اثرگذار است؛ زیرا شرکت‌کنندگان ممکن است در حضور محققان شکاک، گزارش‌های خود را تعدیل کنند (Irwin et al., 2007, p223). تقلیل این تجارب به اختلالات روانی نیز بخشی از این روند تخریبی است (Roe et al., 2014, p101; Moody, 2011, p115).

۷-۱. غفلت از تحقیقات تکمیلی

با وجود اهمیت بالقوه این پدیده‌ها، بودجه و منابع اختصاص‌یافته به پژوهش‌های فراروان‌شناختی بسیار ناچیز بوده است (Carter, 2012a, p133). توقف یا کندی در پژوهش‌ها در این زمینه، به تداوم وضعیت معماگونه این پدیده‌ها دامن زده است.

۸-۱. خلأ روش‌شناختی

یکی از چالش‌های اساسی، فقدان معیارهای دقیق برای تفکیک گزارش‌های واقعی از تجارب ذهنی، توهمات یا اختلالات روانی است. شخصی بودن تجارب همچون NDE و OBE ارزیابی عینی را دشوار می‌سازد (Alvarado, 2000, p205). بسیاری از مطالعات صرفاً به پرسشنامه‌های توصیفی بسنده کرده و مؤلفه کلیدی «ارائه اطلاعات عینی قابل راستی‌آزمایی» را نادیده می‌گیرند. این امر موجب می‌شود گزارش‌های نامرتب (مانند خواب‌های روشن یا تجارب واقعیت مجازی) به‌اشتباه در دسته‌بندی پدیده‌هایی همچون OBE قرار گیرند (Metzinger, 2003, p19-20; Blackmore, 2017, p249-252) و در نهایت، موجب تناقض در توصیف پدیده‌ها و مخدوش شدن مسیر تحقیق شوند.

۲. راه‌حل پیشنهادی

پس از بررسی چالش‌ها و آسیب‌های روش‌شناختی موجود در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده، در این بخش،

مجموعه‌ای از اصول بنیادین و معیارهای عملی پیشنهاد می‌شود که هدف ارائه چارچوبی منصفانه‌تر، دقیق‌تر و کارآمدتر در تحلیل و ارزیابی این‌گونه پدیده‌هاست.

۱-۲. قاعده «مسئولیت اقامه برهان»

جهان مملو از ادعاهای متنوعی است که از سوی افراد و گروه‌های مختلف بیان می‌شوند. اما در مواجهه با اختلاف نظر، پرسشی بنیادین مطرح می‌گردد: کدامیک از طرفین گفت‌وگو وظیفه ارائه مستندات و دلایل را بر عهده دارد؟ آیا این مسئولیت بر دوش مدعی است، یا منکر، یا هر دو؟

در سنت‌های فلسفی و علمی، این مسئله تحت عنوان قاعده «مسئولیت اقامه برهان» (Burden of Proof) مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس این قاعده، هرگاه فردی ادعایی را مطرح کند، موظف است دلایل و شواهد لازم برای اثبات آن را ارائه دهد. با این حال، باید توجه داشت که ناکامی مدعی در اثبات ادعا، به‌تنهایی نمی‌تواند به معنای «محال بودن» آن تلقی شود. این‌گونه نتیجه‌گیری، خود نوعی ادعاست که نیازمند استدلال مستقل است و نمی‌توان صرفاً به‌دلیل فقدان شواهد، امکان‌ناپذیری یک پدیده را نتیجه گرفت (Hales, 2005, p109-112).

در زمینه پدیده‌های خارق‌العاده نیز رعایت این اصل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگر عدالت معرفتی را معیار قرار دهیم، نه‌تنها باورمندان باید شواهد و دلایل خود را عرضه کنند، بلکه مخالفان نیز موظف‌اند دلایل معتبری برای اثبات غیرممکن بودن این پدیده‌ها ارائه دهند. این ضرورت، به‌ویژه زمانی برجسته‌تر می‌شود که مخالفان صرفاً با ارائه تبیین‌های مادی و تنکردی (فیزیولوژیکی) در پی انکار احتمال منشأ غیرمادی هستند، درحالی‌که روش تجربی اساساً قادر به اثبات یا رد موضوعاتی نیست که خارج از قلمرو معرفتی آن قرار دارند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۴).

از این‌رو تبیین‌های تجربی ارائه‌شده در این زمینه، همچنان در سطح احتمالات باقی می‌مانند و فاقد قدرت اثبات قطعی‌اند (ر.ک. کثیری و فاریاب، ۱۴۰۱؛ کثیری، ۱۴۰۲). بنابراین، هرگونه داوری نهایی درباره امکان یا عدم امکان پدیده‌های خارق‌العاده، نیازمند چارچوبی فراتر از روش تجربی صرف است؛ چارچوبی که بتواند به‌صورت منصفانه، ظرفیت‌های معرفتی متنوع را در تحلیل این پدیده‌ها به کار گیرد.

۲-۲. کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها

پیش‌فرض‌ها همواره نقشی بنیادین در شکل‌گیری برداشت‌ها و نتیجه‌گیری‌های افراد از وقایع ایفا می‌کنند. در مواردی که این باورهای پیشینی، ظنی و فاقد پشتوانه اثباتی باشند، کنار نهادن آنها برای دستیابی به نتایجی معتبر و قابل اتکا ضروری است. هرچه پیچیدگی و درهم‌تنیدگی اطلاعات بیشتر باشد، رهایی از سلطه پیش‌فرض‌ها دشوارتر خواهد بود. این مسئله در مواجهه با موضوعات چندوجهی و پیچیده‌ای همچون پدیده‌های خارق‌العاده، اهمیتی مضاعف می‌یابد.

پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، به‌خوبی نشان داده‌اند که پیش‌فرض‌های ذهنی چگونه می‌توانند بر تفسیر نهایی افراد از یک واقعه تأثیرگذار باشند. مخالفت این پدیده‌ها با چارچوب‌های مادی‌انگار رایج در علوم تجربی، موجب شده است که اغلب به‌سادگی انکار شوند، بی‌آنکه شواهد مستقل آنها به‌درستی بررسی گردد.

در یکی از آزمایش‌های مرتبط، از شرکت‌کنندگان خواسته شد با گرفتن دست‌های یکدیگر و تمرکز روحی جمعی، اشیایی را به حرکت درآورند. مسئول جلسه به‌صورت پنهانی و مصنوعی، دو شیء از سه شیء موجود را حرکت داد و همزمان درباره شیء سوم - که ثابت مانده بود - به‌گونه‌ای سخن گفت که گویی آن نیز حرکت کرده است. دو هفته بعد، در ارزیابی مجدد، بیش از سی درصد شرکت‌کنندگان به‌اشتباه، شیء سوم را متحرک گزارش کردند. بررسی‌ها نشان داد که اغلب این افراد، پیش‌تر به وجود نیروهای ماورای طبیعی باور داشته‌اند.

در آزمایش دوم، فیلمی ساختگی حاوی «پدیده‌های روحی» برای شرکت‌کنندگان نمایش داده شد. طراحی آزمایش به‌گونه‌ای بود که مخاطبان، یا وجود رخداد‌های ماورای طبیعی را نتیجه بگیرند، یا دست‌کم ضرورت تحقیق بیشتر در این زمینه را تأیید کنند. نتایج نشان داد که افراد ناباور، تمایل داشتند اطلاعات را به‌گونه‌ای نادرست به یاد آورند یا آن را ناشی از تردستی و تقلب معرفی کنند، درحالی‌که باورمندان اطلاعات دقیق‌تری ارائه دادند (Roe, 2014, p99-100).

این آزمایش‌ها به‌روشنی نشان دادند که انتظارات و باورهای قبلی تا چه اندازه می‌توانند بر نحوه تفسیر، یادآوری و داوری افراد نسبت به وقایع اثرگذار باشند. بنابراین، برای دستیابی به نتایجی قابل اعتماد در بررسی پدیده‌های خارق‌العاده، ضروری است که از تأثیرات مخرب پیش‌فرض‌های نادرست جلوگیری کنیم و با ذهنی باز و رویکردی بی‌طرفانه به تحلیل شواهد بپردازیم.

۳-۲. جانبداری از حقیقت

کشف حقیقت نه در گرو میزان پذیرش عمومی، بلکه وابسته به بررسی دقیق شواهد و استدلال‌های منطقی است. تاریخ علم گواهی روشن بر این واقعیت است که بسیاری از نظریه‌های نوین، در آغاز با شک و تردید روبه‌رو بوده‌اند. برای نمونه، نظریه «نسبیت» آلبرت انیشتین پس از ارائه، با مقاومت‌های جدی مواجه شد؛ اما به‌سبب شواهد قوی و آزمایش‌های مکرر، سرانجام به‌عنوان یکی از حقایق بنیادین علمی پذیرفته شد. این تجربه تاریخی نشان می‌دهد که حتی دیدگاه‌هایی که در ابتدا تردیدآمیز به نظر می‌رسند، در صورت اتکا به منطق و شواهد، می‌توانند افکار عمومی را به پذیرش و بازنگری وادارند.

از این‌رو در مسیر کشف واقع، وظیفه اصلی ما تمرکز بر یافتن مسیرهایی منطقی، مستدل و قابل اعتماد است، نه همراهی با دیدگاه اکثریت یا تسلیم در برابر فضای غالب. در شرایط تضارب آراء، آنچه اهمیت دارد، نه فراوانی

طرفداران یک دیدگاه، بلکه میزان نزدیکی آن دیدگاه به واقعیت است؛ چه در مقام یقین و چه در مقام ظن، باید بررسی کرد که کدام نظر محتمل‌تر و مستندتر است.

این اصل در تمام حوزه‌های پژوهشی، اعم از فلسفه و علوم تجربی، صادق است. در بررسی پدیده‌های خارق‌العاده نیز همین منطق باید حاکم باشد. چنانچه شواهد و دلایلی در این زمینه وجود دارد، باید با دقت و بی‌طرفی ارزیابی گردد. تمرکز بر حقیقت‌یابی و تحلیل منطقی، نه تنها به داوری‌های دقیق‌تر می‌انجامد، بلکه زمینه‌ساز گفت‌وگوهای سازنده، درک متقابل، و پیشرفت معرفتی خواهد بود.

۴-۲. دوری از مادی‌گرایی وعده‌ای

«ماتریالیسم وعده‌ای» (Promissory Materialism) اصطلاحی فلسفی است که ریشه در نگرش مادی‌گرایانه دارد. در این دیدگاه، هر پدیده‌ای که در ظاهر غیرمادی یا متافیزیکی جلوه می‌کند، به‌عنوان امری ناشناخته، اما نهایتاً مادی تلقی می‌شود؛ پدیده‌ای که با پیشرفت علم، به‌ویژه در حوزه‌های علوم اعصاب و روان‌شناسی، سازوکار تنکردی آن کشف خواهد شد (Kelly, 2007, p45-46). این نگرش به جای مواجهه مستقیم با شواهد موجود، بر تعلیق داوری و امید به تبیین‌های آینده تکیه دارد.

در نقد این رویکرد، باید تأکید کرد که ما در مقام پژوهشگر، موظف به فهم مسئله در شرایط کنونی هستیم. آنچه در آینده رخ خواهد داد، به آینده واگذار می‌شود. اگر شواهد و داده‌های کنونی فرض بقای آگاهی یا وجود ابعاد غیرمادی را تأیید می‌کنند، چاره‌ای جز پذیرش موقت آنها وجود ندارد. البته اگر در آینده شواهدی قوی‌تر در جهت نفی این پدیده‌ها ارائه شود، جهت‌گیری معرفتی نیز باید متناسب با آن تغییر کند. اتکای صرف به فرضیه‌های آینده‌نگرانه، دو ایراد اساسی در پی دارد:

۱. **اخلال در رویه علمی و توقف معرفتی:** بخش عمده‌ای از معرفت‌های علمی، به‌ویژه در علوم تجربی، هرگز به درجه یقین مطلق نمی‌رسند. بنابراین، همواره احتمال تغییر در آینده وجود دارد. اگر بنا باشد به سبب این احتمال، از داوری بر اساس شواهد کنونی خودداری کنیم، نتیجه‌ای جز رکود علمی، تباهی نظامات اجتماعی، و ازهم‌گسیختگی معرفتی نخواهد داشت.

۲. **ناسازگاری با تاریخ علم و تجربه زیسته بشر:** تاریخ علم مملو از نمونه‌هایی است که خلاف این دیدگاه را نشان می‌دهند. پیش از فراگیر شدن نجوم کوپرنیکی، الگوی بطلمیوس رایج بود. پیش از ظهور فیزیک جدید، فیزیک نیوتنی معیار بود. در پزشکی هم روش‌ها و داروهایی که زمانی رایج بودند، بعدها بی‌اثر یا حتی مضر تشخیص داده شدند. حتی در مواردی، فرضیاتی مبنای عمل قرار گرفته که هیچ‌گاه به‌طور مستقیم مشاهده نشده‌اند؛ مانند ساختار هسته اتم که با وجود عدم مشاهده مستقیم، به‌عنوان الگوی پذیرفته‌شده در علم باقی مانده است.

در همه این موارد، معیار عمل شواهد و یافته‌های موجود بوده است. این رویکرد به انسان امکان می‌دهد تا از میان گزینه‌های ممکن، نظامات اجتماعی و اخلاقی خود را بر پایه داده‌هایی بنا کند که بیشترین تأیید را دارند و کمترین آسیب را به همراه می‌آورند. هرگاه شواهد تغییر کنند این نظامات نیز باید اصلاح یا بازسازی شوند. درواقع، همین شیوه عمل بوده است که حیات بشری را از عصر پارینه‌سنگی تا امروز به‌سوی پیشرفت و شکل‌گیری تمدن‌ها سوق داده است.

بنابراین، تعلیق قضاوت درباره شواهد موجود به امید تبیین‌های مادی در آینده، رویکردی ناموجه، غیرعلمی و نیازمند بازنگری است؛ رویکردی که نه با منطق علمی سازگار است، نه با تجربه تاریخی، و نه با مسئولیت معرفتی پژوهشگر در زمان حال.

۵-۲. گردآوری و شبکه‌سازی معرفت‌های مرتبط

در گذشته، رویکردهای تک‌بعدی و خطی در تحلیل مسائل علمی تا حد زیادی پاسخ‌گوی نیازهای پژوهشی بودند. در آن دوران، بسیاری از مسائل را می‌شد صرفاً بر اساس یک شاخه علمی تبیین و حل‌وفصل کرد. اما امروزه با گسترش و تعمیق علوم و فنون مختلف، پرسش‌ها و ابهامات نوپدیدی در حوزه‌های تحقیقاتی شکل گرفته‌اند که پاسخ‌گویی به آنها مستلزم نگاهی چندبعدی و تلفیقی است. در چنین شرایطی، دانش موجود در یک رشته علمی به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و بهره‌گیری از تجارب و روش‌های متنوع در علوم مختلف ضروری می‌نماید موضوعاتی که از این منظر بررسی می‌شوند در اصطلاح، با عنوان «رویکرد میان‌رشته‌ای» (Interdisciplinary Approach) شناخته می‌شوند. این رویکرد به پژوهشگر امکان می‌دهد تا با ترکیب دانش‌های موجود در رشته‌های گوناگون، به درکی جامع‌تر و راه‌حل‌هایی نوآورانه‌تر در مواجهه با مسائل پیچیده دست یابد (Repko et al., 2017, p50).

برای نمونه، پدیده‌ای مانند «افسردگی» را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد: پزشکی به تحلیل عوامل زیستی و تنکردی آن می‌پردازد؛ روان‌شناسی رفتارها و احساسات مرتبط را واکاوی می‌کند؛ علوم اجتماعی تأثیرات فرهنگی و ساختاری را بررسی می‌نمایند؛ و سیاست‌گذاری عمومی نیز در پیشگیری و درمان آن نقش ایفا می‌کند. این مثال نشان می‌دهد که چگونه یک مسئله می‌تواند موضوع مشترک رشته‌های مختلف قرار گیرد و هر حوزه با ابزارهای خاص خود به فهم بهتر آن کمک کند.

رویکرد میان‌رشته‌ای، به‌ویژه در علوم تجربی، با نشان دادن قابلیت‌های بالفعل و بالقوه خود، به‌تدریج جایگاه مهمی در میان محققان یافته است. در کنار این روش، رویکرد دیگری نیز وجود دارد که در بسیاری از حوزه‌ها شناخته شده است و به‌کار گرفته می‌شود: «رویکرد شبکه‌ای به معرفت». این رویکرد بر بهره‌گیری از تمام راه‌های ممکن کسب معرفت - اعم از حس، تجربه، عقل، نقل و شهود - تأکید دارد و در برابر رویکرد جزیره‌ای

قرار می‌گیرد که صرفاً بر یک روش معرفتی (مانند تجربه‌گرایی) تکیه دارد.

کاربست این رویکرد در بررسی پدیده‌های خارق‌العاده که واجد ابعاد متنوع وجودی‌اند، ضرورتی انکارناپذیر است. چنین نگاهی فرصت و ظرفیت بیشتری را نسبت به گذشته در اختیار محققان قرار می‌دهد تا با رویکردی جامع‌نگر، نقاط تاریک و مبهم را روشن سازند و مسائل لاینحل را به‌نحو مؤثرتری تحلیل کنند.

۶-۲. بازبینی در شاخص‌های ارزیابی

دستیابی به حقیقت، نه با پذیرش بی‌چون‌وچرای هر آنچه ارائه می‌شود، بلکه از مسیر دقت، بررسی انتقادی و ارزیابی در چارچوب معیارهای روشن و منطقی حاصل می‌گردد. در هر مسئله پژوهشی، نخستین گام تعریف سازوکاری معتبر برای شناخت صحیح است. اعتماد به یک ادعا زمانی ارزشمند است که بر پایه شواهد و استدلال‌های مستحکم بنا شده باشد.

در این میان، روش «تجربی» به‌مثابه یکی از ابزارهای مهم شناخت، جایگاهی برجسته دارد. این روش با تکیه بر مشاهده، آزمون و استنتاج، امکان کشف حقیقت را فراهم می‌سازد. با این حال، به‌سبب ماهیت خاص پدیده‌های خارق‌العاده، روش تجربی در ارزیابی آنها کارایی محدودی دارد و چه‌بسا نتایج حاصل از آن به سبب ناهماهنگی با ویژگی‌های این پدیده‌ها، دچار انحراف شود. از این‌رو ضروری است شاخص‌ها و معیارهای موجود در این روش توسعه یابند و سازوکاری نوین تعریف شود که بتواند محدودیت‌های روش تجربی را کاهش دهد و با موضوعات مد نظر تناسب بیشتری پیدا کند.

در همین زمینه، الگوی سه‌مرحله‌ای پیشنهاد می‌شود که شامل موارد ذیل است:

۱) شناسایی و تفکیک؛

۲) اصول ارزیابی؛

۳) شرایط نتیجه‌گیری.

۱-۶-۲. شناسایی و تفکیک

مطالعه آثار پژوهشی مرتبط با پدیده‌های خارق‌العاده نشان می‌دهد که به سبب فقدان مرزبندی دقیق، مواردی نامرتب به‌اشتباه در این دسته طبقه‌بندی شده‌اند. این اختلاط منشأ اختلاف‌نظرهای عمیق در تحلیل و داوری درباره این وقایع شده است. یکی از پیامدهای مهم این نقیصه، گرایش به همسان‌انگاری این تجارب با پدیده‌های فیزیکی متعارف است؛ رویکردی که اغلب به فروکاستن ابعاد پیچیده و چندلایه پدیده‌های خارق‌العاده به تبیین‌های صرفاً مادی یا مبتنی بر یافته‌های علمی کنونی می‌انجامد.

برای رفع این مشکل، ضروری است که ویژگی‌های اصلی پدیده‌های خارق‌العاده از ویژگی‌های فرعی و

مشابهات سطحی تفکیک شوند. این بازشناسی امکان تعریف شاخص‌هایی روشن و دقیق برای تشخیص و ارزیابی این پدیده‌ها را فراهم می‌سازد.

در ادامه، ویژگی‌های اصلی هریک از پدیده‌های خارق‌العاده به تفصیل معرفی خواهد شد تا مبنایی برای ارزیابی منصفانه و روشمند فراهم گردد:

الف) تجربه نزدیک به مرگ (Near Death Experience - NDE)

۱. کاهش شدید سطح هوشیاری: تجربه باید در شرایطی رخ دهد که بر اساس یافته‌های کنونی علوم اعصاب، امکان آگاهی وجود نداشته باشد. این وضعیت باید در محیط بیمارستانی ثبت شود و با گزارش‌های پزشکی معتبر تأیید گردد.
۲. ارائه اطلاعات قابل راستی‌آزمایی: تجربه‌کننده باید - دست‌کم - یک خبر دقیق از محیط پیرامونی پس از خروج از بدن ارائه دهد که امکان صحت‌سنجی آن برای محققان وجود داشته باشد. اطلاعاتی که صرفاً جنبه شخصی یا احساسی دارند، فاقد اعتبار علمی‌اند.

ب) تجربه خروج از بدن (Out of Body Experience - OBE)

۱. وقوع تحت شرایط کنترل‌شده یا با شاهدان معتبر: گزارش‌هایی معتبر تلقی می‌شوند که یا در محیط آزمایشگاهی و تحت نظارت کامل محققان ثبت شده باشند، یا شاهدان قابل اعتماد وقوع آنها را تأیید کنند.
۲. ارائه اطلاعات قابل راستی‌آزمایی: تجربه‌کننده باید اطلاعاتی دقیق از محیط پیرامون پس از خروج از بدن ارائه دهد. برخی پژوهشگران صرف تجربه خروج آگاهی از بدن را برای طبقه‌بندی در ذیل OBE کافی دانسته‌اند (Alvarado, 2000, p183)، اما این دیدگاه با چالش‌هایی مواجه است. آنچه OBE را از توهمات خودنگرانه (Autoscopy) متمایز می‌سازد، نه تنها واقعی‌انگاری تجربه از سوی فرد، بلکه قابلیت تأیید آن از طریق شواهد مستقل است. در غیر این صورت، تمایز آن با سایر اختلالات عصبی و روانی دشوار خواهد بود (Blanke et al., 2005, p186). ممکن است گفته شود: این معیارها سبب نادیده گرفتن بسیاری از گزارش‌ها می‌شود؛ اما باید پذیرفت که برای راستی‌آزمایی علمی، راهی جز این وجود ندارد. گزارش‌های شخصی و غیرقابل سنجش به سبب تفاوت‌های فردی و عدم امکان ارزیابی، نمی‌توانند مبنای استدلال علمی قرار گیرند. محدود شدن مصادیق OBE به موارد اندک، اما قابل اعتماد، ارزشمندتر از انبوهی از داده‌های غیرقابل اعتبار است.

ج) احضار روح (Seance)

۱. ارزیابی تحت شرایط آزمایشگاهی: جلسه احضار باید در محیطی پایش‌شده و تحت نظارت کامل محققان برگزار شود تا امکان بررسی دقیق فراهم گردد.
۲. ارائه اطلاعات قابل راستی‌آزمایی از سوی مدیوم: مدیوم باید اطلاعاتی ارائه دهد که تنها متوفای توانسته است

از آنها آگاه باشد. این اطلاعات باید به‌گونه‌ای باشند که احتمال دسترسی به آنها از طریق منابع دیگر منتفی باشد. گاه یک خبر ساده (مانند محل پنهان‌سازی یک جعبه خانوادگی) می‌تواند ارزشمندتر از سخنان کلی درباره آرامش یا خوشبختی در جهان دیگر باشد. برای مثال، اگر فردی در جلسه احضار روح از سوی «مادر بزرگ» مطلع شود که جعبه‌ای پر از نامه‌ها و عکس‌های خانوادگی در یک جعبه کفش زیر تخت پنهان است و سپس آن جعبه با همان مشخصات پیدا شود، این خبر ساده می‌تواند به‌عنوان شاهی قوی بر ادامه وجود آگاهی پس از مرگ تلقی گردد.

(د) تله‌پاتی (Telepathy)

۱. ارزیابی تحت شرایط آزمایشگاهی و نظارت علمی: آزمایش باید در محیطی پایش‌شده و تحت اشراف کامل محققان صورت گیرد تا امکان بررسی دقیق و جلوگیری از خطاهای احتمالی فراهم شود.

۲. انتقال اطلاعات خاص و قابل راستی‌آزمایی: اطلاعات منتقل شده باید، یا از پیش توسط گروه ارزیاب تعیین شده باشند، یا ناظر به رخداد‌های خاص و غیرمنتظره‌ای باشند که پس از جدایی فرستنده و گیرنده در محیط آزمایشگاه رخ می‌دهند. برای مثال، اگر در محل حضور فرستنده به‌طور اتفاقی صدایی ناشی از سقوط اشیاء شنیده شود و گیرنده نیز به‌گونه‌ای واکنش نشان دهد (مانند گفتن «صدایی می‌شنوم» یا «چیزی افتاده است») این همزمانی می‌تواند به‌عنوان شاهی بر وقوع تله‌پاتی تلقی گردد.

(هـ) رؤیای صادق (Precognitive Dreaming)

۱. ثبت رؤیا پیش از وقوع: رؤیا باید پیش از تحقق موضوع مد نظر، به‌صورت دقیق و رسمی در یک مرکز معتبر علمی ثبت شده باشد تا امکان بررسی مستقل فراهم گردد.

۲. ارائه اطلاعات دقیق و قابل راستی‌آزمایی: گزارش رؤیا باید شامل جزئیات مشخص و قابل سنجش باشد و از عناصر کلی و مبهم بپرهیزد.

۳. تحقق موضوع اصلی رؤیا در آینده: آنچه معیار اصلی در اعتبار رؤیای صادق است، تحقق موضوع مرکزی رؤیاست، نه لزوماً تمام جزئیات آن. برای مثال، اگر در رؤیا فوت فردی به‌سبب سرطان گزارش شود، تحقق اصل واقعه (فوت) کفایت می‌کند، حتی اگر علت فوت متفاوت باشد. یا اگر رؤیا شامل تصادف فردی با اتومبیلی خاص در مکانی مشخص باشد، اصل وقوع تصادف معیار اعتبار است، نه رنگ یا نوع خودرو.

۴. ارزش‌افزایی از طریق جزئیات دقیق: در مواردی که موضوع رؤیا پدیده‌ای رایج و معمول است، هرچه جزئیات گزارش‌شده دقیق‌تر و منطبق با واقعیت باشند، اعتبار معرفتی رؤیا افزایش می‌یابد. در مقابل، کاهش جزئیات و اکتفا به موضوع اصلی از ارزش معرفتی آن می‌کاهد، اگرچه این امر به‌معنای بی‌اعتباری کامل رؤیا نیست و چنین گزارش‌هایی همچنان می‌توانند در تحلیل نهایی مؤثر باشند.

جمع‌بندی

ضروری است تأکید شود که هر پدیده‌ای فاقد حتی یکی از ویژگی‌های اصلی مذکور باشد، در چارچوب این نوشتار، از دسته‌بندی پنج‌گانه پدیده‌های خارق‌العاده خارج می‌شود. این کنارگذاری به معنای نادرستی ادعاهای گزارش‌دهندگان نیست، بلکه هدف آن، جلوگیری از آسیب‌های احتمالی ناشی از پذیرش بی‌ضابطه ادعاهاست از سوی دیگر، هرچه گزارش‌های ارائه‌شده شامل جزئیات دقیق‌تری باشند و دسترسی عمومی به آن اطلاعات محدودتر باشد، اعتبار و قدرت استنادی آنها در اثبات پدیده افزایش خواهد یافت. چنین رویکردی زمینه‌ساز پژوهشی منسجم‌تر، قابل دفاع‌تر و نزدیک‌تر به واقعیت خواهد بود.

۲-۶-۲. اصول ارزیابی

پس از شناسایی دقیق پدیده، مرحله ارزیابی آغاز می‌شود. برای دستیابی به داوری معتبر و قابل اتکا، رعایت اصول ذیل ضروری است:

اصل اول: اعتبار همزمان تمام راه‌های معرفت

معرفت بشری از مسیرهای متنوعی همچون عقل، تجربه، حس، شهود و نقل حاصل می‌شود. هریک از این راه‌ها، در قلمرو خاص خود کارایی دارد و بسته به ماهیت موضوع، می‌تواند بخشی از واقعیت را بازنمایی کند. میزان اعتبار هر راه نیز در مقایسه با دیگر راه‌ها، ممکن است بیشتر یا کمتر باشد (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۴). چون پدیده‌های خارق‌العاده واجد ابعاد گوناگون‌اند، ارزیابی هر بُعد ممکن است نیازمند بهره‌گیری از راه معرفتی خاصی باشد. بنابراین، ارزیابی این پدیده‌ها نباید منحصر به یک روش (مانند روش تجربی) باشد. البته میان نوع راه معرفتی و میزان اعتماد حاصل از آن، رابطه‌ای مستقیم برقرار است، به گونه‌ای که هر آگاهی جدیدی که از این پدیده‌ها به دست می‌آید، به اعتبار همان راه معرفتی وابسته خواهد بود.

از سوی دیگر، گاه نتایج حاصل از یک راه معرفتی، از طریق راه‌های دیگر نیز قابل تأیید است. در چنین مواردی، هرچه تعداد راه‌های تأییدکننده بیشتر باشد، اطمینان نسبت به نتیجه نهایی نیز افزایش خواهد یافت. این همپوشانی معرفتی نقش مهمی در تقویت اعتبار یافته‌ها ایفا می‌کند.

اصل دوم: کاهش احتمال خطا و تقلب تا حد ممکن

نخستین گام در ارزیابی هر پدیده، حصول اطمینان از وقوع آن است. اگر احتمال‌هایی همچون خطا در فهم، دستکاری نتایج یا تقلب در میان باشد، ورود به مراحل بعدی ارزیابی بی‌معنا خواهد بود. چون این موارد عمدتاً ناشی از دخالت انسانی‌اند، رفع آنها با بهره‌گیری از روش تجربی امکان‌پذیر است.

با توجه به ماهیت هر پدیده، می‌توان از سازوکارهای اختصاصی یا مشترک برای جلوگیری از تقلب استفاده

کرد. برای نمونه، در مورد «احضار روح»، می‌توان واسطه را در اتاقی مجزا (ایزوله) قرار داد و شرایط حضور مخاطبان را به‌دقت کنترل کرد. اما در پدیده‌هایی همچون «تجربه نزدیک به مرگ» که به‌صورت ناگهانی و بدون آمادگی قبلی رخ می‌دهند، باید از شیوه‌هایی متناسب‌تر بهره گرفت؛ مانند نصب دوربین‌های مداربسته در اتاق‌های بیمارستان، ثبت دقیق گزارش‌های پزشکی، قطع ارتباط بیمار با افراد متفرقه پس از اعلام تجربه تا زمان حضور ارزیابان، و نظایر آن.

بخشی از شرایط صحت‌سنجی نیز در جریان آزمایش‌ها و با کسب تجربه عملی حاصل می‌شود. گاه در روند ارزیابی، احتمال‌هایی درباره تأثیر یا عدم تأثیر برخی عوامل مطرح می‌شود که باید در آزمایش‌های تکمیلی بررسی شوند. این فرایند به‌تدریج موجب پالایش روش‌ها و افزایش دقت در ارزیابی خواهد شد.

اصل سوم: مشاهده غیرمستقیم؛ نشانه‌ای بر وقوع پدیده‌ها

بررسی یک پدیده می‌تواند به دو شیوه انجام گیرد: مشاهده مستقیم و مشاهده غیرمستقیم.

در مشاهده مستقیم، پژوهشگر با بهره‌گیری از ابزارهای آزمایشگاهی، اجزای تشکیل‌دهنده موضوع را واکاوی می‌کند و با اعمال تغییرات، نتایج را به‌طور عینی مشاهده می‌نماید. این روش تنها درخصوص پدیده‌هایی قابل اجراست که اولاً، ماهیت مادی دارند و ثانیاً، ابزارهای موجود برای بررسی آنها مناسب و کافی‌اند.

در مقابل، مشاهده غیرمستقیم زمانی به‌کار می‌رود که ماهیت موضوع اجازه بررسی مستقیم را نمی‌دهد. در این حالت، پژوهشگر با کشف نشانه‌ها و لوازم وجودی پدیده، می‌کوشد تا به ماهیت آن پل بزند و آن را ارزیابی کند. به‌عبارت دیگر، در این شیوه، اصل وجود پدیده مستقیماً مشاهده نمی‌شود، بلکه آثار و پیامدهای آن بررسی می‌گردد بسیاری از کشفیات علمی - به‌ویژه در فیزیک ذرات - بر اساس همین نوع مشاهده انجام شده‌اند. برای مثال، در بررسی رفتارهای زیراتمی یا وجود نیروی گرانش، دانشمندان به‌جای مشاهده مستقیم، به شواهد غیرمستقیم و استنباط‌های منطقی تکیه می‌کنند (Repko et al., 2017, p287).

درخصوص پدیده‌های خارق‌العاده نیز شرایط مشابهی حاکم است. چون ذات این پدیده‌ها در دسترس مستقیم قرار نمی‌گیرند، ارزیابی آنها تنها از طریق نشانه‌ها و شواهد همراه با وقوع آنها ممکن است. این نشانه‌ها می‌توانند شامل امور قابل مشاهده (مانند حرکت اشیاء یا ظهورات فیزیکی) یا اطلاعاتی باشند که به‌طور معمول از طریق حواس عادی قابل دسترسی نیستند (مانند آگاهی از وقایع پیرامونی در حالت بیهوشی). چنین شواهدی اگر به‌درستی ثبت و راستی‌آزمایی شوند، می‌توانند به‌عنوان نشانه‌هایی معتبر از وقوع پدیده‌های خارق‌العاده تلقی گردند.

اصل چهارم: تکرار شواهد مشابه

با توجه به اینکه پدیده‌های خارق‌العاده به‌طور مستقیم قابل مشاهده نیستند، اثبات آنها مستلزم ارائه شواهدی

معتبر از سوی تجربه‌کنندگان است. با این حال، نمی‌توان انتظار داشت که یک نشانه واحد در این پدیده‌ها به صورت دائمی و تکراری ظاهر شود. در اینجا، مفهوم «تکرارپذیری» که یکی از ارکان روش علمی است، نیازمند بازنگری و تطبیق با ماهیت خاص این پدیده‌هاست.

در روش تجربی سنتی، «تکرارپذیری» به معنای آن است که اگر آزمایشی تحت شرایط مشابه تکرار شود، باید نتایج یکسانی حاصل گردد. این اصل برای کشف قوانین طبیعی، حذف عوامل تصادفی، و افزایش اعتبار یافته‌ها به کار می‌رود. برای مثال، جوش آمدن آب در دمای ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد تحت فشار استاندارد، نمونه‌ای از تکرارپذیری همیشگی است.

اما در ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده، کاربرد مستقیم این مفهوم نه تنها ناکارآمد، بلکه گاه گمراه‌کننده است. فرض کنید مدیومی در آزمایش نخست، اطلاعاتی دقیق و غیرمنتظره درباره محل پنهان‌سازی یک نامه ارائه دهد. تکرار همین اطلاعات در آزمایش دوم، فاقد ارزش خواهد بود؛ زیرا تازگی خود را از دست داده و ممکن است تقلب تلقی شود. بنابراین، در آزمایش دوم، مدیوم باید اطلاعاتی متفاوت و بکر ارائه دهد تا اعتبار ادعا حفظ شود.

در خصوص تجربه نزدیک به مرگ نیز افراد معمولاً تنها یک‌بار در زندگی چنین تجربه‌ای را پشت سر می‌گذارند. نمی‌توان انتظار داشت که فردی بارها تا آستانه مرگ پیش رود تا تجربه خود را تکرار کند. در این گونه موارد، تکرار به معنای مشاهده الگوهای مشابه در گزارش‌های افراد مختلف است؛ گزارش‌هایی که ویژگی‌های مشترک و قابل راستی‌آزمایی دارند. برای مثال، آگاهی از محیط اطراف در حالت بیهوشی، که پس از بازگشت به بدن توسط محققان تأیید می‌شود، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از تکرار الگو تلقی گردد.

در نتیجه، تکرار در پدیده‌های خارق‌العاده باید به عنوان تکرار الگوهای مشابه در نظر گرفته شود، نه تکرار دقیق اطلاعات واحد. هدف مشاهده شباهت‌های معنادار در نتایج است، نه بازتولید مکانیکی داده‌ها.

۳-۶-۲. شرایط نتیجه‌گیری

در صورتی که یک پدیده پس از طی مراحل ارزیابی دقیق و مبتنی بر شاخص‌های مشخص، تأییدات لازم را دریافت کند، پذیرش وقوع آن و اعتبار ادعای تجربه‌کننده ضروری خواهد بود. با این حال، باید توجه داشت که پذیرش اصل وقوع پدیده، به معنای پذیرش تمام اطلاعات ارائه‌شده از سوی تجربه‌کننده نیست.

تجربه‌کنندگان معمولاً در کنار اخبار آزمون‌پذیر، اطلاعاتی را نیز مطرح می‌کنند که به سبب تعلق آنها به امور نادیدنی، پنهان یا غیرقابل سنجش، امکان ارزیابی مستقیم ندارند. این گونه اطلاعات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

یک. لوازم ضروری پذیرش پدیده

این دسته شامل اطلاعاتی است که انکار آنها به معنای انکار اصل وقوع پدیده خواهد بود. برای مثال، در پدیده‌های

خارق‌العاده‌ای همچون «تجربه نزدیک به مرگ» یا «احضار روح»، امکان بقای آگاهی پس از مرگ و اثبات وجود بعدی غیرمادی برای انسان، از جمله لوازم ضروری‌اند. اگر اطلاعاتی از طریق غیرمعمول به دست آمده و پدیده‌ی زی‌ربط نیز تأیید شده باشد، پذیرش پدیده مستلزم پذیرش نحوه کسب آن اطلاعات خواهد بود. در غیر این صورت، هیچ تبیینی منطقی برای چگونگی آگاهی تجربه‌کننده وجود نخواهد داشت و انکار آن، به انکار کل پدیده منجر می‌شود.

دو. لوازم غیر ضروری پذیرش پدیده

این دسته شامل اطلاعاتی است که به عنوان داده‌های مضاعف و اثبات‌نشده، در پی تأیید یک پدیده مطرح می‌شوند. این اطلاعات تنها در صورتی قابل پذیرش‌اند که شواهد و نشانه‌های قابل اعتماد برای تأیید آنها وجود داشته باشد. در غیر این صورت، تجربه‌ای شخصی تلقی می‌شوند و به سبب عدم امکان ارزیابی، فاقد اعتبار علمی خواهند بود. لوازم فرعی بسته به نوع پدیده، متفاوت‌اند. برای نمونه، در احضار روح یا تجربه نزدیک به مرگ، ادعای دریافت پیام از یک فرد خاص به عنوان متوفا، یا توصیفاتی درباره عالم ماورا - از جمله مکان‌ها، اشیاء، موجودات و مانند آن - از جمله لوازم غیرضروری‌اند که تنها در صورت تأیید مستقل، قابل پذیرش خواهند بود.

معیارهای تکمیلی برای تفکیک لوازم ضروری از غیر ضروری

در فرایند ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده، گاه تشخیص دقیق میان لوازم ضروری و غیرضروری با دشواری‌هایی همراه است. برای رفع این ابهام، دو معیار مکمل پیشنهاد می‌شود:

۱) عدم تعارض با معرفت‌های بدیهی

برخی از معرفت‌های انسانی یقینی، خطاناپذیر و بدیهی‌اند. این دسته از معرفت‌ها به سبب وضوح ذاتی و عدم نیاز به استدلال، در بالاترین رتبه اعتبار معرفتی قرار دارند. در مقابل، معرفت‌های مرتبط با پدیده‌های خارق‌العاده، عمدتاً نظری، ظنی و غیرقابل بازگشت به بدیهیات‌اند. از این رو در رتبه‌ای پایین‌تر از معرفت‌های بدیهی قرار می‌گیرند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۹، ص ۹۶-۹۹).

در چنین شرایطی، اگر لازمه پذیرش یک پدیده با معرفت‌های بدیهی در تعارض باشد، باید به معرفتی ملتزم شویم که اعتبار بالاتری دارد. بنابراین، تعارض میان یک لازمه ادعا شده و معرفت بدیهی، نشان‌دهنده آن است که آن لازمه در واقع ضروری نیست و باید در دسته لوازم غیرضروری قرار گیرد. این رویکرد از پذیرش شتاب‌زده ادعاهایی که با اصول و معارف بنیادین عقلی در تضادند، جلوگیری می‌کند.

۲) تعارض میان لوازم ضروری دو پدیده مختلف

ممکن است لوازمی که به عنوان لازمه ضروری پذیرش یک پدیده (مثلاً، احضار روح) تلقی می‌شوند، با لوازم ضروری

پدیده‌های دیگر (مانند تجربه نزدیک به مرگ) در تعارض باشند. اگر پس از بررسی دقیق، این تعارض قابل رفع نباشد و اعتبار معرفتی هر دو طرف یکسان و در سطح معرفت‌های ظنی باشد، نمی‌توان بدون دلیل موجه، یکی را بر دیگری ترجیح داد در چنین مواردی، باید هر دو را به عنوان «لوازم غیرضروری» تلقی کرد و تا زمانی که شواهد قوی‌تری به نفع یکی از آنها به دست نیاید، در پذیرش آنها توقف نمود. این رویکرد از ورود به داوری‌های غیرمستند و ترجیح‌های سلیقه‌ای جلوگیری می‌کند و انسجام منطقی ارزیابی را حفظ می‌نماید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی بن‌بست‌های روش‌شناختی و سوگیری‌های رایج در مطالعه پدیده‌های خارق‌العاده، تلاش داشت تا چارچوبی مفهومی و روش‌شناختی نوینی برای عبور از این چالش‌ها فراهم آورد. با تأکید بر اصولی همچون توزیع عادلانه بار اثبات، نقد «مادی‌گرایی وعده‌ای» در برابر شواهد موجود، و اتخاذ رویکردی شبکه‌ای و میان‌رشته‌ای به معرفت، کوشید تا بنیان نظری مستحکم‌تری برای تحقیق در این حوزه شکل دهد.

علاوه بر این، با ارائه شاخص‌هایی دقیق برای شناسایی و تفکیک هریک از پدیده‌های خارق‌العاده - از جمله تجربه نزدیک به مرگ، خروج از بدن، احضار روح، تله‌پاتی و رؤیای صادقه - بر اساس ویژگی‌های قابل راستی‌آزمایی و نیز بازتعریف مفاهیمی همچون تکرارپذیری (به مثابه تکرار الگوهای مشابه) و پذیرش مشاهده غیرمستقیم، الگویی کاربردی برای ارزیابی عینی‌تر این تجارب ترسیم گردید.

راهکار ارائه شده در این نوشتار، تلاشی مقدماتی است که می‌کوشد زمینه‌ای برای گذار به راه‌حل‌هایی جامع‌تر و منسجم‌تر فراهم آورد. بی‌تردید، این مسیر نیازمند نگاه دقیق، نقادانه و اصلاح‌گراانه صاحبان تفکر است. امید می‌رود که توانسته باشد گامی - هرچند کوچک - در جهت فهم بهتر این وجه پیچیده از تجربه انسانی و گشودن افق‌های نو برای بررسی‌های آتی باشد.

حقیقت - حتی اگر در هاله‌ای از ابهام پنهان باشد - با تلاش‌های صادقانه، روش‌های متناسب و ذهنی گشوده، دست‌یافتنی خواهد شد.

منابع

- امامی‌فر، حمید (۱۴۰۲). بررسی فلسفی شواهد نظریه تکامل. معرفت فلسفی، ۸۱ (۳)، ۷۸-۵۷.
- کثیری، منصور (۱۴۰۲). دلالت اتوسکوپی بر اثبات وجود بعد غیرمادی انسان. معرفت کلامی، ۱۴ (۱)، ۱۲۹-۱۴۰.
- کثیری، منصور و فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح. معرفت، ۳۱ (۲۹۶)، ۷۰-۵۹.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. چ هفتم. تهران: نشر بین‌الملل.
- مصباح، مجتبی و محمدی، عبدالله (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی. چ هشتم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- Alvarado, C. S. (2000). Out_of_body experiences. In Etzel Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (pp.183-218). American Psychological Association.
- Blackmore, S. (2017). *Seeing Myself: What Out_of_body Experiences Tell Us About Life, Death and the Mind*. London: Robinson.
- Blanke, O. & Christine, M. (2005). Out_of_body experience, heautoscopy, and autoscopic hallucination of neurological origin Implications for neurocognitive mechanisms of corporeal awareness and self_consciousness. *Brain Research Reviews*, 50, 184-199.
- Braude, S. E. (2014). The Possibility of Mediumship. In *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*, Ed. by Adam J. Rock, North Carolina: McFarland & Company. eBook.
- Carter, Ch. (2012a). *Science and Psychic Phenomena: The Fall of the House of Skeptics*. Revised edition. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Carter, Ch. (2012b). *Science and the Afterlife Experience: Evidence for the Immortality of Consciousness*, Rochester, VT: Inner Traditions.
- Cardeña, E. & Marcusson-Clavertz, D. & Palmer, J. (2015). *Parapsychology: A Handbook for the 21st Century*. Jefferson. NC: McFarland & Company.
- Fontana, D. (2005). *Is There an Afterlife?* UK: O Books.
- Grossman, N. (2002). Who's Afraid of Life After Death? *Journal of Near_Death Studies*, 21(1), 5-24.
- Hales, S. D. (2005). Thinking Tools: You Can Prove a Negative. *Think*. 4(10), 109-112.
- Irwin, H. J. & Watt, C. A. (2007). *An Introduction to Parapsychology*. North Carolina and London: McFarland & Company, Inc. publishers.

- Kaminker, J. (2014). Mediumship and Psychopathology In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. Ed. by Adam J. Rock, North Carolina: McFarland & Company. eBook.
- Kelly, E. W., B. Greyson, and E. F. Kelly. (2007). *Irreducible Mind*, United Kingdom, published by Rowman & Littlefield Publishers.
- Lester, D. (2005). *Is There Life After Death?* London: McFarland & Company Inc. Publishers.
- Moody, R. & Perry, P. (2011). *The Light Beyond*. New York: HarperOne.
- Metzinger, Thomas (2003). The Pre-Scientific Concept of a Soul, A Neurophenomenological Hypothesis About Its Origin, Accessed January 14, 2025. <http://sammelpunkt.philo.at/id/eprint/2485>
- Repko, A. F. & Szostak, R. (2017). *Interdisciplinary Research: Process and Theory*. Third Edition. Los Angeles: Sage.
- Roe, Ch. A. & Elizabeth C. R. (2014). Non_Parapsychological Explanations of Ostensible Mediumship, In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. Ed. by Adam J. R. North Carolina: McFarland & Company. eBook.
- Schwartz, G. E. R. (2002). *The Afterlife Experiments: Breakthrough Scientific Evidence of Life After Death*. New York: Atria Books.
- Schwartz, G. E. R. (2005). *The Truth About Medium*. USA: Hampton Roads Publishing.
- Stokes, D. M. (1987). Theoretical Parapsychology, In: *Advances in Parapsychological Research*. Stanley Krippner, Fifth Edition, Jefferson, NC: McFarland.
- Sudduth, M. (2014). Is Postmortem Survival the Best Explanation of the Data of Mediumship?: In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. Edited by Adam J. Rock. North Carolina: McFarland & Company. eBook.
- Wilson, K. (2014). A Skeptic's View of Mediumship, In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. Edited by Adam J. Rock, North Carolina: McFarland & Company. eBook.

Karl Jaspers' Thoughts on the Meaning of 'Being'

✉ **Mahmoud Dorosti**  / A Ph.D. holder in the philosophy of education, Dept. of educational sciences, Shahed University, Tehran. mahmoud.dorosti@shahed.ac.ir

Akbar Rahnama / A professor of faculty of humanities, Dept. of educational sciences, Shahed University, Tehran.

Received: 2025/05/01 - **Accepted:** 2025/09/09

rahnama@shahed.ac.ir

Abstract

Using the "conceptual analysis" method, i.e. interpretation and conceptual development, this research explores three different interpretations of the concept of "being" in the philosophy of Karl Jaspers. The analysis is based on distinguishing two specific periods in his philosophical evolution: the first phase is his existentialism, and the second phase is when he distanced himself from this term referring to his philosophy as the "philosophy of reason."

In this phase, Jaspers introduced two key ideas:

1. The belief that human beings can reach a deeper understanding of existence by successfully navigating life's boundary situations (such as death, solitude, suffering, and guilt-feeling).
2. Emphasis on the importance of deep and existential communication between humans (including empathy, mutual understanding, and authentic respect for one another) as a means of discovering the meaning of existence.

In the second phase, Jaspers shifted his perspective and focused on the role of reason and intellect in understanding existence. In other words, he believed that through the use of reason and logic, humans can gain a deeper insight into existence and their place in it. This understanding, according to Jaspers, could lead to greater contentment and happiness.

Keywords: Karl Jaspers, meaning of existence, existentialism, philosophy of reason, existential communication.

نوع مقاله: پژوهشی

اندیشه‌های کارل یاسپرس در باب معنای «هستی»

mahmoud.dorosti@shahed.ac.ir

محمود درستی  / دکترای فلسفه تعلیم تربیت، گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد تهران.

rahnama@shahed.ac.ir

اکبر رهنما / استاد دانشکده علوم انسانی گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد تهران.

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸

چکیده

این پژوهش با بهره‌گیری از روش «تحلیل مفهومی» از نوع تفسیر و بسط مفهومی، سه برداشت متفاوت از معنای «هستی» در اندیشه‌های کارل یاسپرس را بررسی کرده است. این تحلیل بر پایه تمایز میان دو دوره مشخص در سیر تحول فلسفی یاسپرس استوار است: دوره نخست، فلسفه وجودی او و سپس دوره‌ای که او از این اصطلاح فاصله گرفت و فلسفه خود را «فلسفه عقل» نامید. در این دوره، یاسپرس دو دیدگاه کلیدی را مطرح می‌سازد: اول. باور به امکان دستیابی انسان به معنای عمیق‌تری از هستی، از طریق عبور موفقیت‌آمیز از موقعیت‌های مرزی زندگی (مانند مرگ، تنهایی، رنج و احساس گناه)؛ دوم. تأکید بر اهمیت ارتباطات عمیق و وجودی میان انسان‌ها (شامل همدلی، درک متقابل و احترام اصیل به دیگری) به‌عنوان راهی برای کشف معنای هستی. دوره دوم، دوره‌ای است که یاسپرس دیدگاه خود را دگرگون کرد و بر نقش عقل و خرد در فهم هستی تأکید ورزید. به عبارت دیگر، او معتقد است: انسان با بهره‌گیری از عقل و منطق می‌تواند به درکی ژرف‌تر از هستی و جایگاه خود در آن دست یابد. این فهم می‌تواند به احساس رضایت و خوشبختی بیشتری منجر شود.

کلیدواژه‌ها: کارل یاسپرس، معنای هستی، فلسفه وجودی، فلسفه عقل، ارتباط وجودی.

مقدمه

بررسی دقیق‌تر آثار اولیه کارل یاسپرس نشان می‌دهد که مفهوم «عقل» نه در کتاب *روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها* (۱۹۱۹) و نه در اثر اصلی او در زمینه فلسفه وجودی، یعنی کتاب *سه‌جلدی فلسفه* (۱۹۳۲)، جایگاه محوری نداشته است. این مفهوم از سال ۱۹۳۶، با انتشار کتاب *اگزیستانس و عقل*، برای یاسپرس اهمیت بیشتری پیدا کرد و سپس در کتاب *حجیم درباره حقیقت* (۱۹۴۷) و همچنین در اثر اصلی او در زمینه فلسفه سیاسی، یعنی *بمب اتمی و آینده انسان* (۱۹۵۸)، به اولویت اساسی رسید.

درخواست صریح یاسپرس برای نامیدن اندیشه‌های متأخرش به‌عنوان «فلسفه عقل» را می‌توان در کتاب *عقل و ضد عقل در زمان ما* (Reason and Anti-Reason) که در سال ۱۹۵۰ نگاشته شد، مشاهده کرد (Jaspers, 1952, p63).

دو دوره متمایز در سیر اندیشه فلسفی یاسپرس، ارتباط تنگاتنگی با وقایع شخصی زندگی او دارند: دوره نخست که با رویکرد وجودی‌گرایانه مشخص می‌شود (از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۶)، به‌شدت تحت تأثیر دو رویداد مهم قرار گرفت که بر تمام ابعاد زندگی یاسپرس اثرگذار بودند.

یکی از این رویدادها، آگاهی ناگهانی و تلخ یاسپرس در سن هجده‌سالگی از ابتلا به بیماری لاعلاج بود. در اثر *خاطرات فلسفی* (Philosophical Memoir)، او این تجربه را چنین نگاشته است: «یکی از واقعیتهای اساسی زندگی من، بیماری مزمن مادرزادی (ارگانیک) نارسایی قلبی دوران کودکی‌ام بود. در هجده سالگی، تشخیص صحیح بیماری‌ام مشخص شد. این واقعیت، تمام تصمیمات زندگی من را تحت تأثیر قرار داد. من رساله‌ای از رودلف ویرچو (Rudolf Virchow) مطالعه کردم که بیماری مرا با جزئیات کامل توصیف و پیش‌بینی آن را اعلام می‌کرد: این بیماران حداکثر در سی سالگی به علت تب خون می‌میرند. من متوجه شدم که مهم‌ترین مسئله در درمان چیست. من به‌تدریج، روش‌های درمانی را فراگرفتم و حتی برخی از آنها را خود ابداع کردم. اگر می‌خواستم زندگی عادی افراد سالم را تجربه کنم، نمی‌توانستم به‌درستی از این روش‌ها پیروی کنم. اگر می‌خواستم به فعالیت‌های خود ادامه دهم، مجبور بودم خطرانی را متحمل شوم و کارهایی را انجام دهم که ممکن بود به سلامتی‌ام آسیب برساند؛ و اگر می‌خواستم به حیات خود ادامه دهم، مجبور بودم رژیم غذایی و سبک زندگی سختی را رعایت کنم و از هر چیزی که ممکن بود به من آسیب برساند، اجتناب نمایم. زندگی من بین این دو قطب می‌گذشت. شکست‌های مکرر، به سبب خستگی مفرط که بدنم را مسموم می‌کرد، اجتناب‌ناپذیر بودند و هر بار بهبودی ضروری بود.

نکته اصلی این نبود که اجازه دهم نگرانی درخصوص بیماری‌ام، بیماری را به محور اصلی زندگی‌ام تبدیل کند. وظیفه من این بود که با کمترین توجه ممکن، به‌درستی با بیماری‌ام کنار بیایم و به کار و زندگی ادامه دهم؛ انگار

که بیماری وجود ندارد. مجبور بودم همه‌چیز را با توجه به بیماری‌ام تنظیم کنم، بدون اینکه تسلیم آن شوم. بارها و بارها دچار اشتباه شدم. نیازهای ناشی از بیماری‌ام در هر لحظه از زندگی‌ام تأثیرگذار بود و تمام برنامه‌هایم را تحت تأثیر قرار می‌داد» (Jaspers, 1963, p198).

مواجهه دائمی او با مرگ قریب‌الوقوع ناشی از بیماری‌اش، تأثیر عمیقی بر یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفه وجودی (اگزیستانسیال) یاسپرس (یعنی این دیدگاه که تجربه موقعیت‌های مرزی، همچون مرگ، رنج، تلاش و احساس گناه، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای هستی انسان است) نهاد.

مواجهه صحیح با این موقعیت‌ها و گذر از آنها، فرصتی بنیادین برای درک معنای زندگی به‌شمار می‌رود. رویداد مهم دیگر در زندگی یاسپرس در دوره اندیشه‌های وجودی‌گرایانه‌اش، ازدواج با گرتروید مایر (Gertrud Mayer)، زنی یهودی‌تبار، در سال ۱۹۱۰ بود.

او در کتاب زندگی‌نامه فلسفی (*Philosophical Autobiography*) درباره نخستین دیدار با همسرش چنین نوشته است: «تنهایی، افسردگی و خودآگاهی، همه با ملاقات من با گرتروید مایر در ۲۴ سالگی به پایان رسید. نخستین دیدارمان که همراه برادرش در اتاقش اتفاق افتاد، فراموش‌نشده بود. انگار سال‌ها بود همدیگر را می‌شناختیم و خیلی طبیعی، صحبت‌ها به پرسش‌های عمیق زندگی کشیده شد. از همان لحظه اول، هماهنگی عجیبی بین ما برقرار شد؛ چیزی که هرگز فکر نمی‌کردم ممکن باشد» (Jaspers, 1957, p11).

رابطه عمیق و صمیمی یاسپرس با همسرش، در شکل‌گیری نظریه او درباره «ارتباط وجودی» میان انسان‌ها تأثیرگذار بود و به عنصری کلیدی در درک معنای زندگی در فلسفه وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم) یاسپرس تبدیل شد. رویداد مهم دیگری که زندگی و فلسفه یاسپرس را متحول ساخت، رویارویی با رژیم نازی بود. پس از به قدرت رسیدن نازی‌ها در سال ۱۹۳۳، یاسپرس از تمام مناصب دانشگاهی خود برکنار شد و در سال ۱۹۳۷، حق تدریس و انتشار آثارش از او سلب گردید. در اواخر جنگ جهانی دوم، یاسپرس و همسرش با خطر تبعید به اردوگاه‌های مرگ مواجه شدند. این تجربیات تلخ، انگیزه اصلی او برای ترک آلمان و پذیرش کرسی استادی در دانشگاه بازل سوئیس در سال ۱۹۴۸ بود. این رویدادها یاسپرس را به‌سوی تدوین مفهوم سومی از معنای زندگی سوق داد؛ اینکه انسان‌ها توسط عقل هدایت می‌شوند.

هر سه برداشت متفاوت از معنای زندگی در فلسفه یاسپرس، بر پایه یک چارچوب اخلاقی مشترک بنا شده‌اند. این چارچوب را می‌توان نوعی «اخلاق لیبرال انسانی» یا به زبان فلسفی‌تر، «اخلاق فضیلت» (Ethics of Virtue) نامید. یاسپرس هرگز این ساختار اخلاقی را به‌مثابه یک موضع‌گیری صریح بیان نمی‌کند، بلکه هدف او آن است که از طریق فلسفه‌اش، پذیرش این فضایل را برانگیزد و به‌شیوه‌ای غیرمستقیم، هر کس را دعوت کند تا آنها را در

زندگی و روابط شخصی خویش پذیرا گردد.

یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که می‌توان به روش‌شناسی فلسفی یاسپرس وارد کرد، وجود گرایشی عرفانی در آن است. این گرایش پیامدهای روش‌شناختی قابل‌توجهی دارد؛ از جمله استفاده از گزاره‌های متناقض در فلسفه.

یاسپرس معتقد است: برای دستیابی به ابعاد متعالی وجود، باید از معانی دقیق و محتوای اطلاعاتی گزاره‌های فلسفی فراتر رفت و آنها را صرفاً به‌عنوان نشانه‌هایی برای این ابعاد در نظر گرفت.

این رویکرد اگرچه در پی کشف حقیقتی فراتر از واقعیت عینی است، اما به سبب مبهم بودن و استفاده از زبان نمادین، با چالش‌های جدی در حوزه روش‌شناسی مواجه است.

در کتاب *رساله منطقی ویتگنشتاین* نیز با مشکلی مشابه روبه‌رو هستیم. اگر تمام جملات این کتاب صرفاً برای رسیدن به درک عمیق‌تر از جهان به‌کار روند و محتوای توصیفی و شناختی آنها اهمیتی نداشته باشد (یعنی اگر هدف آنها صرفاً راهنمایی ما برای دیدن جهان از زاویه‌ای خاص باشد) آنگاه بررسی محتوای توصیفی این جملات بی‌معنا خواهد بود (Wittgenstein, 1961, p151).

در نقد روش‌شناختی نظریات یاسپرس، می‌توان گفت: پذیرش کامل درخواست او برای فراتر رفتن از محتوای توصیفی جملات و نسبی‌سازی آنها، به‌منزله پایان دادن به هرگونه تفسیر و تعبیر از گزاره‌های فلسفی‌اش خواهد بود. هر تفسیر فلسفی به محتوایی نیاز دارد که بتوان آن را به روش‌های تفسیرگرایی تأویلی (هرمنوتیکی) تحلیل کرد. نسبی‌سازی مطلق مفاهیم، امکان هرگونه تفسیر و تحلیل را از بین می‌برد و در نتیجه، فلسفه به‌عنوان فعالیتی مبتنی بر تفسیر و استدلال، به بن‌بست خواهد رسید.

تنها چیزی که باقی می‌ماند، سکوت و نوعی آگاهی شهودی از ابعاد متعالی هستی است که امکان بیان و انتقال آن به دیگران وجود ندارد. برای اجتناب از این مشکل روش‌شناختی، باید از پذیرش مطلق درخواست یاسپرس برای فراتر رفتن از محتوای فلسفه وجودی خودداری کرد.

رویکرد مناسب‌تر آن است که فلسفه را به شیوه‌ای باز و منعطف دنبال کنیم و به‌جای آنکه همه‌چیز را به علم و تجربه محدود کنیم، به ابعاد معنوی و متعالی هستی نیز توجه داشته باشیم.

۱. چارچوب نظری انسان‌شناسی

چارچوب انسان‌شناختی یاسپرس متشکل از دو تصور از انسان است و از برخی جهات اساسی، شباهت‌های قابل‌توجهی با انسان‌شناسی فلسفی ایمانوئل کانت و تصور سورن کی‌یرکگارد از انسان دارد. همان‌گونه که در کتاب روان‌شناسی جهان‌بینی‌های یاسپرس مشاهده می‌شود، هر دو فیلسوف تأثیر عمیقی بر او داشته‌اند.

یاسپرس انسان را موجودی دوبعدی می‌داند. از نگاه او، بُعد تجربی (Empirical) انسان را می‌توان با علوم تجربی (مانند زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) بررسی کرد، درحالی‌که بُعد غیرتجربی (Non-Empirical) را نمی‌توان با اصطلاحات علمی عینی توصیف یا تبیین نمود.

در کتاب *روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها*، یاسپرس استدلال می‌کند که بُعد غیرتجربی انسان، تنها با رویکرد تفسیرگرایی تأویلی قابل تبیین است. او در آثار وجودی خود، معتقد است: وظیفه فلسفه وجودی متعالی، روشن‌سازی (Elucidation) همین بُعد غیرتجربی وجود انسان است (Jaspers, 1969; 1970).

یاسپرس بر این باور است که انسان تحقق خود و ظرفیت‌هایش را در چهار حالت یا چهار بُعد وجودی تجربه می‌کند

۱-۱. حیات خام (Naive Vitality) یا وجود حیاتی (Vital Existence)

این سطح مربوط به جنبه‌های زیستی و فیزیکی وجود انسان است؛ جایی که نیازهای جسمانی، احساسات خودجوش، غرایز و تمایلات غریزی بر فرد حاکم‌اند. در این مرحله، انسان هنوز به خود و جایگاهش در جهان آگاهی ندارد و در جریان طبیعی زندگی غوطه‌ور است.

یاسپرس این مرحله را «وجود صرف» می‌نامد؛ زیرا در آن، فرد صرفاً بخشی از جریان حیات است و آگاهی و خودآگاهی در آن نقش چندانی ندارند. او می‌نویسد: «از نظر جسمی، من بخشی از زندگی هستم. بدنم همواره در حال تغییر و تحول است و این حیات برای بقا و تداوم وجود من ضروری است. من به این زندگی نیاز دارم؛ بدون آن، من وجود نخواهم داشت. من در عملکردهای حیاتی بدنم حضور دارم، اما این عملکردها خود من نیستند. اگر من فقط یک موجود زنده بودم، مانند هر موجود دیگری، صرفاً بخشی از چرخه طبیعت بودم» (Jaspers, 1970, p28).

۱-۲. آگاهی کلی (Consciousness in General)

برای درک بهتر این مفهوم، می‌توان به معرفت‌شناسی کانت رجوع کرد. کانت معتقد بود: ذهن انسان ساختاری پیشینی دارد که بر اساس مفاهیمی همچون فضا، زمان و طبقه‌بندی‌های ذهنی شکل می‌گیرد. این ساختار ذهنی پیش‌نیاز اصلی برای کسب دانش و شناخت جهان است.

یاسپرس نیز با اشاره به «آگاهی کلی»، بر بُعد منطقی و عقلانی تفکر انسان تأکید می‌ورزد؛ یعنی توانایی انسان برای تفکر منطقی، استدلال، درک روابط علی و استفاده از عقل برای فهم جهان (Wallraff, 1970, p135).

۱-۳. روح یا عقل (Spirit or Reason)

گرچه روح بر پایه درک صحیح و تفکر منطقی بنا شده است، اما از آن فراتر می‌رود و به حوزه‌های وسیع‌تری

از تجربه انسانی راه می‌یابد. توانایی ذاتی روح، خلق انگاره‌هایی است که به انسان امکان می‌دهد پدیده‌های گوناگون را به مثابه اجزای یک کل منسجم و معنادار درک کند. این انگاره‌ها در قالب آرمان‌های شخصی، اصول دینی، ارزش‌های اخلاقی، ایدئولوژی‌های سیاسی و آثار هنری متجلی می‌شوند.

۴-۱. اگزیستنز (Existenz)

این بُعد، جنبه‌ای غیرتجربی از خودشکوفایی انسان است و بالاترین شکل تحقق وجودی محسوب می‌شود. اگزیستنز بیانگر واقعیت غیرعینیِ خودبودن و هستی حقیقی انسان است؛ بنیادی اصیل که بر مبنای خودمختاری شخصی، آزادی وجودی و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی نامعین استوار است. هیچ مطالعه علمی یا فلسفی نمی‌تواند به‌تنهایی این بُعد از وجود را توضیح دهد. درک آن تنها از طریق تجربه شخصی یا تفکر فلسفی متعالی ممکن است. یاسپرس معتقد است: تحقق خود به‌عنوان «اگزیستنز»، درواقع همان یافتن معنای هستی است (Jaspers, 1970, p115).

روش‌شناسی یاسپرس در روشن‌سازی اگزیستنز (یعنی: هستی واقعی انسان) شباهت‌هایی اساسی با مفهوم «تفکر شخصی» (Subjective Reflection) کی‌یرکگارد دارد. کی‌یرکگارد در اثر مشهور خود، تعلیقه غیرعلمی نهایی (Concluding Unscientific Postscript)، «تفکر شخصی» را در مقابل «تفکر انضمامی» قرار می‌دهد «تفکر انضمامی» - همان‌گونه که در علوم رایج است - به فرد امکان شناخت اشیاء جهان، ازجمله ماهیت انضمامی خود (مانند ویژگی‌های زیستی و روان‌شناختی) را می‌دهد.

در مقابل، «تفکر شخصی» فرد را به‌سوی بُعد غیرانضمامی و غیرعقلانی هستی شخصی هدایت می‌کند. این نوع تفکر، که تفکر فلسفی اصیل محسوب می‌شود، صرفاً نظاره‌ای منفعلانه بر خود نیست، بلکه تأملی فعال بر خویشتن است که خود یک «عمل» به‌شمار می‌رود. این عمل، انتخاب آگاهانه مسیر زندگی توسط خود فرد را دربر می‌گیرد و دارای بُعد اخلاقی است؛ زیرا فرد در این عمل، مسئولیت کامل سبک زندگی و پیامدهای انتخاب‌هایش را برعهده می‌گیرد (Kierkegaard, 1992, p176).

یاسپرس این دیدگاه کی‌یرکگارد را در چارچوب مفهوم «اگزیستنز» بازبینی و تفسیر کرده است. یاسپرس معتقد است: رسیدن به اگزیستنز (یعنی: بالاترین سطح تحقق انسان) صرفاً نتیجه برنامه‌ریزی و تلاش‌های فردی نیست، بلکه تجربه‌ای شبیه به دریافت یک هدیه است. این هدیه از سوی «متعالی» (Transcendence)، «وجود مطلق» (Absolute Being)، «خدا» یا هر نیروی فراگیر دیگری که نام آن را بدانیم، به انسان ارزانی می‌شود.

یاسپرس از این اصطلاحات به‌عنوان «رمز» (Cipher) استفاده می‌کند.

این «متعالی» نیرویی است که فراتر از درک و شناخت انسان قرار دارد و اساساً ناشناختنی است.

یاسپرس تأکید می‌کند که برخی باورهای دینی ممکن است به اشتباه، متعالی را به شکل انسانی یا به صورت مفاهیم قابل فهم و قابل توضیح درآورند. به عبارت دیگر، برخی ادیان ممکن است تلاش کنند تا خدا را به شکلی قابل فهم و قابل تسلط برای انسان تعریف کنند.

با این حال، یاسپرس دیدگاه ضددینی ندارد. او به وجود معنوی فراتر از انسان معتقد است، اما با هر نوع تعبیری از دین که ادعا می‌کند می‌توان وجود خدا را با قطعیت اثبات کرد یا آن را تنها از طریق آیین‌ها، کلیساهای کشیشان و روحانیان قابل درک دانست، مخالف است.

به نظر یاسپرس، این نوع تفکرات، محدودکننده و مانع تجربه شخصی و عمیق انسان با متعالی می‌شوند (Jaspers, 1969, p196). پس چگونه می‌توان معنای شخصی زندگی را به عنوان اگزیستنز تحقق بخشید؟

یاسپرس دو مسیر اصلی برای کشف معنای عمیق زندگی پیشنهاد می‌کند:

نخست. مواجهه با موقعیت‌های مرزی و عبور از آنها؛

دوم. برقراری ارتباط عمیق و وجودی با دیگران.

یاسپرس معتقد است: «موقعیت‌های مرزی» فرصتی ارزشمند برای رشد شخصی و کشف معنا هستند. زمانی که فرد با موفقیت از این چالش‌ها عبور می‌کند، به درک عمیق‌تری از خود و جایگاهش در جهان دست می‌یابد. همچنین ارتباطات صمیمانه و مبتنی بر درک متقابل با دیگران، می‌تواند به فرد کمک کند تا به معنای زندگی پی ببرد. هنگامی که فرد احساس می‌کند به چیزی بزرگ‌تر از خود تعلق دارد، احساس آرامش و هدفمندی بیشتری خواهد کرد (Jaspers, 1970, p127).

۲. درک معنای هستی در مواجهه با موقعیت‌های مرزی

مانند بسیاری از فیلسوفان وجودگرا (اگزیستانسیالیست)، یاسپرس نیز بر این باور است که زندگی انسان مملو از موقعیت‌های گوناگون است و ما همواره در حال تجربه آنها هستیم. گاه این موقعیت‌ها به شدت چالش‌برانگیز و غیرمنتظره‌اند. یاسپرس آنها را «موقعیت‌های مرزی» (Borderline Situations) می‌نامد. رویدادهایی همچون مرگ، بیماری، رنج یا گناه نمونه‌هایی از این موقعیت‌ها هستند.

یاسپرس معتقد است که این موقعیت‌های مرزی را نمی‌توان صرفاً با عقل و منطق حل و فصل کرد. درواقع، تلاش برای گریز از آنها با تکیه بر منطق، انسان را به بن‌بست می‌کشاند. برای مواجهه صحیح با این موقعیت‌ها، نیازمند دگرگونی بنیادین در نگرش و شیوه تفکر هستیم.

از نظر یاسپرس، راه درست برای برخورد با موقعیت‌های مرزی، نه برنامه‌ریزی و تلاش برای

غلبه بر آنها؛ بلکه درک عمیق‌تر از خود و پذیرش این موقعیت‌هاست. با ورود به این موقعیت‌ها با ذهنی گشوده، انسان به هستی واقعی خود نزدیک‌تر می‌شود. این موقعیت‌ها را می‌توان از بیرون شناخت، اما واقعیت آنها تنها از درون قابل درک است. به عبارت دیگر، تجربه مستقیم این موقعیت‌ها، انسان را به هستی اصیل خود متصل می‌سازد (Jaspers, 1970, p179).

یاسپرس، همچون کی‌یرکگارد، معتقد است: برای دستیابی به شناختی ژرف از خود و معنای زندگی، باید تجربیات چالش‌برانگیز و موقعیت‌های محدودکننده را پذیرفت و با آنها روبه‌رو شد. این مواجهه انسان را به تأملی عمیق دربارهٔ خویشتن وامی‌دارد و زمینه‌ساز کشف توانایی‌ها و استعدادهای نهفته وجودی است.

یاسپرس بر آن است که در کنار این مواجهه، فرایندی عمیق و شخصی از «خوداندیشی» (Self-Reflection) نیز ضروری است. «خوداندیشی»، نه بررسی انضمامی خود از بیرون، بلکه رابطه‌ای ژرف و درونی با خویشتن است؛

فرایندی که در آن فرد به شناخت آرزوها، ترس‌ها و انتخاب‌های ممکن در زندگی می‌پردازد. در مواجهه با موقعیت‌های دشوار، این خوداندیشی به انسان کمک می‌کند تا به «پذیرش خود» (Self-Acceptance) دست یابد (Jaspers, 1970, p234).

۱-۲. مرگ

یکی از برجسته‌ترین موقعیت‌های مرزی در زندگی انسان، واقعیت اجتناب‌ناپذیر «مرگ» است. پیش‌بینی مرگ خود یا مرگ عزیزان، می‌تواند منبعی از ترس، اضطراب و حتی یأس عمیق باشد. با این حال، مرگ می‌تواند فرصتی برای زیستن اصیل و بی‌خودفریبی فراهم آورد.

یاسپرس معتقد است: در مواجهه با مرگ، انسان باید با شجاعت و آرامشی ژرف، به پذیرش این واقعیت تن دهد. او بر لزوم حفظ خون‌سردی در برابر دردهای ناشی از مرگ و یافتن آرامش در درک نهایی بودن آن تأکید می‌ورزد (Jaspers, 1970, p346).

۲-۲. رنج

موقعیت مرزی دیگر، «رنج» (Suffering) است. یاسپرس رنج را نه تنها واقعیتی اجتناب‌ناپذیر، بلکه فرصتی برای رشد و تعالی انسان می‌داند. او بر اهمیت «رنج فعال» (Active Suffering) تأکید می‌کند؛ یعنی انسان به جای تسلیم شدن در برابر رنج، باید به‌طور فعال در جست‌وجوی معنا و هدف در دل آن باشد. رنج می‌تواند محرکی برای کاوش در عمق وجود و کشف ابعاد پنهان شخصیت باشد.

در مواجهه با رنج، انسان همواره میان دو انتخاب قرار دارد: تسلیم در برابر پوچی و یأس، یا روی آوردن به امید و تلاش برای خلق معنایی نو در زندگی. این دوگانگی، ساختار متضاد وجود انسان را نشان می‌دهد؛ ساختاری که همواره میان امید و یأس، معنا و پوچی در نوسان است (Benson & Kirsch, 2010, p53).

۳-۲. گناه

موقعیت مرزی «گناه» (Guilt) نیز می‌تواند بینشی ژرف به فرد ببخشد؛ اینکه هم عمل و هم عدم عمل، همواره می‌توانند پیامدهایی ناخواسته و غیرمنتظره داشته باشند که بر دیگران تأثیر گذارند. نگرش اخلاقی اصیلی که یاسپرس با گناه مرتبط می‌سازد، آمادگی دائمی فرد برای پذیرش مسئولیت شخصی تمام اعمال و پیامدهای آنهاست.

این نگرش انسان را به آگاهی عمیق از درهم‌تنیدگی وجودی‌اش با دیگران سوق می‌دهد و او را به مسئولیت‌پذیری در برابر کل هستی فرامی‌خواند (Jaspers, 1970, p361).

۴-۲. مبارزه اجتناب‌ناپذیر

موقعیت مرزی دیگر، «مبارزه اجتناب‌ناپذیر» (Inevitable Struggle) برای زندگی است. این مبارزه دائم در جریان است؛ برای دستیابی به اهداف مادی، موقعیت اجتماعی و قدرت. در این مبارزه، موفقیت یک فرد اغلب به معنای شکست و سرکوب خواسته‌های دیگران است. این نوع مبارزه ممکن است خشونت‌آمیز و اجباری باشد. یاسپرس این مبارزه خشونت‌آمیز برای بقا را با نگرشی اخلاقی اصیل مقایسه می‌کند و آن را «مبارزه عاشقانه» (Loving Struggle) برای اگریستن می‌نامد. «مبارزه عاشقانه» نوعی رابطه با دیگران است که بر پایه همبستگی و فارغ از خشونت و اجبار شکل می‌گیرد (Jaspers, 1970, p384).

بر اساس توصیف یاسپرس، مواجهه با موقعیت‌های مرزی — که پدیده‌هایی وجودی‌اند — باید با دگرگونی بنیادین در شخصیت و جهان‌بینی فرد همراه باشد. در مواجهه با این موقعیت‌های منحصر به فرد و تاریخی، هر فرد مسئول است تا نگرش‌ها و فضایل اخلاقی صحیح را تشخیص دهد و از این طریق به اصالت وجودی خود دست یابد.

با تحقق موفق این نگرش‌ها و فضایل، فرد اقبال بیشتری برای درک معنای زندگی پیدا می‌کند؛ دست‌کم به همان شکلی که یاسپرس در دوره نخست اندیشه‌های وجودی‌گرایانه خود آن را درک کرده است.

درونی‌سازی این فضایل در نگرش‌ها و سبک زندگی فرد، شرط لازم برای درک معنای زندگی است، اما به تنهایی کافی نیست.

۳. درک معنای هستی از طریق ارتباط وجودی میان فردی

درک دوم یاسپرس از معنای هستی — همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد — ریشه در فلسفه ارتباط او دارد. یاسپرس در انسان‌شناسی فلسفی خود، چهار نوع ارتباط را از یکدیگر متمایز می‌سازد که هر کدام با شیوه‌ای خاص از وجود انسان مرتبط‌اند.

در سطح ابتدایی وجود — جایی که انسان‌ها به غرایز و نیازهای اولیه خود پاسخ می‌دهند — روابط میان افراد عمدتاً بر اساس استفاده ابزاری از یکدیگر شکل می‌گیرد.

در این مرحله، انسان‌ها دیگران را تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود (مانند ارضای نیازهای جنسی، کسب قدرت یا برآورده‌سازی خواسته‌ها) می‌نگرند. در چنین روابطی، انگیزه اصلی خودخواهی است و افراد، به‌جای آنکه یکدیگر را به‌عنوان موجوداتی ارزشمند در نظر بگیرند، صرفاً به دنبال بهره‌برداری از یکدیگرند. در سطحی بالاتر، زمانی که آگاهی و درک متقابل میان افراد شکل می‌گیرد، نوعی ارتباط خاص پدید می‌آید که بر پایه منطق، قوانین و اصول مشخص است. برای مثال، زمانی که متخصصان گرد هم می‌آیند تا یک مسئله فنی را حل کنند، این نوع ارتباط را می‌توان مشاهده کرد.

در چنین شرایطی، مهم‌ترین عامل، دانش و مهارت فرد برای حل مسئله است، نه شخصیت یا فردیت او. یعنی: حتی اگر فردی نتواند مسئله را حل کند، می‌توان شخص دیگری را جایگزین کرد که دانش و مهارت بیشتری دارد. در این نوع ارتباط، ویژگی‌های شخصیتی افراد به‌اندازه توانمندی‌های علمی و فنی‌شان اهمیت ندارد.

یاسپرس معتقد است: در سطحی فراتر از این ارتباطات، انسان‌ها می‌توانند به نوعی ارتباط عمیق‌تر و اصیل‌تر دست یابند. او بیان می‌دارد: «وقتی ما به‌عنوان بخشی از یک کل بزرگ‌تر، مانند یک کشور، جامعه، خانواده، دانشگاه یا حتی یک حرفه خاص خود را می‌بینیم، به یک نوع ارتباط واقعی و عمیق دست پیدا می‌کنیم. این نوع ارتباط که بر اساس انگاره‌ها و ارزش‌های مشترک بنا شده است، ما را به هم‌نوعان خود نزدیک‌تر می‌کند و این نزدیکی قوی‌تر از هر نوع ارتباطی است که بر اساس عقل، اهداف شخصی یا روابط ابتدایی شکل گرفته باشد» (Jaspers, 1970, p49).

اگرچه ارتباطات، پایه و اساس وجود، آگاهی و تعاملات انسانی به‌شمار می‌روند و علوم می‌توانند بسیاری از جنبه‌های آن را توضیح دهند، اما عمیق‌ترین و ارزشمندترین شکل ارتباط، فراتر از چارچوب علوم است و نمی‌توان آن را به‌طور کامل با زبان علمی توصیف کرد.

این نوع ارتباط که یاسپرس آن را «ارتباط وجودی» (Existential Communication) می‌نامد، تنها از طریق فلسفه قابل درک است و باید در تجربه مستقیم زندگی هر کس رخ دهد.

ارتباط وجودی، پیوندی صمیمانه و شخصی میان دو انسان است؛ مانند رابطه میان دوستان، عاشقان، اعضای

خانواده، معلم و شاگرد و... این نوع ارتباط، امکان تجربه‌ی معنای عمیق زندگی را فراهم می‌سازد. نکته‌ی مهم آن است که دیدگاه اخلاقی یاسپرس این ارتباط را با مجموعه‌ای از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی پیوند می‌زند. در ادامه، به پنج ویژگی شخصیتی یا فضیلت اخلاقی مهم اشاره می‌شود:

۳-۱. احترام به تنهایی

یعنی توانایی و تمایل فرد برای بودن در خلوت و تنهایی. این حالت با انزوا و گوشه‌گیری تفاوت دارد. «تنهایی سالم» فرصتی برای تعمق در وجود خویش و شناختی ژرف‌تر از درون است (Jaspers, 1970, p56). یاسپرس معتقد است که جرئت تنهایی داشتن و زیستن در خلوت، نشانه‌ای از شخصیت والا و انسانیت است. او بر اهمیت تفکر فردی و خوداندیشی تأکید می‌ورزد، به‌ویژه در دنیای پرهیاهوی امروز که افراد پیوسته تحت تأثیر افکار و نظرات دیگران قرار دارند.

۳-۲. ذهن باز (Open-Mindedness) و صداقت (Frankness)

این ویژگی‌ها به افراد کمک می‌کنند تا بدون پیش‌داوری و پنهان‌کاری، با دیگران ارتباط برقرار سازند. ذهن باز پذیرش تفاوت‌ها را ممکن می‌سازد و صداقت زمینه‌ساز گفت‌وگویی اصیل و شفاف است.

۳-۳. نیت صادقانه (Sincere Intention)

یعنی پذیرش دیگری با تمام ویژگی‌های شخصیتی و استقلال او. این به‌معنای آن است که نباید دیگران را وادار کنیم تا مطابق با قوانین و استانداردهای زندگی خودمان رفتار کنند. یاسپرس در این زمینه از «همبستگی وجودی» (Existential Solidarity) با طرف مقابل سخن می‌گوید؛ نوعی همراهی اخلاقی که بر پایه‌ی احترام به آزادی و فردیت دیگری شکل می‌گیرد.

۳-۴. صداقت فکری (Intellectual Integrity) و راست‌گویی (Truthfulness)

فرد باید پذیرای نقد از خود باشد و همان‌گونه که خطاها و باورهای نادرست دیگران را تشخیص می‌دهد، خطاها و باورهای خود را نیز بشناسد. یاسپرس این تعامل را «مبارزه‌ی ارتباطی» یا «مبارزه‌ی عاشقانه» می‌نامد؛ جایی که هرگونه قدرت‌نمایی، برتری‌جویی، تعصب و نیت پنهان کنار گذاشته می‌شود (Jaspers, 1970, p59).

۳-۵. برابری وجودی

ارتباط واقعی و عمیق، تنها در سطحی برابر از وجود انسانی ممکن است؛ فارغ از تفاوت‌هایی همچون جنسیت، قومیت، طبقه‌ی اجتماعی و مانند آن. فرد باید شریک ارتباطی خود را به‌عنوان موجودی برابر در سطح «وجود در

حال شدن» بپذیرد و به او به‌منزلهٔ انسانی کامل بنگرد.

یاسپرس در بررسی‌های عمیق خود دربارهٔ چگونگی فهم معنای زندگی از طریق ارتباط با دیگران، ارتباط را محور اصلی قرار می‌دهد و به بررسی چالش‌ها و پیچیدگی‌های آن می‌پردازد. او با بهره‌گیری از روش «پدیدارشناسی»، به توصیف دقیق و ظریفی از احساسات، نگرش‌ها و حالات روحی افراد در هنگام ارتباط می‌پردازد. این توصیفات، به ما کمک می‌کنند تا دریابیم چه عواملی موجب موفقیت یا شکست یک ارتباط می‌شوند.

نکتهٔ قابل توجه آن است که یاسپرس با توجه به تجربیات خود به‌عنوان روان‌پزشک و روان‌شناس، این بینش‌های روان‌شناختی را به‌طور مستقیم در فلسفه‌اش وارد کرده است. به عبارت دیگر، او فلسفه را با روان‌شناسی پیوند زده است تا درکی ژرف‌تر از انسان و ارتباطات او فراهم آورد.

۴. درک معنای هستی به وسیله عقل

در فلسفهٔ پس از جنگ جهانی دوم، مفهوم «عقل» به‌عنوان بنیادی‌ترین مفهوم فلسفی در اندیشهٔ کارل یاسپرس مطرح شد. وی در اثر جامع خود با عنوان دربارهٔ حقیقت (۱۹۷۴) - که بیش از هزار صفحه را دربر می‌گیرد - به کاوشی گسترده در ابعاد گوناگون عقل پرداخته است.

مفهوم «عقل» همچنین جایگاهی محوری در اثر مشهور دیگر او با عنوان بمب اتمی و آیندهٔ انسان (۱۹۵۸) دارد. بررسی دقیق اندیشهٔ یاسپرس نشان می‌دهد که وی از مفهوم «عقل» به شیوه‌ای چندوجهی و پیچیده بهره می‌برد. با این حال، به نظر می‌رسد سه مؤلفهٔ اصلی در هستهٔ مفهوم «عقل» یاسپرس قابل تشخیص باشند:

۴-۱. مؤلفه ضد عقل‌گرایی (Anti-Rationalist Component)

یاسپرس به‌وضوح میان عقل به‌عنوان توانایی انسان برای درک عمیق از هستی، و عقلانیت صرف به‌منزلهٔ تفکر منطقی و محاسباتی، تمایز قائل می‌شود. او بر این باور است که عقل، به‌مراتب فراتر از عقلانیت ابزاری است.

۴-۲. مؤلفه انتقادی (Critical Component)

عقل در اندیشهٔ یاسپرس صرفاً ابزاری برای شناخت نیست، بلکه نیرویی انتقادی نیز هست. وی بر اهمیت نقد و بازبینی مداوم باورها و ارزش‌ها تأکید می‌ورزد.

۴-۳. مؤلفه هنجاری (Normative Component)

یاسپرس عقل را با اخلاق و فضایل انسانی پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر، عقل نه‌تنها به ما در شناخت جهان یاری می‌رساند، بلکه ما را در جهت زیست اخلاقی‌تر و انسانی‌تر نیز هدایت می‌کند.

در فلسفهٔ متأخر یاسپرس، آرمان «فرد عاقل» به‌عنوان هدف نهایی زندگی انسان مطرح می‌شود. او بر این

باور است که افزایش تعداد افرادی که با عقل و خرد عمل می‌کنند، منجر به شکل‌گیری جامعه‌ای جهانی مبتنی بر عقلانیت خواهد شد (Jaspers, 1958, p219).

به اعتقاد یاسپرس، عقل نیروی محرکی است که می‌تواند تغییرات بنیادین و ژرفی در جهان‌بینی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای انسان ایجاد کند؛ ازجمله در حوزهٔ سیاست (Jaspers, 1958, p215).

یاسپرس آینده‌ای را متصور بود که در آن، سیاست تحت سلطهٔ آرمان‌هایی فراگیر و فراملی - به‌ویژه عقل - قرار گیرد، نه قدرت‌طلبی و منافع ملی. او معتقد بود: بدون حاکمیت عقل، مقابله با تهدیدات جدی عصر فناوری (مانند خطر نابودی جهانی ناشی از سلاح‌های هسته‌ای و ظهور رژیم‌های تمامیت‌خواه) ممکن نخواهد بود (Jaspers, 1958, p160).

در این زمینه، یاسپرس دو نگرش انتقادی و مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی را در ارتباط با مفهوم «عقل» و آرمان فرد معقول مطرح می‌سازد:

(۱) **نگرش ضد تمامیت‌خواه و ضد وحدت‌گرایی:** مخالفت با هرگونه نظام فکری یا سیاسی که در پی تحمیل وحدت مطلق و یک دیدگاه واحد بر تمام عرصه‌های زندگی انسانی است.

(۲) **نگرش ضد تعصب و ضد بنیادگرایی:** تأکید بر نقد، آزاداندیشی و پرهیز از پذیرش کورکورانهٔ باورها و عقاید. این دو نگرش، به‌عنوان اجزای جدایی‌ناپذیر از مفهوم «عقل» در اندیشهٔ یاسپرس، نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه‌ای آزاد، عقلانی و انسانی ایفا می‌کنند.

یاسپرس به‌شدت با اندیشه‌های تمامیت‌خواه (توتالیتیر) و وحدت‌گرا مخالف بود. او در نقد این اندیشه‌ها، به انگاره‌های غیرواقع‌گرایانه دربارهٔ توانایی انسان در دستیابی به شناخت کامل از جهان و هستی اشاره می‌کرد. از نظر یاسپرس، تفکر تمامیت‌خواهی پیامدهایی مخرب برای آزادی فردی و سیاسی دارد و به ایجاد رژیم‌های سرکوبگر و نظام‌های استبدادی منجر می‌شود. او معتقد بود: چنین تفکری تلاش‌های بشر برای ایجاد جامعه‌ای آزاد و مردم‌سالارانه و دستیابی به صلح جهانی را به مخاطره می‌اندازد.

برای درک کامل دیدگاه ضد وحدت‌گرایانهٔ یاسپرس، باید ارتباط آن با آرمان انسان خردمند را مد نظر قرار داد گرچه یاسپرس به وحدت‌هایی همچون وحدت بشریت، وحدت هستی و وحدت فراگیر اشاره می‌کند، اما این وحدت‌ها در اندیشهٔ او، نه وضعیت‌هایی ثابت و قابل دستیابی، بلکه انگاره‌هایی تنظیم‌کننده‌اند. او بر کثرت، تنوع و تعدد موجودات عینی تأکید می‌ورزد و مفاهیم هستی‌شناختی مبتنی بر وحدت یا ادعاهای یکپارچه‌گرایانه را به چالش می‌کشد.

این نگرش ضد یکپارچه‌گرایی در تمام ابعاد فلسفهٔ یاسپرس - از فلسفهٔ فراگیر تا فلسفهٔ سیاسی و تاریخ‌نگاری او - نمود دارد. به‌ویژه در نظریهٔ «عصر محوری» او که به دورهٔ تاریخی مهمی میان ۸۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش از

میلاد اشاره دارد، این نگرش به‌وضوح قابل مشاهده است.

یاسپرس معتقد است که در این دوره، تمدن‌های بزرگ چین، هند و غرب دستاوردهای فرهنگی شگرفی را رقم زدند؛ اما این دستاوردها، نه نشانه یکپارچگی بشریت، بلکه بیانگر تنوع و کثرت رویکردهای بشری به هستی‌اند. در نتیجه، او بر این باور است که درک ما از تاریخ جهانی باید بر اساس رویکردی چندگانه باشد، نه یکپارچه. یاسپرس از هرگونه تلاش برای ارائه تفسیر واحد و همه‌جانبه از تاریخ بشریت اجتناب می‌کند و بر اهمیت شناخت تفاوت‌ها و تنوع تمدن‌ها تأکید می‌ورزد.

یاسپرس همچنین با هر نوع تعصب و پافشاری بر یک عقیده خاص مخالف بود. او هشدار می‌داد که نباید ادعا کنیم دانشی یا ایمانی کاملاً مطلق و درست در اختیار داریم.

از نظر او، انسان همواره در معرض خطاست و هیچ درک عمیقی از خود — هرچند مهم — نمی‌تواند دائمی و قطعی باشد.

وظیفه عقل آن است که از جزم‌اندیشی و مطلق‌انگاری درباره مفاهیم بنیادین (مانند خودشکوفایی، آزادی فردی، حقیقت یا خدا) جلوگیری کند.

فضایل اخلاقی مرتبط با عقل و آرمان فرد معقول:

– آرامش، صبر و خویش‌داری: فرد را قادر می‌سازد در امور سیاسی، اخلاقی و مذهبی بدون تعصب و تندروی عمل کند.

– صداقت فکری: موجب می‌شود فرد واقعیت‌ها را همان‌گونه که هستند، ببیند و از فریب دادن خود یا دیگران بپرهیزد. این ویژگی در سیاست حیاتی است؛ جایی که تحریف حقیقت و چشم‌پوشی از خطرات رایج‌اند.

– اخلاق مسئولیت (Ethics of Responsibility): فضیلتی که ماکس وبر نیز بر آن تأکید داشت؛ یعنی آمادگی فرد برای بررسی دقیق پیامدهای اعمال خود و پذیرش مسئولیت آنها.

– گشودگی فرهنگی و گفت‌وگو: آمادگی برای درک سنت‌های فرهنگی و قومی گوناگون و گفت‌وگو با نمایندگان آنها، حتی زمانی که سبک زندگی یا هنجارهای اخلاقی آنان با باورهای فرد ناسازگار باشد.

۵. نقد روش‌شناختی بر گرایش عرفانی در فلسفه کارل یاسپرس

نقد محوری این پژوهش، معطوف به گرایش عرفانی (Mystical Tendency) در روش‌شناسی فلسفی کارل یاسپرس است؛ گرایشی که پیامدهای قابل‌توجهی در حوزه شناخت‌شناسی و تحلیل مفهومی اندیشه‌های او به‌همراه دارد.

یاسپرس برای ادراک ابعاد متعالی هستی (همچون اگزیستنز و متعالی) قائل به ضرورت فراتر رفتن از چارچوب‌های عقلانیت صرف (Rationality) و محتوای اطلاعاتی صریح گزاره‌های منطقی است. او این ابعاد وجودی را، نه با تعاریف عینی و مفاهیم دقیق، بلکه با «نشانه‌ها» یا «رمزهایی» معرفی می‌کند؛ رمزهایی که حامل معنایی فراتر از تبیین‌های زبانی و مفهومی متعارف‌اند.

این رویکرد درحالی که در پی دستیابی به عمق معنوی هستی است، به سبب ابهام ذاتی و اتکا به زبان نمادین و استعاره، با چالش‌های جدی روش‌شناختی مواجه می‌شود. زمانی که مفاهیم فلسفی به مثابه «نشانه»‌هایی برای تجربیات غایی و غیرقابل بیان مطرح می‌شوند، امکان هرگونه تفسیر دقیق، تحلیل مفهومی و گفت‌وگوی فلسفی متقابل به شدت تضعیف می‌گردد.

فلسفه، به مثابه کنشی مبتنی بر استدلال و مباحثه، نیازمند محتوایی است که قابلیت بررسی و تفسیر نظام‌مند داشته باشد. رویکرد یاسپرس با تأکید بر نسبی‌سازی مطلق معنای کلمات و مفاهیم، در جهت گشودگی به «متعالی»، عملاً قابلیت‌های تفسیرگرایی تأویلی را سلب کرده و به بن‌بست در گفتمان فلسفی منجر شده است. نتیجه این رویکرد، جایگزینی «سکوت» یا آگاهی صرفاً شهودی به جای تبادل منطقی و نقد متقابل است.

این گرایش همچنین می‌تواند به ذهنی‌گرایی افراطی سوق پیدا کند؛ زیرا در غیاب معیارهای عینی یا - دست کم - بین‌الذهانی برای ارزیابی تجربیات متعالی، مبانی فلسفه‌های اخلاقی و اجتماعی - که بر اصول و ارزش‌های مشترک استوارند - سست می‌شوند.

بر این اساس، نقد این پژوهش بر آن است که گرایش عرفانی در فلسفه یاسپرس، با وجود ارائه بینش‌های عمیق وجودی، از منظر روش‌شناختی به ابهام مفهومی و تضعیف قابلیت تفسیر و گفت‌وگوی فلسفی می‌انجامد. این امر ایجاد می‌کند که در تحلیل اندیشه‌های یاسپرس، ضمن ارج نهادن به ابعاد معنوی فلسفه او، رویکردی انتقادی و در عین حال منعطف اتخاذ شود تا امکان تحلیل دقیق و مباحثه سازنده فراهم آید.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، سه انگاره یا آرمان بنیادین درباره معنای «هستی» در اندیشه فلسفی کارل یاسپرس بررسی شد:

۱. مواجهه با موقعیت‌های مرزی؛

۲. ارتباط وجودی میان انسان‌ها؛

۳. زندگی مبتنی بر عقل.

همچنین استدلال شد که نوعی نظام اخلاقی مبتنی بر فضیلت، به صورت ضمنی در فلسفه یاسپرس حضور دارد.

این ادعا با اشاره به مجموعه‌ای از نگرش‌های اخلاقی یا فضایل که یاسپرس آنها را با سه آرمان خود در جهت تحقق معنای زندگی مرتبط می‌داند، تبیین گردید. در ادامه، نقدی احتمالی بر این تبیین مطرح شد که بر تمایز میان سه مفهوم مختلف معنای زندگی در اندیشه یاسپرس تمرکز دارد.

می‌توان استدلال کرد که مفاهیم تحقق وجودی در مواجهه با موقعیت‌های سرنوشت‌ساز و در بستر ارتباطات وجودی میان فردی، به‌شدت با یکدیگر همپوشانی دارند. به عبارت دیگر، تفکیک این دو مسیر ممکن است چندان منطقی نباشد؛ زیرا هدف اصلی در هر دو، رسیدن به «اگزیستنز» اصیل و شخصی انسان است.

ممکن است برای مخاطب، این پرسش مطرح شود که دو مفهوم کلیدی در فلسفه یاسپرس (یعنی: خودشکوفایی در موقعیت‌های بحرانی، و خودشکوفایی در ارتباط با دیگران) آن قدر به هم نزدیک‌اند که نیازی به تفکیک آنها نیست. هر دو در پی تحقق استعدادهای واقعی انسان و دستیابی به «اگزیستنز» حقیقی‌اند.

در مواجهه با این نقد، می‌توان تا حدی با آن موافقت کرد؛ زیرا هر ارتباط وجودی، به سبب عناصر ساختاری ذاتی‌اش (مانند مبارزه، تنهایی و درون‌نگری) می‌تواند به‌مثابه موقعیتی سرنوشت‌ساز تجربه شود.

با این حال، نکته اساسی آن است که تحقق وجودی در موقعیت‌های بحرانی، لزوماً مستلزم برقراری ارتباط وجودی با دیگری نیست. رسیدن به اگزیستنز در این موقعیت‌ها می‌تواند از طریق درون‌نگری و ارتباط با خویشتن، به صورت انفرادی و بدون حضور دیگری نیز محقق شود.

یاسپرس به روشنی به تشریح شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو مسیر تحقق وجودی نپرداخته است. او همچنین موفق نشده است این دو مفهوم را به‌طور منسجم و یکپارچه در اندیشه وجودی خود تلفیق کند.

به باور نگارندگان، این دو مفهوم در باب معنای زندگی - افزون بر تأثیرات شخصیتی یاسپرس - از دو منبع فکری متفاوت نشئت گرفته‌اند. مفهوم «دستیابی به وجود اصیل در ارتباط وجودی میان افراد»، توسط یاسپرس در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰ بررسی گردید؛ دورانی که نقش ارتباطات بین فردی وجودی در شکل‌گیری هویت شخصی، موضوعی مهم در مباحث فلسفی بود.

برای نمونه، می‌توان به فلسفه گفت‌وگوی (دیالوگ) مارتین بوبر در کتاب *من و تو* و مشارکت کارل لویث (Karl Löwith) در این حوزه در کتاب *فرد در نقش دیگری* اشاره کرد.

نگارندگان بر این باورند که تفکرات یاسپرس تحت تأثیر عمیق این مباحث قرار داشته‌اند، اگرچه در اثر *سه جلدی فلسفه* - که مهم‌ترین اثر او در زمینه وجودگرایی محسوب می‌شود - به این آثار اشاره‌ای نشده است.

منابع

- Benson, P., & Kirsch, S. (2010). Capitalism and the Politics of Resignation. *Current anthropology*, 51(4), 459-486.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin J. Springer.
- Jaspers, K. (1932). *Philosophy*. E. B. Ashton trans., Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1936). *Reason and Existenz*, trans. by William Earle: New York: Noonday Press.
- Jaspers, K. (1947). *Von Der Wahrheit*. R. Piper & Co. Verlag.
- Jaspers, K. (1952). *Reason and Anti-Reason in our Time*. Stanley Godman Tran. London: SCM Press Ltd.
- Jaspers, K. (1957). *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Company.
- Jaspers, K. (1958). *The Atombomb and the Future of Man*. E. B. Ashton Trans. The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1963). *Philosophy and the World: Selected Essays and Lectures*. E. B. Ashton Trans. Chicago: Henry Regnery Company.
- Jaspers, K. (1969). *Reason and Existenz*. William Earle Trans. New York: Noonday Press.
- Jaspers, K. (1970). *Philosophy. Vol. 2: Existential Elucidation*. E. B. Ashton Trans. The University of Chicago Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Howard V. Hong & Edna H. Hong Trans. Princeton University Press.
- Wallraff, Ch. (1970). *An Introduction to His Philosophy*. Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus-logico philosophicus*. D. F. Pears & B. F. McGuinness Trans. with Introduction by Bertrand Russell. Routledge & Kegan Paul.

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

 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002165

 20.1001.1.17354545.1404.23.2.6.3

The Challenge of the Tautological Definition of "Fitness" from the Perspective of the Explanatory Power of "Natural Selection" in Evolutionary Theory and a Critical Review of Elliott Sober's Response

Masoud Toossi Saidi  / Assistant Professor of Institute for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
m_tousi@sbu.ac.ir

Received: 2025/05/31 - Accepted: 2025/09/30

Abstract

This paper examines the circularity challenge inherent in the definition of “fitness” from the standpoint of the explanatory value of natural selection in evolutionary theory. The fundamental issue arises from the fact that fitness is often defined in a circular manner without offering an independent criterion. In other words, employing the statement “those that survive are the fitted ones” without specifying the precise causal factors for survival transforms natural selection into a tautology: “those that survive are the ones who survive.” Initially, the paper reviews the historical background and the conceptual position of fitness in Darwin’s work, regarding the efforts of earlier biologists in formulating evolutionary theory. It then thoroughly examines the criticisms raised by philosophers and biologists such as Popper and Brandon. Subsequent sections analyze Elliott Sober’s response to this tautology challenge, in which he proposes a probabilistic propensity interpretation of fitness—incorporating viability and fertility components—to establish a causal formulation. However, the analysis reveals that even Sober’s proposal regarding the causal role of variety in fitness within evolution faces significant challenges, ultimately leaving his response inconclusive..

Keywords: natural selection, Fitness, tautology, variation in Fitness, biodiversity.

نوع مقاله: پژوهشی

چالش این همان‌گویی تعریف «سازگاری» از منظر ارزش تبیینی «انتخاب طبیعی» در نظریه «تکامل» و بررسی انتقادی پاسخ الیوت سوپر به آن

مسعود طوسی سعیدی  / استادیار گروه فلسفه و روش‌شناسی علم، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی.

m_tousi@sbu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

چکیده

این مقاله به بررسی چالش این‌همان‌گویی در تعریف «سازگاری» از منظر ارزش تبیینی انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» می‌پردازد. مسئله اصلی از آنجا ناشی می‌شود که تعریف «سازگاری» غالباً به صورت دوری و بدون ارائه معیار مستقل، به بقا و تولیدمثل موجود زنده ارجاع می‌دهد. به عبارت دیگر، کاربرد گزاره «آنهايي که زنده می‌مانند، سازگارترند» بدون تبیین دقیق علت بقا، موجب می‌شود انتخاب طبیعی به یک این‌همان‌گویی تقلیل یابد: «آنهايي که زنده می‌مانند، همان‌هایی هستند که زنده می‌مانند». مقاله ابتدا پیشینه تاریخی و جایگاه مفهومی «سازگاری» را نزد داروین با تأکید بر تلاش‌های زیست‌شناسان پیش از او در صورت‌بندی نظریه «تکامل» مرور کرده، سپس نقدهایی را که از سوی فیلسوفان و زیست‌شناسانی همچون پوپر و براندون درباره این‌همان‌گویی انتخاب طبیعی مطرح شده‌اند، به تفصیل بررسی نموده است. در ادامه، تحلیل انتقادی پاسخ الیوت سوپر به این چالش ارائه شده؛ جایی که سوپر با پیشنهاد تعریف «سازگاری» به عنوان گرایشی احتمالاتی (شامل مؤلفه‌های زنده‌مانی و باروری)، در پی صورت‌بندی علی این اصطلاح است. با این حال، تحلیل‌های ارائه‌شده نشان می‌دهند که حتی پیشنهاد سوپر مبنی بر نقش علی «تنوع در سازگاری» در فرایند تکامل، با چالش‌های مهمی - از جمله چالش این‌همان‌گویی - مواجه است و از این رو پاسخ او نیز هنوز نهایی تلقی نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: انتخاب طبیعی، سازگاری، این‌همان‌گویی، تنوع در سازگاری، تنوع گونه‌های زیستی.

مقدمه

بنا به گفته چارلز داروین (Charles Darwin, 1809-1882)، مطالعه کتاب درباره اصول جمعیت (*Essay on the Principles of Population*)، اثر توماس مالتوس (Thomas Malthus, 1776-1834) از سر سرگرمی، در شکل‌گیری اندیشه او پیرامون تکامل بسیار تعیین‌کننده بوده است: «در اکتبر ۱۸۳۸ (یعنی پانزده ماه پس از آغاز تحقیقات نظام‌مند) و برای سرگرمی، کتاب درباره اصول جمعیت مالتوس را خواندم و چون در نتیجه مدت‌ها مشاهده عادات حیوانات و گیاهان به‌خوبی آماده بودم تا پی ببرم که تنازع بقا (*Struggle for Existence*) در همه‌جا جریان دارد، بلافاصله به نظرم رسید که تحت این شرایط، تنوع‌های مطلوب حفظ می‌شوند و تنوع‌های نامطلوب از بین می‌روند (Darwin, 1958, p120).

اصطلاح‌های «مطلوب» (Favorable) و «نامطلوب» (Unfavorable) در این نقل قول، مفاهیم جافتاده‌ای نیستند. با این حال، به‌سادگی می‌توان دریافت که بازتاب‌دهنده معنای دو اصطلاح رایج «سازگاری» (Adaptedness) و «تناسب» (Fitness) در نظریه «تکامل» هستند.

در این مقاله، از اصطلاح «سازگاری» استفاده خواهد شد؛ زیرا رایج‌تر است؛ اما منظور - همان‌گونه که در ادامه روشن خواهد شد - بیشتر به‌معنای «تناسب» است. تعاریف این دو اصطلاح در نهایت، به‌طور دقیق با یکدیگر مرتبط می‌شوند (Mahner & Bunge, 1997, p322-323).

مفهوم «تنازع بقا» - ملهم از مالتوس - از همان نخستین ویرایش درباره منشأ انواع (*On the Origin of Species*) در صورت‌بندی‌های داروین از نظریه «تکامل» حضور دارد. داروین متأثر از فلسفه علم نیوتنی و در زمینه نیوتنی‌تر کردن زیست‌شناسی تکاملی (Ruse, 1982, p44 & 49-51)، تنازع بقا را به‌صورت یک محاسبه ریاضی برای تقریب تعداد افراد جمعیت برجای‌مانده از یک جفت در طول چند نسل تعبیر می‌کند: جمعیت انسان‌هایی که به‌طور کند تولید مثل می‌کنند، در ۲۵ سال دو برابر می‌شود و با این نرخ، در چند هزار سال، به‌طور واقعی جایی برای اسکان نسل خود روی زمین وجود نخواهند داشت (Darwin, 1859, p64).

با این حال، مفهوم «بقای سازگارترین» یا «بقای اصلح» (*Survival of the Fittest*) ده سال پس از انتشار ویرایش اول و برای نخستین بار در ویرایش پنجم منشأ انواع، به‌صورت مفهومی کلیدی، با جایگاهی اساسی و قریب بیست بار در سراسر کتاب به‌کار رفته است.

داروین در این ویرایش، تعبیر «بقای اصلح» را به‌عنوان فصل چهارم کتاب - که در ویرایش نخست صرفاً «انتخاب طبیعی» (Natural Selection) نام داشت - اضافه می‌کند تا نوعی هم‌معنایی

میان انتخاب طبیعی و بقای اصلح را القا کند: «انتخاب طبیعی» یا «بقای اصلح» (Darwin, 1869, p84) (Natural Selection or The Survival of the Fittest).

الیوت سوپر (Elliott Sober) سابقه تاریخی مطرح شدن و اهمیت یافتن اصطلاح «بقای اصلح» در منشأ انواع را چنین توضیح می‌دهد: تلاش‌های فراوان داروین برای نشان دادن عدم نیاز انتخاب طبیعی به یک عامل هوشمند انتخاب‌کننده، موفق نبود؛ تا اینکه آلفرد راسل والاس (Alfred Russel Wallace, 1823-1913) راهی برای جلوگیری از این سوءتفاهم پیشنهاد کرد. او توصیه کرد که داروین از عبارتی استفاده کند که هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) در سال ۱۸۶۴ برای توصیف نظریه «تکامل ابداع» کرده بود: «بقای اصلح».

داروین این عبارت را نخست در کتاب تنوع حیوانات و گیاهان تحت پرورش (Variation of Animals and Plants Under Domestication) در سال ۱۸۶۸ معرفی کرد و یک سال بعد آن را در ویرایش پنجم منشأ انواع گنجانده (Sober, 2024, p19).

رابرت براندون (Robert Brandon) یکی از فیلسوفان زیست‌شناسی، پس از گذشت بیش از یکصد سال از انتشار ویرایش پنجم منشأ انواع، یکی از نخستین مقالات خود را به بررسی چالش تعریف مفهوم «سازگاری» اختصاص داد. او در آغاز مقاله، پس از ذکر دو نقل قول که یکی بر عدم اجماع دانشمندان در باب تعریف «سازگاری» (Lewontin, 1957, p395) و دیگری بر وجود اختلافات فراوان میان آنان در این باره (Bock & Von Wahlert, 1965, p283) تأکید دارند، چنین موضع می‌گیرد: «ما در یک قرن گذشته [قریب یکصد سال پس از انتشار آخرین ویرایش منشأ انواع] به اندازه کافی این مفهوم را مشخص نکرده‌ایم و مهم است که این کار را انجام دهیم» (Brandon, 1978, p181).

تلاش برای ارائه تعریف «سازگاری» همچنان ادامه دارد. دسته‌ای از این تلاش‌ها می‌کوشند «سازگاری» را به صورت یک گرایش (Propensity) صورت‌بندی کنند تا به انتخاب طبیعی، نوعی ارزش تبیینی علی بیخشند. به بیان دقیق‌تر، اینکه سازگاری به عنوان یک گرایش یا قابلیت درونی تعریف شود تا بر چالش پویری این همان‌گویی فائق آید، به دهه هفتاد قرن گذشته میلادی بازمی‌گردد (Pence & Ramsey, 2013, p852).

سرآغاز این دسته از تلاش‌ها به‌طور مشخص، دو اثر است: تفسیر سازگاری به مثابه گرایش (Mills & Beatty, 1979) و سازگاری و نظریه تکامل (Brandon, 1978).

الیوت سوپر نیز از همین دسته تلاش‌ها (یعنی فهم سازگاری به مثابه یک گرایش) حمایت کرده و در تکمیل آنها، دیدگاه‌های خود را مطرح نموده است.

اگر مقاله «سازگاری ویژگی یک گرایش نیست، اما تنوع سازگاری هست»، اثر سوپر را که در آن برای

نخستین بار دیدگاه تکمیلی‌اش را ارائه داده است (Sober, 2013) مد نظر قرار دهیم، آثاری نظیر تکامل مربوط به جمعیت‌هاست، اما علل آن مربوط به افراد است (Bourrat, 2019)، بنیادهای مفهومی تفسیر گرایشی از سازگاری (Mayne, 2023)، تعاریف انتخاب طبیعی مبتنی بر ویژگی در مقابل تعاریف مبتنی بر سازگاری (Jeler, 2024) و ساختار علی انتخاب طبیعی (Pence, 2021)، تنها نمونه‌هایی از تلاش‌های سال‌های اخیر هستند که تحت تأثیر دیدگاه سوپر منتشر شده‌اند.

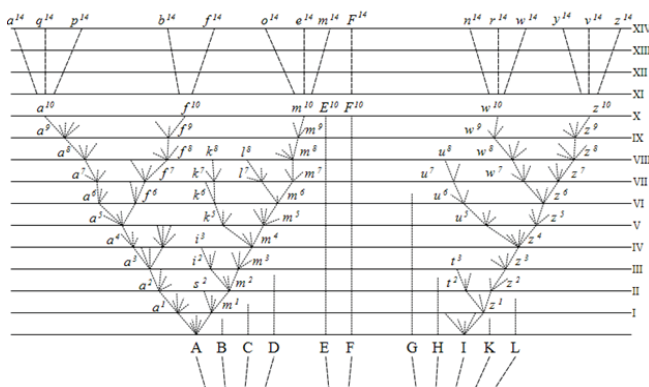
میزان موفقیت پاسخ پیشنهادی سوپر — که در چارچوب همین دسته از تلاش‌ها قرار می‌گیرد؛ یعنی تلاش‌هایی که می‌کوشند با صورت‌بندی سازگاری به‌مثابه گرایش، به انتخاب طبیعی ارزش تبیینی علی ببخشند — موضوع بررسی این مقاله است.

۱. جایگاه تبیینی انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» داروین

اهمیت تعریف «سازگاری» تابعی از جایگاه انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» است. از این رو پیش از پرداختن به چالش‌های مرتبط با تعریف «سازگاری»، لازم است جایگاه انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» روشن شود. بنا بر تعبیر ارنست میر (Ernst Mayr)، پرسش اساسی زیست‌شناس تکاملی «چرا؟» است؛ و این «چرایی» به معنای «چگونه شدن» یا «از کجا آمدن» (How Come) است، نه به معنای غایت‌انگارانه پرسش از «برای چه؟» نظریه «تکامل» برای پاسخ به این چرایی، تبیینی تاریخی ارائه می‌دهد: «هر موجودی، چه فردی و چه گونه‌ای، محصول یک تاریخ طولانی است؛ تاریخی که واقعاً به بیش از ۲۰۰۰ میلیون سال پیش بازمی‌گردد» (Mayr, 1961, p1502).

تصویر زیر که تنها تصویر کتاب منشأ انواع است، در همان فصل چهارم آمده:

شکل ۱: درخت حیات، برگرفته از فصل چهارم منشأ انواع (Darwin, 1859, p117)



محور عمودی در این تصویر، زمان - یا به بیان دقیق‌تر، کل تاریخ حیات - و محور افقی، تنوع گونه‌ها را نشان می‌دهد. بدین سان، آنچه میر به عنوان تبیین در زیست‌شناسی تکاملی معرفی می‌کند، توضیح روند تغییرات گونه‌ها (محور افقی) در سیر تاریخی حیات (محور عمودی) است.

یکی از راه‌های توضیح جایگاه انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» داروین، مقایسه درخت او با درخت‌های دیگران است! قدمت استفاده از استعاره «درخت» برای ارائه تصویری از روابط میان اعضا (ارگانیسم‌ها) - به معنایی نزدیک به طبقه‌بندی‌ها و ترسیم‌های امروزی - دست‌کم به یک قرن پیش از انتشار منشأ انواع بازمی‌گردد

۱-۱. تاریخچه استفاده از استعاره درخت برای طبقه‌بندی موجودات زنده

بنوادی مایه (Benôit de Maillet, 1656-1738) فرضیه «تبدل انواع و تکامل موجودات از یکدیگر» را به صورت بسیار کلی و اولیه مطرح کرده بود. او بر این باور بود که روزگاری اقیانوسی تمام سطح زمین را پوشانده بوده و با پس‌نشینی آن و ظهور نواحی خشکی، حیوانات دریایی به حیواناتی تبدیل شدند که توانایی راه رفتن بر روی زمین را به دست آوردند (Smedt, 2020, p28).

بدین سان، یک قرن پیش از داروین، اگرچه به مفهوم «تکامل» (Evolution) به صراحت اشاره نمی‌شد، اما انگاره انساب مشترک گونه‌های زنده تا حدی در مطالعات و متون طبیعت‌گرایان مطرح و بررسی شده بود. در نیمه دوم قرن هجدهم، فیلسوف طبیعت‌گرای سوئیسی، چارلز بونت (Charles Bonnet, 1720-1793)، طبیعت‌گرای آلمانی پیتر سایمون پالاس (Peter Simon Pallas, 1741-1811) و ریاضی‌دان و طبیعت‌گرای فرانسوی جورج لویس لکلر دی بوفون (George Luis Leclerc de Buffon, 1707-1788)، در توضیحات خود درباره طبقه‌بندی موجودات زنده، از استعاره «درخت» استفاده کرده‌اند.

طبیعت‌گرای کمتر شناخته‌شده فرانسوی، آگوستین اوژیه (Augustin Augier, 1758-1825)، افزون بر ترسیم درختی که در آن با ستاره‌هایی شباهت‌های خانوادگی گونه‌ها را مشخص کرده بود، به صراحت به «شجره‌نامه» بودن درخت خود نیز اشاره کرد و نوشت: «این شکل مانند یک درخت شجره‌نامه، به نظر می‌رسد که مناسب‌ترین برای درک ترتیب و درجه‌بندی سری‌ها یا شاخه‌هایی است که کلاس‌ها یا خانواده‌ها را تشکیل می‌دهند. این شکل... درست مانند یک شجره‌نامه ترتیبی را نشان می‌دهد که شاخه‌های مختلف یک خانواده از ساقه‌ای که به آنها تعلق دارد، آمده‌اند (Pietsch, 2013, p1-2).

انگاره «تکامل» در قرن هجدهم - احتمالاً - به صراحت مطرح نشده بود، اما در نیمه اول قرن نوزدهم و پیش از انتشار منشأ انواع، درخت‌هایی ترسیم شده که در آنها به تکامل (یعنی پیدایش انواع جدید از طریق بروز تغییراتی در انواع قدیمی) به روشنی اشاره شده است.

ارنست میر معتقد است: هیچ‌یک از پیشینیان داروین به اندازه لامارک (Jean-Baptiste Lamarck, 1744-1829) به انگاره «تکامل» نزدیک نشده‌اند. از نظر میر، پیش از لامارک، تکامل صرفاً به‌طور گذرا مطرح شده بود:

او [لامارک] نخستین نویسنده‌ای بود که یک کتاب کامل را به ارائه نظریه‌ای درباره تکامل طبیعی (ارگانیسم) اختصاص داد. او اولین کسی بود که کل ساختار (سیستم) حیوانات را به‌عنوان محصول تکامل معرفی کرد (Mayr, 1972, p61).

به نظر می‌رسد دیرینه‌شناس آلمانی، هاینریش جورج برون (Heinrich Georg Bronn, 1800-1862)، پس از لامارک - که جدولی برای نشان دادن منشأ حیوانات مختلف ارائه داده بود - نخستین کسی باشد که نمودار درخت‌مانندی را ترسیم کرده که تاریخچه تکاملی را نمایش می‌دهد. این نمودار که «نظام حیوانات» نام دارد، در سال ۱۸۵۸ و یک سال پیش از انتشار منشأ انواع منتشر شده است (Pietsch, 2013, p72).

بنابراین، باور به منشأ واحد داشتن انواع، تبدیل آنها به یکدیگر، نسبت دادن یک تاریخ تکاملی به آنها و ترسیم درخت‌های حیاتی که این تاریخ را بر اساس شباهت‌های میان انواع به تصویر می‌کشند، با داروین آغاز نشده و او وارث این انگاره‌هاست. حتی واژه «تکامل» را داروین نخستین‌بار در ویرایش ششم کتاب منشأ انواع در سال ۱۸۷۲ - سه سال پس از افزودن مفهوم «سازگاری» در ویرایش پنجم و سیزده سال پس از انتشار نخستین ویرایش کتاب - به‌کار برده است.

سهمی که داروین داشت و او را از سایر طبیعی‌دانان پیش از خود متمایز ساخت، به‌کارگیری مفهوم «انتخاب طبیعی» برای تبیین منشأ انواع بود؛ امری که در عنوان کامل کتابش در همان نخستین ویرایش نیز به آن اشاره شده است: درباره منشأ انواع به‌وسیله انتخاب طبیعی (On the Origin of Species by Means of Natural Selection).

امتیاز اصلی نظریه «تکامل» داروین نسبت به انگاره‌ها و دیدگاه‌های پیشین، تأکید او بر «انتخاب طبیعی» است، به‌گونه‌ای که حیات و تنوع گونه‌های زنده را به‌طور کامل بر اساس یک فرایند فاقد ذهن توضیح می‌دهد. این تبیین جدید در زمینه یکی از داغ‌ترین دوگانه‌های فکری قرن نوزدهم، یعنی ماشین‌انگاری (Mechanism) و اصالت حیات (Vitalism) بسیار بااهمیت بود؛ زیرا «حیات» تکیه‌گاه اصلی طرفداران اصالت حیات برای رد دیدگاه‌های ماشین‌انگاران به‌شمار می‌رفت. تبیین داروین چون حیات و تنوع آن را مبتنی بر یک فرایند فاقد ذهن توضیح می‌دهد، از سوی ماشین‌انگاران مورد استقبال قرار گرفت (De Klerk, 1979, p5-6).

۲-۱. انتخاب طبیعی؛ علیه هر نوع طرح و اراده

کارل پوپر (Karl Popper, 1902-1994) در یک سخنرانی معروف در دانشگاه کمبریج که در برنامه‌ای

برای گرامیداشت داروین ایراد شد، با وجود انتقادات پیشین و پسین خود نسبت به اصل «انتخاب طبیعی»، با نظریه «تکامل» همدلی نشان داد و «انتخاب طبیعی» را مهم‌ترین سهم داروین در نظریه «تکامل» معرفی کرد (Popper, 1978, p344).

در انتهای شاخه‌های درخت‌های تکاملی، گونه‌های زیستی موجود قرار دارند. اینکه چرا امروزه چنین تنوعی از گونه‌ها وجود دارد - به جای حالت‌های دیگری که می‌توانستند جایگزین وضعیت کنونی باشند - موضوعی نیازمند تبیین است. درواقع، «انتخاب طبیعی» با محوریت مفهوم «سازگاری»، متکفل تبیین این مسئله است.

در امتداد صورت‌بندی گالاگر از انتخاب طبیعی، می‌توان چنین گفت: اینکه چرا چنین تنوعی از گونه‌های زیستی داریم و نه تنوعی دیگر، به این علت بوده که گونه‌های موجود، گونه‌هایی سازگارتر بوده‌اند و از این‌رو انتخاب شده‌اند بدین‌سان، «انتخاب طبیعی» افزون بر آنکه از طریق ارجاع به یک فرایند فاقد ذهن، بر نبود - یا عدم نیاز - به نوعی اراده برای تبیین حیات و تنوع آن تأکید می‌ورزد، چرایی تنوع موجود را نیز - درحالی‌که امکان تحقق تنوع‌های دیگر وجود داشت - بر اساس مفهوم «سازگاری» تبیین می‌کند.

پوپر می‌گوید: تقریباً باورنکردنی است که به‌واسطه انتشار منشأ/نوع در سال ۱۸۵۹، جو تا چه اندازه تغییر کرد، و استدلالی که واقعاً هیچ جایگاهی در علم نداشت [کور بودن تاریخچه حیات در برابر هر نوع قایل شدن به طرح و اراده]، توسط تعداد زیادی از نتایج بسیار چشمگیر و به‌خوبی آزمایش‌شده علمی، بسیار جدی شد... تصویر ما از جهان، به شکلی که هرگز پیش از آن تغییر نکرده بود، دگرگون شد (Popper, 1978, p341).

۲. چالش این همان‌گویی تعریف سازگاری برای انتخاب طبیعی

انتقادهای پوپر علیه نظریه «تکامل» که تمرکز اصلی‌شان بر انتخاب طبیعی بود، منجر به رونق گرفتن بررسی‌ها درباره ارزش علمی و تبیینی این نظریه در دهه‌های میانی قرن بیستم شد. پوپر هیچ‌یک از آثار خود را به طور متمرکز به زیست‌شناسی تکاملی اختصاص نداده، اما نقدهای او در مجموع، شامل سه ادعاست (Stamos, 1996, p 162-173):

الف) تاریخی بودن مدعای زیست‌شناسی تکاملی: پوپر در جایی به‌صراحت بیان می‌دارد که «تکامل نمی‌تواند در محدوده روش علمی قرار بگیرد»؛ زیرا هر قانون علمی باید قابل آزمایش باشد، ولی ما نمی‌توانیم فرضیه‌ای را که تاریخچه‌ای منحصر به فرد را بازگو می‌کند، آزمایش کنیم (Popper, 1986, p108-109).

او نظریه «تکامل» داروین را یک مدعای تاریخی جزئی و مشخص می‌داند که ارزش نظری آن مشابه است با ارزش نظری این ادعا که «چارلز داروین و فرانسیس گالتون یک جد مشترک داشته‌اند» (Popper, 1986, p107).

ب) پیش‌بینی‌ناپذیری نظریهٔ تکامل: پوپر همچنین این نقد را وارد می‌داند که نظریهٔ «تکامل» چیزی را پیش‌بینی نمی‌کند؛ زیرا از مشاهدهٔ یک فرایند منحصر به فرد نمی‌توان آینده‌ای را پیش‌بینی کرد؛ چنان‌که دقیق‌ترین مشاهدهٔ یک کرم ابریشم در حال رشد، به ما کمک نخواهد کرد که تغییر شکل آن به پروانه را پیش‌بینی کنیم (Popper, 1986, p109). او در فصل ۳۷ از زندگینامهٔ خودنوشت‌اش با عنوان داروین‌یسم به مثابهٔ یک برنامهٔ پژوهش متافیزیکی، همین مدعا را تکرار می‌کند: «ما نمی‌توانیم هیچ تغییر تکاملی مشخصی را پیش‌بینی یا تبیین نماییم» (Popper, 2002, p201).

ج) این همان‌گو بودن نظریهٔ تکامل: پوپر با فاصله گرفتن از کسانی که نقد نظریهٔ «تکامل» را از منظر فلسفه‌های تکاملی دنبال می‌کنند و پس از عذرخواهی بابت سخنان تحقیرآمیزی که در جوانی دربارهٔ این نظریه - به علت بی‌توجهی به خود نظریه و تمرکز بر فلسفه‌های پیرامونی آن - گفته بود، اظهار می‌دارد: «کاملاً مستقل از فلسفه‌های تکاملی، مشکل نظریهٔ «تکامل» ویژگی «این همان‌گویی»، یا تقریباً «این همان‌گو بودن» آن است. مشکل این است که داروین‌یسم و «انتخاب طبیعی»، اگرچه بسیار مهم هستند، تکامل را با «بقای اصلح» - اصطلاحی که توسط هربرت اسپنسر وضع شده - توضیح می‌دهند. با این حال، به نظر نمی‌رسد تفاوت زیادی - اگر اساساً تفاوتی وجود داشته باشد - بین گزارهٔ «آنهايي که زنده می‌مانند، اصلح هستند» و این همان‌گویی «آنهايي که زنده می‌مانند، کسانی هستند که زنده می‌مانند» باشد؛ زیرا هیچ معیار دیگری برای اصلح بودن جز بقای واقعی نداریم. بنابراین، از اینکه برخی از اعضا زنده مانده‌اند، نتیجه می‌گیریم که آنها سازگارترین یا بهترین تطبیق‌یافته‌ها با شرایط حیات بوده‌اند» (Popper, 1972, p241-242).

اهمیت دو ادعای نخست، تا حد زیادی وابسته به فلسفهٔ علم پوپری است و با توجه به روند طی شده در دهه‌های اخیر، امروزه گفت‌وگوها و بررسی‌های کمتری دربارهٔ آنها صورت می‌گیرد.

میر حتی از تاریخی بودن و تفاوت ماهوی پیش‌بینی‌ها، بلکه پیش‌بینی‌نکردن‌های زیست‌شناسی تکاملی با پیش‌بینی‌ها در فیزیک، به مثابهٔ ویژگی‌های اصیل روش‌شناسی زیست‌شناسی تکاملی یاد می‌کند (Mayr, 1961, p1504-1505) و تعمیم انتظارات فلسفهٔ فیزیک به فلسفهٔ زیست‌شناسی را نابجا می‌داند؛ امری که مانع فهم دقیق فلسفهٔ زیست‌شناسی تکاملی می‌شود (Mayr, 2004, p11-39).

اما وضعیت ادعای سوم متفاوت است. طرح چالش این همان‌گو بودن انتخاب طبیعی، اختصاصی به پوپر ندارد. افزون بر اینکه پیش از او نیز چالش تعریف مفهوم «سازگاری» نزد زیست‌شناسان مطرح بوده است - پیش‌تر به برخی موارد اشاره شد - پس از پوپر و تا امروز، این مسئله همچنان از مسائل باز فلسفهٔ زیست‌شناسی محسوب می‌شود. همان‌گونه که در نقل‌قول بالا روشن است، پوپر این نقد را زمانی مطرح کرد که از بسیاری

از انتقادات خود نسبت به نظریه «تکامل» صرف‌نظر کرده بود.

گالاگر در سال ۱۹۸۹، در بررسی چالش این‌همان‌گو بودن «انتخاب طبیعی»، به آثار فیلسوفان و زیست‌شناسان متعددی، مانند مفهوم تکامل (Manser, 1965)، رهیافتی به نظریه انتخاب طبیعی (Barker, 1969)، این‌همان‌گویی در زیست‌شناسی و بوم‌شناسی (Peters, 1976) و خطای داروین (Bethell, 1976) استناد می‌کند که به این مسئله پرداخته‌اند. او این تعبیر را به کار می‌برد: «سخت است که مطمئن شویم چه کسی اولین بار این مشکل را مطرح کرده است؛ حتی به نظر می‌رسد بیشتر یک مزاحم همیشگی باشد تا یک تازه‌وارد» (Gallagher, 1989, p17).

این یعنی تلاش داروین در افزودن اصطلاح «بقای اصلح» به متن کتاب - که در جهت تثبیت معنایی از انتخاب طبیعی، بدون دلالت بر نوعی اراده صورت گرفت - تلاشی ناکام بوده است.

توماس اچ. مورگان (Thomas H. Morgan, 1866-1945) زیست‌شناس تکاملی و برنده جایزه نوبل تکرودشناسی (فیزیولوژی) و پزشکی در سال ۱۹۳۳ برای کشفیات خود در حوزه نقش کروموزوم‌ها در وراثت، قریب پنجاه سال پیش از این گفت‌وگوها در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، در کتاب خود با عنوان تکامل و ژنتیک می‌نویسد: «به‌طور کلی، چیزی در این نظریه وجود ندارد که کسی احتمالاً با آن مخالفت کند؛ زیرا ممکن است به نظر برسد گفتن اینکه سازگارترین افراد برای بقا، شانس بیشتری برای بقا دارند، چیزی بیش از یک حقیقت بدیهی نباشد. اما داروین کاری بیش از بیان این کلیات انجام داد؛ او اشاره کرد که تغییرات در همه جهات رخ می‌دهند، که دست‌کم برخی از این تغییرات منتقل می‌شوند و به‌طور متوسط، هر جفتی که فرزندان بیشتری تولید کنند، باقی می‌مانند. او به‌طور مستقیم به مقدار زیادی از شواهد تکرودشناسی در حمایت از نظریه‌اش استناد کرد» (Morgan, 1925).

بررسی انتقادی تحلیل مورگان از منظر ارزش تبیینی انتخاب طبیعی، اهمیت تعریف «سازگاری» را به‌خوبی منعکس می‌کند. اگر «انتخاب طبیعی»، حتی با افزودن مفهوم «سازگاری»، صرفاً این‌همان‌گویی بدیهی باشد، در این صورت، فاقد ارزش تبیینی خواهد بود. بنابراین، قراین مشاهدتی ارائه‌شده از سوی داروین، نه تأییدیه‌های نظریه، بلکه صرفاً مصادیق آن محسوب می‌شوند.

برای مثال، گزاره « $2 = 2$ » یک حکم کلی بدیهی است و شمردن دسته‌های دوتایی در بیرون (مانند دو سیب، دو پرتقال، دو میز و دو صندلی) و مشاهده اینکه در همه موارد پاسخ «۲» می‌شود، یک قرینه مشاهدتی برای « $2 = 2$ » نیست که آن را تأیید کند، بلکه اینها مصادیق آن حکم کلی بدیهی در جهان خارج‌اند.

بدیهی دانستن انتخاب طبیعی مستلزم آن است که این گزاره یک حکم تحلیلی پیشینی باشد و در نتیجه، ارزش

تبیینی درباره جهان موجودات زنده نداشته باشد. اما این لازمه با شهود ما سازگار نیست؛ یعنی به نظر نمی‌رسد انتخاب طبیعی چیزی درباره جهان موجودات زنده نگوید، و داروین هم آن را این‌گونه وارد نظریه «تکامل» نکرده است.

۲-۱. تبیین دقیق‌تر چالش برانگیز بودن تعریف «سازگاری»

کمپبل و رابرت معتقدند: مواضع مطرح‌شده در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ درباره چالش این همان‌گویی انتخاب طبیعی را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم‌بندی کرد (Campbell & Robert, 2005, p673):

یک. کسانی که می‌پذیرند «انتخاب طبیعی» یک این‌همان‌گویی است، ولی باور دارند این امر مشکلی برای نظریه «تکامل» ایجاد نمی‌کند.

دو. کسانی که می‌گویند: اصل «بقای اصلح» (سازگارترین) این همان‌گویی است، اما «انتخاب طبیعی» معادل آن نیست سه. کسانی که معتقدند: می‌توان تعریفی غیر دوری (Not Circular) برای «سازگاری» ارائه داد و بدین‌سان، مشکل این همان‌گویی را برطرف کرد.

اشتراک دو دسته نخست در پذیرش دوری بودن تعریف «سازگاری» است و از این‌رو در محدوده این بررسی قرار نمی‌گیرند.

براندون که خود را یک «پویری منحرف» می‌نامد (Brandon, 1978, p199)، برخوردار شدن سازگاری از ارزش تبیینی را مستلزم دارا بودن چهار مؤلفه می‌داند:

۱. مستقل بودن از مقادیر تولیدمثل واقعی؛

۲. کلیت؛

۳. قابلیت کاربرد معرفتی؛

۴. صحت تجربی (Brandon, 1978, p189).

او با یک بیان استدلالی نشان می‌دهد که صورت‌بندی چنین تعریفی تا چه اندازه چالش‌برانگیز است.

براندون این فرض را که «انتخاب طبیعی» این همان‌گویی نیست، از طریق مستقل کردن تعریف «سازگاری» از مقدار تولیدمثل واقعی صورت‌بندی می‌کند. او با تحلیل نظریه «تکامل» بر اساس این رهیافت و از منظر چهار مؤلفه یادشده، نشان می‌دهد که مفهوم «سازگاری» نمی‌تواند هر چهار معیار را به‌طور همزمان احراز کند.

به بیان دقیق‌تر، او نشان می‌دهد هر تعریفی از «سازگاری» که سه معیار نخست را احراز کند، نمی‌تواند از صحت تجربی برخوردار باشد؛ یعنی کاذب می‌گردد و باید کنار گذاشته شود (Brandon, 1978, p193-200).

کمپبل و رابرت این استدلال براندون را به شیوه‌ای صوری بازسازی کرده‌اند. آنها استدلال او را با تعریف محمولات ذیل صورت‌بندی کرده‌اند (Campbell & Robert, 2005, p686):

نماد	تعریف
T_d	d تعریفی از «بهتر سازگار شدن با» است که مستلزم تمایل به تولیدمثل بیشتر نیست و به اندازه کافی خاص است که بتوان به صورت تجربی آن را تعیین کرد.
E_e	e یک محیط است.
A_{abed}	موجود زنده a نسبت به موجود زنده b در e با توجه به تعریف d از «بهتر سازگار شدن با»، سازگارتر است.
R_{abe}	a تولیدمثل بیشتری (داشتن فرزندان بیشتر) نسبت به b در e دارد.

بر اساس محمول‌های مندرج در جدول فوق، ساختار صوری انتخاب طبیعی (NS) به شکل زیر است:

$$NS \equiv (\exists d)\{T_d \& (\forall e)[E_e \rightarrow (\forall a)(\forall b)(A_{abde} \rightarrow R_{abe})]\}$$

شرطی $(A_{\{abed\}} \rightarrow R_{\{abe\}})$ در معادله، زمانی که معیار اول احراز شده باشد، یعنی تعریف سازگاری (T) مستقل از مقادیر تولیدمثل (R) باشد، ارزش تبیینی خواهد داشت.

صورت بالا بیان می‌کند که ما تعریفی عام و جهان‌شمول از «سازگاری» داریم که مستقل از مقادیر واقعی تولیدمثل است و در هر محیطی، اگر گونه‌ای نسبت به گونه دیگر طبق این تعریف سازگارتر باشد، آنگاه تولیدمثل بیشتری خواهد داشت.

این صورت‌بندی از انتخاب طبیعی مبتنی بر سازگاری، با توجه به شرحی که پیش‌تر از جایگاه سازگاری و اضافه شدن آن به نظریه «تکامل» توسط داروین ارائه شد، صورت‌بندی منصفانه‌ای است. تبیین تنوع موجود گونه‌های زیستی بر اساس این چارچوب، به نوعی تلاش برای حفظ ارزش علی و تبیینی انتخاب طبیعی است.

کمپبل و رابرت، برای بازسازی استدلال براندون، پیشنهاد می‌کنند که نقیض این صورت‌بندی از انتخاب طبیعی – بنا بر معادله فوق – در نظر گرفته شود:

$$\sim NS \equiv (\forall d)\{T_d \rightarrow (\exists e)[E_e \& (\exists a)(\exists b)(A_{abde} \& \sim R_{abe})]\}$$

معنای این معادله آن است که برای هر تعریفی از «سازگاری» می‌توان محیط و گونه‌هایی را در نظر گرفت که اگرچه یکی از آن گونه‌ها نسبت به دیگری در آن محیط – بنا بر تعریف مد نظر – سازگارتر است، اما تولیدمثل بیشتری ندارد؛ یعنی گونه‌ای که طبق تعریف ما در آن محیط سازگارتر نیست، نسل بیشتری از خود بر جای می‌گذارد. استدلال براندون نشان می‌دهد که صدق $\sim NS$ کاملاً محتمل است. کمپبل و رابرت، بر اساس صورت‌بندی

صوری فوق، این استدلال را چنین توضیح می‌دهند: «ما هیچ مشکلی برای پذیرش صدق احتمالی NS~ نداریم. ما موافقیم که صرف‌نظر از اینکه چه تعریفی از «سازگاری» ارائه شود، [دست‌کم] امکان ایجاد محیطی مصنوعی وجود دارد که در آن سازگارترها تولیدمثل کمتری دارند. تنها چیزی که لازم است، طراحی محیطی است که از تولیدمثل اعضای جلوگیری کند که بر اساس آن تعریف خاص، سازگارتر محسوب می‌شوند. چنین محیط‌هایی می‌توانند خودبه‌خود نیز به وجود آیند. اعتبار نظریهٔ داروین نباید وابسته به طبیعتی باشد که به‌اندازهٔ کافی «نامتعارف» نیست تا آن را نقض کند» (Campbell & Robert, 2005, p687).

یعنی: فارغ از اینکه چه تعریفی برای «سازگاری» ارائه شود، زمانی که آن تعریف مستقل از تولیدمثل واقعی باشد، «انتخاب طبیعی» به‌طور اساسی با چالش صحت تجربی مواجه می‌شود. این استدلال، چالش‌برانگیز بودن ارائهٔ تعریفی غیراین‌همان‌گویانه از سازگاری را به‌خوبی منعکس می‌کند.

راهکار براندون - که سوپر نیز به‌طور کلی از آن حمایت می‌کند - دخیل ساختن مفهوم احتمالات در تعریف «سازگاری» به‌مثابهٔ گرایش است. او حالت کلی تعریف «سازگاری داروینی» (Darwinian Fitness) را زمانی که بخواهد این‌همان‌گویی نباشد و ارزش علی داشته باشد، به این صورت ارائه می‌دهد:

اگر a سازگارتر از b در محیط E باشد، آنگاه احتمالاً a فرزندان بیشتری - که به اندازهٔ کافی مشابه باشند - نسبت به b در محیط E خواهد داشت (Brandon, 1978, p187).

۲-۲. مواجهه سوپر با چالش این‌همان‌گویی تعریف «سازگاری»

پیشنهاد براندون برای ارائهٔ تعریفی از «سازگاری» که با چالش این‌همان‌گویی مواجه نباشد، توسط الیوت سوپر، از جمله در سال ۲۰۲۴ و در کتاب جدیدش *فلسفهٔ نظریهٔ تکامل (Philosophy of Evolutionary Theory)*، پیگیری شده است. او با استناد به براندون، به‌صراحت بیان می‌کند: تلاش درون‌نگرانه‌ای که سازگاری را بر اساس «قابلیت» (Ability) یا «گرایش» (Propensity) تعریف می‌کند، رهیافت مطلوب‌تری است (Sober, 2024, p20).

توضیح آنکه با تعریف «سازگاری» به‌صورت یک گرایش - در صورت موفقیت - فاصله‌ای شناخته‌شده میان آن و بروز عینی‌اش (یعنی بقا) برقرار می‌شود. برای مثال، قابلیت حل شدن یک حبه قند در آب، غیر از حل شدن عینی آن در آب است؛ زیرا یک قند همواره گرایش دارد در آب حل شود، اما ممکن است هیچ‌گاه شرایطی پیش نیاید - مثلاً، هرگز به داخل لیوان آب نیفتد - تا این گرایش بالفعل شود.

بدین‌سان و در صورت موفقیت تعریف «سازگاری» به‌مثابهٔ یک گرایش درونی، سازگاری دیگر به «بقای اصلح» (سازگارتر) ارجاع نمی‌دهد، بلکه هم تبیین‌کنندهٔ بقا خواهد بود و هم نقشی علی در تحقق آن ایفا می‌کند.

سوپر «سازگاری» را با دو مؤلفهٔ اصلی تعریف می‌کند: «زنده‌مانی» (Viability) و «باروری» (Fertility). او از هر

دو مؤلفه، تعبیری احتمالاتی ارائه می‌دهد؛ یعنی در امتداد همان تلاش براندون در صورت‌بندی احتمالاتی گام برمی‌دارد مؤلفه «زنده‌مانی» عبارت است از: احتمال زنده ماندن یک پیکره تا سن بلوغ. در تلاش‌هایی که برای صورت‌بندی گرایشی از سازگاری انجام شده‌اند، سوپر تأکید بیشتری بر اهمیت لحاظ مؤلفه «زنده‌مانی» دارد (Sober & Singh, 2001, p25-30).

از نظر سوپر، چالش تعریف این مؤلفه بیش از مؤلفه باروری است - که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت. مؤلفه «باروری» انتظار ریاضی (Mathematical Expectation) ما درباره میانگین تعداد فرزندان آن پیکره است و مطابق فرمول ذیل محاسبه می‌شود: $\sum_i i(p_i)$ که در آن i تعداد فرزندان و p_i احتمال آن است که پیکره مد نظر دارای i فرزند باشد (Sober, 2024, p23).

با این حال، تابع سازگاری به همین دو مؤلفه اصلی محدود نمی‌شود. سوپر همچون دیگرانی که در همین زمینه تلاش کرده‌اند (Beatty & Finsen, 1989) یادآوری می‌کند که شاخص‌هایی نظیر واریانس، چولگی (Skew) و کشیدگی (Kurtosis) که جزئیاتی از شکل تابع فوق را معین می‌کنند نیز در محاسبه سازگاری تأثیر گذارند. به بیان دقیق‌تر، ممکن است پیکره‌ای نسبت به پیکره دیگر، در میانگین احتمال زنده ماندن و باروری مزیت داشته باشد، اما شاخص‌هایی نظیر واریانس و چولگی موجب شوند که در نهایت، پیکره دوم سازگارتر باشد و نسل بیشتری از خود بر جای بگذارد (Sober, 2024, p27).

این دقت نظر به دقیق‌تر شدن الگوهای ریاضی برای محاسبه سازگاری می‌انجامد و امکان تحلیل‌های پیچیده‌تر و واقع‌گرایانه‌تر را در نظریه «تکامل» فراهم می‌سازد.

۳. بررسی انتقادی دیدگاه سوپر در باب تعریف «سازگاری» از منظر ارزش تبیینی انتخاب طبیعی

داروین در همان صفحات آغازین کتاب خود می‌نویسد: «انتخاب طبیعی علت اصلی، اما نه انحصاری (Darwin, 1859, p6; Sober, 2024, p206) و در جملات پایانی نخستین ویرایش کتابش می‌نویسد: «درحالی‌که این سیاره بر اساس قانون ثابت جاذبه به دور خود می‌چرخد، از چنین شروع ساده‌ای [درباره نخستین نمونه‌های حیات]، اشکال بی‌پایان و بسیار زیبا و شگفت‌انگیزی تکامل یافته و همچنان در حال تکامل هستند» (Darwin, 1859, p490; Sober, 2024, p230).

این نمونه‌ای از ارجاعات مورد علاقه سوپر برای تأیید موضع‌اش در این زمینه است. سوپر با ارجاع به این نقل‌قول‌ها یادآوری می‌کند که داروین می‌خواست «نیوتن زیست‌شناسی» باشد، و نتیجه می‌گیرد که زمینه‌های تاریخی - معرفتی نظریه «تکامل» ایجاب می‌کند تعبیر آماری از انتخاب طبیعی کافی نباشد، بلکه باید تعبیری قانونی - علی از آن ارائه شود

این رهیافت، با جایگاهی که در آغاز این مقاله برای «انتخاب طبیعی» در نظریه «تکامل» توضیح داده شد نیز سازگار است؛ زیرا انتخاب طبیعی در نظریه داروین، نه صرفاً یک الگوی آماری، بلکه یک سازوکار علی برای تبیین تنوع و تحول گونه‌های زیستی تلقی می‌شود.

۱-۳. بیان دیدگاه سوپر در باب تعبیر «سازگاری» به صورت گرایش

برای این منظور، نیاز به تعریفی از «سازگاری» است که بتواند حامل تعبیری علی از «انتخاب طبیعی» باشد. تعریفی که پیش‌تر، با اشاره به دو مؤلفه «احتمال زنده ماندن» و «میانگین تعداد فرزندان» مطرح شد، بناست همین نقش را ایفا کند؛ به این صورت که سازگاری را به‌عنوان نوعی گرایش درونی معرفی می‌کند و این گرایش، نقشی علی در بقا دارد. تعریف «سازگاری» به‌صورت یک گرایش، به‌بیانی تمثیلی و با تسامح، مشابه استعدادی در موجودات زنده است که در طول نسل‌های آنها منعکس می‌شود. بنا بر آنچه گذشت، این گرایش - دست‌کم - دارای دو مؤلفه اصلی است:

۱. احتمال زنده ماندن تا سن بلوغ؛

۲. میانگین تعداد فرزندان احتمالی.

شروع از چنین تعریفی امیدوارکننده است، اما برای آنکه تعریفی احتمالاتی از سازگاری بتواند تعبیری قانونی - علی از «انتخاب طبیعی» ارائه دهد، راه زیادی باقی مانده است.

سوپر می‌گوید: شاید تعریف گرایشی از «سازگاری» در سطح افراد، معنایی علی را نیز دربر داشته باشد؛ اما افراد منفرد (tokens) مورد علاقه نظریه «تکامل» به‌عنوان یک نظریه علمی نیستند.

در عوض، سازگاری صفات است که برای علم اهمیت دارد و نسبت دادن گرایش به صفات، به‌گونه‌ای که معنای علی را نیز دربر داشته باشد، چالش‌برانگیز است (Sober, 2013, p336).

البته میان سازگاری فرد و سازگاری صفت، رابطه‌ای ساده برقرار است: سازگاری صفت (T) در جمعیت (P) و محیط (E) در زمان (t)، برابر است با میانگین جبری سازگاری پیکره‌هایی که در (E)، (P) و (t) دارای صفت (T) هستند.

سوپر این برابری را نه به‌عنوان یک پیش‌فرض دلخواهی، بلکه به‌مثابه یک برابری ریاضیاتی معرفی می‌کند. اما در ادامه، خود متذکر می‌شود که این برابری به‌کار نمی‌آید؛ زیرا:

اولاً، محاسبه میزان سازگاری یک پیکره منفرد ممکن نیست، و چون قابل محاسبه نیست - حتی اگر مورد علاقه زیست‌شناسان باشد - علی بودن تعریف آن نیز فایده‌ای ندارد.

ثانیاً، روش‌هایی که زیست‌شناسان برای محاسبه سازگاری یک صفت به‌کار می‌گیرند، به‌گونه‌ای هستند که سازگاری صفت، معنای علی نخواهد داشت.

محاسبه میزان سازگاری یک پیکره منفرد، به این علت که موجودی یکتاست و فقط یک‌بار زندگی می‌کند،

مقدور نیست. این موضوع برای مؤلفه «احتمال زنده ماندن تا سن بلوغ» محدودیت جدی‌تری دارد؛ هرچند از منظر منطقی، درباره «میانگین تعداد فرزندان» نیز همین وضعیت وجود دارد.

در اینجا، میانگین آماری تعداد فرزندان در یک جمعیت تا حدی قانع‌کننده است؛ اما به‌ویژه درباره مؤلفه احتمال زنده ماندن، این محاسبه شبیه آن است که بخواهیم احتمال شیر یا خط آمدن یک سکه خاص – با ویژگی‌های فیزیکی غیرمطلوب – را پیش از پرتاب‌های متعدد، محاسبه کنیم، بلکه پیچیده‌تر از آن است (Sober, 2013, p337-338).

هر موجود زنده، تنها یک‌بار زندگی می‌کند. با این حال، اینکه محاسبه سازگاری یک پیکره منفرد ممکن نیست، خبر بدی برای زیست‌شناسان نیست؛ زیرا آنها اولاً، به سازگاری صفات توجه دارند، و ثانیاً، محاسبات خود را نه بر اساس رابطه ریاضی میان سازگاری فرد و صفت – که در فوق به آن اشاره شد – بلکه بر اساس داده‌های آماری جمعیت‌ها درباره صفات انجام می‌دهند.

اما درباره مورد دوم، توضیح اینکه چرا محاسبه احتمالاتی اثر یک صفت بر سازگاری – مثلاً، بر احتمال زنده ماندن تا سن بلوغ – دلالت علی ندارد، نیازمند یادآوری مناقشات مفصلی درباره تعبیر احتمالاتی از گرایش‌های علی است یکی از برجسته‌ترین مناقشه‌ها، نقدهای پاول هامفریز (Paul Humphreys) در مقاله «چرا گرایش‌ها نمی‌توانند احتمالات باشند» (Humphreys, 1985) است. او در این مقاله استدلال می‌کند که گرایش‌ها از لحاظ ریاضی با اصول احتمال سازگار نیستند.

مقدمه اصلی استدلال او این است که اگر صورت‌بندی احتمالاتی از گرایش‌ها کفایت دارد، آنگاه گرایش‌ها باید از اصول استاندارد احتمال – با تأکید بر قضیه بیز و اصل ضرب احتمالات – پیروی کنند؛ و حال آنکه چنین نیست. او برای اثبات این ادعا، دو استدلال (یکی غیرصوری و دیگری صوری که صوری‌سازی همان استدلال غیرصوری‌اش است)، ارائه می‌دهد.

خلاصه بیان او این است که گرایش‌های شرطی، تقارن ندارند؛ مثلاً، شیشه در اثر برخورد با سنگ، گرایش به شکسته شدن دارد؛ اما برای شکستن، گرایش به برخورد با سنگ ندارد.

این در حالی است که احتمالات ریاضیاتی قادر به تمایز این عدم تقارن نیستند و از این رو نمی‌توانند صورت‌بندی درستی از گرایش‌ها باشند (Humphreys, 1985, p558-559).

نمونه علمی او برای توضیح این مطلب، اثر فتوالکتریک است.

هامفریز در مقام نتیجه‌گیری، نظریه استاندارد احتمال را برای توصیف روابط علی (گرایش به مثابه علت) در علم رد می‌کند و ریشه مشکلات را در غلبه مطلق اصول احتمال کلاسیک و رویکرد لاپلاس به علیت احتمالی

می‌داند، و این را از طریق توضیح یک سیر تاریخی روشن می‌سازد (Humphreys, 1985, p565-568).

سوبر به انتقادات هامفریز اشاره می‌کند و آنها را به‌جا می‌داند؛ اما متذکر می‌شود که دربارهٔ تعریف «سازگاری» در نظریهٔ «تکامل»، این مشکل واضح‌تر است. او به دو دلیل اختصاصی اشاره می‌کند:

(الف) مقدار احتمال شرطی: برای مثال، (O) دارای صفت T است. (O) تا سن بلوغ باقی می‌ماند و هیچ اطلاعاتی دربارهٔ میزان تأثیر صفت (T) بر بقای یک فرد ارائه نمی‌دهد. این در حالی است که آنچه اهمیت دارد تأثیرگذاری واقعی این صفت بر بقاست، نه صرفاً مقدار این احتمال شرطی. مقدار این احتمال ممکن است به هر علتی بالا باشد و ما دسترسی لازم برای بررسی دقیق علت آن را نداریم. در عمل، صرفاً شاهد فراوانی بیشتر پیکره‌هایی هستیم که هم دارای (T) هستند و هم تا سن بلوغ باقی می‌مانند.

(ب) برهان خلف: بر اساس صورت‌بندی احتمالاتی از گرایش‌ها، دو صفت همپوشان (یعنی دو صفتی که همیشه با هم‌اند) ضرورتاً باید سازگاری یکسانی داشته باشند، حتی اگر یکی بقا را تقویت کند و دیگری خنثا یا مضر باشد. ما می‌دانیم چنین صفات همپوشانی وجود دارند و این به‌وضوح خلاف تلقی علی از گرایش است (Sober, 1984, p99; 2013, p339).

بدین‌سان، پیگیری رهیافت دوم (یعنی تعریف «سازگاری» به‌عنوان گرایش) اگرچه در آغاز امیدبخش است، اما خیلی زود با مشکلی اساسی مواجه می‌شود.

سوبر در عین حال، پیشنهادی برای حل این مشکل دارد که بررسی آن نیز ضروری است: او نقطهٔ آغاز پیشنهاد جدیدش را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

تاکنون پرسیده‌ایم که آیا «سازگاری» یک ویژگی نشان‌دهندهٔ قدرت علی آن برای ارتقای بقا و تولیدمثل یک موجود زنده است یا خیر؟ این مسئله به این پرسش نمی‌پردازد که آیا تنوع سازگاری ویژگی‌ها به‌طور علی تکامل یک جمعیت را پیش می‌برد یا خیر؟... این واقعیت که پاسخ به پرسش اول منفی است، به این معنا نیست که پاسخ به پرسش دوم نیز منفی خواهد بود (Sober, 2013, p339).

سوبر سعی می‌کند با تغییر دادن منظر و مقیاس بررسی‌اش، معنای علی انتخاب طبیعی را روشن کند. او معتقد است: وقتی برای یک ویژگی، انتخاب انجام می‌شود (Selection-For) و این به صورتی است که همزمان علیه ویژگی دیگری انتخابی صورت می‌گیرد، این به‌معنای آن است که ویژگی‌های نوع اول تأثیر علی بر بقا و موفقیت تولیدمثلی دارند. این مطلب چیزی نیست که توسط مقدار مطلق سازگاری هریک از این ویژگی‌ها منعکس شود، بلکه برای بیان آن باید تنوع سازگاری ویژگی‌ها در یک جمعیت را در نظر گرفت. او برای تأیید این دریافت، به دو نمونه از الگوسازی‌های ریاضیاتی پیش‌بینی میزان تغییرات در فراوانی صفات در نسل بعد، بر اساس تابعی از فراوانی

کنونی آنها اشاره می‌کند. نمونه ساده‌ترش معادله ذیل است (Sober, 2013, p340):
 $\Delta p = spq/w^-$
 این معادله توسط کرو و کیمورا (Crow & Kimura, 1970) برای یک جمعیت غیرجنسی نوشته می‌شود که در آن دو ویژگی A و B با فراوانی‌های p و q و سازگاری‌های w(A) و w(B) وجود دارند، با این پیش‌فرض که فرزندان همیشه شبیه والدین خود هستند. معادله فوق مقدار تغییر مورد انتظار در فراوانی ویژگی‌ها در نسل بعدی، یعنی Δp را پیش‌بینی می‌کند. مطلب مد نظر سوبر، یعنی تنوع سازگاری‌ها در دو مولفه w^- و S منعکس می‌شود؛ به این صورت که اولی میانگین سازگاری‌ها و دومی تفاضل آنها ($w(A)-w(B)$) را نمایندگی می‌کند. این یعنی سازگاری‌ها (p و q) نیستند که نقش علی دارند، بلکه تفاوت آنهاست که نقش علی دارد.

سوبر در آخرین اثرش، یعنی کتاب فلسفه نظریه تکامل نیز به همین نظر اشاره می‌کند (Sober, 2024, p133). او می‌گوید: اگر ویژگی A در یک جمعیت نسبت با ویژگی B سازگاری بیشتری داشته باشد، این به معنای آن نیست که انتخابی به نفع A و علیه B صورت گرفته است. اما این نتیجه را می‌شود گرفت که بالاخره ویژگی‌ای وجود دارد که افراد دارای A فراوانی بیشتری از افراد دارای B داشته باشند (نام این ویژگی را P می‌گذاریم) و درواقع انتخاب برای P صورت می‌گیرد. یعنی: او معتقد است: هرچا تنوع در سازگاری وجود دارد، انتخاب برای یک ویژگی (Selection-For) نیز صورت می‌گیرد و این انتخاب و در نتیجه آن تفاوت، معنایی علی دارند.

۲-۳. نقد دیدگاه سوبر درباره تعریف «سازگاری»

دیدگاه سوبر را می‌توان از دو منظر نقد و بررسی کرد:

منظر نخست: ارزیابی دقیق‌تر معنای «تفاوت» و دلالت‌های آن و بررسی ادعای علی بودن این تفاوت از سوی سوبر
منظر دوم: بررسی ارزش تبیینی انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» با مفروض گرفتن پیشنهاد سوبر برای تعریف سازگاری به مثابه یک گرایش احتمالاتی.

در ادامه، به صورت جداگانه به هریک از این دو محور مهم اشاره خواهد شد.

۱-۲-۳. ارزیابی نقادانه نقش علی تنوع سازگاری در یک جمعیت

زمانی که از نقش علی یک مقوله سخن گفته می‌شود، علی‌الاصول دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره علیت مد نظر است. به بیان دیگر، برخورداری یک مقوله از اثر علی، نوعی عینیت برای آن مقوله را مفروض می‌گیرد. به نظر می‌رسد منظور سوبر از «نقش علی»، با توجه به بررسی‌های دقیق او درباره صورت‌بندی احتمالاتی سازگاری، همین معناست

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، عینی بودنِ مد نظرِ سوپر دربارهٔ تنوعی که به آن اشاره می‌کند، محل تردید است. سوپر از عینی بودن صورت‌بندی احتمالاتی گرایش، از طریق یادآوری مثال پرتاب سکه حمایت می‌کند. همان‌گونه که احتمال شیر یا خط آمدن یک سکه در یک پرتاب، مستقل از نتیجه است، سازگاری یک موجود - یعنی همان گرایش او - نیز مستقل از نتیجهٔ بقا و تولیدمثل آن است. این معنایی است که سوپر از «علیت» و نقش علی سازگاری مد نظر دارد.

اما آیا می‌توان چنین معنایی از «علیت» را به تنوع سازگاری در یک جمعیت نسبت داد؟ به بیان دقیق‌تر، آیا اثر علی تنوع سازگاری در یک جمعیت (مشابه با مثال سکه) مستقل از نتیجهٔ بقا و تولیدمثل است؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد، بلکه این تنوع، خود محصول بقا و تولیدمثل محسوب می‌شود. آن نوع رابطهٔ مستقلی که سوپر میان سازگاری یک فرد و بقای آن صورت‌بندی می‌کرد - که البته در عمل قابل محاسبه نبود - در اینجا برقرار نیست.

«تنوع سازگاری» نوعی فراوانی است؛ اما هر نوع فراوانی آماری لزوماً معنای احتمالاتی ندارد، چه رسد به معنایی علی که سوپر مد نظر دارد. در مواردی، چه‌بسا تنوع سازگاری بیش از آنکه ویژگی یک جمعیت باشد، ویژگی محیطی محسوب شود که آن جمعیت در آن قرار دارد.

برای تبیین بیشتر این امر، می‌توان از مثالی معروف در مباحث مربوط به «انتخاب طبیعی» با عنوان «سیاهی صنعتی» (Industrial Melanism) استفاده کرد (Majerus, 2009).

یکی از این نمونه‌ها مربوط به رخدادی از نوع تکامل و مبتنی بر انتخاب طبیعی است که برای شب‌پره‌های فلفلی در انگلستان اتفاق افتاده است. جمعیت این شب‌پره‌ها بر روی تنه‌های درختانی قرار داشت که به سبب دود کارخانه‌ها سیاه شده بودند. در نتیجه، جمعیت شب‌پره‌ها از بیشتر سفید به بیشتر سیاه تغییر یافت. این تغییر به سبب انتخاب طبیعی بر اساس تنوع در صفات رخ داد؛ به این صورت که پرندگان، شب‌پره‌های سفید قابل مشاهده را که روی درختان سیاه استراحت می‌کردند، شکار کردند.

الیزابت لوید (Elisabeth Lloyd) با اشاره به مثال «سیاهی صنعتی» و تکرار نقل قول جورجو آیرولدی (Giorgio Airoidi)، این مورد را نمونه‌ای از «انتخاب خالص» (Pure Selection) می‌نامد. منظور او از «انتخاب خالص» این است که در این مثال، هیچ سازوکار جدیدی، هیچ شکل نوی از شب‌پره‌ها، و هیچ مهندسی یا سازگاری تجمعی ناشی از شکار پرندگان رخ نداده است. تنها چیزی که اتفاق افتاده، تغییر در توزیع جمعیتی شب‌پره‌های سیاه و سفید است.

او این رخداد را انتخاب طبیعی خالص می‌داند و بر اساس آن، سازگاری را به صورت «محصول انتخاب» معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد تعبیر «محصول انتخاب»، نوعی تقابل با هر نوع تعبیر علی - از جمله تعبیر سوپر - از سازگاری دارد.

لوید تصریح می‌کند که جنبه‌های مشخصی از زیست‌بوم، موفقیت برخی از افراد این جمعیت را در تولیدمثل محدود می‌کند که وی به آنها «موجودات بازنده» می‌گوید. این در حالی است که از تولیدمثل برخی دیگر که به آنها «موجودات

برنده» می‌گوید، بر اساس ویژگی‌های کلیدی‌شان حمایت می‌کند (Lloyd, 2021, p2-3).

بعید است که سوپر - برخلاف تلقی رسمی و فراگیر میان زیست‌شناسان - مثال «سیاهی صنعتی» را انتخاب طبیعی نداند. اما در این مثال، بسیار دشوار است که تنوع سازگاری میان حشرات را بر اساس تلقی گرایشی - احتمالاتی از سازگاری، علت انتخاب طبیعی بدانیم.

تعبیر آماری لوید از سازگاری و اینکه از نظر او، سازگاری موجودات تنها پس از وقوع انتخاب طبیعی معلوم می‌شود و محصول آن است، مشکلات خاص خود را دارد؛ اما این موضوع خارج از محدوده بررسی این مقاله است و نقص پیشنهاد سوپر را نیز جبران نمی‌کند.

به‌هرحال، اینکه سوپر با بررسی نقادانه تلقی گرایشی - احتمالاتی از سازگاری درباره افراد و صفات، تنوع سازگاری در یک جمعیت را به‌مثابه علت انتخاب طبیعی معرفی می‌کند، او را با چنین چالشی مواجه می‌سازد. سوپر در هیچ‌یک از آثاری که در این بررسی به آنها ارجاع داده شده - از جمله در آخرین اثر خود، کتاب فلسفه نظریه تکامل - به مثال مشهور «سیاهی صنعتی» اشاره‌ای نکرده است.

۲-۳. بررسی نقادانه ارزش تبیینی انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» با فرض تعریف پیشنهادی سوپر برای «سازگاری»

پیش‌تر شرح داده شد که سهم اصلی داروین در صورت‌بندی نظریه تکامل، معرفی مفهوم «انتخاب طبیعی» بود. همان‌گونه که خود سوپر نیز تأکید دارد، داروین با افزودن این مفهوم به نظریه «تکامل»، در پی ایفای نقش نیوتن برای زیست‌شناسی بود.

از نظر سوپر، این بدان معناست که «انتخاب طبیعی» سازوکاری علی است که می‌توان بر اساس آن، تنوع گونه‌های زیستی را در هر مقطع از محور عمودی درخت حیات (یعنی هر مقطع از تاریخ) تبیین کرد.

سوپر ارزش تبیینی انتخاب طبیعی را تابع نقش علی سازگاری در تکامل می‌داند. به بیان دقیق‌تر، او معتقد است: انتخاب طبیعی زمانی دارای ارزش تبیینی است (یعنی می‌تواند به‌مثابه یک سازوکار در مسیر تاریخی تکامل عمل کند) که بتوان تعریفی از سازگاری ارائه داد که این همان‌گویانه نباشد و همزمان متضمن نوعی علیت باشد.

از نظر او، تنوع سازگاری‌ها در یک جمعیت، بر اساس تعبیر احتمالاتی - گرایشی از «سازگاری»، واجد معنایی علی است و همین امر، کارکرد تبیینی «انتخاب طبیعی» را تضمین می‌کند.

اما به نظر می‌رسد بازگرداندن نقش علی به تنوع در سازگاری، نوعی نقض غرض است و ما را مجدداً با دور تبیینی مواجه می‌سازد. توضیح آنکه اگر از تنوع در سازگاری، منظوری پدیداری نداشته باشیم - که سوپر نیز قطعاً چنین منظوری ندارد، وگرنه نمی‌تواند قایل به نقش علی برای آن باشد - آنگاه تنوع گونه‌های زیستی و تنوع سازگاری

در واقعیت، بر یکدیگر منطبق‌اند. به بیان دیگر، تنوع در سازگاری، با صرف‌نظر از جنبه ذهنی‌اش نزد ما، چیزی جز تنوع گونه‌های زیستی نمی‌تواند باشد.

در این صورت، چگونه انتخاب طبیعی به‌مثابه یک سازوکار، می‌تواند تنوع گونه‌های زیستی را تبیین کند، درحالی‌که تنوع در سازگاری (یعنی همان تنوع گونه‌های زیستی) نقشی علی در سازوکار انتخاب طبیعی ایفا می‌کند؟ اگر «انتخاب طبیعی» سازوکاری است که بر اساس آن تنوع گونه‌های زیستی تبیین می‌شود، بازگشت این سازوکار به نقش علی تنوع، درواقع بازگو کردن همان چالش این‌همان‌گویی به زبانی دیگر است.

سؤال دقیق‌تر از سوپر – که بهتر روشن می‌سازد دیدگاه او به «مغالطه دور تبیینی» دچار شده – این است که چگونه می‌توان از تعبیر علی «تنوع گونه‌ها»، که متضمن سازوکار علی برای انتخاب طبیعی است، در برابر تعبیر آماری از آن – مشابه موضع لوید – دفاع کرد؟

سوپر برای یافتن مبنای علی انتخاب طبیعی به‌مثابه سازوکاری برای تبیین تنوع گونه‌های زیستی، بررسی‌هایی را حول مفهوم «سازگاری» انجام داده و نتیجه گرفته است که تنوع سازگاری، نقشی علی برای انتخاب طبیعی ایفا می‌کند. اما اگر از او بپرسیم این نقش علی را چگونه تشخیص داده است، پاسخ می‌دهد: چون تنوع در سازگاری بر تنوع گونه‌های زیستی (یعنی بر تنوع در سازگاری) اثری علی دارد.

سوپر از این رهیافت بر این اساس دفاع می‌کند که انتخاب طبیعی باید به‌مثابه سازوکاری برای تبیین تنوع گونه‌های زیستی عمل کند، و نه آنچنان‌که پوپر بیان می‌دارد، یک پیش‌فرض روش‌شناختی برای نظریه «تکامل» باشد. با این حال، چون سوپر هیچ معیار مستقلی برای قایل شدن به سهم علی برای تنوع در سازگاری – جز همین «باید» – در برابر تعابیر آماری ارائه نمی‌دهد، و با توجه به این‌همانی تنوع سازگاری و تنوع گونه‌های زیستی در واقعیت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که پاسخ او همچنان با چالش این‌همان‌گویی تبیینی مواجه است.

نتیجه‌گیری

چالش این‌همان‌گویی در تعریف «سازگاری»، ارزش تبیینی «انتخاب طبیعی» در نظریه «تکامل» را تهدید می‌کند. بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، به نظر می‌رسد پاسخ الیوت سوپر به این چالش، نهایی و قانع‌کننده نیست. توضیح آنکه سوپر برای دفاع از نقش علی تنوع سازگاری در یک جمعیت، با مثال‌هایی – از جمله، مثال مشهور «سیاهی صنعتی» – مواجه است که در وهله نخست، قرائنی علیه تلقی او محسوب می‌شوند.

البته چون «انتخاب طبیعی» سازوکار انحصاری تکامل نیست و سازوکارهای دیگری مانند رانش ژنتیکی (Drift) نیز وجود دارند، او می‌تواند برای مواجهه با چالش این مثال‌های نقض، آنها را از طریق سایر سازوکارها تبیین کند

با این حال، به نظر نمی‌رسد برای مثال «سیاهی صنعتی» - که به تعبیر آبرولدی و لوید «انتخاب خالص» است - چنین مواجهه‌ای به‌سادگی ممکن باشد.

در نهایت، به نظر می‌رسد که سوپر با بازگرداندن علیت به تنوع در سازگاری، چالش این همان‌گویی را با زبانی دیگر فرامی‌خواند.

با توجه به اینکه در واقعیت عینی، تفاوتی میان تنوع گونه‌های زیستی و تنوع در سازگاری وجود ندارد (یعنی دومی به‌طور کامل مبتنی بر اولی است) سازوکار «انتخاب طبیعی» برای تبیین تنوع گونه‌های زیستی، بنا بر پیشنهاد سوپر، در عمل دچار همان دور تبیینی خواهد شد.

- Barker, A. D. (1969). An Approach to the Theory of Natural Selection. *Philosophy*, 44(170), 271–290.
- Beatty, J., & Finsen, S. (1989). Rethinking the Propensity Interpretation: A Peek Inside Pandora's Box1. In M. Ruse (Ed.), *What the Philosophy of Biology Is?* 32, 17–30.
- Bethell, T. (1976). *Darwin's mistake*. Harper's, 252(1509), 70–75.
- Bock, W. J., & Von Wahlert, G. (1965). Adaptation and the Form-Function Complex. *Evolution*, 19(3), 269–299.
- Bourrat, P. (2019). Evolution is About Populations, But Its Causes are About Individuals. *Biological Theory*, 14(4), 254–266.
- Brandon, R. N. (1978). Adaptation and Evolutionary Theory. *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 9(3), 181–206.
- Campbell, R., & Robert, J. S. (2005). The Structure of Evolution by Natural Selection. *Biology & Philosophy*, 20(4), 673–696.
- Crow, J. F., & Kimura, M. (1970). *An Introduction to Population Genetics Theory*. Burgess.
- Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1st ed.). John Murray. <https://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F373&viewtype=text&pageseq=1>.
- Darwin, C. (1869). *On the Origin of Species*, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (5th ed.). John Murray. <https://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F373&viewtype=text&pageseq=1>.
- Darwin, C. (1958). *The autobiography of Charles Darwin 1809-1882 With Original Omissions Restored*. Edited and with appendix and notes by his grand-daughter Nora Barlow (N. Barlow, Ed.). Collins.
- De Klerk, G. J. M. (1979). Mechanism and vitalism. A history of the controversy. *Acta Biotheoretica*, 28, 1–10.
- Gallagher, K. T. (1989). Natural Selection: A Tautology? *International Philosophical Quarterly*, 29(1), 17–31.
- Humphreys, P. (1985). Why Propensities Cannot Be Probabilities. *The Philosophical Review*, 94(4), 557–570.

- Jeler, C. (2024). Trait-centered vs. Fitness-centered definitions of natural selection. *Biology & Philosophy*, 39(5), 27.
- Lewontin, R. C. (1957). The Adaptations of Populations to Varying Environments. *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, 22, 395-408.
- Lloyd, E. (2021). *Adaptation*. Cambridge University Press.
- Mahner, M., & Bunge, M. (1997). *Foundations of Biophilosophy* (1997th edition). Springer.
- Majerus, M. E. N. (2009). Chapter 132—Industrial Melanism. In V. H. Resh & R. T. Cardé (Eds.). *Encyclopedia of Insects* (Second Edition) (pp. 496–500). Academic Press.
- Manser, A. R. (1965). The Concept of Evolution. *Philosophy*, 40(151), 18–34.
- Mayne, Z. J. (2023). The conceptual foundation of the propensity interpretation of fitness. *Synthese*, 203(1), 10.
- Mayr, E. (1961). Cause and Effect in Biology: Kinds of causes, predictability, and teleology are viewed by a practicing biologist. *Science*, 134(3489), 1501–1506.
- Mayr, E. (1972). Lamarck Revisited. *Journal of the History of Biology*, 5(1), 55–94.
- Mayr, E. (2004). *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*. Cambridge University Press.
- Mills, S. K., & Beatty, J. H. (1979). The propensity interpretation of fitness. *Philosophy of Science*, 46(2), 263–286.
- Morgan, T. H. (1925). *Evolution and Genetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Pence, C. H. (2021). *The causal structure of natural selection*. Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/elements/causal-structure-of-natural-selection/0029E1D4DCBBB84589C4404DC6ADFD44>.
- Pence, C. H., & Ramsey, G. (2013). A New Foundation for the Propensity Interpretation of Fitness. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 64(4), 851–881.
- Peters, R. H. (1976). Tautology in Evolution and Ecology. *The American Naturalist*, 110(971), 1–12.
- Pietsch, T. W. (2013). *Trees of Life: A Visual History of Evolution* (Reprint edition). Johns Hopkins University Press.
- Popper, K. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Revised edition). Oxford University Press.
- Popper, K. (1978). Natural selection and the emergence of mind- Popper. *Dialectica*, 32(3-4),

339–355.

Popper, K. (1986). *Poverty of Historicism*. Ark.

Popper, K. (2002). *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (2nd edition). Routledge.

Ruse, M. (1982). *Darwinism Defended*. Addison-Wesley.

Smedt, J. D. (2020). *The Challenge of Evolution to Religion*. Cambridge University Press.

Sober, E. (1984). *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Mit Press.

Sober, E. (2013). Trait fitness is not a propensity, but fitness variation is. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44(3), 336–341.

Sober, E. (2024). *The Philosophy of Evolutionary Theory: Concepts, Inferences, and Probabilities*. Cambridge University Press.

Sober, E. (2001). *The two faces of fitness*. In *Thinking about evolution: Historical, philosophical, and political perspectives* (V. 2, p. 309–321). Cambridge University Press Cambridge.

Stamos, D. N. (1996). Popper, falsifiability, and evolutionary biology. *Biology & Philosophy*, 11(2), 161–191.

Wallace, A. (2009). *On the Law Which Has Regulated the Introduction of New Species* (1855). Alfred Russel Wallace Classic Writings, Paper 2.

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

 10.22034/marefatfalsafi.2025.5001988

 20.1001.1.17354545.1404.23.2.7.4

The Concept of 'Engagement' in Art from Merleau-Ponty's Perspective (An Exemplification of Malevich's Suprematist Action)

Nasrin Yaghoubi /Ph.D. student of Philosophy of Art, Department of Art, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. nasrinyaghoubi7@gmail.com

 Hossein Ardalani / An Associate Professor, Department of Philosophy of Art, Ha.C., Islamic Azad University, Hamedan, Iran. h.ardalani@yahoo.com

Maryam Saqafi /An assistant professor, Dept. of philosophy, Tehran Central Unit, Islamic Azad University, Tehran.

Received: 2025/04/17 - Accepted: 2025/07/26

Iran.msaghafi2@gmail.com

Abstract

The concept of "engagement" in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty establishes a connection between philosophy, politics, and art. In the realm of art, it emphasizes the artist's resistance to external ideological influences. This concept links art with sensory perception and freedom, liberating the artist from the control of ruling powers. Merleau-Ponty argues that sensory perception and modern art can address the fundamental questions of contemporary philosophy. Thus, the possibility of formulating the concept of the "engagement artist" emerges.

With the aim of expanding philosophical concepts in the field of art and examining the role of phenomenology of sensory perception in modern art, this article has been penned highlighting "suprematist" style and the creative action of Kazimir Malevich. The research is conducted in a descriptive-analytical manner, relying on library sources, translations of specialized texts, and an analysis of Malevich's paintings within the context of the suprematist style.

The findings indicate that sensory perception, as the foundation of artistic engagement, calls the artist to reconsider the lived experiences and existential truths. In Malevich's works, this type of perception leads to transcending social limitations and creating a new depiction of the relationship between art and reality, thereby preparing the ground for the emergence of the suprematist style.

Keywords: Merleau-Ponty, engagement, existentialism, suprematism, Malevich.

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم «التزام» در هنر از منظر مرلوپونتی: نمونه‌سازی کنش سوپره‌ماتیستی مالویچ

نسرین یعقوبی / دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران nasrinyaghoubi7@gmail.com
 حسین اردلانی  / دانشیار گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. h.ardalani@yahoo.com
 مریم ثقفی / استادیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. msaghafi2@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

چکیده

مفهوم «التزام» در فلسفه موريس مرلوپونتى پیوندی میان فلسفه، سیاست و هنر برقرار می‌سازد و در عرصه هنر، بر مقاومت هنرمند در برابر نفوذ ایدئولوژی‌های بیرونی تأکید دارد. این مفهوم، هنر را با ادراک حسی و آزادی گره می‌زند و هنرمند را از سلطه قدرت‌های حاکم رها می‌سازد. مرلوپونتى بر این باور است که ادراک حسی و هنر مدرن می‌توانند به پرسش‌های بنیادین فلسفه معاصر پاسخ دهند. از این رو امکان طرح مفهوم «هنرمند ملتزم» پدیدار می‌شود. این مقاله با هدف بسط مفاهیم فلسفی در حوزه هنر و بررسی نقش پدیدارشناسی ادراک حسی در هنر مدرن، با تمرکز بر سبک «سوپره‌ماتیسم» و کنش خلاقانه کازمیر مالویچ نگاشته شده است. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، ترجمه متون تخصصی و بررسی آثار نقاشی مالویچ در بستر سبک «سوپره‌ماتیسم» تدوین شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که ادراک حسی، به عنوان مبنای التزام هنری، هنرمند را به بازاندیشی در تجربه‌های زیسته و حقیقت‌های وجودی فرامی‌خواند. آثار مالویچ، این نوع ادراک به عبور از محدودیت‌های اجتماعی و خلق تصویری نو از نسبت میان هنر و واقعیت منجر شده و زمینه‌ساز ظهور سبک سوپره‌ماتیسم گردیده است.

کلیدواژه‌ها: مرلوپونتى، التزام، اگرستانسیالیسم، سوپره‌ماتیسم، مالویچ.

مقدمه

مفهوم «التزام» (Engagement) یا «تعهد» یکی از مباحث مهم و فراگیر در اندیشه فیلسوفان غربی است که ابعاد گوناگون آن در حوزه‌هایی همچون فلسفه، سیاست، دین، اخلاق و هنر مطرح شده است. بسط این مفهوم در عرصه هنر، زمینه‌ای برای پژوهش در چیستی سبک‌های هنری و کنش هنرمندان فراهم می‌آورد و می‌تواند مؤید وجود یا فقدان التزام در آثار آنان باشد.

به‌طور کلی، التزام در هنر را می‌توان نوعی کنش آزاد و رویکردی ناب به هنر دانست؛ رویکردی که با آگاهی از مسائل سیاسی و شرایط اجتماعی، به تجربه هنری و ادراک هنرمند می‌پردازد، بی‌آنکه به معنای چشم‌پوشی از واقعیت‌های پیرامونی یا تسلیم در برابر خواست و نفوذ قدرت‌های حاکم در محتوا و شیوه بیان آثار باشد.

گریز از درک هستی پیرامون و پذیرش منفعلانه الزامات ایدئولوژیک، با مفهوم «التزام» هنری ناسازگار است. هنر تجربه‌ای درونی و مبتنی بر آزادی است که بر پایه ادراک، ذوق، حس زیبایی‌شناختی، تجربه‌های زیسته و عوامل دیگر شکل می‌گیرد. از سوی دیگر، آگاهی حاکمان از ظرفیت هنر در تبلیغ تفکر و بسط ایدئولوژی‌ها، موجب نظارت، حمایت یا عدم حمایت از هنرمندان شده و حیات هنری آنان را تحت تأثیر الگوهای جانبدارانه قرار داده است. این امر ضرورت تأمل در مفهوم «التزام» به‌عنوان مفهومی فلسفی و هنری را برجسته می‌سازد. مفهوم «التزام» در تاریخ فلسفه و هنر، به‌ویژه در بستر مکتب اگزیستانسیالیسم، جایگاهی چندوجهی دارد. ژان پل سارتر، از چهره‌های برجسته این نحله، بر التزام در ادبیات تأکید می‌ورزد و آن را هنری متعهد و مسئول می‌داند. دیگر متفکرانی همچون آدورنو، لوکاچ و برشت نیز در حوزه‌هایی مانند موسیقی، سیاست و اخلاق به تبیین این مفهوم پرداخته‌اند.

در این میان، موریس مرلپونتی در حوزه «هنرهای دیداری»، «التزام» را به‌عنوان مفهوم فلسفی مطرح کرده و به رابطه عمیق میان ادراک، کنش هنری و تعهد هنرمند به حقیقت‌های وجودی پرداخته است. او در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* با رویکردی پدیدارشناسانه، این مفاهیم را با دقت تحلیل می‌کند و ویژگی‌های فیلسوف، سیاست‌مدار و هنرمند ملتزم را در کانون توجه قرار می‌دهد.

مرلپونتی بر شناخت مؤلفه‌های هنر مدرن، به‌ویژه هنرهای تصویری تأکید دارد؛ جایی که مفهوم «التزام» به‌عنوان عنصری اساسی در محتوای اثر هنری مطرح می‌شود و هنرمند را به چالش می‌کشد تا در جست‌وجوی حقیقت، تعهدی عمیق و واقعی به زیست انسانی داشته باشد.

بر این اساس، پژوهش پیش‌رو با هدف بسط مفاهیم فلسفی در عرصه هنر و بازشناسی نقش پدیدارشناسی ادراک حسی در چیستی هنر مدرن و مفهوم «التزام هنری»، با ابتنا بر آراء مرلپونتی نگاشته شده است. این

پژوهش با بهره‌گیری از منابع مکتوب و تحلیل کیفی، به بررسی یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در فعلیت آدمی در حوزه هنر، با تمرکز بر سبک «سوپره‌ماتیسم» و کنش خلاقانه هنرمند خالق آن، کارمیر مالویچ می‌پردازد. افزون بر آن، ایجاد چارچوبی نظری برای تحلیل چپستی خلق آثار هنری نیز مد نظر است.

بدین منظور، با تمرکز بر برجسته‌ترین جلوه‌های مفهوم «التزام» در اندیشه فیلسوفان اگزیستانسیالیست، این نحله و آراء برخی از متفکران آن بررسی می‌شود. سپس با معرفی پدیدارشناختی ادراک حسی و بازخوانی آراء مرلوپونتی در این زمینه و نسبت آن با هنر مدرن، زمینه تحلیل فراهم می‌گردد.

در ادامه، با بهره‌گیری از رهیافت‌های ارائه‌شده و تحلیل سبک «سوپره‌ماتیسم» و آثار مالویچ، امکان اطلاق مفهوم «هنرمند ملتزم» بر کنش هنرمندانه وی ارزیابی خواهد شد.

نگارندگان بر این باورند که شرایط سیاسی حاکم بر دوران مالویچ، انتزاع در هنر را طرد کرده و واقع‌گرایی (رئالیسم) سوسیالیستی را به‌مثابه سبک فرهنگی مطلوب جامعه کمونیستی معرفی می‌نمود؛ به گونه‌ای که سرپیچی از اصول بلشویکی با مجازات‌های سنگین همراه بود.

در چنین بستری، کنش هنرمندانه مالویچ در انتخاب انتزاع ناب و پافشاری بر خلق آثاری برخاسته از ذهنی آزاد از عقاید جهت‌دار سیاسی، در تناسب با مبانی هنر مدرن و ارزش‌های زیباشناختی آن، می‌تواند مصداقی از هنرمند متعهد و تجلی مفهوم «التزام» در هنر از منظر مرلوپونتی تلقی شود.

مرلوپونتی در مقالات با اهمیت خود درباره هنرهای دیداری، از جمله *شک سزان* (۱۹۴۵) و *معنا و بی‌معنا* (۱۹۴۸)، به تحلیل هستی‌شناسانه هنر می‌پردازد. نوشته‌هایی همچون *زبان بی‌صراحت و آوای سکوت* (۱۹۵۲) و *چشم و ذهن* نیز تأملات او درباره رابطه فلسفه و هنر و تبیین مفاهیم بنیادین نهادهای هنری و زبان را دربر دارد.

کتاب *پدیدارشناسی ادراک* (۱۹۴۵) او به تحلیل رابطه بدن و ادراک می‌پردازد و بر نقش بدن در تجربه و شناخت تأکید دارد. هرچند این اثر به‌طور خاص به هنر اختصاص ندارد، اما مفاهیم پدیدارشناختی آن می‌توانند به‌طور غیرمستقیم با مفهوم التزام در هنر پیوند یابند.

از دیگر آثار قابل تأمل در این زمینه، می‌توان به کتاب *مرلوپونتی: ستایشگر فلسفه* (۱۳۹۴) اشاره کرد که با گردآوری مقالات متعدد، وجوه مختلف فلسفه مرلوپونتی را بررسی کرده و به تحلیل مفهوم «التزام» در آثار او پرداخته است.

در ایران نیز آثاری همچون *تجربه هنرمندانه در پدیدارشناسی مرلوپونتی* (شایگان فر، ۱۳۹۷) و *تردید سزان و نوشته‌های دیگر* (مرلوپونتی، ۱۴۰۳) به تبیین دیدگاه‌های پدیدارشناختی مرلوپونتی در حوزه هنر پرداخته‌اند.

مقاله «تبیین تلقی پدیدارشناسانه مرلوپونتی از نقاشی‌های سزان» (شایگان فر و ضیاءشهابی، ۱۳۹۰)، نیز با رویکردی پدیدارشناسانه، به تحلیل دیدگاه‌های مرلوپونتی درباره طبیعت، شیء و رویکرد هنرمندانه سزان می‌پردازد.

فوشرو در کتاب خود با عنوان Malevich، با بهره‌گیری از اسناد تاریخی و نمایشگاه‌های معاصر، منبعی ارزشمند برای شناخت و فهم زمینه‌های شکل‌گیری سبک «سوپره‌ماتیسسم» و جایگاه مالویچ در هنر پیش‌تاز (آوانگارد) روس فراهم آورده است. گزیده‌هایی از این اثر در مقاله حاضر ترجمه و در تحلیل جنبه‌های زیباشناختی آثار مالویچ از آن استفاده شده است.

در اغلب پژوهش‌های حوزه زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، تمرکز اصلی بر تحلیل پدیدارشناسی و رابطه بدن با ادراک در آثار مرلپونتی بوده است؛ زیرا ادراک بنیادی‌ترین سطح تماس انسان با جهان است و سایر سطوح تجربه و شناخت از آن معنا می‌یابند.

این رویکرد پدیدارشناختی که بدن و تجربه زیسته هنرمند را عامل اصلی در خلق اثر هنری می‌داند، در مطالعات معاصر غالب است. افزون بر آن، نقاشی‌های پل سزان در آثار مرلپونتی به‌عنوان نمونه‌ای از ادراک پیش‌تأملی مورد توجه قرار گرفته و بخش قابل‌توجهی از مطالعات پیشین درباره نسبت هنر و ادراک را به خود اختصاص داده‌اند.

ندا محجل در کتاب *از بدن تا هنر (پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی مرلپونتی)* (۱۴۰۰)، با تکیه بر سنت پدیدارشناسی و تمرکز بر مبانی زیبایی‌شناختی اندیشه مرلپونتی، جایگاه بدن را در تجربه هنری واکاوی کرده است. پژوهش او در کنار سایر مطالعات داخلی و بین‌المللی که بدن را به‌مثابه محور فهم پدیدارشناختی در نظر گرفته‌اند، می‌کوشد تا پیوند بنیادین میان ادراک بدنی و تجربه زیبایی‌شناختی را در اندیشه مرلپونتی نشان دهد. با این حال، پژوهشی که به‌طور مستقیم به مفهوم «التزام» در حوزه هنر بپردازد و سبک‌های هنری یا هنرمندان مدرن را از این منظر بررسی کند، در دسترس نیست. عمده اطلاعات موجود در این زمینه، به اشارات غیرمستقیم و تبیین مفاهیم مرتبط در آثار مرلپونتی محدود می‌شود. از این‌رو، با توجه به خلأ مطالعاتی موجود، پژوهش حاضر می‌تواند به‌مثابه نمونه‌ای از کوشش‌های میان‌رشته‌ای در قلمرو فلسفه و هنر، سهمی در گشودن افق‌های نو برای شناخت بنیان‌های ادراکی و زیباشناختی سبک‌های هنری ایفا کند.

این مقاله با رویکردی پدیدارشناختی به مفهوم «التزام هنری» و نسبت آن با ادراک حسی در هنر جدید می‌پردازد و تمرکز خود را بر آثار کارمیر مالویچ و سبک سوپره‌ماتیسسم قرار داده است. هدف آن بازتعریف تعهد هنری از منظر فلسفه پدیدارشناسی مرلپونتی و نشان دادن امکان رهایی هنر از سلطه ایدئولوژیک است.

این تحلیل پدیدارشناختی که پیوندی میان ادراک حسی و آزادی هنری برقرار می‌سازد، نه‌تنها دریچه‌ای به فهم عمیق‌تر آثار هنری می‌گشاید، بلکه زمینه‌ای برای نقد هنری معاصر فراهم می‌آورد. این مقاله، به‌ویژه می‌تواند ابزارهایی فلسفی و پدیدارشناختی در اختیار منتقدان هنری قرار دهد تا آثار هنری را با توجه به تجربه زیسته هنرمند و تأثیر آن بر فرایند خلق اثر تحلیل و ارزیابی کنند. این رویکرد نوین امکان گشایش افقی تازه

در نقد هنری و بررسی ژرف‌تر پیوندهای میان هنر، واقعیت و آزادی را فراهم می‌سازد.

مسئله اصلی مقاله تأملی است در امکان درک و بازتعریف «التزام هنری» از طریق پدیدارشناسی ادراک حسی در اندیشهٔ مرلوپونتی و بررسی نحوهٔ تجلی این رویکرد در آثار مالویچ.

مقاله با رویکردی «توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع مکتوب کتابخانه‌ای، ترجمهٔ متون تخصصی و بررسی آثار نقاشی کازمیر مالویچ در بستر سبک «سوپره‌ماتیسم» نگاشته شده است.

هدف اصلی پژوهش آشکار ساختن پیوند میان مفاهیم زیبایی‌شناختی و فلسفی در آثار مالویچ و تبیین جایگاه آنها در شکل‌دهی به تحولات هنر مدرن است. در این میان، با بهره‌گیری از آراء مرلوپونتی، مفهوم «التزام» به‌عنوان تجلی تعهد هنرمند به تجربهٔ زیسته و امر مطلق تحلیل گردیده است.

مالویچ، به‌عنوان هنرمندی ملتزم، از طریق آثار خود در پی رهایی هنر از قیود بازنمایی و دستیابی به خلوص بصری بود؛ رویکردی که مفاهیم متافیزیکی و زیباشناختی عمیقی را منعکس می‌سازد.

این پژوهش می‌کوشد تا سبک «سوپره‌ماتیسم» را به‌مثابهٔ جریانی زیبایی‌شناختی معرفی کند که ارتباط میان خلاقیت هنری و تأملات فلسفی را در بستر هنر مدرن آشکار می‌سازد.

۱. پیوند میان مفاهیم زیبایی‌شناختی و فلسفهٔ مرلوپونتی و جایگاه آن در تحولات هنر مدرن

۱-۱. هنر و ادراک حسی؛ تجربه‌ای پدیدارشناسانه

موریس مرلوپونتی، فیلسوف برجستهٔ پدیدارشناسی در قرن بیستم، با نقد بنیادین «سوژه» دکارتی و ارائهٔ رویکردی نوین به پیوند میان سوژه و ابژه، به بازاندیشی در مبانی ادراک حسی پرداخت. او در اثر مهم خود، *پدیدارشناسی ادراک (حسی)* - که رسالهٔ دکتریش نیز بود - با تأثیرپذیری از هوسرل، هایدگر، برگسون و روان‌شناسی گشتالت، مفهوم «تجربهٔ زیسته» را به‌عنوان مبنای پدیدارشناسی مطرح ساخت.

«پدیدارشناسی» از جنبش‌های مهم فلسفی قرن بیستم به‌شمار می‌رود که هوسرل بنیانگذار آن و هایدگر، سارتر و مرلوپونتی از چهره‌های برجستهٔ آن محسوب می‌شوند. مرلوپونتی که با شور و عشق به فلسفه اشتغال داشت، مرجعی معتبر در حوزهٔ پدیدارشناسی شناخته می‌شود. آراء هوسرل نقطهٔ اتکای او در این حوزه‌اند و مفاهیمی همچون تجربهٔ زیسته، در - جهان - بودن، التزام، این‌همانی سوژه و ابژه، بدن، آزادی، احساس، زبان، تاریخ و تاریخمندی، از ارکان تفکر او به‌شمار می‌روند.

پدیدارشناسی در فلسفهٔ مرلوپونتی، رویکردی بنیادین است که هدف آن، بیرون کشیدن مفروضاتی است که دربارهٔ خود و جهان، برای مقاصد علمی و عملی ایجاد کرده‌ایم؛

مفروضاتی که حاصل تجربه ادراک پیشاتأملی‌اند (متیوز، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷).

مرلوپونتی در این باره می‌نویسد:

«پدیدارشناسی» را می‌توان به‌عنوان طرزی از تفکر یا به‌منزله نوعی سبک و شیوه به‌کار بست و بازشناخت. «پدیدارشناسی» پیش از آنکه به آگاهی فلسفی کامل رسیده باشد، به هیأت جنبشی وجود دارد؛ در خودمان است که وحدت پدیدارشناسی و معنای راستین آن را پیدا می‌کنیم (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۶، ص ۸۱۲).

ادراک حسی از عناصر کلیدی تجربه انسانی است و در مرکز فهم هنری قرار دارد. انسان از طریق حواس خود با جهان ارتباط برقرار می‌کند و در آن مشارکت می‌جوید. از این منظر، هنر نوعی بازتجسم یا بیان حسی از تجربه جهان است که هنرمند از طریق اثر خود به مخاطب منتقل می‌سازد.

«پدیدارشناسی ادراک» ادراک را بستر و زمینه هر نوع معرفت در جهان می‌داند و مرلوپونتی با اتکا به آن، به تحلیل هنر، علم، فلسفه و سیاست می‌پردازد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۶، ص ۸۲۳). او هنر و اندیشه مدرن را در برابر نگرش کلاسیک قرار می‌دهد و با تمرکز بر فلسفه هنر و نمونه‌هایی از تاریخ هنر - به‌ویژه نقاشی - مسیر پژوهش‌های خود را ترسیم می‌کند.

به‌زعم او، «پدیدارشناسی یا همه‌چیز است یا هیچ‌چیز»؛ زیرا برخلاف متافیزیک سنتی، تجربه را مبتنی بر تبیین علمی نمی‌داند و توصیف تجربه انسانی را بدون پیش‌فرض‌های متافیزیکی مبنا قرار می‌دهد (متیوز، ۱۳۹۷، ص ۱۶). ساختار رفتار، واری علمی هستی انسان در جهان و علاقه به مطالعه گذشته از منظر روان‌شناسی اجتماعی و پدیدار زبان و پیش‌آگاهی، از دیگر مؤلفه‌های مهم در فلسفه مرلوپونتی‌اند. این علاقه توجه او را به اندیشه‌های فروید جلب کرد؛ زیرا مهم‌ترین حلقه اتصال فلسفه او با روان‌کاوی، مفهوم «فاعل متجسم» است که از مسیر نظریات فروید می‌گذرد (هیوز، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴).

بازتاب این مفاهیم در حوزه هنر، با ارجاع به آثار پروست، بالزاک، والری و نگارش مقاله «شک سزان» از سوی مرلوپونتی ادامه یافت. در این مقاله، او به نقد تعاریف رایج از طبیعت در نقاشی پرداخت؛ تعاریفی که تحت سلطه علم، آشکارسازی طبیعت را بر اساس سیمای واقعی‌اش مختل کرده‌اند.

«پرسپکتیو» (چشم‌انداز)، به‌عنوان دستاورد علم، حیات زنده را به ساختاری هندسی و ایستا تقلیل می‌دهد و جهان را در قالب دلخواه علم بازسازی می‌کند و از نگاه مرلوپونتی، «اشیا را طبق ساختار خود می‌سازد» (شایگان‌فر، ۱۳۹۷، ص ۳۴).

گفت‌وگوهایی پیرامون سرنوشت، آزادی مطلق هنرمند، تأویلات فروید از رؤیا و کودکی، و جستارهایی از پل والری، از دیگر مواردی‌اند که در این نوشتار بدان‌ها اشاره شده است.

در پیوند با مسئله ادراک، مرلوپونتی نقاشی را کنشی برای فهمیدن و فهماندن ادراک می‌داند؛ شیوه‌ای برای تجربه و دریافت جهان که به منزله واسطه‌ای میان هنرمند و جهان پیرامون عمل می‌کند.

از نگاه او، نقاشی حاصل تعامل چشم، دست و جهان است. بنابراین، این فعل هنری مستقیماً به ادراک حسی گره می‌خورد و امکانی برای بازنمایی جهان فراهم می‌آورد، نه در قالبی علمی و عینی، بلکه به مثابه تجربه‌ای زیسته و منحصربه‌فرد که حقیقت جهان را به گونه‌ای تازه و اصیل بر سوژه مکشوف می‌سازد (مرلوپونتی، ۱۴۰۳، ص ۱۱-۱۳) از همین منظر، مرلوپونتی ادراک را فرایندی بنیادین و بدنمند می‌داند که در تجربه زیسته و پیشاتأملی فرد تحقق می‌یابد. به اعتقاد او، حقیقت تنها امری انتزاعی یا منطقی نیست، بلکه در پیوندی بنیادین با بدن زیسته قرار دارد. بدن، نه واسطه‌ای منفعل، بلکه محوری است که جهان بر گرد آن سامان می‌یابد. به تعبیر او، «بدن من محور جهان است» از همین رو، اشیا و پدیدارها حقیقت خود را در نسبت با ادراک بدنی من می‌یابند. آگاهی من از جهان، نه از طریق تأمل صرفاً ذهنی، بلکه از راه بودن در بدن تحقق می‌یابد؛ چنان‌که مرلوپونتی تصریح می‌کند: «من به واسطه بدنم از جهان آگاهم». اشیای جهان در تجربه بدنی من، «نمایان نمادین حقیقت بدنم» می‌شوند؛ یعنی خود را در افقی ادراکی آشکار می‌سازند که بدن من آن را ممکن کرده است (مرلوپونتی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۶).

این درک پدیدارشناختی از بدن، با نوعی فروکاست‌ناپذیری بدنی نیز همراه است. مرلوپونتی تأکید می‌ورزد بدن ما مجموعه‌ای از اجزا نیست که در آن هر جزء در خودش بماند؛ یا همتافته‌ای از روندهایی نیست که یک‌بار برای همیشه تعریف شده باشد. بدن ما آنجا که هست، نیست؛ آن چیزی که هست، نیست؛ زیرا می‌بینیم که بدن در خودش «معنا»یی می‌تراواند که از کاجا به سوبش نمی‌آید؛ این معنا را بر محیط مادی‌اش می‌افکند و به دیگر موضوعات بدنمند انتقال می‌دهد (مرلوپونتی، ۱۴۰۳، ص ۲۸۴).

در همین زمینه، مرلوپونتی با ارجاع به گفتاری از پل سزان، پیوند میان تجربه بدنی و معنا بخشی هنری را برجسته می‌سازد. سزان درباره شمایی (پرتره‌ای) گفته بود:

اگر همه آبی‌ها و قهوه‌ای‌های کوچک را نقاشی کنم، نگاهی را که پرتره دارد به آن می‌بخشم... به دَرک! اگر ناباورانه از خود بپرسند که چگونه با درآمیختن پرده‌ای از رنگ سبز با سرخ کاری می‌کنیم که دهانی اندوهگین باشد یا گونه‌ای لبخند بزند (مرلوپونتی، ۱۴۰۳، ص ۲۸۴).

این نمونه، نه تنها نشان‌دهنده مشارکت بدن در فرایند آفرینش هنری است، بلکه نحوه انتقال معنا از بدن به جهان را نیز آشکار می‌سازد.

در پی این تأملات، مسیر اندیشه مرلوپونتی به طرح مفهوم کلیدی «التزام» می‌انجامد؛ مفهومی که در چارچوبی اگزستانسیالیستی و پدیدارشناسانه مطرح می‌شود و هدف آن، پیوند با دیگران و گزینش طریقی برای زیستن با آنان است چون «التزام» فرایندی درونمند، فیزیولوژیک و روان‌شناختی است و - به اصطلاح - به «سوژه بدنمند» مربوط

می‌شود، به‌خوبی در دستگاه فکری مرلپونتی جای می‌گیرد. در این دستگاه، بدن نه صرفاً ابزاری برای ادراک، بلکه خاستگاه معنا و واسطهٔ بنیادین تجربهٔ جهان است؛ و هنر، به‌مثابهٔ کنشی ادراکی، بستری برای ظهور حقیقت در افق زیستهٔ انسان تلقی می‌شود.

۲-۱. مفهوم «التزام» در تفکر وجودگرایانه: دیدگاه مرلپونتی و سارتر

مکتب اگزیستانسیالیسم از تأثیرگذارترین جریان‌های فلسفی قرن بیستم است که نقشی چشمگیر در تحول اندیشه، آگاهی، ادبیات، فلسفه و سیاست دوران معاصر ایفا کرده است. ریشه‌های این مکتب را می‌توان در آراء کی‌یرکگور و در کاربرد واژهٔ «اگزیستانس» برای انسان و تغییر مرکز توجه از عالم خارج به درون انسان جست‌وجو کرد؛ تحولی که به پیدایش فلسفه‌ای متعهد انجامید، فلسفه‌ای که تعبیری همچون «درگیر عمل» یا «متعهد به کنش» را دربر دارد.

متفکران اگزیستانسیالیسم در دو دستهٔ کلی جای می‌گیرند: اگزیستانسیالیست‌های مذهبی مانند کی‌یرکگور، یاسپرس و گابریل مارسل؛ و اگزیستانسیالیست‌های غیرمذهبی همچون نیچه، هایدگر، سارتر و مرلپونتی. آنها تأکید بر کنش و مسئولیت اجتماعی را از برجسته‌ترین ویژگی‌های این مکتب می‌دانند (سارتر، ۱۳۹۶، ص ۲۵).

مرلپونتی و سارتر، دو چهرهٔ برجستهٔ وجودگرایی فرانسوی، تجسمی از هم‌افزایی و تقابل در حوزه‌های پدیدارشناسی، وجودگرایی و مارکسیسم ارائه داده‌اند. همکاری آنان، به‌ویژه با تأسیس نشریهٔ عصر مدرن در سال ۱۹۴۵، بستری برای نقد و حمایت متقابل فراهم آورد و مفهوم «التزام» به محور اندیشه‌هایشان تبدیل شد.

با گذر زمان و ژرف‌اندیشی‌های بیشتر، تفاوت‌های بنیادین در نگرش آن دو، مرلپونتی را به نقد فلسفهٔ سارتر سوق داد و افق‌هایی نو در فهم «فیلسوف ملتزم» گشود. مرلپونتی که رسالت فلسفه را «درگیر بودن با جهان» می‌دانست، معتقد بود: کنش فیلسوف باید با توازن میان درگیری و فاصله‌گیری، در جهت فلسفه‌ورزی و تعهد اخلاقی اتخاذ شود (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۶، ص ۸۰۵).

در بستر تاریخی قرن بیستم که با بحران‌هایی همچون فاشیسم، استالینیسم، اردوگاه‌های مرگ، یهودستیزی، جنگ‌های کره و الجزایر، مک‌کارتیسم و جنگ سرد همراه بود، ساختار اجتماعی و فیلسوفان سیاسی با چالش‌هایی بنیادین مواجه شدند. در چنین زمینه‌ای، مرلپونتی از «التزام فیلسوفانه» سخن می‌گفت؛ مفهومی که او را به درک مسئولیت فلسفی در برابر تحولات اجتماعی و سیاسی رهنمون می‌ساخت و نقش فلسفه را در مواجهه با دردها و بحران‌های انسان‌مداری برجسته می‌کرد (کارمن و هنسن، ۱۳۹۴، ص ۴۸۸).

با وجود این، مایل اچ. لنساف در کتاب فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، فلسفهٔ سیاسی مرلپونتی را فاقد «سخنی اصیل یا مهم دربارهٔ سیاست» می‌داند و از ذکر نام او در فهرست فیلسوفان سیاسی تأثیرگذار خودداری می‌کند.

(لنسا، ۱۳۹۸، ص ۱۳). با این حال، التزام فیلسوفانهٔ مرلوپونتی همچنان محرک اصلی در بیان نظریات و تلاش‌های متعهدانهٔ او در فلسفه و سیاست باقی می‌ماند.

مرلوپونتی در اثر مهم خود، پدیدارشناسی ادراک حسی می‌نویسد:

فلسفهٔ حقیقی عبارت است از: باز آموختن نگرستن به جهان، و به این معنا شرحی تاریخی می‌تواند به جهان، معنایی همان‌قدر ژرف عطا نماید که رسالهٔ فلسفی. ما سرنوشت خود را به دست می‌گیریم، از طریق تأمل؛ و البته به همان اندازه با تصمیمی که زندگی خود را بر سر آن می‌گذاریم، مسئول تاریخ خود می‌شویم. در هر دو حالت آنچه در میان است عملی خشونت‌آمیز است که با انجام گرفتن اعتبار می‌یابد (کارمن و هنسن، ۱۳۹۴، ص ۴۹۴).

چون بخش عمده‌ای از مکاتبات مرلوپونتی دربارهٔ مفهوم «التزام» با سارتر صورت گرفته است، نگاهی کوتاه به دیدگاه سارتر در این زمینه می‌تواند فهم این مفهوم را روشن‌تر سازد.

سارتر معتقد است: «آدمی با انتخاب خود، راه همهٔ آدمیان را تعیین می‌کند» (سارتر، ۱۳۹۶، ص ۳۲). این جمله نشان می‌دهد که اگر بخواهیم در عین ساختن خود، وجود داشته باشیم، آنچه از خود ساخته‌ایم برای همهٔ انسان‌ها و سراسر دوران ما معتبر خواهد بود.

سارتر انسان را به درگیر شدن و ملتزم بودن در جهان فرا می‌خواند و می‌گوید: «آنچه اهمیت دارد، التزام کلی آدمی است؛ یعنی مجموعهٔ درگیری‌ها، رفتارها و اعمال او؛ و موارد جزئی، تعیین‌کنندهٔ این التزام کلی نیستند» (سارتر، ۱۳۹۶، ص ۵۵).

تلاش سارتر در مقام فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، فعال سیاسی و نویسندهٔ متعهد، و کوشش مرلوپونتی در مقام فیلسوف ملتزم، در این مسیر ادامه یافت. مرلوپونتی می‌نویسد: «باید توانایی چشم‌پوشی و فاصله‌گیری را داشت تا بتوان به‌راستی ملتزم شد؛ التزامی که همواره التزام به حقیقت نیز هست» (کارمن و هنسن، ۱۳۹۴، ص ۴۸۱).

حاصل این تأملات در حوزهٔ هنر، به ارتباط میان سیاست و هنر در قالب «ساختار سیاسی هنر» می‌انجامد؛ مفهومی که بر اساس آن، آثار هنری یا با محتوای آموزندهٔ خود، التزامی سیاسی، اجتماعی و اخلاقی ایجاد می‌کنند، یا از این شیوه فاصله می‌گیرند و محتوایی زیبایی‌شناختی، غیردلالتگر، غیرمفهومی یا غیربازنمایانه ارائه می‌دهند. بحث دربارهٔ التزام هنرمند، حول محورهایی همچون مقاومت در برابر نفوذ قدرت‌های مسلط، نقد خودآیینی کاذب هنرمند، و کالایی شدن فرهنگی آثار هنری در موقعیت معاصر شکل می‌گیرد.

چون ناب بودن هنر و آزادی انسان در چارچوب مفاهیم خودآیینی و بیگانگی قرار می‌گیرد و التزام بیش از حد نیز ممکن است انسان را از کنش مسئولانه باز دارد، مرلوپونتی در پی یافتن راهی است که بتوان هم آزاد بود و هم ملتزم او برخلاف برخی متفکران، علاقه‌ای به برقراری ارتباط مستقیم میان هنر و سیاست ندارد، اما به پیوند میان

فلسفه، هنر و سیاست توجه دارد. از نظر او، اگرچه می‌توان دربارهٔ این سه حوزه مطالبی مشابه گفت، اما این شباهت‌ها دلیل بر وجود ارتباط ذاتی میان آنها نیست، بلکه صرفاً نشان‌دهندهٔ قابلیت درهم‌تنیدگی و تبادل در جهان چندوجهی زیسته‌اند (کارمن و هنسن، ۱۳۹۴، ص ۵۰۱-۵۰۳).

ارائهٔ چارچوبی برای شناسایی گونه‌هایی از هنر که نمود بارز مفهوم «التزام» اند، مباحث گسترده‌ای را میان فیلسوفان و نظریه‌پردازان برانگیخته‌است. سارتر، لوکاچ، آدورنو و والتر بنیامین از جمله اندیشمندانی‌اند که در این زمینه نظریات مفصلی ارائه داده‌اند.

نتیجهٔ این دیدگاه‌ها، ادبیات یا نثر را متعهدترین نوع هنر، و موسیقی و شعر را ناب‌ترین یا خودآیین‌ترین صورت هنری معرفی می‌کند.

با وجود مطرح بودن مفهوم «التزام» نزد مرلوپونتی، او در مقایسه با دیگران، دل‌مشغولی کمتری نسبت به هنر دارد؛ زیرا برای او، بحث تعهد پیش از آنکه در هنر مطرح باشد، در فلسفه جای دارد و به‌طور خاص، در این مقام است که فیلسوف چگونه دربارهٔ ارتباط وجودی خود با جهان می‌اندیشد و عمل می‌کند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مبنای این مفهوم در هنر، ابتدا در چارچوبی مارکسیستی و با بازتاب ارزش‌های فرهنگی و سیاسی جامعه شکل می‌گیرد. مرلوپونتی التزام را نه در برابر ناب بودن هنری، بلکه در نسبت با آزادی انسان مطرح می‌سازد.

مرلوپونتی با تأکید بر نقش آزادی ادراک در پدید آمدن آزادی اندیشه، ذات آزادی را نه در وضعیتی ایستا، بلکه در کنش و حرکت پیوسته و ناکاملی می‌بیند که در آن، انسان با دیگران، با اشیای جهان و با موقعیت‌های حرفه‌ای خود درگیر می‌شود و مخاطره می‌پذیرد (مرلوپونتی، ۱۴۰۱، ص ۲۷).

از منظر او، التزام در هنر به‌معنای مسئولیت هنرمند در برابر واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی است؛ مسئولیتی که هنرمند از طریق خلق اثر، به‌گونه‌ای ضمنی به مسائل اجتماعی، سیاسی و وجودی پاسخ می‌دهد.

مرلوپونتی بر این نکته تأکید می‌ورزد که هنر مدرن، با عبور از مرزهای سنت و کنش‌های از پیش تعیین‌شده، فضایی برای بیان صدای جمعی و نقد اجتماعی فراهم می‌آورد؛ فضایی که در آن، هنرمند به نوعی التزام در قبال حقیقت‌های اجتماعی و انسانی دست می‌یابد.

در این چارچوب، آثار هنری نه‌تنها بازتاب‌دهندهٔ تجربه‌های فردی هنرمند، بلکه پژواک نگرانی‌ها و پرسش‌های بنیادین جامعه نیز هستند.

۳-۱. التزام در قلمرو هنر: دیدگاه مرلوپونتی

«یکی از دستاوردهای عظیم هنر و فلسفهٔ مدرن، ممکن ساختن کشف دوبارهٔ جهانی است که در آن زندگی

می‌کنیم، لیکن همواره مستعد غفلت از آن هستیم» (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ص ۱۴).

مفهوم «التزام» در هنر از منظر مرلوپونتی را می‌توان در پیوند با نسبت میان هنر و سیاست بررسی کرد؛ مفهومی که در قالب محتوا یا ساختار سیاسی آثار هنری بسط می‌یابد. در این مسیر، اندیشه تأملی مرلوپونتی با تعهدی فلسفی به مارکسیسم همراه است - نه از موضع عضویت حزبی یا ایدئولوژیک - بلکه از جایگاه فیلسوفی مستقل و برجسته به‌طور کلی، فلسفه‌های سیاسی بازتابی از تأملات فکری، اخلاقی و آرمان‌گرایانه‌اند که در قالب شعارهایی ساده، حقایق دوپهلو، نظریات پیچیده و گاه تبلیغاتی شکل می‌گیرند و امکان‌گرینش و تفسیر آنها برای گروه‌ها و افراد مختلف فراهم است (میلز، ۱۳۹۹، ص ۷).

از نگاه مرلوپونتی، این «بازکشف جهان» نه صرفاً تجربه‌ای زیبایی‌شناختی، بلکه نوعی گشودگی اصیل به واقعیت و شیوه‌ای برای حضور در جهان است؛ حضوری که خود، شکلی از التزام پدیدارشناسانه و هنرمندانه به‌شمار می‌رود. در این چارچوب، هنر مدرن بستری برای مقاومت در برابر سلطه‌گری‌های اجتماعی و فشارهای بیرونی تلقی می‌شود. مرلوپونتی هنر را فضایی برای بیان حقیقت‌های زیسته و تجربه انسانی می‌داند که از قید ایدئولوژی‌ها و قدرت‌های مسلط رهاست. هنرمند در این فضا می‌کوشد از رهگذر پدیدارشناسی، واقعیت‌های پنهان را آشکار سازد (کارمن و هنسن، ۱۳۹۴، ص ۵۰۳-۵۰۴).

توجه مرلوپونتی به هنر مدرن، به‌ویژه تأکید او بر نگرش متفاوت پل سزان در مواجهه با پدیدارها، بر شباهت‌های بنیادین میان کنش فیلسوف و نقاش دلالت دارد. این نزدیکی به اصول پدیدارشناسی، مرلوپونتی را به تعهدی عمیق در تفکر فلسفی‌اش رهنمون می‌سازد.

شیفتگی او به هنر مدرن، به‌ویژه نقاشی، گواهی بر وسعت دید و تداوم تفکرش در این مسیر است. او با تحلیل آثار نقاشانی همچون پیکاسو و براک - که تحت تأثیر نگرش سزان و به‌عنوان بنیان‌گذاران «کوبیسم» در اروپا شناخته می‌شوند - توجه بیشتری به هنر مدرن معطوف می‌دارد.

چون بسیاری از سبک‌های نقاشی معاصر از کوبیسم منشأ گرفته‌اند، و با توجه به ظرفیت فلسفه مرلوپونتی در تبیین هنر جدید و شناخت مؤلفه‌های آن، می‌توان این سبک‌ها را با رویکردی فلسفی بررسی کرد.

در این زمینه، جنبش «سوپرهماتیسیم» که توسط کازیمیر مالویچ و بر پایه تجربه‌های پیشین او در کوبیسم و فوتوریسم پدید آمد، به‌طور عمده از بازنمایی‌های بیرونی و نمادهای سلطه‌گرانه فاصله می‌گیرد و نوعی التزام به آزادی مطلق هنرمند از قیدهای سیاسی و اجتماعی را نمایان می‌سازد.

سوپرهماتیسیم بر استفاده از اشکال هندسی و ساده‌گرایی در هنر تأکید دارد و با بهره‌گیری از رنگ‌های اصلی، در اثری همچون مربع سیاه بر زمینه سفید به اوج خود می‌رسد.

مالویچ با این اثر، هدف خود را رهایی هنر از قید و بندهای سنگین واقعیت و گشودن افقی نو برای ظهور دوران تازه‌ای در هنر اعلام می‌کند. او معتقد است: آفرینش اثر هنری باید ناشی از فرایندی غیرارادی و ناخودآگاه باشد (Druett, 2003, p134).

بدین سان، «سوپره‌ماتیسسم» نه تنها به عنوان جنبشی زیبایی‌شناختی، بلکه به مثابه بیانی از التزام هنرمند به آزادی، خلاقیت و رهایی از سلطه بازنمایی و ایدئولوژی، قابل تحلیل است.

۴-۱. جنبش «هنر مدرن»

مبدأ مدرنیته به قرون هفدهم و هجدهم میلادی بازمی‌گردد و با تحولات بنیادین فلسفی، علمی و اجتماعی آن دوران پیوند دارد. این دوره با ظهور علوم جدید، دگرگونی‌های اجتماعی، انقلاب صنعتی و گسترش اندیشه روشنگری همراه بود؛ عصری که باور به عقل و اتکا به خرد انسانی برای کشف حقیقت‌های کلی جهان، به عنوان مبنای تغییرات اساسی در نگرش‌ها و ساختارهای جوامع مطرح شد. اندیشه فیلسوفانی همچون رنه دکارت، ایمانوئل کانت، هابز و لاک نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری بنیادهای نظری مدرنیسم هنری و تبیین مفاهیم زیباشناسانه ایفا کرده‌اند (برت، ۱۳۹۱، ص ۹۱).

جنبش «هنر مدرن» با رد سنت‌ها و سبک‌های سنتی، در پی یافتن شیوه‌ای جدید برای بیان هنری و مفاهیم تازه برآمد. این جنبش مجموعه‌ای از سبک‌ها و جریان‌های متنوع را دربرمی‌گیرد که از امپرسیونیسم آغاز شده و به کوبیسم، فوتوریسم، اکسپرسیونیسم، سوررئالیسم و انتزاع‌گرایی می‌رسد. ویژگی‌های مشترک این سبک‌ها عبارت‌اند از: نوآوری و تجربه‌گرایی، تحلیل فرم و فضا، و گریز از واقع‌گرایی. هنر مدرن با اشتیاق به بداعت و التزام به ابداع، خلاقیت و تفکر نو را دغدغه اصلی خود معرفی می‌کند و با فاصله‌گیری از اشرافیگری، کاربرد تزئینی آثار را کنار می‌گذارد تا نقش متعهدانه خویش را ایفا کند.

هنرمندان این عرصه بر آن بودند که آفرینش هنری نباید تابع مفاهیم مبهمی همچون «هماهنگی عام» یا «ضمیر ناخودآگاه جمعی» باشد، بلکه باید از درون تجربه فردی و آگاهی خلاق هنرمند سرچشمه بگیرد (رید، ۱۳۹۹، ص ۲۸). در این میان، محتوای آثار هنری نیز در دوران جدید، دستخوش دگرگونی‌های عمیقی شد. انقلاب صنعتی و تحولات اقتصادی، در کنار تغییر نگرش حکام نسبت به هنر - که گاه با عدم حمایت و گاه با انتظار تحقق اهداف سیاسی همراه بود - سبب شد برخی هنرمندان به‌طور نسبی از جامعه جدا بیفتند. گرچه جریان هنر در هر عصر وابسته به حضور «حامی» است و هنرمند را به نیازمند طبقه یا گروهی خاص تبدیل می‌سازد، اما کنش هنرمند همواره نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری محتوا و ارائه آثار دارد.

این کنش می‌تواند در قالب رفتاری چاپلوسانه برای نمایش نگرش‌های حامیان جلوه‌گر شود، یا متأثر از

ساختار اجتماعی، با التزام به نقش هنرمندانه خویش، کنشی آزادانه در هستی را برگزیند. در هر صورت، بازتاب این موقعیت‌ها در آثار هنری، یا خوش‌آیند سلیقه‌های غالب است یا برخاسته از التزام درونی هنرمند خالق آن. در نتیجه، جنبش هنر مدرن را می‌توان نه تنها به عنوان تحولی زیبایی‌شناختی، بلکه به مثابه پاسخی فلسفی و اجتماعی به شرایط نوین جهان امروز تلقی کرد؛ پاسخی که در آن هنرمند، با فاصله گرفتن از نقش تزئینی و وابستگی‌های سنتی، به کنشگری خلاق تبدیل می‌شود و هنر را به عرصه‌ای برای بازاندیشی، مقاومت، و آفرینش معنا تبدیل می‌کند.

۵-۱. دیدگاه مرلوپونتی درباره هنر مدرن

جست‌وجو در منابع مکتوب برای فهم مفهوم فلسفی «التزام» در هنر و نسبت میان هنر و فلسفه از منظر مرلوپونتی، مخاطب را به خوانش آثار او در باب هنر مدرن رهنمون می‌سازد. تعدد قلم‌فرسایی وی در حوزه هنر، مرهون نگرش پدیدارشناسانه او به ادراک حسی است که با ستایش هنر مدرن قرین گشته است. از نظر مرلوپونتی، هنر مدرن و فلسفه پدیدارشناسانه امکان کشف دوباره جهانی را فراهم می‌سازند که پیش‌تر به ادراک آمده، اما در زندگی روزمره مغفول مانده است.

او با این باور که فیلسوف امروزی نباید صرفاً در منطق و متافیزیک محدود بماند، بلکه باید به فهم و دریافت معنایی در رمان‌ها، اشعار، نقاشی‌ها و حتی افعال سیاسی توجه کند، به بیان مفاهیم فلسفی با تکیه بر آفرینش‌های هنر مدرن می‌پردازد. مرلوپونتی، به‌ویژه در مواجهه با آثار نقاشی پل سزان، نسبت عمیقی میان نگاه نقاش و نگاه فیلسوف احساس می‌کند؛ هر دو در پی بازنمود جهانی رازآلود، لایه‌مند و درهم‌تنیده با تجربه زیسته‌اند. به باور او، نقاشی امروزی برخلاف هنر تقلیدی، صرفاً به بازنمایی جهان نمی‌پردازد، بلکه امکان بازادراک آن را فراهم می‌سازد و راهی برای مواجهه‌ای اصیل با واقعیت ایجاد می‌کند؛ مواجهه‌ای که از خلال ادراک، بدنمندی و التزام زیسته محقق می‌شود.

مرلوپونتی معتقد است: مواجهه هنرمندانه سزان با جهان، چشم‌اندازی نو در برابر دانش فلسفی معاصر می‌گشاید و صراحت نخستین را به عالم هنر بازمی‌گرداند. هستی جهان‌شمولی که سزان و نقاشی مدرن درصدد ارائه آن برآمده‌اند، امری ناپیداست که در رویکردهای علمی و طبیعی حاصل نمی‌شود و تنها هنر امروزی با گریز از علم و تکیه بر شیوه پدیدارشناسانه، موفق به کشف و نمایان ساختن آن شده است. در این بیان، تجربه نقاش تجربه ظهور امر بی‌زبان و نامرئی است.

برای نمونه، کوبیسم تجربه‌ای از تضاد و وحدت را ارائه می‌کند که مرلوپونتی آن را جست‌وجوی «راز پنهان» می‌نامد (شایگان‌فر، ۱۳۹۷، ص ۶۶-۷۴). او همچنین می‌گوید: «چیزی که سزان پیشاپیش بیان کرد، کوبیسم با زبانی دیگر بیان نمود» (Waelhens, 1993, p140).

مرلوپونتی در مباحث آغازین خود در جهان ادراک، مفهوم «فضا» را شرح می‌دهد و تصور کلاسیک از جهان را - که مبتنی بر فیزیک نیوتنی و فضای مطلق با اعیان مادی و موقعیت‌های ثابت است - نقد می‌کند. این تصور در هنر سنتی نیز بازتاب یافته و حاصل آن نوعی نقاشی است با نگاهی خیره به نقطه‌ای در افق یا به تعبیر مرلوپونتی، «نگاهی خیره به بی‌نهایت». او با طرد این نوع نقاشی، معتقد است: «چنین نقاشی‌هایی فاصله خود با ناظر را حفظ می‌کنند و او را به درون خود نمی‌پذیرند» (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ص ۲۴).

از دیدگاه او، آنچه سبب اعتلای هنر مدرن می‌شود، ویژگی‌هایی همچون بی‌اعتنایی به ژرفانمایی (پرسپکتیو)، تغییر رنگ‌ها بر اساس گزینش هنرمند، استفاده از رنگ‌های غیرمعمول، و تحریف اشکال و اشیاست که در بیان ادراکی نو از محیط بازتاب می‌یابد. گذر از شکل ظاهری و گرایش به انتزاع در نقاشی، امکان هرگونه بیانی را فراهم می‌سازد و بیان مفهومی، فوق‌طبیعی، تعقیدی و مطلق را در نمایان ساختن اشکالی با ماهیت نشانه یا نمادهای عینی ممکن می‌سازد (رید، ۱۳۹۹، ص ۱۱۶).

آثار نقاشی مدرن مد نظر مرلوپونتی عمدتاً به بازه زمانی پایان قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم تعلق دارند. گرچه او به‌طور مستقیم به ویژگی‌های نقاشی انتزاعی (آبستره) نپرداخته و اغلب نوشته‌هایش دربارهٔ آثاری با موضوع اشیاء، افراد یا طبیعت است، اما بازتاب نظریاتش را می‌توان در نقد نقاشی‌های انتزاعی نیز مطرح کرد. ژرفای نگرش مرلوپونتی، همراه با ماهیت مدرنیسم و ارزش‌های زیبایی‌شناسانه و ساختارگرایانه هنر مدرن، چنین امکانی را برای مخاطبان فراهم ساخته است.

در این زمینه، باید اذعان داشت که هنر و فلسفه، همچون رابطه استعاری چشم و ذهن، قادر به نمایان ساختن وجوه مغفول هستی و ایجاد نسبتی هماهنگ میان اجزای آن هستند. سبک‌هایی همچون «سوپره‌ماتیسسم» شیوه‌ای نوین از تفکر و نگرش به جهان را - ورای الگوهای تحمیلی علم یا حیات سیاسی سرزمینی که در آن ظهور یافته‌اند - ارائه داده‌اند. تجربه فردی و ذهنی هنرمند و بیان حالت‌های بیانی و ساختار تجربه‌ها، در هنر مدرن به اوج خود رسیده است. برای نمونه، آثار اکسپرسیونیست‌های انتزاعی همچون مادورول و روتکو، و آثار مالویچ - به‌ویژه تابلوی سفید - به نوعی بن‌بست بیانی و سکوت مطلق در زبان بصری منتهی شده‌اند (شایگان‌فر، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

۲. مالویچ و سوپره‌ماتیسسم: هنر انتزاعی در تقابل با استبداد بلشویکی

تاریخ روسیه همواره با دگرگونی‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای همراه بوده که به‌طور مستقیم بر نگرش‌ها و محتوای سبک‌های هنری آن تأثیر گذاشته است. یکی از مهم‌ترین این تحولات با به قدرت رسیدن

بلشویک‌ها به رهبری لنین در اکتبر ۱۹۱۷ رقم خورد. بلشویک‌ها، جناح چپ‌گرای حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه، رهبری انقلاب را بر عهده داشتند و از هنر به عنوان ابزاری برای تثبیت ایدئولوژی کمونیستی و ساختن هویتی جدید برای اتحاد جماهیر شوروی بهره می‌بردند. آنان با ایجاد نهادهای امنیتی همچون «چکا» و بعدها «کا.گ.ب»، نظامی مخوف برای نظارت و سرکوب هرگونه مخالفت پدید آوردند و بر تمام عرصه‌های جامعه سلطه پیدا کردند در چنین فضایی، عناصر مارکسیسم با قرائتی ایدئولوژیک، به عنوان کیش رسمی، چارچوبی برای حیات سیاسی و فرهنگی جامعه ارائه دادند؛ چارچوبی که تمام دادوستدهای عمومی و پیش‌فرض‌های فرهنگی را در جهت منافع دولت تک‌حزبی سوق می‌داد. با پایش مقامات رسمی حزب و دولت، پاک‌سازی سیاسی و اجتماعی روشن‌فکران، هنرمندان و دانشمندان صورت می‌گرفت (میلز، ۱۳۹۹، ص ۲۰-۲۱). در همین برهه، حیات و فعالیت هنری مالویچ شکل گرفت و در دوران زمامداری لنین و استالین ادامه یافت.

کازمیر مالویچ در سال ۱۸۷۸ در خانواده‌ای از مهاجران لهستانی و طبقه کارگر در کی‌یف - که آن زمان بخشی از روسیه و اکنون در خاک اوکراین است - به دنیا آمد. دوران کودکی‌اش در مناطق روستایی اوکراین سپری شد. جایی که از نزدیک با طبیعت و زندگی ساده آشنا شد و نخستین تجربه‌هایش در زمینه رنگ و ساختار، شکل گرفت. اطلاعات موجود از کودکی و نوجوانی او عمدتاً از دو زندگینامه ناتمام، آخرین آن مربوط به سال ۱۹۳۳، به‌دست آمده است.

تحصیلات وی در مؤسسات هنری مختلف سپری شد. گرچه در آغاز تحت تأثیر جنبش‌های سنتی‌تر مانند امپرسیونیسم و فوویسم قرار داشت، به‌تدریج به سوی هنر انتزاعی و مفاهیم نوین گرایش یافت و در نهایت، به یکی از پیشگامان برجسته جنبش «آوانگارد» روسیه تبدیل شد. زندگی هنری کوتاه اما پربار او، آثاری نوآورانه، معناگرا و تأثیرگذار برجای گذاشت که از نظر زیبایی‌شناختی، دوران‌ساز تلقی می‌شوند. کارشناسان معتقدند: آثاری همچون سفید روی سفید، منطق ایجاز را در هنر مطرح کرده‌اند و بعدها الهام‌بخش هنرمندان اروپایی شدند.

گرچه مالویچ در زمان مرگش در سال ۱۹۳۵، در گمنامی نسبی به سر می‌برد و تنها برای دایره‌ای محدود شناخته شده بود، امروزه آثارش جایگاهی برجسته در تاریخ هنر قرن بیستم دارند و عملکرد هنری‌اش چنان موفقیت‌آمیز بوده که در چشم هنرمندان جوان، همپای مارسل دوشان در تالار «خدايان هنر» جای گرفته است (Fauchereau, 1993, p7).

مالویچ شخصیتی پیچیده و تأثیرگذار در تاریخ هنر جهان بود؛ فردی پرشور و پیشتاز که به اصول هنری خود ایمان داشت و از هنر به مثابه ابزاری برای بیان مفاهیم روحانی و فلسفی بهره می‌برد. او معتقد بود: هنر باید از بازنمایی واقعیت‌های روزمره فراتر رود و با روحیه‌ای انقلابی، در پی شکستن قواعد و سنت‌های زمانه‌اش بود. با بهره‌گیری از شکل‌های ساده و مفهوم‌گرایی، کوشید احساسات ناب را به تصویر بکشد و از تقلید طبیعت فاصله بگیرد.

این نگرش‌ها او را در برابر هنرمندان و منتقدانی قرار داد که به روش‌های سنتی پایبند بودند؛ اما هیچ مخالفتی مانع از ارائه آثار دلخواهش نشد. منش سیاسی و عقاید اولیه مالویچ با انگاره‌های انقلابی بلشویک‌ها همسو بود؛ اما با گذر زمان و در دوران استالین، با تغییر موضع و مشکلات متعددی مواجه شد. او به نقد سیاست‌های فرهنگی دولت و ایدئولوژی حزب حاکم پرداخت و مخالفت خود را با تعریف ایدئولوژیک هنر ابراز کرد.

در نهایت، مالویچ به خاطر دیدگاه‌های سیاسی‌اش تحت تعقیب قرار گرفت و بسیاری از آثارش ممیزی یا ممنوع شدند. او در آغاز انقلاب، امیدوار به تحول فرهنگی بود و در سال ۱۹۱۸ مقالاتی در مجله آنارکی منتشر کرد که نشان‌دهنده حمایت او از انقلاب و نقد ساختارهای سرمایه‌داری بود. اما به‌زودی دریافت که بلشویک‌ها هنر را ابزاری برای اهداف سیاسی خود می‌دانند، درحالی‌که او معتقد بود: هنر باید مستقل از هرگونه فشار سیاسی و ایدئولوژیک باشد.

با تحمیل ایدئولوژی رسمی و طرد مبانی هنر مدرن، فشار بر هنرمندان افزایش یافت و عرصه فرهنگ و هنر روسیه زخمی خشونت‌های قدرت‌مداران شد. بلشویسم لنین، آموزه‌های مارکسیسم – لنینیسم را به استالین سپرد تا ضامن بقای سیاسی حزب باشد (مانتیفوری، ۱۴۰۰، ص ۶۴۴).

مرلپوتتی در نقد منش فرهنگی بلشویک‌ها می‌نویسد: آنان روشن‌فکران را یا دشمن می‌دانند یا «بله‌ان خاموش»، وی روشن‌فکران مورد قبول بلشویک‌ها را روشن‌فکرانی منفعل در امر بیان کلام سیاسی یا نگارش فلسفی می‌دانست و آنان را با مفاهیمی چون آزادی، انتخاب و انتقاد بیگانه می‌پنداشت (مرلپوتتی، ۱۴۰۱، ص ۳۰).

در چنین فضایی سرکوبگر، هنرمندانی همچون مالویچ با ماهیت نوآورانه، تجربی و رادیکال آثارشان، مرزهای زیبایی‌شناسی را گسترش دادند و با خلاقیت خود، تغییر نگرش و انتزاع ناب را به هنر مدرن ارزانی داشتند (Fauchereau, 1993, p10).

جنبش «سوپره‌ماتیسیم» در دهه دوم قرن بیستم در روسیه شکل گرفت و هدف اصلی آن دستیابی به خلوص مطلق در هنر بود. این سبک با بهره‌گیری از انتزاع کامل، آثاری مبتنی بر اشکال هندسی ساده و تفکری ریاضی‌گونه ارائه داد. سوپره‌ماتیسیم، همچون کنستروکتیویسم، به اصالت عقل باور داشت و در پی خلق پایگاهی زیبایی‌شناختی بود که در آن ساخت اثر هنری، ارائه‌ای بی‌واسطه و روشن از هندسه تلقی می‌شد.

این جنبش، هنری این‌جهانی و غیرمذهبی را ترویج کرد که از رسالت بازنمایی ایدئولوژیک فاصله می‌گرفت. مالویچ شکل مربع را – به خاطر نبود آن در طبیعت – عنصری بدیع دانست و آن را محور آثار خود قرار داد (گودرزی دیباج، ۱۳۹۱، ص ۵۶۹-۵۷۰).

سوپره‌ماتیسیم از کوبیسم و فوتوریسم منشعب شد، اما مالویچ این جنبش‌ها را به علت وابستگی‌شان به

بازنمایی اشیای عینی ناکافی می‌دانست. او سوپره‌ماتیسم را گامی اصیل‌تر معرفی کرد که کاملاً از عینی‌گرایی جدا می‌شود. او با خلق اثر مربع سیاه بر زمینه سفید، اعلام کرد: «هنر دیگر در فکر خدمت به دولت و مذهب نیست؛ و دیگر آن اشتیاق را ندارد که تاریخ آداب و رسوم را تصویر کند یا به اشیا نظر داشته باشد و می‌خواهد سرپای خود و برای خود، بدون توسل به هر چیز دیگر، ادامه حیات دهد» (Bowl, 1976, p133).

سوپره‌ماتیسم با ویژگی‌های بصری متمایز، همچون اشکال هندسی ساده، رنگ‌های محدود، ترکیب‌بندی پویا و فضای غیرعینی شناخته می‌شود و در سه مرحله اصلی تکامل یافت: دوره سیاه، رنگی، و سفید. این مراحل با مربع‌های سیاه، قرمز و سفید تعریف می‌شوند که هریک نمادهایی کلیدی در این جنبش‌اند:

مربع سیاه: آغازگر سوپره‌ماتیسم و نماد رهایی کامل از واقعیت عینی است. این شکل، حرکت به سوی «صفر مطلق هنری» را نشان می‌دهد؛ نقطه‌ای که هنر از بازنمایی جهان بیرونی فاصله می‌گیرد و به اصول بنیادین خود بازمی‌گردد

مربع قرمز: نماد انقلاب، پویایی و نیروی تغییر است. این شکل، بیانگر شور تحول‌خواهی و گسست از سنت‌های تثبیت‌شده در هنر و جامعه است.

مربع سفید: نمایانگر خلوص، بی‌نهایت و جهانی ذهنی است. مالویچ آن را بالاترین سطح بیان هنری در سوپره‌ماتیسم می‌دانست؛ فضایی که در آن، هنر به سکوتی متعالی و آزادی مطلق از هرگونه بازنمایی می‌رسد به گفته فوشرو، این سه شکل در جامعه نیز معانی نمادین دارند: مربع سیاه نشانه اقتصاد، مربع قرمز نمایشگر انقلاب، و مربع سفید نمایانگر اقدام خالص و بی‌واسطه است (Fauchereau, 1993, p20).

در مجموع، سوپره‌ماتیسم نه تنها جنبشی زیباشناختی، بلکه واکنشی فلسفی و سیاسی به سلطه ایدئولوژیک بلشویکی بود. مالویچ با بهره‌گیری از انتزاع ناب، هنری را بنیان نهاد که در برابر فشارهای سیاسی ایستادگی می‌کرد و با خلق جهانی بصری مستقل، امکان تجربه آزادی، خلاقیت و حضور ذهنی را برای مخاطب فراهم می‌ساخت. آثار او، به‌ویژه در بستر سرکوب و تفتیش دوران استالین، گواهی بر التزام هنرمند به حقیقتی فراتر از ایدئولوژی‌اند؛ حقیقتی که در سکوت مربع سفید، در خلوص ساختار، و در جسارت فاصله‌گیری از بازنمایی، تجلی می‌یابد.

مالویچ همگامی هنر با عصر مدرن را محرک ظهور سبک‌های نو و ابداع در هنر می‌دانست. او معتقد بود: «هنر باید همگام با عصر خود پیش رود. تمام سبک‌های هنری گذشته مانند لباس‌های کهنه‌ای هستند که باید تعویض و دور انداخته شوند؛ چون زمان در حال تغییر و تحول است و جسم ما متعلق به دنیای مدرن است. پس هنر نیز باید همگام و مطابق با تغییر و تحولات باشد... زیبایی‌های بسیاری وجود دارند که باید بر همگان آشکار شوند و هنرمند خلاق در پی کشف آن زیبایی‌هاست تا آنان را در معرض نمایش بگذارد» (Bowl, 1976, p133).

وی همچنین نقش هنر را در بیان احساسات ناب انسانی بسیار مهم تلقی می‌کرد و بر این باور بود که «همه

انسان‌ها درگیر زندگی جانکاه و سخت خود هستند و به نوعی زندگی خود را مصیبت‌بار می‌دانند. هنر تنها راه نجات از این وضعیت است. پس هدف از هنر برتری‌دادن به احساسات است (Bowl, 1976, p133). مالویچ هنری را که فاقد تحول و دگرگونی باشد، هنری تقلیدی و در اصطلاح «هنر مرده» می‌نامید و آن را فاقد ارزش‌های زیباشناسانه و تحسین‌برانگیز می‌دانست. او با به‌کارگیری عباراتی همچون «غیرعینی و ذهنی»، دربارهٔ تابلوی مربع سیاه خود می‌گوید: «این تابلو کاملاً غیرارادی خلق شده است» (Drutt, 2003, p79). این عبارت، تأکیدی است بر نقش ذهنیت و احساسات محض در فرایند خلق هنری، و نشان‌دهندهٔ فاصله‌گیری او از بازنمایی‌های عقل‌گرایانه و واقع‌گرایانهٔ هنر سنتی است.

مالویچ با این دیدگاه و خلق آثار مبتنی بر ادراک حسی، نگاه جامعه به هنر را دگرگون ساخت. او با رواج سوپره‌ماتیسیم، جرئت‌بازاندیشی را به هنر بخشید و تحولی نوین در هنر نوین ایجاد کرد؛ تحولی که نه‌تنها در ساختار و محتوا، بلکه در بنیان‌های فلسفی و زیبایی‌شناختی هنر قرن بیستم تأثیرگذار بود.

نتیجه‌گیری

«پدیدارشناسی» با هدف ارائهٔ تبیینی نوین از نسبت آگاهی انسان با جهان، ادراک حسی را مبنای درک هستی قرار می‌دهد و رویکردهای علمی و عینی‌گرا را به چالش می‌کشد. موریس مرلپوتتی با تأکید بر وحدت سوژه و ابژه، هنر مدرن را مسیری برای آشکارسازی تجربهٔ زیسته و پیوند متفاوتی هنرمند با جهان می‌دانست. او نقاشی را نه‌تنها هنری بصری، بلکه شیوه‌ای برای تجربهٔ جهان از خلال ادراک حسی تعریف می‌کرد؛ شیوه‌ای که به هنرمند امکان می‌دهد واقعیت را به‌صورت زیسته و نه صرفاً بازنمایی‌شده بازآفرینی کند.

در این چارچوب، التزام در هنر - به‌ویژه از منظر اگزیستالیسم - به‌معنای تعهد عمیق هنرمند به درگیری خلاقانه با جهان و بازتاب تجربه‌های اصیل انسانی است. هنرمند ملتزم، به‌باور مرلپوتتی، با خلق اثری که ریشه در ادراک حسی و تجربهٔ زیسته دارد، جهانی نو می‌سازد؛ جهانی که نه‌تنها دیدگاه شخصی او را منتقل می‌کند، بلکه مخاطب را به تأمل در هستی و بازنگری رابطهٔ خود با جهان دعوت می‌نماید. این التزام فراتر از خلق اثر، به‌معنای پذیرش مسئولیت هنرمند در برابر جامعه و زمانهٔ خویش است؛ جایی که او با نوآوری و آزادی خلاقانه، قواعد تحمیلی را به چالش می‌کشد.

در این میان، جنبش سوپره‌ماتیسیم کازیمیر مالویچ، با تأکید بر خلوص فرم، رنگ و رهایی از بازنمایی عینی، نمونه‌ای برجسته از این التزام است. مالویچ در بستر محدودیت‌های سیاسی بلشویکی، هنری غیرعینی و مبتنی بر احساسات ناب خلق کرد که در تقابل با ایدئولوژی‌های تحمیلی رژیم کمونیستی قرار داشت و جرئت‌بازاندیشی

را به هنر بخشید. این جنبش که از کویسم و فوتوریسم فراتر رفت و بر مینی‌مالیسم و کنستروکتیویسم تأثیر گذاشت، با تعهد به همگامی با تحولات عصر مدرن، نگرش جامعه به هنر را دگرگون ساخت. مالویچ، به‌عنوان هنرمندی ملتزم، با خلق آثاری که تجربه‌های حسی و ذهنی را بازتاب می‌دادند، زیبایی‌شناسی مدرن را بازتعریف کرد و راهی نو برای درک هستی و ارتباط انسان با جهان گشود. سوپره‌ماتیسم با این رویکرد، نه تنها به‌عنوان جنبشی زیبایی‌شناختی، بلکه به‌مثابه پاسخی فلسفی به بحران‌های وجودی و سیاسی عصر خویش، تأملات بنیادین درباره نقش هنر در زندگی انسانی را غنا بخشید و همچنان الهام‌بخش هنر معاصر باقی مانده است.

- اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۶). جنبش پدیدارشناسی درآمدی تاریخی. ترجمه مسعود علیا. چ سوم. تهران: مینوی خرد.
- برت، تری (۱۳۹۱). نقد هنر: شناخت هنر معاصر. ترجمه کامران غبرایی. چ چهارم. تهران: نیکا.
- رید، هربرت ادوارد (۱۳۹۹). فلسفه هنر معاصر. ترجمه محمدتقی فرامرزی. چ چهارم. تهران: نگاه.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۶). *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. چ شانزدهم. تهران: نیلوفر.
- شایگانفر، نادر (۱۳۹۷). تجربه هنرمندانه در پدیدارشناسی مرلپونتی. تهران: هرمس.
- کارمن، تیلر و هسن، ام. بی. ان. (۱۳۹۴). مرلپونتی: ستایشگر فلسفه. ترجمه هانیه یاسری. چ دوم. تهران: ققنوس.
- گودرزی دیباج، مرتضی (۱۳۹۱). هنر مدرن بررسی و تحلیل هنر معاصر. چ سوم. تهران: سوره مهر.
- لنسا، مایکل ایچ (۱۳۹۸). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*. ترجمه خشایار دیهیمی. چ ششم. تهران: ماهی.
- مانتیفوری، سایمن سبیبی (۱۴۰۰). *استالین: دربار ترار سرخ استالین از غضب قدرت تا مرگ*. ترجمه بیژن اشتري. چ ششم. تهران: ثالث.
- میتوز، اریک (۱۳۸۹). *درآمدی بر اندیشه های مرلپونتی*. ترجمه رمضان برخوردار. تهران: گام نو.
- میتوز، اریک (۱۳۹۷). *موريس مرلپونتی: پدیدارشناسی ادراک*. ترجمه محمود دریانورد. تهران: زندگی روزانه.
- محبجل، ندا (۱۴۰۰). *از بدن تا هنر (پدیدارشناسی زیباییشناختی مرلپونتی)*. تهران: فرزانه‌گی.
- مرلپونتی، موريس (۱۳۹۱). *جهان ادراک*. ترجمه فرزاد جابرالانصار، تهران: ققنوس.
- مرلپونتی، موريس (۱۴۰۱). *انسان دوستی و خشونت*. ترجمه روشنگ داریوش. تهران: دامون.
- مرلپونتی، موريس (۱۴۰۳). *تردید سزان و نوشته‌های دیگر موريس مرلپونتی*. ترجمه ناصر قاسم‌نژاد. رشت: فرهنگ ایلیا.
- میلز، رایت (۱۳۹۹). *مارکسیست‌ها*. ترجمه خشایار دیهیمی. چ چهارم. تهران: فرهنگ نشر نو.
- هیوز، هنری استیوارت (۱۳۹۳). *راه فروپشته، اندیشه اجتماعی در فرانسه در سال‌های درماندگی، از ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- شایگان‌فر، نادر، ضیاءشهابی، پرویز (۱۳۹۰). تبیین تلقی پدیدارشناسانه مرلپونتی از نقاشی‌های سزان. *فلسفی شناخت (پژوهشنامه علوم انسانی)*. ۱(۶۵)، ۵۷-۸۱.

Bowl, J. E. (1976). *Russian art of the avant-garde: Theory and criticism, 1902-1934*. New York: The Viking Press.

Drutt, M. (2003). *Kazimir Malevich: Suprematism*. New York: Guggenheim Museum Publications.

Fauchereau, S. (1993). *Malevich A. Swan*. Trans. New York: Rizzoli International Publications.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Cézanne's doubt. In Sense and non-sense* (H. L. Dreyfus & P. A. Dreyfus, Trans., p 9-25). Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1960). *Indirect language and the voices of silence. In Signs* (p. 147-172).

Evanston, IL: Northwestern University Press. (Original work published 1952).

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1945).

Merleau-Ponty, M. (1964). *Eye and mind* (C. Dallery, Trans.). In J. M. Edie (Ed.), *The primacy of perception: And other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics* (pp. 159–190). Evanston, IL: Northwestern University Press. (Original work published 1961).

Table of Contents

Four Evolutionary Accounts on the Point of Dispute concerning 'The Primacy of Existence' Inspired by Allameh Misbah Yazdi's Viewpoints / 7

✍ *Mahdi Ahmadkhan Beigi / Seyyid Morteza Safi*

Examination and Critique of the Objections Raised Against Empirical Foundationalism in 'The Network of Religious Knowledge' / 31

Ahmad Saeidi

A Comparative Study of the Views of Mulla Sadra and Heidegger on Causality and Its Origin / 55

✍ *Ali Harati / Mojtaba Etemadinia*

A New Model in Evaluating Extraordinary Phenomena Passing by Materialistic Criteria / 75

Mansoor Kasiri

Karl Jaspers' Thoughts on the Meaning of 'Being' / 95

✍ *Mahmoud Dorosti / Akbar Rahnama*

The Challenge of the Tautological Definition of "Fitness" from the Perspective of the Explanatory Power of "Natural Selection" in Evolutionary Theory and a Critical Review of Elliott Sober's Response / 113

Masoud Tusi Saidi

The Concept of 'Commitment' in Art from Merleau-Ponty's Perspective (An Exemplification of Malevich's Suprematist Action) / 139

Nasrin Yaghoubi / ✍ Hossein Ardalani / Maryam Saqafi

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

Vol. 23, No. 2

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Winter 2026

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 Akbariyyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

Hoj. Ghulām-Ri,ā Fayyā,ī: 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. Mu'ammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Mu'ammad 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)32113468

Subscribers: (25)32113471

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net