



معرفت فلسفی

سال یازدهم، شماره دوم

زمستان ۱۳۹۲

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

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

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی: دانشیار - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در سایت www.isc.gov.ir و www.sid.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۱۱۳۴۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳

پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۱۶۰ صفحه - ۱۰۰۰۰ ریال

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
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 به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر 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 باید ۱۵۰-۱۷۰ 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 محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاهها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام و نام خانوادگی نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر. نام و نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از دو 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

۷ نخستین سخن
۱۱ شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی فاطمه حسینی مجرد - رضا اکبریان
۲۷ قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی میثم رزمگیر - سید محمد انتظام
۴۹ بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات محمد هادی توکلی - علی شیروانی
۶۳ شباهت مخالفان فلسفه محمد سربخشی - علیرضا تاجیک
۸۳ بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری جوهری محمد کاظم رضازاده جودی
۱۰۷ روش‌شناسی نفی روش در هرمنوتیک فلسفی گادامر محمد حسین مختاری - مهدی سرلک
۱۲۹ تأملی بر استقرای ریاضی علی بیگدلی - لطف‌الله نبوی
۱۴۳ الخلاصة
4 ABSTRACTS

نخستین سخن

«السَّلَامُ عَلَى الشَّجَرَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَالذُّوْحَةِ الْهَاشِمِيَّةِ الْمُضِيئَةِ، الْمُثْمِرَةِ بِالنَّبِيَِّّةِ،
الْمُونِقَةِ بِالْإِمَامَةِ، وَعَلَى ضَجِيعِكَ آدَمَ وَنُوحَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ
وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، السَّلَامُ عَلَيْكَ وَعَلَى الْمَلَائِكَةِ الْمُحَدِّقِينَ
بِكَ، وَالْحَاقِقِينَ بِقَبْرِكَ، يَا مَوْلَايَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، هَذَا يَوْمُ الْأَحَدِ وَهُوَ يَوْمُكَ
وَبِاسْمِكَ، وَأَنَا ضَيْفُكَ فِيهِ وَجَارُكَ، فَأَضْفِنِي يَا مَوْلَايَ وَأَجِرْنِي، فَإِنَّكَ كَرِيمٌ
تُحِبُّ الضِّيَافَةَ وَمَأْمُورٌ بِالْإِجَارَةِ، فَأَفْعَلْ مَا رَغِبْتَ إِلَيْكَ فِيهِ، وَرَجَوْتُهُ مِنْكَ،
بِمَنْزِلَتِكَ وَآلِ بَيْتِكَ عِنْدَ اللَّهِ، وَمَنْزِلَتِهِ عِنْدَكُمْ، وَبِحَقِّ ابْنِ عَمِّكَ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَعَلَيْهِمْ [وَعَلَيْكُمْ] أَجْمَعِينَ.»

سپاس خدایی را سزااست که همه هستی از اوست و دمامد و بی منت می بخشد. درود خدای
سرمدی، فرشتگان، انبیا و اولیای الهی بر خاتم انبیا و بر خاندان پاک و مطهرش.
اینک، چهل و دومین شماره «معرفت فلسفی» را با استعانت از خدای متعال، و به امید کسب
فیوضات و کرامات بی کران الهی، به اهل معرفت تقدیم می داریم. موضوعات مطرح شده در این
مجموعه به اختصار عبارتند از:

۱. نویسندگان محترم در مقاله «شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی» معتقدند که شیخ اشراق از
موافقان نظریه وجود ذهنی است و برای اثبات آن برهان اقامه کرده است. او به تمایز عالم ذهن و
عین و وجود صور معقوله در ذهن اذعان می کند، اما ملاک ادراک و تعقل از نظر وی صورت
معقوله نیست. ادراک حقایق از نظر سهروردی با شهود مستقیم و بی واسطه نفس حاصل می شود
که او آن را «علم اشراقی» می نامد. پس ملاک ادراک از نظر او علم اشراقی نفس است؛ و صورت
معقوله که همراه با علم اشراقی در ذهن حاصل می شود و به عقیده شیخ اشراق وجودی مثالی
دارد، تبعی و ثانوی به شمار می آید. نفس با علم اشراقی به درک اشیا نایل می شود و در این هنگام
براساس برهان شیخ اشراق صورت شیء در ذهن وجود پیدا می کند. بنابراین اعتقاد سهروردی به
وجود ذهنی با علم اشراقی ناسازگار نبوده، قابل جمع است.

۲. قوه خیال در بین سایر قوای ادراکی چه نقش و وظیفه ای بر عهده دارد؟ آیا ادراک خیالی

امری مادی و مربوط به عالم محسوسات است یا امری است مجرد؟ ابن سینا و سهروردی قوه خیال را به منزله یکی از قوای باطنی معرفی می‌کنند و نیز خیال را یکی از مراحل ادراک می‌دانند. نویسندگان محترم در مقاله «قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، نخست مبانی جهان‌شناسانه و سپس مبانی نفس‌شناسانه ابن سینا را بیان می‌کنند. ابن سینا با مشرب مشائی به بحث قوه خیال می‌پردازد. وی قوه خیال را قوه‌ای می‌داند که صورت‌های موجود در حس مشترک را در خود نگاه می‌دارد و در جریان ادراک خیالی، خیال را به عالم حس محدود می‌کند. سهروردی نیز با مشرب اشراقی به بحث قوه خیال می‌پردازد. وی همانند ابن سینا قوه خیال را مادی می‌داند، اما در جریان ادراک خیالی، نظریه ابن سینا را نمی‌پذیرد و صورت‌های مشاهده‌شده در قوه خیال را صوری می‌داند که در قوه خیال ظهور یافته‌اند. به نظر او یک عالم داریم غیر از عالم ماده که اصل همه چیز آنجاست و در جریان ادراک خیالی صور موجود در آن عالم در قوه خیال ظهور می‌یابند. او این عالم را عالم مثال «صور معلقه» می‌نامد.

۳. نویسندگان مقاله «بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات»، بر این باورند که ابن سینا در ابتدای الهیات اشارات مدعی می‌شود که از تفتیش در محسوسات می‌توان به وجود امری غیر محسوس و مجرد پی برد. وی از طریق حمل ماهیات مخلوطه بر ماهیت لابشرط استدلال می‌کند که ماهیت لابشرط از عوارض مادی ماهیات مخلوطه مبراست و لذا غیر محسوس می‌باشد. بیان ابن سینا موهم این است که وی ماهیت لابشرط مذکور را در خارج از اذهان موجود می‌داند، به گونه‌ای که خواجه طوسی برخلاف برخی دیگر کتبش که وجود امر کلی را در خارج ممتنع می‌داند؛ در تفسیر بیان ابن سینا حکم به خارجیت ماهیت لابشرط در عین نامحسوس بودن نموده، درحالی‌که به قرینه بیانات ابن سینا در دیگر کتبش، وی امر کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند. به نظر می‌رسد، ابن سینا در اشارات درصدد اثبات آن است که کلی موجود در ذهن یعنی ماهیت لابشرطی در ظرف ذهن امری مجرد است و از همین طریق وجودی مجرد را اثبات می‌نماید.

۴. نویسندگان مقاله «بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه؛ با رویکرد پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان فلسفه»، معتقدند که تقابل عقل فلسفی با عقل دینی و انکار

عقلانیت فلسفی از جمله مطالب جدیدی است که امروزه برخی نویسندگان در حوزه اندیشه دینی بدان می‌پردازند. خودبسنده‌گی عقل فلسفی و گرفتاری آن در چنگال قواعد فلسفه یونان باستان شبهات دیگری هستند که در برابر گرایش به فلسفه پدید آمده‌اند. عدم درک صحیح معنای عقل و عقلانیت در فلسفه اسلامی و آشنایی نابسنده با اندیشه‌های ناب این فلسفه اصلی‌ترین دلیل چنین برداشت‌ها و نسبت‌هایی است. این مقاله، با بازکاوی معنای این واژه‌ها در متون اصیل فلسفه اسلامی، درصدد پاسخ‌گویی به اشکالات و شبهات مزبور است.

۵. بنابر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری، انسان تشکیل یافته از دو جوهر متفاوتِ نفس یا ذهن غیرفیزیکی و بدن فیزیکی است و آنها تباین ذاتی دارند. نویسنده محترم در مقاله «بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری جوهری»، بر این باور است که مشهورترین شارح و مدافع این نظریه در دوره جدید، رنه دکارت است. وی حیاتی تازه به آن بخشیده و استدلال‌های پرشماری مانند کاربرد زبان، خلاقیت رفتاری، شک روشمند، ادراک حسی متمایز، و تقسیم‌ناپذیری نفس را به سود آن صورت‌بندی کرده است. نویسنده در این مقاله، نخست این پنج استدلال را به‌وضوح تبیین، و سپس نقدهایی را بر آنها مطرح ساخته است.

۶. هرمنوتیک فلسفی یکی از مهم‌ترین رویکردهای هرمنوتیکی است که مارتین هایدگر آن را پایه‌ریزی و تبیین کرد و هانس جورج گادامر آن را تدوین کرد و توسعه بخشید. گادامر که شاگرد خصوصی هایدگر بود، در معروف‌ترین اثرش در هرمنوتیک به نام «حقیقت و روش» به تحلیل و نقدی گسترده و پرمحتوا از اندیشه هرمنوتیک روشی پرداخت. از نظر نویسندگان محترم در مقاله «روش‌شناسی نفی روش در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، هرمنوتیک روشی، بر ارائه اصول و قواعد و روش‌شناسی تفسیر صحیح متون همت می‌گمارد؛ اما گادامر بنیان هرمنوتیکی خود را بر نفی روش و پدیدارشناسی فهم و جودی استوار می‌سازد و با اتکا بر اصول هرمنوتیکی خود، الگوی مفاهمه دیالکتیکی را ارائه می‌دهد.

این نوشتار، کیفیت ابتدای فلسفه هرمنوتیکی گادامر بر نفی روش را توصیف و تحلیل می‌کند تا از این رهگذر بتواند علاوه بر تبیین «مفاهمه دیالکتیکی مبتنی بر پرسش و پاسخ» به منزله روش بدیل گادامر در نفی روش، فرصتی برای بررسی این روش در اختیار قرار دهد و روشن کند که

الگوی وی، دارای مشکلات پرشماری از قبیل ابهام، دور و تسلسل است.

۷. به اعتقاد نویسندگان محترم مقاله «تأملی بر استقرای ریاضی»، یکی از اصول مهمی که در اثبات برخی از قضایای اساسی منطق جدید و بسیاری از قضایای ریاضیات از آن بهره می‌گیرند اصل استقرای ریاضی است. پرسش این است که آیا این اصل بدیهی است؟ به ظاهر شهودهای عرفی، بداهت آن را تأیید نمی‌کنند. لذا وضوح برهان قضایای مبتنی بر اصل فوق نیز کانون تردید است و توجیه برهان چنین قضایایی، مشروط به اذعان بر درستی اصل استقرای ریاضی خواهد بود. ایشان درصدد نشان دادن این مطلب‌اند که اصل فوق با تکیه بر مفاهیم و اصول اولیه مجموعه اعداد طبیعی اثبات‌پذیر است. بدین ترتیب با اثبات آن، دغدغه احتمالی تشکیک در استحکام منطقی اصل استقرای ریاضی و قضایای مبتنی بر آن در منطق جدید مرتفع خواهد شد.

در پایان این نوشتار، همچون گذشته، با سپاس و قدردانی از همه محققان، فرهیختگان و استادان گرانقدری که ما را در تهیه این شماره نشریه یاری رساندند، یادآور می‌شود که نقدهای عالمانه و پیشنهادهای مشفقانه خوانندگان گرامی را همواره برای خود موهبتی گرانبها می‌دانیم که بر غنای هرچه بیشتر نشریه خواهد افزود.

شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی

کچھ فاطمه حسینی مجرد*

رضا اکبریان**

چکیده

شیخ اشراق از موافقان نظریه وجود ذهنی است و برای اثبات آن برهان اقامه کرده است. او به تمایز عالم ذهن و عین و وجود صور معقوله در ذهن اذعان می‌کند، اما ملاک ادراک و تعقل از نظر وی صورت معقوله نیست. ادراک حقایق از نظر سهروردی با شهود مستقیم و بی‌واسطه نفس حاصل می‌شود که او آن را علم اشراقی می‌نامد. پس ملاک ادراک از نظر او علم اشراقی نفس است؛ و صورت معقوله که همراه با علم اشراقی در ذهن حاصل می‌شود و به عقیده شیخ اشراق وجودی مثالی دارد، تبعی و ثانوی به شمار می‌آید. نفس با علم اشراقی به درک اشیا نایل می‌شود و در این هنگام براساس برهان شیخ اشراق صورت شیء در ذهن وجود پیدا می‌کند. بنابراین اعتقاد سهروردی به وجود ذهنی با علم اشراقی ناسازگار نبوده، قابل جمع است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، صورت معقوله، علم اشراقی، سهروردی.

مقدمه

مسئله وجود ذهنی که ناظر به چیستی ادراک و چگونگی علم بشری است، به ظاهر باید در مباحث معرفت‌شناختی فلسفی جای بگیرد؛ اما چرا فیلسوفان مسلمان آن را در قالب مباحث وجود و عدم نیز مطرح کرده‌اند؟ علت این است که ماهیت علم و ادراک عبارت است از حضور ماهیت معلوم نزد عالم؛ یا وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارت است از نوعی وجود پیدا کردن معلوم؛ وجودی که نحوه و سنخ دیگری از وجود است به نام «وجود ذهنی». پس مسئله وجود ذهنی به مباحث وجودشناسی پیوند می‌خورد و در بحث وجود، یکی از تقسیمات اولیه، تقسیم آن به وجود خارجی و وجود ذهنی است. البته باید یادآور شد که به بحث ماهیت علم در باب مقولات نیز پرداخته شده است که منافاتی با مسائل وجود ذهنی ندارد؛ چراکه در بحث مقولات از جنبه‌ای دیگر به مسئله نگاه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۰۸-۲۱۰). البته بین علم که امری نفسی است، و وجود ذهنی که امری قیاسی است امتیاز و تفاوت است، و به همین دلیل بحث هریک از این دو امر، فصل و بخشی خاص از فلسفه را به خود اختصاص داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۱۸).

در میان فلاسفه جهان اسلام، برخی به طور مجزا بابتی را با عنوان وجود ذهنی گشوده و به طور مستقل و تفصیلی بدان پرداخته‌اند؛ اما برخی دیگر که به ظاهر نامی از وجود ذهنی نبرده‌اند و اساساً در دوره‌ای می‌زیسته‌اند که مسئله وجود ذهنی هنوز در میان مباحث وجودشناختی جای نداشته، در عین حال در جای جای مباحث فلسفی خود و گاهی در خلال مباحث علم و ادراک، به مدعای اصلی مسئله وجود ذهنی اذعان کرده‌اند. برای مثال در کتب فارابی و ابن سینا لفظ «وجود ذهنی» به کار نرفته است، اما اصل مدعا در سخنان ایشان مطرح شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۱۷). سهروردی بنیان‌گذار حکمت اشراق در فلسفه اسلامی نیز مسئله وجود ذهنی را به منزله فصلی مستقل در آثار خود نیاورده و به عنوان یک مسئله مجزای فلسفی به آن نپرداخته است؛ اما جای این پرسش هست که این حکیم مسلمان در مسئله وجود ذهنی چه موضعی دارد؟ آیا شیخ اشراق وجود ذهنی را همان انحفاظ ماهیت در ذهن و خارج می‌داند؟ با بازخوانی اصول

معرفت‌شناسی سهروردی باید دانست که آیا او در این باره با ابن‌سینا فیلسوف برجسته پیش از خود هم‌رأی است؟

تبیین نظریه وجود ذهنی و اقوال مخالف آن

مدعای آن دسته از حکمای مسلمان که با مسئله وجود ذهنی موافق‌اند، دو مطلب است: یکی این است که علم صرفاً رابطه‌ای اضافی میان عالم و معلوم نیست، بلکه هنگام ادراک، پدیده‌ای در ذهن آدمی موجود می‌شود؛ دوم اینکه آنچه در ذهن موجود می‌شود، همان ذات و ماهیت شیء خارجی مدرک است (محقق داماد، ۱۳۷۹).

قسمت اول نظریه وجود ذهنی، در تقابل با دیدگاهی است که علم و ادراک را صرفاً اضافه و نسبتی خاص میان شخص مدرک و شیء مورد ادراک می‌داند: «العلم والادراک والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين...» (فخررازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۱) و انکار می‌کند که علم صورتی حاصل و منطبع در ذهن باشد: «لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشیء فی العاقل لزم ان لا نعقل ذواتنا والتالی باطل فالمقدم مثله» (همان، ص ۳۲۳). فخررازی در این عبارت معتقد است که در برخی از ادراکات ما، مثل ادراک خویشتن، امکان ندارد که تعقل به واسطه حصول صورت‌های ذهنی نزد عقل محقق شود؛ پس اصلاً در هیچ ادراک و تعقلی، صورت شیء در ذهن حاصل نمی‌شود. او می‌افزاید حال که ثابت کردیم در فرایند علم، صورتی در ذهن منطبع نمی‌شود، ناچار باید گفت علم ما تنها نسبت و اضافه‌ای است که با اشیای مورد ادراک برقرار می‌کنیم (همان). این دیدگاه «قول اضافه» خوانده می‌شود. از دیدگاه قایلان به نظریه وجود ذهنی، با پذیرفتن چنین تبیینی از علم ما به اشیای خارجی، توضیح و توجیه دو مسئله دشوار می‌شود:

اول علم ما به چیزهایی که در خارج تحقق ندارند، مانند عدم و معدوم. اگر آنچه ما از اشیا تعقل می‌کنیم، عین وجود خارجی باشد - آن‌گونه که قایلان به اضافه می‌گویند - ادراک و تعقل چیزی که در خارج وجود ندارد ناممکن می‌شود؛

دومین مشکل نظریه اضافه، نارسایی آن در توضیح خطای علم ماست. اگر معلوم بالذات

همان شیء خارجی باشد، هرگز خطایی در علم رخ نخواهد داد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷).
 دومین مدعا در بحث وجود ذهنی، یعنی اتحاد ماهوی میان وجود عینی و ذهنی شیء، «قول
 شیخ» را رد می‌کند. براساس این نظریه، که حصول صورت شیء را نزد عقل پذیرفته است، صورتی
 که از معلوم در ذهن حاصل می‌شود، انطباق دقیق با ماهیت آن در خارج ندارد، بلکه مانند شیخ آن
 شیء است. بنابر نظریه اشباح، وقتی انسان علم پیدا می‌کند، شبیه آن اشیا در ذهن پیدا می‌شوند نه
 مثال و ماهیت آنها. این شیخ، عرض و کیفی است قائم به نفس که در ذات خود با معلوم خارجی
 مابین است؛ مانند مجسمه یک شخص که نوعی مشابهت با آن شخص دارد و از آن حکایت می‌کند.
 موافقان نظریه وجود ذهنی، این دیدگاه را چیزی جز سفسطه نمی‌دانند و معتقدند با پذیرش این
 نظر، باب علم به خارج از اساس بسته می‌شود؛ چراکه در این صورت عینیت و تطابق ماهوی میان
 ذهن و خارج از بین می‌رود و سفسطه لازم می‌آید؛ زیرا همه علوم ما جهل خواهند بود (همان).
 دسته‌ای دیگر گفته‌اند آنچه به ذهن می‌آید نه تنها ماهیت و حقیقت شیء را منعکس نمی‌کند،
 کاملاً با آن مابین است و هیچ‌گونه حکایتی از آن ندارد؛ حتی آن‌گونه حکایتی که عکس از
 صاحب عکس، و مجسمه از صاحب مجسمه دارد. بنا بر این نظریه، آنچه به ذهن می‌آید دسته‌ای
 از رموز و علائم است و در نتیجه انسان در خطا و اشتباه است؛ اما این خطا به‌طور منظم و
 همیشگی است و از این‌رو نظام زندگی انسان مختل نمی‌شود؛ مانند انسانی که همیشه رنگ قرمز
 را سبز می‌بیند. چنین انسانی همیشه آثار قرمزی را بر آنچه سبز می‌بیند مترتب می‌سازد و به همین
 صورت رابطه خود را با خارج تنظیم می‌کند؛ اگرچه ادراک او کاملاً مابین با خارج است و
 حکایت صحیحی از آن ندارد. این دیدگاه «قول به اشباح غیر محاکی» نامیده شده است.
 قایلان به نظریه وجود ذهنی این سخن را نیز منجر به سفسطه می‌دانند و معتقدند اگر همه علوم
 در کاشفیت خود خطا کنند، سفسطه لازم می‌آید و کار به تناقض می‌انجامد؛ زیرا اگر بپذیریم که همه
 علوم و ادراکات خطا هستند، خود این ادراک که «هر علمی خطاست» نیز به نحو کلی کاذب خواهد
 بود؛ پس نقیض آن صادق است؛ یعنی بعضی از علوم صحیح‌اند و مطابق با واقع (همان).
 برای رسیدن به تصویری روشن از دیدگاه سهروردی در بحث ادراک و به‌ویژه مسئله وجود

ذهنی، که هدف اصلی این نوشتار است، باید نظر قدمای او را در این باره بدانیم تا تفاوت‌های سخن شیخ اشراق را دریابیم. به اختصار این مسئله را در فلسفه ابن سینا دنبال می‌کنیم. اگرچه بحث وجود ذهنی به شکلی که بعدها شناخته شد در آثار ابن سینا مطرح نشده، او اصل مدعای آن را بیان کرده و به طور پراکنده بدان پرداخته است. وی در جایی می‌گوید: «فللأمر وجود فی الأعیان ووجود فی النفس یکون آثارا فی النفس» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲). این عبارت گرچه در بستر بحث وجود ذهنی بیان نشده، حاکی از آن است که در فضای تفکر ابن سینا مدرک یا عاقل، نفس انسان است و وجود ذهنی که نزد نفس حاضر می‌شود، صورت ذهنی اموری است که وجودی در عالم عین دارند. ابن سینا تعبیرات گوناگون دیگری نیز در این باره دارد: «المعنی فی الاعیان غیر وجوده فی الذهن و مثال ذلك الفرح مثلاً فان وجوده فی الانسان غیر وجود صورته فی الذهن» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۳۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۷۳). هنگامی که انسان شادی را در خود می‌یابد، شادی در عالم خارج و در وجود انسان تحقق دارد؛ اما گاهی فرد شادی را تصور می‌کند. در این حالت صورت شادی در ذهنش حاصل می‌شود. پس این مطلب نیز دو نحوه وجود را برای شیء در اعیان و اذهان اثبات می‌کند.

ابن سینا در جای دیگری ضمن روشن ساختن مفهوم انتزاع صورت‌های ذهنی، از بروز شبهه‌ای در این باره جلوگیری می‌کند (همان، ص ۷۳). سخن ابن سینا حاکی از آن است که او صورت‌های ذهنی را از جهت وجودی عین ذات یا ماهیت خارجی - با همه آثار حقیقی‌اش - نمی‌داند (شبان، ۱۳۸۳)؛ چراکه این فرض با اشکالاتی واضح به چالش کشیده می‌شود؛ بلکه از نظر ابن سینا، وجود ذهنی، صورت و مثالی از ماهیت خارجی است: «درک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثلة عند المدرک یشاهدها» (ابن سینا، بی تا، ص ۸۲). به عبارت دیگر از کلمات ابن سینا برمی‌آید که او معتقد است هنگام علم به یک شیء، معنای ماهیت آن شیء نزد عقل حاضر می‌شود اما آثار وجود خارجی‌اش بر این صورت معقول مترتب نمی‌شود. با این حال عدم ترتب آثار، سبب نمی‌شود که حقیقت ماهیت معقول، چیزی غیر از حقیقت ماهیت شیء در اعیان باشد. وی با مثال حرکت، مقصودش را روشن‌تر می‌گوید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۱). از نظر

او، حرکت ماهیتی است که کمال شیء بالقوه است؛ اما نزد عقل همراه این صفت نیست؛ به گونه‌ای که (با تصور حرکت در ذهن) ماهیت (ذهنی) حرکت، کمال و محرک عقل باشد؛ زیرا حرکت ماهیتی است که در اعیان، کمال شیء بالقوه است و وقتی تعقل می‌شود، همچنان همین صفت را دارد؛ یعنی حرکت نزد عقل نیز ماهیتی است که در اعیان کمال شیء بالقوه است و وجودش در اعیان و در عقل تفاوتی ندارد و در هر دو به یک حکم است: «ماهیتی است که در اعیان کمال شیء بالقوه است».

در فلسفه ابن‌سینا، پذیرش اینکه عالمی داریم به نام عالم عین، و عالمی با عنوان عالم ذهن و اینکه هنگام ادراک یک شیء عینی، صورت ماهیتش به ذهن می‌آید، مبتنی بر پذیرش دو اصل وجودشناختی است: ۱. ثنویت عالم ذهن و عین؛ ۲. تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت.

از آنجا که دستگاه فلسفی ابن‌سینا بر بنیان تمایز مابعدالطبیعی میان «وجود» و «ماهیت» استوار است، نگاه او به مسئله «وجود ذهنی» نیز در سایه همین اصل معنا می‌شود.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا معنایی از شیء را که نزد عقل حاضر می‌شود، عیناً و بدون اختلاف، همان ماهیت شیء خارجی می‌داند. به عبارت دیگر او قایل به انحفاظ ماهیت در عالم ذهن و عین است و روشن است که این تفسیر از وجود ذهنی، مبتنی است بر پذیرش زیادت وجود بر ماهیت، یعنی همان اصل اساسی فلسفه سینوی (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در عرصه گسترده‌شناخت‌شناسی در فلسفه شیخ‌اشراق و مباحث‌گوناگون او درباره علم و ادراک، در این نوشتار برآنیم تا جست‌وجوی خود را بر رأی سهروردی درباره مسئله وجود ذهنی محدود و متمرکز، و نظر او را درباره ثنویت عالم ذهن و عین و نیز دلایلش را بر اثبات وجود ذهنی بررسی کنیم.

جایگاه وجود ذهنی از دیدگاه سهروردی

پرسش مورد بحث این است که مسئله وجود ذهنی در فلسفه اشراقی سهروردی و در تبیین او از چگونگی ادراک بشری چه جایگاهی دارد؟ تعریفی که شیخ اشراق به‌طور کلی از علم و عقل

ارائه می‌دهد چنین است: «ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبة عنها» (سهروردی، بی تا، ج ۱، ص ۷۲). سهروردی در بسیاری از آثار خود حقیقت علم و ادراک را حضور دانسته است. عقاید او درباره این مسئله در یک حالت خلسه و مکاشفه که ضمن آن با ارسطو به گفت‌وگو پرداخته ابراز شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۶). برای تعمق بیشتر در افکار معرفت‌شناسانه سهروردی شایسته است که نخست بدانیم سهروردی در این باره با کدام یک از تبیین‌های معرفتی مخالفت ورزیده است. به عبارتی باید با نظری سلبی روشن کنیم که او راه خود را از کدام یک از نظریه‌های معرفت‌شناسانه جدا کرده است؟ به طور کلی شیخ اشراق در توضیح چگونگی و ساختار معرفت، با دو نوع اتحادی که برخی اندیشمندان به آن معتقدند مخالف است. یکی اتحاد نفس ادراک‌کننده با شیء ادراک‌شده، و دیگر اتحاد نفس با عقل فعال در حین تعقل.

رد اتحاد مدرک با مدرک و اتحاد نفس با عقل فعال از نگاه سهروردی

شیخ اشراق در تبیین فرایند شناخت، این نظریه را که هنگام ادراک، نفس مدرک، با صورت مدرک یکی شود، با استدلال رد می‌کند، و در نتیجه برهان خود می‌گوید:

نفس تو شیء واحد و ثابتی است؛ قبل از ادراک صورت، هنگام ادراک صورت و بعد از آن؛ و صورت هم امری است که در عین بقای نفس حاصل می‌شود، پس تو، تو هستی؛ چه با ادراک و چه بدون ادراک؛ بنابراین اتحاد معنا ندارد (سهروردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۵).

سهروردی به معنا و تفسیری دیگر از فرایند ادراک نیز اشاره می‌کند و آن را با همان مبنای پیشین (رد اتحاد) کنار می‌گذارد:

گروهی گمان می‌کردند که نفس ما هنگامی که چیزی را ادراک می‌کند، ادراک کردنش، همان اتحاد نفس است با عقل فعال؛ به گونه‌ای که نفس، عقل فعال بشود و این باطل است (همان).

درباره نظریه اتحاد نفس با عقل فعال، سهروردی دو تالی فاسد دیگر را نیز بیان می‌کند. اول اینکه در فرض اتحاد نفس با عقل فعال، لازم می‌آید که عقل فعال دارای اجزایی باشد تا نفس با جزئی از آن متحد شود که در نتیجه اشیا را ادراک کرده و اشیا را ادراک نکرده باشد. در غیر این صورت، لازم می‌آید که وقتی نفس شیئی واحد را ادراک می‌کند، از آنجا که در این ادراک با عقل فعال متحد شده، پس همه اشیا را ادراک کرده؛ و هر دو قسم باطل است (همان).

استدلال سهروردی بر وجود ذهنی و اعتقاد به تمایز عالم ذهن و عین

در خلال مباحث سهروردی، عباراتی دیده می‌شود که نشان می‌دهد او مسئله «وجود ذهنی» را به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر او نخستین مدعای حکما را در این مسئله قبول دارد. وی بر اصل وجود ذهنی برهانی اقامه کرده است که به عقیده برخی متفکران می‌شود آن را برهانی تنبیهی دانست (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۵۶).

سهروردی از جمله نخستین اشخاصی است که با منکران وجود ذهنی به مخالفت برخاسته و در این باب اقامه برهان کرده است. به این ترتیب اصل وجود ذهنی در نظر سهروردی، محرز بوده، انکارپذیر نیست. آنچه در این باب بیشتر مورد اختلاف واقع شده و بحث‌های فراوانی را رقم زده است، همانا نحوه وجود ذهنی و کیفیت ارتباط آن با جهان خارج است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸). وی در بخش منطق حکمة الاشراق آورده است:

انّ الشیء الغائب عنک اذا ادركته، فانما ادراکه - علی ما یلیق بهذا الموضوع هو بحصول مثال حقیقته فیک فانّ الشیء الغائب ذات اذا علمته، ان لم یحصل منه أثر فیک فاستوی حالتا ما قبل العلم وما بعده و إن حصل منه أثر فیک ولم یطابق فما علمته کما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذی فیک مثاله (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵).

تقریر این استدلال چنین است که یکی از حالاتی که انسان در خود احساس می‌کند، حالت ادراک است. در این حالت، انسان در خود تغییری را احساس می‌کند که آن هم بی‌شک از وجدانیات

است. این تغییر به یکی از دو صورت است: یا از شخص مدرک چیزی کم شده و یا به او چیزی افزوده شده؛ چراکه اگر ادراک شیء هیچ اثری بر مدرک نمی‌گذاشت، علم داشتن یا نداشتن برای شخص مساوی می‌بود؛ حال اگر هنگام علم، واقعیتی در ما حاصل شود ولی با خارج مطابقت نداشته باشد، باز هم علم و جهل مساوی خواهند شد. پس باید اثری که از شیء خارجی در نفس پدیدار می‌شود، مطابق با خارج باشد و این اثر مثال شیء است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۵۶-۲۵۷). البته ادراک حضوری را که به اضافه اشراقی حاصل شده و با حضور نفس معلوم نزد عالم قرین است، مجال غفلت یا غیبت در آن نیست و شرح این قسم خاص علم را شیخ اشراق نه در این موضع، بلکه در بخش فلسفی کتاب *حکمة الاشراق* و دیگر آثار خود بیان می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۴۱).

صدرالمتألهین در شرح *حکمة الاشراق* برهان او را دائر بر دو منفصله حقیقیه می‌داند: اول اینکه چون چیزی ادراک شود یا تغییر حالتی برای نفس ادراک‌کننده رخ می‌دهد یا نه؛ و حصول علم بدون تفاوت حالت در انسان محال است. پس با پیدایش علم تغییر حالت واقع می‌شود، و تغییر حالتی که با علم حاصل می‌شود یا به پیدایش امری جدید است و یا به زوال امری قدیم؛ زیرا در غیر این صورت که امری جدید پدید نیامده و یا امری قدیم از بین نرفته باشد، تغییر حالتی رخ نخواهد داد، و این فرض پیش از این باطل دانسته شد.

اگر تغییر حالت به زوال امری باشد که برای نفس و یا در نفس وجود داشته است، علاوه بر اینکه خلاف وجدان یعنی خلاف علم شهودی نفس است، خلاف برهان نیز هست؛ زیرا به دلیل اینکه انسان استعداد فراگیری علوم غیرمتناهی و یا فراوانی را داراست، پس باید در ذهن او اشیایی فراوان و یا نامتناهی حضور داشته باشند؛ حال آنکه انسان دارای امور غیرمتناهی بالفعل نیست.

پس از آنکه همراه با علم، وجود امری جدید در ذهن اثبات شد از مسئله حکایت و واقع‌نمایی علم که ناظر به ارزش معلومات است برای اثبات عینیت صورت ذهنی با ماهیات خارجی کمک گرفته می‌شود (همان). صدرالمتألهین در هنگام تقریر این برهان، آن را غیر از برهان مشهور دانسته، می‌گوید:

یعنی در اثبات صور علمی در علم حصولی که عبارت از وجود ذهنی اشیاست دو مسلک مشهور است: اول، دلیلی است که منسوب به شیخ اشراق بوده و ما در کلام غیر او از آن اثری ندیده‌ایم و دوم، دلیلی است که شارح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بیان داشته است (ر.ک: شهرزوری، بی‌تا، ص ۳۹-۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۴۱).

شیخ اشراق در لمحات نیز عبارتی آورده است که به صراحت تمایز و ثنویت عالم ذهن و عین را تأیید می‌کند: «أَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُوداً فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُوداً فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُوداً فِي اللَّفْظِ وَوَجُوداً فِي الْكِتَابَةِ. وَالْآخِرَانِ يَخْتَلِفَانِ فِي الْأَعْصَارِ وَالْأَمَمِ دُونَ الْأَوَّلِينَ» (سهروردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۲). براساس این گفته، شیخ اشراق چهار نحوه وجود را برای یک شیء برمی‌شمرد و از این طریق اعتقاد خود را به دوئیت عالم اعیان و اذهان نشان می‌دهد. از سوی دیگر اشاره دارد که دو نحوه وجود عینی و ذهنی برای هر عصر و برای هر تفکری ثابت است. این حکیم متأله به صراحت معقول ذهنی را دارای وجود می‌داند. او وجود ذهنی را گونه‌ای از هستی دانسته، عالم ذهن را یکی از عوالم هستی به‌شمار می‌آورد و مخالفان خود را در این باب سخت نکوهش می‌کند. گروهی از اندیشمندان بین وجود و شیئیت تفاوت قایل شده و شیئیت را اعم از وجود دانسته‌اند. این اشخاص برای اثبات مدعای خود به استدلال می‌پردازند و می‌گویند: معقول و مدرک ذهنی اگر در جهان خارج دارای مابازا نباشد، موجود به‌شمار نمی‌آید؛ ولی آنچه در ذهن متحقق است از قلمرو عنوان شیئیت بیرون نیست. سهروردی سخن این اشخاص را مردود دانسته، می‌گوید آنچه در ظرف ذهن و عالم تعقل شیء به‌شمار می‌آید، مصداق عنوان موجود نیز هست؛ همان‌گونه که آنچه در خارج موجود نیست، شیء نیز به‌شمار نمی‌آید. به این ترتیب بین شیء و موجود بودن فاصله نیست و این دو عنوان همواره از یک مصداق حکایت می‌کنند. آنچه در ذهن یک شیء به‌شمار می‌آید، یک موجود ذهنی است؛ و آنچه در خارج موجود نیست، یک شیء خارجی نیز نخواهد بود (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۷-۳۳۸).

همچنین قرینه دیگر بر این مسئله در ذیل بحث کلی و جزئی آورده شده است. او قایل

می‌شود که جایگاه کلی در ذهن است و نه در اعیان: «وَأَمَّا الْمَعْنَى الْمَشْتَرِكُ فَهُوَ فِي الذَّهْنِ لَا غَيْرَ. وَالْكَلْمُ - عَلَى الْإِصْطِلَاحِ الَّذِي مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الشَّرْكَةَ فِيهِ أَوْ لَا يَمْنَعُ الشَّرْكَةَ - لَا يَصِحُّ وَقَوْعُهُ فِي الْأَعْيَانِ» (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵).

نمونه دیگر اینکه وی درباره مجردات قایل است هر مجردی که تعقل می‌شود و ذاتی قائم به خود دارد، وجودش در خارج ذهن، همانند وجودش در ذهن، مجرد از ماده است (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۰). این سخن علاوه بر اشاره به تمایز دو عالم ذهن و عین، می‌تواند نشان از قبول اتحاد ماهوی وجود ذهنی و عینی داشته باشد. البته اتحاد ماهوی‌ای که در اینجا گفته می‌شود، به همان معنایی نیست که در سیاق تفکر سینوی مدنظر است؛ بلکه معنایی است که در مقابل نظریه شیخ قرار می‌گیرد. او در جای دیگر می‌گوید: «فِي الْجُمْلَةِ لَا زَمَّ لَيْسَتْ أَنْجَحُ فِي مَوْرَدِ صَوْرَتِي كَمَا فِي ذَهْنِهَا صَحْتٌ دَارِدٌ، فِي مَوْرَدِ صَوْرَتِ خَارِجِي هِيَ صَحِيحَةٌ بَشَرِيَّةٌ» (همان، ص ۴۷۵).

از سخنان سهروردی درباره علم و ادراک در کتب گوناگونش، این نتیجه حاصل شد که تفکر معرفت‌شناختی شیخ اشراق مخالف نظریه «اضافه» است. به این معنا که او علم را صرف اضافه و نسبت بین مدرک و مدرک نمی‌داند. آنچه سهروردی در *مطارحات* درباره نحوه ادراک نفس خویش بیان کرده و آن را بدون واسطه صورت‌های ذهنی محقق دانسته (همان، ص ۴۸۴)، می‌تواند پاسخ روشنی باشد بر دلیلی که فخر رازی با تمسک به آن، وجود ذهنی را نفی کرده است. از سوی دیگر سهروردی قول اشباح را نیز نمی‌پذیرد؛ بلکه از مجموع عباراتی که بیان شد و نیز از میان دیگر سخنان سهروردی می‌توان بخش دوم مدعای وجود ذهنی را نیز استنباط کرد؛ یعنی سهروردی پذیرفته است که صورت ذهنی اشیا عیناً از شیء خارجی حکایت و کاشفیت دارد؛ اما آثار هریک مختص به خودشان است. با این همه باید گفت سهروردی نیز مانند دیگر فیلسوفان قایل به وجود ذهنی، استدلال روشن و صریحی بر وحدت ماهوی صورت ادراکی و شیء خارجی ارائه نکرده است. به طور کلی ادله مربوط به وجود ذهنی، تنها اثبات می‌کنند که هنگام علم، چیزی در موطن نفس تحقق می‌یابد که آثار خارجی آن بر آن مترتب نمی‌شود.

شبیهه وجود ذهنی و پاسخ سهروردی

از نظر سهروردی صورت ادراکی اگرچه از تشخیص برخوردار است، هویت مثالی دارد:

الصورة الذهنية و ان كانت ذات هوية - وهي من حيث تعيينها في الذهن وانها عرض
متشخص ممتازة عن صور اخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن او ذهن آخر، فهي
جزئية من جملة الجزئيات - الا انها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود لتكون
ماهية بنفسها أصلية بل مثالية و لا كل مثال بل مثال ادراكي (همان، ص ۳۳۱).

وی بر همین اساس شبیهه جوهر یا عرض بودن صور ادراکی را پاسخ می‌دهد. او نخست شبیهه را این‌گونه طرح می‌کند که برخی گمان کرده‌اند صورت معقول جوهر یا علم به جوهر، باید جوهر باشد؛ چراکه اگر عرض باشد، لازم می‌آید که یک حقیقت واحد، تحت دو مقوله باشد. ضمن اینکه لازم می‌آید وقتی ما جوهری را تعقل می‌کنیم، در واقع یک عرض را ادراک کرده باشیم، نه جوهر را. سپس سهروردی منشأ این گمان را اعتقاد به این مطلب دانسته که حکم مثال یک شیء، عیناً باید حکم همان شیء در همه و جوه باشد. سهروردی با رد ضرورت چنین عینیتی میان شیء خارجی و صورت ادراکی و معقول آن (که مثال شیء است) این شبیهه را حل شده می‌داند (همان، ص ۴۴۷): «ولیس من شرط مثال الشیء ان یمثل من جمیع الوجوه» (همان، ص ۲۵۷).

گفته شد که مسئله وجود ذهنی نزد ابن‌سینا با انحفاظ ماهیت تفسیر می‌شود و این تفسیر مبتنی است بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت؛ اما در نظام فلسفی شیخ اشراق، برخی از مبانی فلسفی ابن‌سینا از جمله اصل مزبور پذیرفته نیست (شهرزوری، بی‌تا، ص ۱۸۷؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۷۵). انتقال سهروردی از فلسفه متعارف به فلسفه اشراقی، هم بر بینه اشراقی او، و هم بر مخالفتش با نظریه ابن‌سینا و فارابی مبتنی است. درست است که سهروردی در بعضی از موارد، روش‌ها و مبانی مشائی را معتبر می‌داند، لکن در اصول بنیادی و سلوک فلسفی‌اش، راه خود را از آنها جدا می‌سازد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). حکمت اشراقی، علم‌الانوار است و در تفسیر واقعیت، چارچوب وجود و ماهیت را کنار گذاشته است. حال باید پرسید سهروردی بدون اتکا بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت چگونه نظام

معرفت‌شناسی خود را سامان می‌دهد؟

نظریه اصلی شیخ اشراق در تبیین ادراک و معرفت، نظریه «علم اشراقی» است. سهروردی نخستین علم اشراقی را، ادراک انسان نسبت به نفس خویش می‌شمرد و معتقد است که ما ادراکاتی داریم که در آنها به صورت ذهنی دیگری غیر از حضور ذات مدرک احتیاجی نیست. برای نمونه انسان در ادراک حس درد در اعضای بدن خود، به وساطت هیچ صورتی نیاز ندارد. پس در ادراک برخی از اشیا برای ما، حصول ذات آنها و تعلق حضوری‌شان برای نفس ما کفایت می‌کند و ادراک آنها چیزی جز التفات نفس هنگام مشاهده آنها نیست. بنابراین نفس ما دارای علمی اشراقی است که توسط صور حاصل نمی‌شود.

سهروردی علم اشراقی را در تبیین کیفیت ابصار نیز مطرح می‌کند و بدین ترتیب نظریه‌های دیگری چون انطباع شیخ و خروج شعاع را در این باره رد می‌کند و در پایان بحث چنین نتیجه می‌گیرد: «فاذن علی جمیع التقدیرات یجب الالتزام بعلم اشراقی حضوری للنفس» (سهروردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶). وی از این نظریه استفاده می‌کند و نحوه علم واجب تعالی را توضیح می‌دهد: «واذا صحَّ العلم الاشراقی لا بصورة وأثر بل بمجرّد اضافه خاصّه هو حضور الشیء حضوراً اشراقیاً کما للنفس، ففی واجب الوجود اولی واتم» (همان).

برخی، نظریه اشراق نفس را که واپسین نظریه شیخ اشراق در باب علم انسان است، در تقابل کامل با نظریه وجود ذهنی می‌شمارند و به این ترتیب، در تحلیل و ارزیابی بیان او، رأی سهروردی را فاقد شرط سازگاری می‌دانند (حاج حسینی، ۱۳۸۱). با این همه نمی‌توان سخنان شیخ اشراق را ناسازگار خواند؛ زیرا علم اشراقی مورد نظر سهروردی، وجود ذهنی را نفی نمی‌کند. همان‌گونه که در آثار مختلف او بیانات صریحی در تأیید وجود ذهنی یافتیم؛ اما نکته کلیدی در حل پارادوکسی که شاید در آرای معرفت‌شناختی سهروردی مشاهده شود و شائبه ناسازگاری نظریه او را ایجاد کند، این است که در اصل، ملاک تعقل از دیدگاه شیخ اشراق، علم اشراقی است و صور معقوله و ذهنی، تبعی و ثانوی‌اند و در هر صورت او وجود صور را انکار نمی‌کند. اصالت دادن به علم اشراقی در کنار پذیرفتن علم حصولی به واسطه صور معقوله، به

نگاه فلسفی سهروردی بازمی‌گردد. شیخ اشراق در باب رابطه ذهن و عین سخنی دارد که براساس آن، عالم یا فاعل شناسایی، بی‌واسطه و بدون کمک از صور ذهنیه و اندام‌های ادراکی، معلوم یا متعلق شناسایی را درک می‌کند. او در سراسر نوشته‌هایش حقیقت را به حقایق عینی‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد، نه به آنچه که اعتبارات عقلی می‌خواند (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). سهروردی عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود، ماهیت، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان و جوهر اعتباراتی عقلی‌اند که واقعیتی جدا از خود شیء با آنها منطبق نیست. او به هیچ‌وجه این مفاهیم را فاقد محکی و مصداق خارجی نمی‌داند. پیش از او ابن‌سینا و فارابی بر این تصور عمل می‌کردند که ساختار واقعیت با ساختار اندیشه موافق است. آنها وجود و ماهیت را هم دو حیثیت متغایر ذهنی می‌دانستند و هم دو حیثیت متغایر خارجی. سهروردی این موضوع را جایز نمی‌دانست. او همانند ارسطو، موجود را حاکی از واقعیت می‌دانست و در تفسیر واقعیت، به اینجا منتهی می‌شد که آنچه در خارج واقعیت دارد، چیزی جز ماهیات انضمامی متحقق در خارج نیست. رنگ‌های خاص، اشبای واحد جزئی و موجودات متشخص البته وجود دارند؛ اما رنگ کلی، وحدت کلی و وجود کلی فقط اعتبارات عقلی و مفاهیمی ذهنی‌اند و بس. این دیدگاه، خود بر بنیادی اشراقی استوار است که در مباحث معرفت‌شناختی، وجهه نظر اصولی او را نسبت به واقعیت مشخص می‌کند و به نظر او درباره تمایز میان علم حصولی و حضوری ارتباط دارد.

سهروردی با استوار ساختن مابعدالطبیعه‌اش بر پایه آنچه «ظاهر» است، نه بر پایه مفاهیمی چون شیء، موجود، ضرورت، وحدت، ماده و صورت به بحث درباره ساختار حقیقت می‌پردازد. او فلسفه اشراقی خود را با بررسی نحوه ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی‌کند؛ چنان‌که به نظر او ابن‌سینا و پیروان او در این راه رفته‌اند. او حقیقت را به حقایق نوریه عینی‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند نسبت می‌دهد و به طرح قضایایی می‌پردازد که جزء وجدانیات به‌شمار می‌روند و از تجربه اشراقی واقعیت حکایت دارند. نظر سهروردی درباره این قضایا که بر تجربه اشراقی مبتنی‌اند، در واقع بیشتر به ارسطو شباهت دارد تا به ابن‌سینا؛ هرچند نظر شیخ اشراق در

باب آنچه می‌تواند بی‌واسطه معلوم واقع شود با نظر ارسطو تفاوت دارد؛ چراکه ارسطو با تجربه حسی سروکار دارد و شیخ اشراق با تجربه اشراقی. این اختلاف نگرش، اساس عقاید خاص سهروردی را درباره مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهد (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱).

نتیجه‌گیری

اگرچه سهروردی به بحث وجود ذهنی به‌طور مستقل و مجزا نپرداخته است، در آثار او نظریه وجود ذهنی با دو مدعای اصلی‌اش، یعنی حصول صورت شیء خارجی در ذهن و وحدت ماهوی آن صورت با شیء مدرک پذیرفته شده است. نظر شهاب‌الدین سهروردی در مباحث معرفت‌شناختی با نظریات فیلسوف پیش از او، ابن‌سینا و جوه اشتراک و افتراقی دارد: اولاً سهروردی مانند ابن‌سینا تمایز دو عالم ذهن و عین را قبول دارد و وجود صور معقوله را در فرایند ادراک می‌پذیرد؛ ثانیاً از نظر این دو فیلسوف، عاقل، نفس انسانی است و اندیشه، فعل مباشر نفس دانسته می‌شود.

تفاوت و اختلاف اساسی نظر سهروردی با ابن‌سینا در باب ادراک این است که سهروردی برای عقل فعال هیچ نقشی در تعقل نفس قایل نیست و نفس بدون دخالت هیچ عامل بیرونی‌ای تعقل می‌کند. از دیدگاه او، برخلاف رأی ابن‌سینا، صور معقوله را عقل فعال به نفس افاضه نمی‌کند.

نظریه علم اشراقی یا اعتقاد به اشراق مستقیم و بی‌واسطه نفس، واپسین تبیین شیخ اشراق از مسئله ادراک انسانی است. ممکن است در نگاه نخست این سخن سهروردی، نفی وجود ذهنی تلقی شود و با آراییی که در اثبات وجود ذهنی دارد ناسازگار به‌شمار آید؛ اما حقیقت آن است که با علم اشراقی، وجود صور معقوله نفی نمی‌شود، بلکه از نظر شیخ اشراق، ملاک علم و تعقل، علم اشراقی نفس است و صور معقوله، تبعی و ثانوی به‌شمار می‌آیند. علم اشراقی یعنی شهود حقایق عقلی. وقتی شهود صورت می‌گیرد، صورت معقوله در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین رأی او را در تبیین ادراک نمی‌توان ناسازگار خواند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ دوم، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۰۴ق الف، *الشفاء، الالهيات*، مقدمه و مراجعه ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق ب، *المنطق من کتاب الشفاء*، تصدیر طه حسین پاشا، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق ج، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء.
- حاج حسینی، مرتضی، ۱۳۸۱، «بررسی و تحلیل آراء فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدرالمآلهین»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۶۴، ص ۹۸-۷۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، بی تا، *مجموعه مصنفات* (التلویحات، اللمحات، المقاومات، المشارع و المطارحات)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- ، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات* (الحکمة الاشراق)، مقدمه هانری کرین، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- شبانلی، مرتضی، ۱۳۸۳، «وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی»، *فروع اندیشه*، ش ۸، ص ۱۰۳-۸۶.
- شهرزوری، شمس‌الدین، بی تا، *شرح حکمة الاشراق*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، بی تا، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۷۹، «وجود ذهنی از دیدگاه حکمای اسلامی»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۰، ص ۳۱-۳۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار* (شرح مبسوط منظومه)، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۹.

قوة خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

کرمیثم رزمگیر*

سید محمد انتظام**

چکیده

قوة خیال در بین سایر قوای ادراکی چه نقش و وظیفه‌ای بر عهده دارد؟ آیا ادراک خیالی امری مادی و مربوط به عالم محسوسات است یا امری است مجرد؟ ابن سینا و سهروردی قوة خیال را به منزله یکی از قوای باطنی معرفی می‌کنند و نیز خیال را یکی از مراحل ادراک می‌دانند. در این مقاله نخست مبانی جهان‌شناسانه و سپس مبانی نفس‌شناسانه ابن سینا را بیان می‌کنیم. ابن سینا با مشرب مشائی به بحث قوة خیال می‌پردازد. وی قوة خیال را قوه‌ای می‌داند که صورت‌های موجود در حس مشترک را در خود نگاه می‌دارد و در جریان ادراک خیالی، خیال را به عالم حس محدود می‌کند. سپس مبانی جهان‌شناسانه و نفس‌شناسانه شیخ اشراق را بیان می‌کنیم. سهروردی نیز با مشرب اشراقی به بحث قوة خیال می‌پردازد. وی همانند ابن سینا قوة خیال را مادی می‌داند، اما در جریان ادراک خیالی، نظریه ابن سینا را نمی‌پذیرد و صورت‌های مشاهده‌شده در قوه خیال را صورتی می‌داند که در قوه خیال ظهور یافته‌اند. به نظر او یک عالم داریم غیر از عالم ماده که اصل همه چیز آنجاست و در جریان ادراک خیالی صور موجود در آن عالم در قوه خیال ظهور می‌یابند. او این عالم را عالم مثال (صور معلقه) می‌نامد. در قسمت پایانی مقاله نیز به اشتراک‌ها و اختلاف‌های دو فیلسوف می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قوة خیال، ادراک خیالی، عالم مثال، مجرد، مادی، نفس، قوای باطنی، عالم ماده.

مقدمه

قوة خیال در میان قوای ادراکی باطنی نقش بنیادین دارد. خیال، هم به منزله یکی از قوای مدرک انسان و هم به مثابه مرحله‌ای از مراحل ادراک است. در میان دانشمندان اسلامی، اهل عرفان به قوة خیال توجه فراوان کرده‌اند. ابن عربی و غزالی حتی از مجرد خیال بحث کرده‌اند، چنان‌که اقتضای تصوف و عرفان است، بحث‌های ایشان بیشتر جنبه ذوقی دارد و مستند به شهودات است و کمتر درصدد اقامه برهان و رفع اشکالات و شبهات برآمده‌اند. فیلسوفان نیز در آثار خود اهمیت قوة خیال را بیان کرده‌اند. در فلسفه اسلامی، از جمله قوایی که کندی برای نفس بیان می‌کند قوة متصوره یا متخیله است و آن را مدرک صور حسی پس از پنهان شدن می‌داند. این بحث را فیلسوفانی مانند فارابی پی گرفته‌اند.

بی تردید ابن سینا هم در باب وظیفه خیال و هم جایگاه آن از ارسطو متأثر است. این بدان معنا نیست که دیدگاه‌های آنان درباره خیال از هر جهت یکسان است، بلکه در برخی موارد اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد. در هر صورت ابن سینا خیال را خزانه یافته‌های حس مشترک می‌داند. فیلسوفان مشاء برای خیال به مثابه یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قایل نبودند. آنان خیال را به عالم حس محدود می‌کردند و در برابر عالم حس، به تعقل و عالم عقل می‌اندیشیدند.

قوة خیال برای سهروردی اهمیت اساسی دارد؛ تا جایی که برای اثبات وجود عالم مثال به صورت‌های خیالی متوسل می‌شود. وی صورت‌های خیالی را موجود در عالم مثال منفصل می‌داند که انسان در جریان ادراک خیالی با آن عالم متصل می‌شود.

مبانی جهان‌شناسانه ابن سینا

مراتب هستی و عوالم وجود

مشائیان هرم هستی را دارای پنج مرتبه می‌دانند. ابن سینا می‌گوید: هستی دارای مبدئی است که از آن آغاز می‌شود و دارای معادی است که به آن بازمی‌گردد. مراتب آغاز وجود پس از ذات

واجب تعالی، مرتبه عقول است که از عقل اول آغاز، و به عقل فعال ختم می‌شود. پس از عقول مرتبه نفوس است که از نفس فلک الافلاک آغاز شده، به نفس فلک ادنی خاتمه می‌یابد. پس از مرتبه نفوس، مرتبه صور است که از صورت فلک اعلا آغاز می‌شود و به صور عناصر پایان می‌پذیرد. بعد از مرتبه صور نیز مرتبه هیولاهاست که از هیولای فلک اعلی می‌آغازد و به هیولای مشترک عنصری ختم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

پس سلسله مراتب هستی از دیدگاه ابن سینا بدین صورت است: ۱. خدا (علت العلل)، ۲. عالم مجردات تام (عقول)، ۳. عالم مجردات غیر تام (عالم نفوس)، اعم از نفوس فلکی و انسانی، ۴. عالم اجسام یا عالم مواد، اجسام فلکی و اجسام عنصری، ۵. عالم قوة محض یا هیولا.

مبانی نفس شناسانه ابن سینا

ابن سینا مانند حکمای پیش از خود، گیاه، حیوان و انسان را دارای «نفس» می‌داند. نفس یا روح، حقیقتی است که ماده را به صورت‌های گیاه، حیوان و انسان درمی‌آورد و منشأ توان‌ها و آثار و افعالی می‌شود که ماده بی‌جان فاقد آنهاست. توان‌ها و قوای نفس نباتی عبارت‌اند از: توان تغذیه، توان رشد و نمو و توان تکثیر و تولید و تنفس. نفس حیوانی علاوه بر توان‌های یادشده، دو توانایی دیگر نیز دارد که عبارت‌اند از: توان درک حس کردن و توان حرکت‌آرادی. نفس و روح انسانی، علاوه بر قوا و توانایی‌های نفس نباتی و حیوانی، توانایی ویژه‌ای دارد که آن را توان اندیشه و استدلال می‌نامند.

حقیقت نفس

ابن سینا نفس انسان را مجرد می‌داند و از طرق مختلف جسم بودن نفس را ابطال می‌کند. در اینجا به یکی از روش‌های وی اشاره می‌کنیم: اگر جسم به جهت جسم بودن خود علت کارهای گوناگون مانند جذب، دفع، شهوت، غضب و ادراک باشد، آن‌گاه باید همه اجسام نیز این افعال را دارا باشند؛ یعنی باید جمادات و نباتات نیز برخوردار از ادراک و شهوت و غضب باشند؛ اما می‌دانیم که بطلان لازم، ضروری و بدیهی است.

قوای نفس

ستون فقرات نفس‌شناسی ابن‌سینا این است که نفس قوای پرشماری دارد. این قوا را رباطی است که کل قوا را جامع است و نفس جامع قواست: «انه یجب ان تکون لهذه القوی رباط یجمعها کلها فیجمع الیه» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۴۶-۳۴۹).

قوای نفس مختلف‌اند: نفس نباتی قوای خاص خود و نفس حیوانی و انسانی نیز قوای ویژه خود را دارند. این مطلب به حدی روشن و مسلم است که ابن‌سینا آن را حد وسط دلیل اثبات نفس قرار می‌دهد و می‌گوید از هر نفسی افعال گوناگونی صادر می‌شود و منشأ هر فعلی قوه‌ای خاص است؛ زیرا ثابت شده است که از هر قوه‌ای فعلی اولی صادر می‌شود. برای نمونه قوه غضبیه از لذت منفعل نمی‌شود و قوه شهویه از مؤذیات و قوه مدرکه از هیچ کدام. از سوی دیگر می‌بینیم که بین قوا ارتباطی وجود دارد و برای نمونه درکی حاصل می‌شود و غضب یا شهوت متأثر می‌شوند؛ یا بعکس بین افعال قوای متعدد تعاند وجود دارد. بنابراین لازم است چیزی غیر از قوا موجود باشد تا بین آنها رابطه برقرار کند و آن نیز لازم است واحد باشد. این رابط واحد چیزی جز نفس نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۸).

قوای ادراکی نفس

بنا به نظر ابن‌سینا نفس دارای حواس ظاهری و باطنی است. حواس ظاهری عبارت‌اند از: قوای بویایی، بینایی، چشایی، شنوایی و لامسه.

قوه بویایی: محل قوه بویایی دو زایده است که از جزء مقدم مغز روییده‌اند. این دو زایده که به نوک پستان شباهت دارند، از نظر نرمی و سفتی، مابین مغز و اعصاب‌اند؛ به گونه‌ای که نه به نرمی مغزند و نه سفتی اعصاب را دارند. این دو زایده که به اعصاب متصل‌اند، وارد بینی می‌شوند و از این طریق امکان ادراک بوها حاصل می‌شود. با از بین رفتن این دو زایده، ادراک هیچ بویی ممکن نخواهد بود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

قوه بینایی: محل تلاقی دو عصب زوج اول از زوج‌های هفت‌گانه عصبی، محل قوه بینایی

است. این دو عصب که توخالی‌اند و از جزء مقدم مغز منشعب می‌شوند در جلوی سر به هم اتصال می‌یابند و سپس دوباره از یکدیگر جدا می‌شوند. عصب برآمده از سمت راست مغز، به چشم چپ و عصب برآمده از سمت چپ مغز به چشم راست وارد می‌شود. نقطه اتصال این دو عصب محل قوة بینایی است و با صدمه دیدن آن ابصار مختل می‌گردد.

قوة چشایی: زوج سوم از ازواج هفت‌گانه عصبی که از حد مشترک جزء مقدم و مؤخر منشعب می‌شود دارای چهار رشته است. رشته چهارم از این زوج، محل قوة چشایی است. این رشته از سوراخی در فک بالایی وارد دهان، و از آنجا به زبان متصل می‌شود.

قوة شنوایی: محل قوة شنوایی عصب اول از دو عصب زوج پنجم است. محل انشعاب زوج پنجم، جزء مؤخر مغز و پشت محل انشعاب زوج سوم است؛ اما باید توجه کرد که محل انشعاب عصب اول از این زوج، جزء مقدم مغز است.

قوة لامسه: محل این قوه، دیگر اعصاب منشعب شده از مغز و اعصاب نخاعی‌اند. البته بیشتر اعصاب نخاعی محل این قوه‌اند؛ با این توضیح که اعصاب نخاعی از نخاع منشعب می‌شوند و خود نخاع نیز از جزء مؤخر مغز منشعب می‌گردد.

با توجه به جایگاه هریک از حواس پنج‌گانه، روشن شد که مبادی اعصاب آنها مغز و نخاع است. مبادی اعصاب چهار حس اول، جزء مقدم مغز است و مبادی عصب حس لامسه نیز بقیه مغز و نخاع است.

قوای باطنی

به نظر ابن سینا قوای باطن نیز بر پنج قسم‌اند:

۱. حس مشترک: قوه‌ای را که مدرک صور است «حس مشترک» می‌نامند. دلیل این نام‌گذاری آن است که صورت تمام محسوسات ظاهری که توسط حواس پنج‌گانه حاصل می‌شوند، به آنجا می‌رود و توسط آن ادراک می‌شود؛

۲. قوة خیال یا مصوره: قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگاه می‌دارد. این

قوه به خزانه‌ای می‌ماند که همه صورت‌های جزئی که از راه حواس درک می‌شوند، در آنجا بایگانی می‌شوند. افزون بر آن خیال صورت‌های ترکیب‌شده یا تجزیه‌شده توسط قوه متخیله را نیز در خود نگاه می‌دارد؛

۳. قوه منفرفه: قوه‌ای است که در مدرکات، اعم از صور و معانی جزئی، تصرف می‌کند. این قوه را از حیثی که قوه وهم از آن استفاده می‌کند «مخیله» و از حیثی که قوه عقل از آن بهره می‌جوید «مفکره» گویند. قوه متصرفه با در نظر گرفتن صور مختلف، صوری جدید ایجاد می‌کند. برای نمونه با در نظر گرفتن چند چشم و سر و گردن، موجودی عجیب را به تصویر می‌کشد. این قوه به ترکیب معانی نیز دست می‌زند. مثلاً معنای غریبه را با عداوت همراه می‌کند و از آن چنین نتیجه می‌شود که «این شخص غریبه دشمن است». ترکیب میان صور و معانی نیز از فعالیت‌های قوه متصرفه است. علاوه بر ترکیب، تفصیل و تجزیه نیز توسط قوه متصرفه انجام می‌گیرد.

۴. قوه وهم: قوه‌ای را که مدرک معانی جزئی است، قوه «وهم» یا «متوهمه» نامیده‌اند؛ چرا که معانی وهمی توسط این قوه ادراک می‌شوند؛

۵. قوه حافظه: قوه‌ای که وهم را در حفظ معانی یاری می‌دهد «حافظه» یا «ذاکره» نامیده می‌شود.

جسمانی بودن قوه خیال

ابن‌سینا با سه دلیل اثبات می‌کند که قوه خیال جسمانی است نه مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۶۷). ما در این مقاله به دو دلیل ابن‌سینا اشاره می‌کنیم:

دلیل اول

دلیل اول بر جسمانی بودن قوه خیال، بزرگی و کوچکی یک صورت متخیل است. صورت از یک شیء گاهی کوچک و گاهی بزرگ متخیل می‌شود. عامل این بزرگی و کوچکی از سه فرض خارج نیست: یا خود فرد خارجی است، یا نفس خود صورت‌هاست یا قوه خیال است. فرض اول درست نیست؛ زیرا صورت‌های متخیله همواره چنین نیستند که مأخذ خارجی داشته باشند.

دیگر اینکه آنجا هم که مأخذ خارجی دارند، مأخذ یک چیز است؛ لیکن صورت متخیل گاهی بزرگ و گاهی کوچک است. خود صورت‌ها نیز عامل نیستند؛ چون مفروض این است که صورت‌های بزرگ و کوچک هر دو برگرفته از یک فردند و در ماهیت صورت بودن تفاوتی ندارند. به‌ناچار باید پذیرفت که عامل بزرگی و کوچکی صورت‌ها قوة خیال است. این قوه که قابل صور است، جسمانی است و صورت اکبر را در محل اکبر و صورت اصغر را در محل اصغر جای می‌دهد (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

دلیل دوم

به‌طور قطع ما می‌توانیم صورت متخیلی فرض کنیم که بخشی از آن سفید و قسمتی از آن سیاه باشد و قطعاً نمی‌توانیم شیخ متخیلی فرض کنیم که سیاهی و سفیدی در همه آن سریان داشته باشد. بی‌تردید تفاوت بین این دو فرض، ناشی از جسمانیت قوة خیال است؛ زیرا اگر قوة خیال همانند قوة تعقل مجرد باشد، اجتماع سیاهی و سفیدی در آن ممکن خواهد بود. بنابراین امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با پذیرش جسمانیت قوة خیال توجیه‌پذیر نیست.

محل قوة خیال

از نظر ابن سینا آلت خیال نیز روح بخاری جریان‌یافته در بطن مقدم مغز است. تفاوت آلت خیال و حس مشترک در این است که روح بخاری‌ای که در بخش جلویی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به حس مشترک دارد؛ زیرا مبادی چهار عصب از حواس پنج‌گانه، از جزء مقدم مغز که در بخش جلویی بطن اول قرار دارد منشعب می‌شوند. همچنین روح بخاری‌ای که در بخش انتهایی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به خیال دارد (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۵۲).

قوة خیال و کارکرد آن

حس مشترک آنچه را که حواس ظاهری به آن رسانده‌اند برای نگاه داشتن به قوة خیال یا مصوره

می‌رساند و قوه خیال نیز آن صور را حفظ می‌کند. گاه قوه خیال اشیایی را که از حس ظاهر مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ می‌دارد (داناسرشت، بی‌تا، ص ۹۱)؛ زیرا نیروی مفکره گاهی در صورتی که در قوه خیال است از راه ترکیب و تحلیل تصرف می‌کند چه، این صور برای قوه مفکره موضوع هستند و چون صورتی از صور را ترکیب یا تفصیل کرد امکان دارد که آن را در خود قوه خیال حفظ کند. قوه خیال برای این صورت از نظر اینکه صورت، منسوب به چیزی است که از داخل یا خارج آمده خزانه نیست؛ بلکه به این جهت خزانه است که صورت نحوی از تجدید یافته و اگر این صورت به همان نحوی از تفصیل و ترکیب باقی بود که از خارج آمده، آنگاه می‌توانست این قوه آن را ثابت نگهدارد و همچنین اگر صورت برای این قوه از سببی دیگر آشکار شده بود و چون به سببی از اسباب تخیل و تفکر با تشکلات سماوی صورتی در خیال متمثل شد و ذهن متوجه آن نبود ممکن می‌گردد که این صورت در خود حس مشترک به همان هیأتی که دارد مرتسم شود و در نتیجه شخص رنگ‌هایی می‌بیند و صداهایی می‌شنود که در خارج وجود ندارد و از خارج هم نیامده پس قوه خیال علاوه بر اینکه صور حسی را حفظ می‌کند صور دیگری را نیز حافظ است که این صور از راه حس دریافت نشده است.

مراحل ادراک

ابن‌سینا گاه ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. وی در کتاب *التعلیقات* می‌گوید: «الأدراک هو حصول المدرک فی ذات المدرک» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۸) و در جای دیگر می‌نویسد: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس ولیس نعنی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها ورسوم». وی گاه نیز در تعریف ادراک، آن را تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک می‌داند: «درک الشیء هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرک یشاهدها ما به یدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

از مسائل دیگر ادراک، مسئله مراحل و روند علم است. در این زمینه نیز نظریات گوناگون اظهار شده است (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۳-۲۱۰). در اینجا به نظر ابن‌سینا می‌پردازیم.

نظریه‌ای که ابن سینا در این زمینه عرضه داشت و خواهی آن را به خوبی پروراند معروف به نظریه «تجربید» است. این نظریه به بیان ساده از این قرار است که ما سه یا چهار مرحله ادراک داریم: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.

ابن سینا در کتاب‌های خود در این زمینه با اندکی اختلاف سخن گفته است. در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در برخی موارد دیگر، ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را افزوده است.

مرحله اول (ادراک حسی): صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و به همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است، اگر از ماده خود نزع شود ولی با لواحق در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حیوان حاصل آید، ادراک، ادراک حسی خواهد بود، مشروط بر آنکه ارتباطی بین قوه مدرکه و آن صورت برقرار باشد (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۵۱). بنابراین در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: ۱. حضور ماده؛ ۲. اکتناف لواحق و عوارض؛ ۳. جزئی بودن مدرک. مثال ساده این ادراک، حس بینایی است. هرگاه چشم خود را باز کنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی نقش می‌بندد و ادراک می‌شود. آنچه مدرک بینایی است، اولاً به همراه عوارض است؛ ثانیاً جزئی است و ثالثاً مادامی که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار است بینایی حاصل است و به محض آنکه این ارتباط به عللی زایل شود ادراک بینایی نخواهیم داشت. ادراک حسی نخستین مرحله ادراک است که فی الجمله برای همه حیوانات حاصل است و یکی از ملاک‌های امتیاز حیوان از گیاه به‌شمار می‌آید (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶).

مرحله دوم (ادراک خیالی): اگر در مثال سابق چشم را ببندیم، هرچند ادراک بینایی از بین می‌رود، صورتی که از بیرون ادراک شده در قوه دیگر باقی خواهد ماند که به آن ادراک خیالی می‌گویند. به عبارت دیگر، ادراک خیالی شرط اول ادراک حسی را ندارد ولی آن دو شرط دیگر را که عبارت‌اند از «اکتناف عوارض و جزئی بودن مدرک» به همراه خواهد داشت. بنابراین در ادراک خیالی که در مرحله و مرتبه بعدی و بالاتری قرار دارد، نزع و انتزاع اشد و اکبر خواهد بود.

اینکه گفته شد ادراک خیالی در مرحله پس از ادراک حسی قرار دارد بدین معنا نیست که

خیال بعد از پایان یافتن حس حاصل می‌شود؛ بلکه همیشه به همراه احساس صورتی که در قوه خیال بازتاب یافته باقی می‌ماند؛ ولی اولاً بین این دو ادراک تفاوت است و ثانیاً ادراک خیالی در قوه دیگر که وظیفه آن حفظ صور است تحقق می‌یابد. برای نمونه اگر چشم خود را یک ساعت بر روی جهان خارج باز کنیم، در این فاصله زمانی به ازای هر صورت حسی، یک صورت خیالی در قوه خیال خواهیم داشت. صورت خیالی هرچند مشروط به حضور ماده نیست، مانند صورت حسی، کمیت، کیفیت و وضع خاص خواهد داشت و از همین روی به نظر ابن‌سینا صورت خیالی جزئی خواهد بود.

مرحله سوم (ادراک وهمی): در این مرحله، مجرد کامل تر است. شرط دوم نیز مفقود است؛ یعنی از آن سه شرط، تنها جزئی بودن باقی می‌ماند. در ادراک وهمی برخی معانی همچون عداوت، محبت و نفرت ادراک می‌شوند و نه صورت. معنا فی‌ذاته امری مادی نیست ولی می‌تواند در ماده موجود شود؛ برخلاف اموری همچون شکل و رنگ که تنها در موارد جسمانی موجود می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۳). بنابراین امور متوهم جزئی‌اند و به حسب فرد موجودند؛ ولی چون آن دو شرط را ندارند، مجردشان کامل است.

مرحله چهارم (ادراک عقلی): در این مرحله انتزاع و تجدید به واپسین مرحله کمال می‌رسد و هر سه شرط فوق مفقود خواهد بود؛ چون صور عقلی مجرد تام‌اند، غیرجزئی‌اند و از قید لواحق آزادند (همان، ص ۱۰۴).

مبانی جهان‌شناسانه سهروردی

مراتب حقیقت یا هستی

نورالانوار: عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. سهروردی از نورالانوار با عناوینی همچون نور محیط، قیوم، مقدس، نور اعظم و اعلا یاد می‌کند. او نور قهار و غنی مطلق است و برای آن چیز دیگری وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۱۸۵).

انوار قاهره (عالیه و سافله): سهروردی در سلسله مراتب هستی پس از نورالانوار معتقد به

موجودات نوری محض است که آنها را انوار قاهره می‌نامد. انوار قاهره، موجودات مجرد تامی به‌شمار می‌آیند که در دو حالت طولی (عالیه) و عرضی (سافله) شکل گرفته‌اند. به تعبیری دیگر این انوار را عقول طولی و عرضی نیز می‌توان نامید. این موجودات نوری از همه ویژگی‌ها و شویب مادی و جسمانی مبرایند و در مجرد کامل به سر می‌برند. سهروردی برای اثبات وجود این عقول و انوار، از قاعده امکان اشرف سود برده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق - ب، ص ۳۰).

عالم مثال: یکی از عوامل هستی از نظر شیخ اشراق، عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم اجسام قرار گرفته است. این عالم برای سهروردی دارای اهمیت بسیاری است. از جنبه هستی‌شناختی، عالم مثال حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برزخ است. از جنبه معرفت‌شناختی، عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون‌اند برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار شوند. به علاوه این عالم، سرچشمه ادراک حسی و خیالی برای انسان‌هاست. از جنبه دین‌شناختی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که سهروردی بیان می‌کند، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را مهیا می‌سازد. برای نمونه شیخ اشراق منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند. به علاوه مسئله وحی انبیا، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و... توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شود (محمدخانی و سیدعرب، ۱۳۸۲، ص ۹۳-۹۴).

مبانی نفس‌شناسانه سهروردی

مزاج انسان کامل‌ترین و معتدل‌ترین مزاج‌هاست. به همین دلیل از بخشنده صورت‌ها درخواست کمال کرد. از نورالانوار و انوار دیگر هر معلولی حادث شود بر اساس آمادگی ماده خواهد بود، که آن نیز در نتیجه حرکت‌های همیشگی و پیوسته افلاک است. امکان دارد فاعل کامل باشد، اما فیض او در گرو پذیرش زمینه‌ها باشد. بنابراین مواد واجب به نسبت اعتدالشان از مبادی عالی فیض می‌پذیرند و افاضه نور مدبر بر نفس ناطقه نیز از این اصل مستثنا نیست (یشربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶).

نور چیره‌ای که رب‌النوع انسان است، یعنی جبرئیل، و پایه بزرگان عالم ملکوت، روان‌بخش، روح‌القدس و بخشنده دانش، توان، زندگی و فضیلت است، بر ترکیب عالی جسم انسان نور مجردی می‌بخشد تا در بدن او تصرف کند. این همان نور مدبری است که سپهد جهان مادی است. این نور مدبر است که با «من» به خودش اشاره می‌کند.

تجرد نفس

در اینجا به یکی از براهین شیخ اشراق که در کتاب *حکمة الاشراق* آمده است اشاره می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۳). مضمون و خلاصه آن برهان این است که آنچه می‌تواند موجب بروز نفس شود و مظهر آن به‌شمار آید گاهی جسم است و گاهی مثال معلق. آنجاکه جسم مظهر نفس به‌شمار می‌آید، نفوس متعلق و وابسته به تن‌های آدمیان را باید نام برد؛ ولی آنجاکه مثال معلق مظهر نفس واقع می‌شود، در مورد نفوسی که در عالم خواب ظاهر می‌شوند مصداق می‌یابد. البته مسلم است که نفس در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی‌کند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که حقیقت نفس نه جسم است و نه مثال معلق، بلکه چیزی مغایر با هر دو.

قوای ادراکی نفس

در باب اینکه آیا حواس اعم از ظاهری و باطنی منحصر به ده حس‌اند یا بیشتر، برخی فلاسفه نظریاتی ویژه دارند. از جمله شیخ اشراق می‌گوید:

آنچه ما توانسته‌ایم به دست آوریم و وجود آن را مشخص کنیم اینهاست؛ وگرنه برهانی بر عدم وجود حواسی که احیاناً ما نتوانسته‌ایم وجود آن را ثابت کنیم نتوان

اقامت کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۸)

وی حتی در باب حواس باطنی، وهم و خیال را یکی می‌داند:

برای انسان و سایر حیوانات کامله، پنج حس آفریده شده است. منظور از حیوانات

کامله آن‌گونه حیواناتی می‌باشند که از لحاظ اوضاع و احوال بدنی در کمال باشند،

در برابر حیوانات ناقصه که از لحاظ حواس و احساس مختلف‌اند. مثلاً موش کور فاقد حس باصره است و چنان‌که گفته شده است پاره دیگر از حیوانات هستند که فاقد حس بویایی و شنوایی می‌باشند. البته این مطلب محقق نشده است؛ زیرا ممکن است این‌گونه حیواناتی را که فاقد این قبیل حواس می‌دانند فاقد نباشند؛ بلکه در آنها این حواس بسیار ضعیف باشد و ایشان گمان کرده باشند که فاقد حس یا فاقد فلان حس‌اند.

سهروردی دیدگاه خود را درباره شماره، جایگاه و کار حواس باطنی مطرح می‌کند. از جمله اینکه جایگاه قوة حافظه صور و معانی را نه در مغز انسان، بلکه در عالم مجردات می‌داند.

حواس ظاهری

سهروردی در بحث حواس ظاهری درباره قوة بینایی نظریه‌ای ویژه دارد. حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقیه می‌داند. اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست. از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع حکایتگر به منزله معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد. لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و گذرگاه این ارتباط است. در این تقریر، شیء مادی خارجی، دیگر نه مبصر بالفرض، بلکه مبصر بالذات است. برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی، باید شرایطی فراهم آید؛ یعنی در هنگام ابصار، اولاً چشم سالم باشد؛ ثانیاً شیء مادی منیر یا مستنیر باشد؛ ثالثاً از همه مهم‌تر باید میان بیننده و شیء مادی، مقابله و رودرویی مادی صورت گیرد و هیچ حجابی در بین نباشد.

پس هرگاه بیننده‌ای در برابر شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی‌اش می‌آید و از دریچه چشم پرتوافکنی کرده، شیء خارجی مادی را درمی‌یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند. در این فرایند، دیگر صورتی به منزله واسطه در بین نیست. از این رو مبصر

بالذات، شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است (سهروردی، ۱۳۹۷ق-الف، ج ۲، ص ۲۳۸). سهروردی این نوع پرتوافکنی نفس را منحصر در ابصار مادی ندانسته و آن را به موارد دیگری مانند مشهودات مثالی در عالم خیال گسترش داده است. از نظر او هنگام شهود صور معلقه در عالم مثال منفصل، نفس با اشراق و پرتوافکنی آنها را فراچنگ می‌آورد و با آنها ارتباط حضوری و وجودی برقرار می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۲).

حواس باطنی

از نظر شیخ اشراق، حواس باطنی عبارت‌اند از: حس مشترک، قوه خیال، قوه وهم، قوه متخیله و قوه ذاکره که ما با توجه به موضوع مقاله به بحث قوه خیال می‌پردازیم. شیخ اشراق می‌گوید:

ذخیره شدن صور خیالی در خیال باطل است؛ زیرا اگر صور خیالی در ذهن بودند بایستی دائماً نزد نور مدبر یعنی نفس حاضر باشند و نباید انسان صور خیالی را فراموش کند. پس صحیح نیست خیال خزانه حس مشترک به حساب آید؛ بلکه واقعاً خزانه حس مشترک در عالم ذکر و یاد یعنی به نزد افلاک نوری است. دلیلش آن است که انسان مثلاً در نفس خویش به هنگام غیبتش از تخیل زید، اصلاً مدرکی نمی‌یابد بلکه انسان هرگاه شیء مناسبی را احساس کرد یا درباره آن اندیشید فکرش به زید انتقال می‌یابد و برای او استعداد استفاده صورت زید از عالم ذکر حاصل می‌گردد؛ لذا فقط نور مدبر مفید صورت زید است چون اوست که استعداد را فراهم می‌سازد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

مظهر بودن قوه خیال برای صور خیالی

شیخ اشراق قوه خیال را به منزله مظهر برای صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس آن صور را در عالم مثال منفصل می‌یابد. این قوه خیال در اینجا نیز مظهر آن صورت ادراکی در عالم مثال منفصل به‌شمار می‌آید. مظهر در اینجا به معنای محل انطباق نیست؛ بلکه جایی است که تحریک

می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود. بنابراین از این دیدگاه، صورت‌های ادراکی، مثالی در عالم مثال منفصل‌اند که موطن و بسترهایی مانند آینه یا خیال، مظاهر آن صورت‌ها به‌شمار می‌روند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۱).

مادی یا مجرد بودن ادراک خیالی

سهروردی ادراک خیالی را مجرد می‌داند؛ زیرا برای صور خیالی جایگاه مادی قابل نیست. نقش بستن صورت‌ها در چشم ممتنع است. حق درباره صور آینه‌ها و صور خیالی این است که آنها نقش بسته (منطبع) [در آینه و خیال و...] نیستند، بلکه آنها بدن‌هایی (صیاصی) آویزان [در عالم مثال] بدون محل و [قائم به خویش] هستند. آن بی‌مکان‌ها مظهرهایی دارند که در مظهرهای خود نیستند و مثلاً مظهر صور آینه، خود آینه است اما صور آینه، آویزان، بی‌مکان و بی‌محل‌اند. مظاهر صور خیالی همان قوة خیال است اما آن صور، آویزان (معلق)‌اند (اکبری، ۱۳۸۸، ص ۳۶۹)...

همان‌گونه که نفس به هنگام اشراق بر قوة باصره با علم حضوری اشراقی، مرئی را می‌بیند، نه صورت‌های آنها را در چشم - چون‌که انطباق باطل است - همچنین به هنگام اشراق بر قوة متخیله با علم حضوری اشراقی صور متخیله را در عالم مثال (بی‌مکان و قائم به خویش) می‌بیند. صور خیالی مورد بحث نیز از عالم مثال است نه منطبع در خیال.

رابطه نفس با قوای ادراکی او

قوای ادراکی گوناگون مانند واهمه، ذاکره و حس مشترک چه ارتباطی با نفس دارند؟ شیخ اشراق در پاسخ به این پرسش می‌گوید: اساساً همه ادراک‌ها برخاسته از نفس‌اند؛ یعنی تنها نفس مدرک است نه تک‌تک قوا. در اینجا نیز همه پنج قوه را نفس تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود، تمام این امور را در موطن قوا می‌یابد. در حقیقت همه این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفس‌اند (همان، ص ۲۴۱).

بیان دوم و اصلی‌ترین بیان او این است که رابطه نفس با قوایش رابطه حضوری است که نفس با پرتوافکنی خود نسبت به این قوا و صور موجود در آنها علم حضوری اشراقی دارد و این قوا در مرحله مادون و منطبع در ماده‌اند؛ اما نفس با اشراق و پرتوافکنی که ویژگی هویت وجودی نوری نفس است، همه این قوا و صور موجود در آنها را می‌یابد. به همین دلیل، نفس بر صور خیالی در قوه خیال، اشراق و پرتوافکنی دارد؛ همچنان‌که در مرحله ابصار بر شیء محسوس پرتوافکنی می‌کند. از این رو مدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی، نفس ناطقه نوری است که در عین خود پیدایی، خاصیت اظهار و پیدا کردن دیگران را هم دارد. بنابراین همه قوا فروع و شعبه‌ها و سایه‌های نفس‌اند. لذا نفس حاکم بر همه قواست.

مراحل ادراک از دیدگاه سهروردی

ادراک حسی

در مبحث ادراک حسی، شیخ اشراق بیشتر در مسئله رؤیت و ابصار تأمل کرده است. وی در آغاز، نظریه خروج شعاع از چشم و نظریه انطباق و نقش بستن صور اشیا در چشم را نقد، و آنگاه نظر خود را بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۳۴۳).

به اعتقاد شیخ اشراق صورت‌هایی که به چشم، آینه و تخیل وارد می‌شوند (به‌ویژه صور بزرگ) وضعیت مشابهی دارند؛ بدین معنا که هیچ‌کدام از آن صورت‌ها در خود چشم، آینه یا تخیل منطبع نمی‌گردد (به علت عدم انطباق کبیر بر صغیر). از سوی دیگر، سهروردی معتقد است که این صور در مغز و هوا و... نیز تحقق ندارند. به علاوه صور آینه‌ای و تخیلی نزد شیخ، همان کالدها و صور عینی مثالی‌اند. از این رو باید نتیجه گرفت صور بینایی نیز که در چشم و مغز و هوا... تحقق ندارند و همانند صور آینه‌ای و خیالی‌اند، چیزی جز همین صور معلق عینی مثالی نیستند. در تعریف ابصار از نظر شیخ اشراق باید گفت ابصار اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رؤیت صور عینی مثال‌نایل می‌آید. بیننده واقعی در عمل ابصار، نور اسفهد یا نفس انسانی است.

ادراک خیالی

صور خیالی منطبع در خیال نیستند، بلکه در واقع، عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال اند که محل جسمانی نیستند. این ابدان و صور معلق عینی مثالی مظاهری دارند؛ هرچند که در خود آن مظاهر واقع نیستند. مظهر صورت‌های خیالی، تخیل انسان است. در واقع خیال، آیینۀ نفس است که به وسیله آن، صورت‌های مثالی مشاهده می‌شوند (همان، ص ۱۵۳، ۲۱۱ و ۲۱۶). پس تخیل انسان، جز مشاهده و درک حضوری صور خیالی در عالم مثال چیز دیگری نیست. به طور خلاصه باید گفت، ادراک خیالی همان اشراق حضوری نفس به قوة خیال است. این نکته را نیز باید افزود که قوای انسان و از جمله قوة خیال، عوامل زمینه‌ساز و مستعدکننده برای ظهور صور مثالی اند. شیخ اشراق برای این نحوه از ادراک خیالی، دلیلی اقامه کرده که بدین ترتیب می‌توان آن را تقریر کرد (محمدخانی و سیدعرب، ۱۳۸۲، ص ۷۰):

۱. ما دارای صورت‌های خیالی بسیار بزرگی (مانند آسمان و کوه هستیم)؛
 ۲. این صور خیالی از چند حالت خارج نیستند: یا در چشم، یا منطبع در جرم مغز و یا در خیال که در مغز جای دارد (در بطن اوسط مغز) منطبع‌اند. همه این سه حالت باطل‌اند؛ چراکه سبب انطباع کبیر در صغیر می‌شوند و این امری محال است؛
 ۳. این صور خیالی، در عالم حسی و جسمانی هم نیستند؛ چراکه در این صورت همه باید بتوانند صور را ادراک و حس کنند، درحالی‌که چنین نیست؛
 ۴. این صور عدم محض نیز نیستند؛ چراکه دارای آثار عینی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و... و علاوه بر آن قابل درک‌اند و ادراک می‌شوند؛ پس موجودند، نه معدوم؛
 ۵. صور خیالی در عالم عقل نیز نیستند (اعم از طولی یا عرضی)؛ چراکه عالم عقول و انوار عادی از ویژگی‌های جسمانی‌اند.
- نتیجه: پس این صور در عالم ویژه‌ای به نام عالم مثال موجودند (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۵).
- گفتنی است که این استدلال از سویی کیفیت ادراک خیالی را روشن می‌سازد و از سوی دیگر وجود عالم ویژه‌ای به نام مثال را اثبات می‌کند.

ادراک عقلی

از نظر سهروردی، ادراک عقلی در ارتباط با مثل نوری یا ارباب اصنام و عقول مجرد و تکیه بر آنها حاصل تواند شد. موضوع شناخت در ادراک عقلی، امور محسوس نیست که عقل از آنها صورت‌هایی را تجرید کند؛ بلکه تأمل در محسوسات و... سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری نسبت به ارباب انواع است. ادراکات عقلی انسان با استمداد و حضور نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود.

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی

مبانی جهان‌شناسانه

وجه اشتراک: در نظر ابن‌سینا هرم هستی پنج مرحله دارد و حکمای اشراق نیز پنج مرتبه برای هستی بیان می‌کنند. مراتب پنج‌گانه هستی نزد شیخ اشراق به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. مرتبه واجب‌الوجود که آن را «نورالانوار» می‌نامند؛ ۲. عالم عقول و مفارقات محض که از آن به «انوار قاهره» تعبیر کرده‌اند؛ ۳. عالم نفوس و ملکوت که «انوار مدبره و انوار اسفهدیه» نام دارد؛ ۴. عالم صور یا اشباح مجرد که همان مثل معلق ظلمانی و مستنیر است؛ ۵. عالم اجسام که از آن به «برازخ» تعبیر می‌کنند.

وجه اختلاف: سهروردی در جریان ادراک خیالی وجود عالم مثال را به اثبات رساند. عالم مثال از نظر سهروردی یکی از عوالم هستی است که بین عالم انوار قاهره و عالم برزخ قرار گرفته است. حکمای مشاء به ویژه ابن‌سینا منکر وجود عالم مثال‌اند. در کلمات ابن‌سینا، به منزله نماینده فیلسوفان مشاء، عبارات روشنی درباره چنین عالمی وجود ندارد. وی مثل افلاطونی را نفی و ادله بطلان آن را نیز بیان کرده است، اما درباره عالم مثال، در کلام او چنین تصریحی وجود ندارد. وی در تقسیم‌بندی عوالم، از عالم مثال نامی نبرده و به ذکر عالم عقل و نفوس و طبیعت بسنده کرده است.

مبانی نفس‌شناسانه

وجه تشابه: سهروردی پیدایش نفس را با همان مبنای معروف مشائی تبیین می‌کند؛ یعنی بر مبنای

استعداد ماده از سویی و فیض بخشی مجردات (عقل فعال، روان بخش، رب النوع و...) از سوی دیگر. وی سپس این نکته را یادآور می‌شود که اگرچه فاعل‌های مجرد قدیم‌اند، پیدایش نفس علاوه بر فاعل مجرد، به ماده مستعد هم نیازمند است. بنابراین حدوث نفس، نتیجه استعداد ترکیبات مادی است.

وجه اختلاف: شناخت خود و علم النفس یکی از بحث‌های حکمت مشاء و اشراق و عرفان است. پیش از شیخ اشراق، ابن سینا بحث نفس را در بخش طبیعیات آثار خود مطرح کرده و به نفس از دیدگاهی تجربی و نظری نگریسته است؛ اما سهروردی بحث نفس شناسی را در الهیات آورده که مبین نگاه ویژه او به نفس است.

نفس شناسی شیخ اشراق صرفاً حاصل بحث و استدلال‌های نظری نیست. وی کاوش‌های نظری را از یاد نبرده است، ولی اساس و پایه شناخت نفس از دیدگاه حکمت اشراقی شناخت آن از رهگذر درون‌نگری و مطالعه صفحات کتاب نفس آدمی است که آن نیز با مهار کردن نفس اماره به واسطه ریاضت و دریند کشیدن آن امکان‌پذیر است. این یکی از نکات بنیادین در تفاوت حکمت اشراق و مشاء در بحث نفس شناسی است؛ زیرا در حکمت مشاء بیشترین تکیه بر بحث‌ها و تحقیقات نظری است، اما حکمت اشراق به جنبه‌های درونی که نتیجه حکمت عملی است توجهی ویژه دارد. همچنین علم النفس سهروردی را نمی‌توان از اصل اساسی حکمت اشراق که بحث ارباب انواع و مثل افلاطونی است جدا دانست؛ زیرا در این نگاه نفس آغاز ملکوتی دارد و با آن آغاز ملکوتی و مراتب طولیه و عرضیه است که می‌توان همه فعلیات و ظهورات و تجلیات در این جهان و حتی فیض‌هایی را که به نفس می‌رسد توجیه کرد (سعیدی، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

قوة خیال از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

وجه تشابه: ابن سینا و سهروردی جایگاه قوة خیال را تجویف اول از دماغ می‌دانند. بنابراین قوة خیال از دیدگاه هر دو فیلسوف مادی است.

وجه اختلاف: مشائیان قوه خیال را خزانه صور حس مشترک می‌دانند. سهروردی بر رأی مشائیان ایراد گرفته، می‌گوید ذخیره شدن صور خیالی در خیال باطل است؛ زیرا اگر صور خیالی در ذهن‌اند، باید دائماً نزد نور مدبر یعنی نفس حاضر باشند و نباید انسان صور خیالی را فراموش کند. پس صحیح نیست که خیال خزانه حس مشترک به‌شمار آید؛ بلکه واقعاً خزانه حس مشترک در عالم ذکر و یاد یعنی نزد افلاک نوری است.

ادراک خیالی از دیدگاه دو فیلسوف

وجه اختلاف: ابن‌سینا به سه نوع ادراک قایل است و در مواردی ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را نیز بدانها افزوده است. در جریان ادراک خیالی ابن‌سینا قایل به انطباع است؛ یعنی صور از بیرون ادراک می‌شوند و در قوه خیال باقی می‌مانند که به این نوع ادراک، ادراک خیالی می‌گویند. پس ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا مادی است. ابن‌سینا خیال را خزانه یافته‌های حس مشترک می‌داند و برای خیال به مثابه یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قایل نیست. او خیال را به عالم حس محدود می‌کند و برایش عالم مستقل قایل نیست.

دیدگاه سهروردی: سهروردی معتقد است که صور خیالی منطبع در خیال نیستند؛ بلکه این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال‌اند که آنها محل جسمانی نیستند. پس ادراک خیالی از دیدگاه سهروردی دارای تجرد است. او می‌گوید حافظه صورتهای و معانی جزئی نیز در مغز نیست؛ زیرا نفس انسان که بدن را در تصرف دارد، به همه اندام‌های آن چیره است و همه جاییش را زیر نظر دارد؛ پس امکان ندارد که از صورت و معنای محفوظ در یکی از اندام‌ها غفلت کند. سهروردی حافظه ادراک‌های انسان را امری مبهم با عنوان «جهان یادآوری» می‌داند و آن را در قلمرو نفوس آسمانی به‌شمار می‌آورد.

درباره وجه تشابه در ادراک خیالی باید گفت که هر دو فیلسوف خیال را به منزله یکی از مراحل ادراک قبول دارند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق را درباره‌ی قوة خیال و ادراک خیالی بیان، و درباره‌ی اشتراک‌ها و اختلاف‌های دو فیلسوف نیز بحث کردیم. دیدگاه دو فیلسوف درباره‌ی حواس ظاهری یعنی لامسه، چشایی، بویایی و شنوایی یکسان است و تنها اختلاف آنها در بحث قوة بینایی است. ابن سینا حقیقت ابصار را انطباق می‌داند، اما سهروردی با نظر ابن سینا مخالف است و حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقیه می‌داند؛ یعنی اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. درباره‌ی قوای باطنی، هر دو فیلسوف قوة خیال را مادی می‌دانستند، اما در بحث ادراک خیالی هر یک دیدگاهی متفاوت دارد. ابن سینا با توجه به مطالبی که بیان شد، ادراک خیالی را مادی می‌داند، اما سهروردی ادراک خیالی را مجرد، و ادراک خیالی را مشاهده صور خیالی در عالم مثال منفصل تلقی می‌کند. این در حالی است که حکمای مشاء به‌ویژه ابن سینا عالم مثال را قبول ندارند و حتی برهانی بر رد آن نیز ارائه کرده‌اند.

- منابع
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۳۱، *النفس (من الكتاب الشفاء)*، تهران، انجمن آثار ملی.
- ، ۱۳۸۵، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- اکبری، فتحعلی، ۱۳۸۸، *ترجمه حکمة اشراق*، تهران، علم.
- دانا سرشت، اکبر، بی‌تا، *ترجمه کتاب روان‌شناسی شفا*، چ دوم، تهران، وزیری.
- ذبیحی، محمد، ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن‌سینا*، تهران، سمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *نظریه المعرفة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیها*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- سعیدی، حسن، ۱۳۸۰، *عرفان در حکمت اشراق*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۹۷ق - الف، *مجموعه مصنفات*، تهران، فلسفه ایران، ج ۳.
- ، ۱۳۹۷ق - ب، *سه رساله*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه.
- صدرالمتألهین، بی‌تا، *تعلیقات بر الهیات شفا*، قم، بیدار.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدخانی، علی‌اصغر و حسن سیدعرب، ۱۳۸۲، *نامه سهروردی (مجموعه مقالات)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- یشربی، سیدیحیی، ۱۳۸۶، *گزارش حکمت اشراق*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۸، *گزارش حکمت اشراق*، تهران، علم.

بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات

محمد هادی توکلی *

علی شیروانی **

چکیده

ابن سینا در آغاز الهیات اشارات مدعی می‌شود که از تفتیش در محسوسات می‌توان به وجود امری غیر محسوس و مجرد پی برد. وی از طریق حمل ماهیات مخلوطه بر ماهیت لایشرط استدلال می‌کند که ماهیت لایشرط از عوارض مادی ماهیات مخلوطه مبراست و لذا غیر محسوس است. بیان ابن سینا موهم آن است که وی ماهیت لایشرط مذکور را در خارج از اذهان موجود می‌داند، به گونه‌ای که خواجه طوسی برخلاف برخی دیگر کتبش که وجود امر کلی را در خارج ممتنع می‌داند، در تفسیر بیان ابن سینا حکم به خارجیت ماهیت لایشرط در عین نامحسوس بودن می‌کند؛ در حالی که به قرینه بیانات ابن سینا در دیگر کتبش، وی امر کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند. به نظر می‌رسد که ابن سینا در اشارات درصدد اثبات آن است که ماهیت لایشرط در ظرف ذهن، امری مجرد است و از همین طریق وجودی مجرد را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کلی، نفس ناطقه، مجرد، محسوسات، ابن سینا، خواجه طوسی.

مقدمه

شکی نیست که تصدیق به وجود امر و یا امور نامحسوس، نقطه افتراق میان مادی‌گرایان و الهیون (غیر از قایلان به تجسیم) است و اثبات وجود امور نامحسوس از مهم‌ترین دغدغه‌های ملیون و فلاسفه یونانی و غیر یونانی بوده است.

برخلاف بسیاری از حکما، ابن‌سینا در آغاز *الهیات اشارات* - برخلاف دیگر آثار خود - با اثبات وجود امر غیر محسوس وارد مباحث الهیات می‌شود و با اثبات وجود امر کلی که بر موجودات کثیر انطباق‌پذیر بوده، فاقد خصوصیات مادی است، وجود امری مجرد را اثبات می‌کند. استدلال ابن‌سینا علاوه بر اهمیت یادشده، به دلیل تبیین چگونگی وجود کلیات اهمیتی مضاعف می‌یابد، به سبب آنکه امر اخیر به قدری مهم است که برخی سراسر فلسفه قرون وسطا را تلاشی سرسختانه برای حل آن دانسته‌اند (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۹) و گفته شده است:

نفس این بحث به تنهایی نه فقط مشخصه مرحله‌ای از تاریخ فلسفه غرب است، بلکه به معنای عمیق کلمه نشانگر وضع کلی تفکر منطقی و کلامی و حتی اجتماعی و سیاسی آن عصر است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

سر اهمیت این بحث آن است که در بحث از وجود کلیات، علاوه بر بحث وجودشناسی، بحث معرفت‌شناسی هم مطرح می‌شود؛ به این صورت که آیا رابطه‌ای میان مفاهیم کلی و واقعیات و امور جزئی و اشیای متعین و مشخص خارجی وجود دارد یا نه؟ اگر چنین رابطه‌ای وجود دارد، این رابطه چگونه است؟ و این مفاهیم ناظر به چه واقعیاتی هستند؟

مسئله کلیات در فلسفی سینوی به صورت مفصل مطرح شده، و تأثیر آرای ابن‌سینا علاوه بر کتاب‌های فلسفی در جهان اسلام، در اندیشه دونس اسکوتوس قابل مشاهده است؛ به طوری که وی در این مسئله موضعی مانند ابن‌سینا در پیش گرفته و حتی باصراحت از ابن‌سینا نام می‌برد (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

بنابراین بجاست که به بازخوانی بیانات ابن‌سینا در این باره بپردازیم و موضع وی را به گونه‌ای مشخص بیان کنیم. برای بررسی بیان وی، چاره‌ای نیست جز آنکه در این مقدمه به اجمال، معنای کلی و انواع آن را توضیح دهیم:

معنای کلی و انواع آن

مقصود از کلی، امری است که فی نفسه صدقش بر امور کثیر ممتنع نیست. این مفهوم را به دو لحاظ حمل اولی و حمل شایع می‌توان بررسی کرد:

۱. مفهوم «کلی» به حمل اولی، جدا از اینکه مثلاً انسان یا غیرانسان است، کلی منطقی نامیده می‌شود و روشن است که کلی منطقی از بحث ما خارج است؛ زیرا از معقولات ثانی منطقی (و نه فلسفی) بوده، موطن آن تنها در ذهن است و مصداق خارجی هم ندارد.

۲. کلی به حمل شایع که در حقیقت وصف امور ماهوی است، به دو صورت درخور تصور است: الف) موصوف به کلیت به شرط کلی بودن لحاظ شود که جایگاه آن تنها در ذهن است و به آن کلی عقلی گفته می‌شود؛ ب) یا آنکه موصوف کلیت بدون لحاظ کلی بودن و عدم آن لحاظ شود و به عبارتی نسبت به وصف کلیت لایشرط باشد، که به آن کلی طبیعی می‌گویند. موطنی که کلی طبیعی در آن ثبوت دارد، کانون اختلاف است؛ برخی آن را علاوه بر ذهن، در خارج نیز موجود می‌دانند و برخی تنها به ثبوت ذهنی آن قابل‌اند.

ابن سینا در دانشنامه‌ی علایی تصریح می‌کند:

حقیقت وی [کلی طبیعی] موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه؛ زیرا که حقیقت مردمی و سیاهی [به‌عنوان دو مثال] موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون اندیشه اندر چیزها (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

اما درباره‌ی نحوه‌ی وجود آن در خارج، باید گفت که کلی طبیعی در خارج به وجود افراد موجود است و به عبارتی در خارج است علی نعت الکثرة. پس انسان کلی - که لا بشرط از کلیت است - در زید، زید است و در عمرو، عمرو. پس کلی طبیعی در خارج از ذهن - که در ضمن موجودات عالم ماده به وجود مادی آنها موجود است - بهره‌ای از تجرد ندارد و در ظرف ذهن، مجرد از ماده است. این در حالی است که کلی عقلی که امری کلی و مقید به کلیت است، در خارج بهره‌ای از تحقق ندارد.

با این تمهید اجمالی به سراغ بیان ابن سینا برویم و برای شناخت مقصود وی از کلی، کنکاشی کنیم. ما در این مقال می‌کوشیم که در آغاز با استفاده از خود برهان، تحلیلی بدوی ارائه دهیم و

پس از بررسی تفاسیر گوناگون از آن با استفاده از بیانات خود ابن‌سینا در مواضع گوناگون، تحلیلی نهایی از برهان وی به دست دهیم.

۱. برهان ابن‌سینا در اثبات وجود امر مجرد از طریق تحلیل امور محسوس

بدان آنچه که غالب بر اوهم مردم است آن است که موجودات منحصر در محسوسات می‌باشند و چیزی که حس به جوهر و ذات او نائل گردد، فرض وجود آن محال است و اینکه اگر چیزی ذاتاً مکان و وضع مخصوصی نداشته باشد، (یعنی) مثل جسم (نباشد)، یا در آن حلول نکرده باشد، (یعنی) مانند احوال جسم (نباشد)، حظی از وجود ندارد و برای تو ممکن است که در خود محسوس تأمل کنی و بطلان قول ایشان را بدانی؛ زیرا تو و هر کسی که استحقاق مخاطب شدن را دارد، می‌دانی که گاهی بر این محسوسات اسمی واحد، نه فقط به صورت اشتراک صرف (یعنی اشتراک لفظی)، بلکه به حسب معنای واحد، مانند اسم انسان (که مشترک معنوی است)، اطلاق می‌گردد؛ زیرا هر دوی شما شکی در وقوع آن (یعنی اسم انسان) به صورت معنای واحد موجود، بر زید و عمر و ندارید.

پس آن معنای موجود یا به نحوی است که مورد احساس قرار می‌گیرد و یا بدان نحو نیست؛ اگر مورد احساس قرار نگیرد، نتیجه آن است که جست‌وجو در محسوسات، امری را که محسوس نیست پیدا نموده است و بدین امر در شگفت شو و اگر مورد احساس قرار می‌گیرد، پس به‌ناچار دارای وضع و مکان بوده و دارای مقدار معین و کیف مشخص خواهد بود که جز به همان صورت مورد احساس و تخیل قرار نمی‌گیرد؛ زیرا تمامی محسوسات و متخیلات لزوماً به سبب این احوال (وضع و مکان و...) تخصص می‌یابند و هنگامی که چنین باشد با آنچه که بدان نحو نیست (یعنی همان وضع و مکان و مقدار و... را نداشته باشد) سازگار نخواهد بود و در نتیجه بر امور کثیری که در آن حال مختلف‌اند (یعنی همان وضع و مکان را

بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن □ ۵۳

ندارند) حمل نخواهد شد. پس انسان از آن جهت که دارای حقیقتی واحد است، بلکه از جهت حقیقت اصلی خود که کثرت در آن فرق نمی‌کند (یعنی زید و عمرو همه آن را دارند)، محسوس نمی‌باشد؛ بلکه معقول صرف می‌باشد و در مورد تمامی امور کلی، امر به همین منوال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲-۴).

۱-۱. تحلیل برهان ابن سینا با اتکا به متن برهان

برهان ابن سینا دارای دو قیاس است:

در قیاس اول که به صورت شکل اول است، اثبات می‌شود که امر محسوس نمی‌تواند به صورت مشترک معنوی بر چند فرد حمل گردد. ساختار این قیاس چنین است:

الف) امر محسوس، دارای صفاتی خاص (وضع معین و مقدار معین و...) است (کل محسوس ذوات صفات مخصوصه)؛

ب) امری که دارای صفات خاص است، بر امور دیگری که دارای صفات خاص خود هستند، حمل نمی‌شود (لا شیء ذو صفة مخصوصه، محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه)؛ نتیجه: امر محسوس، بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند، حمل نمی‌شود (لا شیء محسوس، محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه).

عکس مستوی نتیجه این قیاس که سالبه کلیه است، سالبه کلیه خواهد بود که چنین است: هر آنچه بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند حمل شود، محسوس نیست (کل محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه، لیس بمحسوس، یعنی الطبیعة المشتركة لیس بمحسوسة). قیاس دوم که به صورت شکل سوم است، بدین قرار است:

الف) امری که به صورت مشترک معنوی بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند، حمل می‌شود موجود است (الطبیعة المشتركة موجودة)؛

ب) هر آنچه بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند حمل شود، محسوس نیست (الطبیعة المشتركة لیس بمحسوسة)؛

نتیجه: بعضی از موجودات، محسوس نیستند (بعض الموجدات لیس بمحسوس). اینکه ظرف ثبوت این امر غیر محسوس، خارج (در مقابل ذهن) است یا اینکه تنها در ذهن ثبوت دارد، مورد اختلاف است. در میان مفسران آثار ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی که مهم‌ترین شرح اشارات را نگاشته، قایل به آن است که امر غیر محسوس مدنظر ابن سینا، کلی طبیعی موجود خارج است.

پیش از آنکه به تفسیر خواجه بپردازیم، توجه به این مطلب ضروری می‌نماید که برخی از امور مادی، همانند جواهر، محسوس نیستند؛ از این رو می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که ممکن است مقصود ابن سینا از غیر محسوس، امر مادی باشد. به عبارتی دیگر آیا ابن سینا درصدد اثبات امر مادی غیر محسوس برآمده است یا درصدد اثبات مجردات است؟ علت طرح این پرسش آن است که ابن سینا در بیان مطلب خود، از واژه غیر مادی بهره نبرده و به لفظ غیر محسوس بسنده کرده است.

به قرینه عبارات خود ابن سینا، پاسخ پرسش یادشده آن است که مقصود وی از غیر محسوس، همان امر مجرد (غیر مادی) است و وی در بیان استدلال خود، به عدم تباین غیر محسوس و مادی نظری نداشته است؛ زیرا اولاً ابن سینا در رد سخنان کسانی برآمده است که می‌گویند آنچه حس به جوهر آن و نیز به احوالاتش راه ندارد، موجود نیست؛ ثانیاً از سوی دیگر وی در پایان بیانات خود اشاره می‌کند که انسانیت غیر محسوس، معقول صرف است و واضح است که نمی‌توان گفت معقول، مادی غیر محسوس است؛ ثالثاً ابن سینا در ادامه بیانات خود در اشارات، با عنوان تذنیب، از اشاره ناپذیر بودن امر مشترک، بر اشاره ناپذیر بودن خداوند استدلال می‌کند، در حالی که امر مادی غیر محسوس اشاره پذیر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷)؛ رابعاً وی در اواخر نمط چهارم می‌گوید: ... و کل جسم محسوس فهو فکثر بالقسمة الکلیه الخ (همان، ص ۵۹). و چنانکه خواجه طوسی گفته، مقصود وی از جسم محسوس، اجسام نوعیه است.

۲. بررسی تفسیر خواجه طوسی از کلی مدنظر ابن سینا

خواجه طوسی در کتب خویش، درباره تحقق کلی طبیعی در خارج به صورت ضد و نقیض

سخن گفته است. وی در طبیعیات اشارات و نیز در اجوبه صدرالدین قونوی، قایل به آن است که کلی مشترک، تنها در عقل موجود است؛ اما در الهیات اشارات و در نقد المحصل و نیز در مصارع المصارع آن را در خارج نیز موجود می‌داند. خواجه در طبیعیات اشارات در پاسخ به این بیان فخررازی که «انسانیت مشترک که در اشخاص موجود است و مجرد از لواحق می‌باشد، پس علمی که به آن تعلق می‌گیرد، از آن جهت که علم است کلی مجرد است؛ زیرا معلومش این چنین است» چنین می‌گوید:

انسانیتی که در زید وجود دارد، عین انسانیتی نیست که در عمرو وجود دارد. پس انسانیتی که بر آن دو حمل می‌شود از آن جهت که بر آن دو حمل می‌شود، غیر از انسانیتی است که در هر یک از آنها وجود دارد؛ زیرا آنچه که از آن در هر یک از آن دو وجود دارد خود آن نیست؛ بلکه جزئی از آن است. در نتیجه خود آن تنها در عقل وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷).

وی در پاسخ به پرسش‌های عارف قونوی، به مناسبت بحث از وجود عام، می‌گوید:

وجود عام مشترک جز در عقل تحقق ندارد، و در هر امر عام مشترک نیز وضع بدین منوال است؛ به دلیل آن که شیء عینی بر اشیای متعدد واقع نمی‌گردد؛ زیرا اگر در هر یک از آن اشیا موجود باشد، دیگر خود شیء معینی نخواهد بود؛ و اگر در کل از جهت کل بودن باشد - که کل از این حیثیت خود شیئی معین است - دیگر بر اشیا (که چند شیء هستند) واقع نمی‌گردد؛ و اگر در کل، به صورت متفرق در افراد باشد، در هر یک از آنها به صورت جزئی از آنها خواهد بود (لذا دیگر کلی نیست)؛ و اگر در هیچ یک از افراد نباشد و در کل هم نباشد، دیگر واقع بر ایشان نیست؛ و به طور کلی وقوع آن بر غیر خود، تنها از طریق حمل بر آن غیر میسر است، و حمل و وضع تنها در عقل صورت می‌گیرد (الخ) (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹).

این استدلال خواجه در کتب عرفانی همانند مصباح الانس ابن‌فناری مورد نقد قرار گرفت. مرحوم میرزاهاشم اشکوری در تعلیقه به بیان ابن‌فناری، از این مطلب چنین یاد می‌کند: هذا إشارة

إلى الدليل الذى ذكره المحقق الطوسى فى منع القول بوجود الكلى الطبيعى المشترك فى الخارج (الخ) (اشكورى، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

اما خواجه طوسى برخلاف مطالب يادشده، در شرح بيان ابن سينا در نمط چهارم - که مورد بحث ماست - می‌گوید:

انسانی که بر اشخاص حمل می‌شود، انسان از جهت انسان بودن خود است که جزء زید و یا این انسان (یعنی انسان بخصوص) بلکه جزئی از همه انسان‌های محسوس است؛ زیرا انسان از جهت مذکور در خارج موجود است؛ چراکه در غیر این صورت این اشخاص (افراد انسان) انسان نخواهند بود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶).

از عبارت اخیر خواجه روشن می‌شود که وی گمان کرده مقصود ابن سينا از امر غیر محسوس، کلی طبیعی‌ای است که در ظرف خارج، به وجود افراد موجود است. شاهد دیگر بر این مدعا، آن است که وی در پاسخ به اعتراض فخر رازی که: انسان مشترک، موجود در عقل است و نه در خارج، درحالی که مطلوب اثبات موجود غیر محسوس در خارج بود، می‌گوید:

اعتراض این‌گونه حل می‌شود که فرق است میان طبیعت انسانی که اشتراک و عدم آن (یعنی خصوص) بر آن عارض می‌گردد و میان انسانی که به همراه اشتراک اخذ شده است (یعنی مقید به قید اشتراک است)؛ زیرا اولی هم در خارج و هم در ذهن وجود دارد و دومی تنها در عقل وجود دارد (همان، ص ۷).

این بیان نیز گواه بر آن است که خواجه اصرار بر این دارد که امر مشترک غیر محسوس، تنها در عقل وجود ندارد، بلکه در خارج هم موجود است. وی در مصارع المصارع در پاسخ شهرستانی که می‌گوید کلی در خارج وجود ندارد، می‌گوید:

این کلامی باطل است؛ زیرا اشخاص انسان در خارج، در امری اشتراک دارند که افراد شتر و گاو و اشخاص سنگ و درخت در آن مشترک نمی‌باشند، و امر مشترک مذکور در خارج کلی نامیده می‌شود و مقید به طبیعی بودن است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۶۵).

از این فقره که «اشخاص انسان در خارج در امری اشتراک دارند»، برمی آید که در نظر خواجه کلی مشترک با وصف اشتراک در خارج موجود است.

حاصل آن است که خواجه در کتب خود به صورت ضد و نقیض سخن می گوید و در جایی امر مشترک را در خارج موجود می داند و در جای دیگر دلیل بر عدم آن در خارج اقامه می کند.

۲-۱. نقدی بر نقد قطب رازی به بیان خواجه

پیش از بررسی اشکال قطب رازی، گفتنی است که در قضایای حملیه موجه ای که محمولات آنها امور عدمیت اختلاف شده است که آیا این امور در خارج ثبوت دارند یا نه. قطب رازی قایل به عدم ثبوت آنها در خارج است و تنها آنها را اموری صادق بر خارج به شمار می آورد، و صدق آنها بر خارج را در صحت قضایای حملیه موجه مذکور و نفس الامر داشتن آنها بسنده می داند و بر این اساس می گوید: انتقال مبدأ محمول در خارج، حمل خارجی را منتفی نمی کند؛ زیرا کوری در خارج موجود نیست، اما زید در خارج کور است (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۲).

وی با این مبنا، بر استدلال خواجه که «اگر انسان مشترک در خارج موجود نباشد، اشخاص انسان در خارج انسان نخواهند بود»، ایراد می گیرد و می گوید: از نبودن محمول، عدم حمل خارجی لازم نمی آید (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶).

درباره اشکال قطب باید گفت که این تقریر از قاعده فرعیت که «ثبوت شیء شیء فرع ثبوت مثبت له لا الثابت» قبول نیست؛ زیرا ثبوت ثابت ضرورت دارد، ولو به صورت وجود رابط. چنان که ابن سینا در الهیات شفاء تصریح کرده که آنچه ثبوت نداشته باشد، نمی تواند وصف امری دیگر قرار گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۴۴)، لذا مبدل ساختن ثبوت ثابت به صدق ثابت کفایت نمی کند که البته تحقیق این مطلب از عهده این مقاله خارج است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۶).

۳. نقد و بررسی تفسیر صدرالمتألهین از کلی مدنظر ابن‌سینا

صدرالمتألهین در اسفار به ردّ استدلال ابن‌سینا می‌پردازد و چنین می‌گوید:

و جای تعجب از شیخ است که در اول نمط چهارم از کتاب اشارات اثبات می‌کند که برای حیوان معقول وجودی در حیوان محسوس است، درحالی‌که وجود مخصوص به حیوان معقول مشترک در میان کثیرین، غیر قابل اشاره و مکانندی و وضع است و در عین حال به حسب معنای معقول خود، ارتباط و اتحاد به حیوان محسوس دارد؛ نه به این صورت که صورت عقلی آن به اشخاص حیوانی تقوم داشته باشد تا اینکه حیوان عقلی عرض قایم به حیوان حسی باشد، بلکه خود در نسبت با حیوان پست و فاسدشدنی، به جوهریت و بی‌نیازی از موضوع سزاوارتر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵).

همان‌گونه که حاجی سبزواری اشاره می‌کند، مقصود ابن‌سینا از کلی، کلی طبیعی است و آنچه صدرالمتألهین مطرح می‌کند مربوط به کلی عقلی است؛ اما گویا صدرالمتألهین تحت تأثیر شرح خواجه، بیان ابن‌سینا را به این مطلب تفسیر کرده است که ابن‌سینا در پی اثبات امری مجرد در متن خارج (در مقابل ذهن) است.

۴. نقد و بررسی تفسیر کلی مدنظر ابن‌سینا به کلی سعی

کلی سعی در مراتب وجود به امری گفته می‌شود که در نسبت با امور مادون خود، به لحاظ وجودی شدیدتر باشد و کمالات موجود در مادون خود را به نحو اکمل دارا باشد. ممکن است این پرسش پیش آید که آیا می‌توان کلی مدنظر ابن‌سینا را به کلی سعی تفسیر کرد؟ به این معنا که رب‌النوع هریک از موجودات عالم ماده را به‌عنوان کلی بر آن موجود مادی حمل کنیم؟ در پاسخ این پرسش باید گفت، شواهد گوناگونی بر عدم صحت این تفسیر وجود دارد. برای مثال ابن‌سینا وجود رب‌النوع را نمی‌پذیرد و اگر اشکال شود که اشارات واپسین کتاب ابن‌سینا است و ممکن است تغییر رأی داده باشد، می‌گوییم در این صورت دلیل ابن‌سینا، در صورتی

تمامیت دارد که دیدگاه وی در ادراک کلیات مطابق با نظر صدرالمتألهین در این زمینه باشد. صدرالمتألهین معتقد است همان‌گونه که وقتی انسان شخصی را در هوای غبارآلود یا از مسافتی دور مشاهده می‌کند، صورتی مبهم برایش حاصل می‌شود و در نتیجه می‌تواند آن را بر زید و عمرو و... تطبیق دهد، ادراک کلیات برای نفوس جزئیة در آغاز از طریق مشاهده از دور ارباب انواع و عقول صورت می‌گیرد که حاصل آن پیدایش یک صورت طبیعت است که به سبب ابهام آن، به نحو شایع قابل حمل بر افراد آن نوع است، ولی خود رب النوع به صورت حمل حقیقت و رقیقت بر افراد آن نوع حمل می‌گردد. این درحالی است که آرای ابن‌سینا با این مطالب سازگاری ندارند و در عبارات وی نه از مشاهده از دور اثری است و نه از حمل حقیقت و رقیقت خبری!

۵. تفسیر دیدگاه ابن‌سینا با استفاده از بیانات خود او در آثار دیگرش

ابن‌سینا در النجاة در بحث از تجرد قوه عاقله، برای اثبات تجرد صورت معقوله چنین می‌گوید: قوه عاقله، امری است که معقولات را از کم محدود و این و وضع و بقیه مقولات جدا می‌کند. پس لازم است که به ذات این صورت مجرد از وضع بنگریم تا بفهمیم که چگونه مجرد از وضع شده است. آیا چنین تجردی مربوط به شیئی است که این صورت از آن اخذ شده، یا مربوط به شیء اخذکننده (یعنی قوه عاقله) است؟ به عبارت دیگر ذات معقوله در وجود خارجی خود مجرد از وضع است یا در وجودی که در جوهر عاقله یافته است؟ محال است که (در آن صورت) در وجود خارجی مجرد از وضع باشد. پس مجرد بودن آن از وضع و این در وجودی که در عقل دارد رأی صحیح می‌باشد... (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱-۳۶۲).

تأمل در عبارت یادشده می‌رساند که ابن‌سینا صورت معقول را به صورت مجرد در خارج موجود نمی‌داند.

اگر گفته شود که در نظر ابن‌سینا کلی طبیعی در خارج موجود است، می‌گوییم که کلی طبیعی در خارج به صورت جزئی موجود است، نه به صورت کلی؛ چنان‌که صدرالمتألهین می‌گوید عاقلی

تفوه به این امر نکرده است که کلی بما هو کلی در خارج موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۳). لذا وجود یا عدم وجود کلی طبیعی در خارج دخیلی در برهان ابن‌سینا ندارد. بیان ابن‌سینا در التعلیقات نیز گواه بر این امر است که وی امر کلی را از حیث عام بودن در خارج موجود نمی‌داند، و تنها آن را موجود در ذهن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴). وی در رساله‌ای که درباره قول رجل همدانی نگاشته، بر این قول استوار است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۶۶-۴۸۰).

لذا به نظر می‌آید که بیان خواجه در طبیعیات اشارات و نیز در اجوبه عارف قونوی، در نسبت با دیگر بیاناتش، بیانی تام است، و نقد بیان وی در نمط چهارم را می‌توان در همان دو موضع یادشده جست‌وجو کرد.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا امر کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند و از آنجا که چنین امری مجرد از ماده است، ابن‌سینا به مقصود خود که اثبات امر مجرد است نایل می‌شود؛ اما خواجه طوسی در شرح بیان ابن‌سینا، تفسیری ناصحیح ارائه کرده است که با دیگر نصوص ابن‌سینا سازگاری ندارد. البته باید توجه داشت که بیان ابن‌سینا در اثبات امر کلی در فضای اندیشه مشائی تام است؛ اما بنابر مبانی حکمت متعالیه، امر کلی نصیب اوحدی از مردم می‌شود و تنها شماری اندک بهره‌مند از تجرد تام هستند و مابقی امری متخیل را به منزله امر کلی تلقی می‌کنند.

- منابع
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، در: *شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۸۷، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- اشکوری، میرزا، ۱۳۸۴، *حاشیه بر مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌وی، چ دوم، تهران، مولی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، در: *شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی*، قم، البلاغه.
- ، بی تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، کتبی نجفی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۵، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، *اجوبة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۳ق، *شرح الاشارات من کتاب شرح الاشارات*، قم، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۰، *فلسفه و غرب*، تهران، امیرکبیر.

بررسی عقل و عقلانیت و خودبسندهی آن از منظر فلاسفه بارویکرد پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان فلسفه

محمد سربخشی*

علیرضا تاجیک**

چکیده

تقابل عقل فلسفی با عقل دینی و انکار عقلانیت فلسفی از جمله مطالب جدیدی است که امروزه برخی نویسندگان در حوزه اندیشه دینی بدان می‌پردازند. خودبسندهی عقل فلسفی و گرفتاری آن در جنگال قواعد فلسفه یونان باستان شبهات دیگری هستند که در برابر گرایش به فلسفه پدید آمده‌اند. عدم درک صحیح معنای عقل و عقلانیت در فلسفه اسلامی و آشنایی نابسنده با اندیشه‌های ناب این فلسفه اصلی‌ترین دلیل چنین برداشت‌ها و نسبت‌هایی است. مقاله پیش‌رو با بازکاوی معنای این واژه‌ها در متون اصیل فلسفه اسلامی، درصدد پاسخ‌گویی به اشکالات و شبهات مزبور است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلانیت، عقل دینی، عقل فلسفی، خودبسندهی عقل.

مقدمه

انکار فلسفه و سخن راندن بر ضد آن رخداد جدیدی نیست. گویا دعوی بین فیلسوفان و متدینانی که فلسفه را مقابل دین، یا دست‌کم مغایر آن می‌دانند دعوی دامن‌گستر به وسعت تاریخ اندیشه فلسفی است. بررسی دیدگاه منکران نشان می‌دهد ایشان طیف گسترده‌ای از اشکالات را بر فلسفه وارد می‌دانند. حتی طرح بدون پاسخ همه این اشکالات مجال وسیعی می‌طلبد؛ چه رسد به آنکه درصدد پاسخ‌گویی به تمام آنها نیز برآییم. بنابراین برای روشن شدن حقیقت، از میان اشکالات پرشمار مطرح‌شده از جانب منکران فلسفه، برخی را که اهمیتی فوق‌العاده دارند بررسی و نقد می‌کنیم.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین اشکال مطرح‌شده از جانب مخالفان فلسفه این است که مدعی‌اند عقل فلسفی عقل حقیقی نیست و فلاسفه بیش از آنکه براساس عقل و عقلانیت سخن بگویند، بر پایه اوهام سخن رانده‌اند. به باور ایشان عقلی که فلاسفه مدعی داشتن آن‌اند با عقل دینی بسیار فاصله دارد، و آنچه می‌باید عقل حقیقی نامیده شود همان عقل دینی است. تعریف شایعی از عقل دینی در میان این افراد وجود دارد که از برخی روایات اخذ شده است. بنابر این تعریف، عقل همان است که انسان به واسطه آن خداوند متعال را عبادت می‌کند و بهشت را با آن به دست می‌آورد (در این باره، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶). از همین رو این مخالفان، فلسفه را که محصول عقل فلسفی است کنار گذاشته، حجیت مطالب آن را انکار می‌کنند (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۶، ص ۱۰-۱۱؛ نصیری، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۲).

حجیت عقل و ادراکات عقلی به تأیید دینی نیازی ندارد؛ بلکه حتی خود دین برای پذیرش ابتدایی نیازمند تأیید عقل است. افزون بر آن تفکیکی که مخالفان فلسفه بین عقل دینی و عقل فلسفی انجام می‌دهند نیز درست نیست. تصویر ناقصی که از تعریف عقل در میان دانش‌پژوهان فلسفه و کتب دم‌دستی فلسفه رواج یافته، موجب شده است مخالفان، عقل دینی را به کلی مغایر با عقل فلسفی قلمداد کنند و به‌زعم خویش اشکالاتی بر آن وارد سازند. مثلاً، می‌گویند: عقل فلسفی تنها امور کلی را درک می‌کند و می‌کوشد تنها با کنار هم چیدن مقدمات به اثبات امور

بپردازد، که به علت ابتلا به پیش‌فرض‌های برگرفته از فلاسفه گذشته، در استنتاج‌های خود همواره، یا در اغلب موارد دچار خطا می‌شود. یا گفته می‌شود: عقل فلسفی به‌موجب انانیتی که دارد هرگز خود را تسلیم وحی نمی‌سازد (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، بخش اول، ص ۲۸-۲۷؛ نصیری، ۱۳۹۰) و از همین رو دچار توهمات است که او را از درک حقایق عالم محروم کرده است. اشکالات دیگری نیز در این باب مطرح شده است که برای رعایت ایجاز، از ذکر آنها باید چشم پوشید.

در برابر مدعیات مطرح‌شده باید گفت واقعیت آن است که عدم درک صحیح از معنا و جایگاه عقل خاستگاه طرح چنین اشکال‌هایی شده است. توجه به این اشکال‌ها و نیز اهمیت عقل فلسفی و محصول آن، یعنی فلسفه، ضرورت بازشناسی معنای عقل و عقلانیت از منظر فلاسفه و نسبت آن با وحی و نبوت را روشن می‌سازد و ما را بر آن می‌دارد که به بررسی این موضوعات بپردازیم.

عقل و عقلانیت از منظر فلاسفه

عقل در فلسفه در معانی مختلفی به کار رفته است. دو معنای رایج آن در فلسفه عبارت‌اند از: ۱. موجودی مجرد که ویژگی‌های موجود مادی را ندارد و تاجایی که ممکن بوده کامل آفریده شده است. معمولاً فلاسفه برای بیان خصوصیت اخیر از جمله «کل ما کان له بالامکان فله بالفعل» (ر.ک: طباطبائی، بی تا، مرحله یازدهم، فصل دوازدهم، ص ۲۶۰) استفاده می‌کنند. در این معنا عقل موجودی جدا از انسان و در مرتبه‌ای برتر از عالم ماده واقع است. فیلسوفان عالم ممکنات را به سه عالم ماده، مثال و عقل تقسیم می‌کنند که عالم عقل بالاتر از همه آنهاست و واسطه فیض حق تعالی بر دیگر عوالم وجودی است (همان، مرحله دوازدهم، فصل نوزدهم). ۲. نیرو یا مرتبه‌ای از وجود انسان که باعث می‌شود وی بتواند امور معقول را درک کرده، درباره آنها بیندیشد و حقایقی را استنتاج کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۰). این همان معنای مورد گفت‌وگوی ماست، و منکران فلسفه وقتی عقل فلسفی را به چالش می‌کشند منظورشان همین معناست. به‌طور کلی دو تفسیر از عقل به معنای دوم در میان فلاسفه اسلامی موجود است که اولی متعلق به مشائین و دومی متعلق به حکمت متعالیه است.

حقیقت عقل نزد فیلسوفان مشائی

مشائیان انسان را موجودی مرکب از بدن و نفس می‌دانند که اولی مادی و دومی مجرد است. نفس مجرد به بدن تعلق گرفته و برای انجام فعالیت‌های خود در این جهان از آن بهره می‌گیرد. نفس دارای قوایی است که هر یک از آنها کارویژه‌ای دارند و نفس با استفاده از آنها به اداره امور خویش می‌پردازد. برخی از این قوا با بدن ارتباط مستقیم دارند و نفس را در اداره بدن یاری می‌رسانند؛ همانند قوای محرکه، قوای ادراکی حسی، خیالی، و عقل عملی. اما قوای دیگری نیز وجود دارند که می‌توان گفت ارتباط مستقیم با بدن ندارند و بیشتر، کارهای اختصاصی نفس را انجام می‌دهند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴-۱۸۶). عقل نظری شاخص‌ترین این قواست. بنابر این دیدگاه، عقل نظری یکی از قوای نفس است که کار تعقل را انجام می‌دهد و اموری همچون تصور معقولات، تعریف آنها، تصدیق گزاره‌ها و اثبات آنها را به عهده دارد. در برخی عبارات، عقل نه تنها قوه اصلی نفس به‌شمار آمده است، بلکه مشائین، آن را برخلاف قوا، عین نفس دانسته، و نفس را در ذات خود عقلانی قلمداد کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۲۱۲). دیدگاه مزبور بر این اساس شکل گرفته است که ایشان نفس را جدای از بدن و در ذات خود مجرد محض تلقی کرده‌اند، و چنان‌که از کلمات فلاسفه پیداست موجودی که مجرد محض باشد عقلانی خواهد بود. بر این پایه، نفس عین عقل است و عقل نیز عین نفس، و بنابراین طبق معنای مزبور، عقل در معنای دوم، نهایتاً به عقل در معنای اول بازخواهد گشت. اما آنچه در کتب مشائین شایع است همان معنای دوم است. به هر رو، از میان قوای متعددی که مشائین برای نفس برشمرده‌اند، عقل عملی و عقل نظری در بالاترین درجه قرار دارند. عقل عملی ناظر به مرتبه جسمانی و بدنی انسان است و بین نفس و بدن ارتباط برقرار می‌کند، و عقل نظری ناظر به مرتبه روحانی نفس بوده، ارتباط بین نفس و عقول را میسر می‌سازد (همان، ص ۳۸-۳۹). مطابق این معنا، نیروی عقلانی انسان - چه عملی، چه نظری - در آغاز در حالت بالقوگی قرار دارد و در این حالت فاقد تمام معقولات، از حیث عقل نظری، و فاقد تمام فضایل، از حیث عقل عملی است. عقل را در این حالت «عقل بالقوه» می‌نامند. در مرحله بعد، عقل نظری نخستین معقولات

تصوری و تصدیقی، یعنی بدیهیات اولیه را درک می‌کند، و عقل عملی نیز نخستین ادراکات مربوط به عمل و هیئت‌های اخلاقی را کسب کرده، هر دو به مرتبه «عقل بالملکه» قدم می‌گذارند. پس از آن و با استفاده از این سرمایه‌های ابتدایی، ادراکات و ملکات دیگر، یک‌به‌یک برای عقل حاصل شده، مراتب دیگر عقل، یعنی «عقل بالفعل» و «عقل بالمستفاد» پدید می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۱۸۶؛ ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، درس هشتم).

حقیقت عقل در حکمت متعالیه

تفسیر مشائیان از عقل با کاستی‌هایی روبه‌رو بود، و از همین‌رو، صدرالمتهلین را بر آن داشت تا با تحقیقات فلسفی و شهودی خود ابعاد دیگری از حقیقت وجود انسان و قوای او را روشن سازد. با این تحقیقات، وی به نظریه بدیعی دست یافت که در جای خود به ادله فلسفی آن نیز پرداخت و آن را دست‌کم از منظر خود بر کرسی اثبات نشانید. به‌باور صدرالمتهلین عقل، نیرو یا به تعبیر فلاسفه، قوه‌ای از نفس نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن است که (بر اثر حرکت جوهری نفس پدید می‌آید. برخلاف مشائین که انسان را موجودی دو جزئی و مرکب از روح و بدن می‌پنداشتند، صدرالمتهلین انسان را موجودی بسیط و نامرکب می‌دانست. این دیدگاه بر اساس مبانی حکمت متعالیه شکل گرفته بود که به اصلی‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

وی بر اساس «اصالت وجود» قائل به «تشکیک در وجود» شد و به این ترتیب توانست راه را برای قول به ذومراتب بودن یک موجود باز کند. طبق دیدگاه مشائین امکان نداشت موجودی که مادی است با موجود مجرد یکی شود؛ زیرا ماهیت آن دو تباین ذاتی داشتند. از نظر صدرالمتهلین این دیدگاه اصالت‌الماهوی است و با حقیقت هستی که منطبق بر اصالت وجود است سازگار نیست. طبق اصالت وجود آنچه واقعیت بیرونی دارد چیزی جز هستی نیست و مصادیق مختلف آن نیز تفاوتی جز در خود هستی ندارند. به این ترتیب موجود مادی و مجرد تنها در شدت و ضعف وجودی با هم اختلاف دارند. بنابراین می‌توان قائل شد که یک موجود مراتب مختلفی داشته باشد و در هر مرتبه درجه‌ای از وجود را دارا شود که به هنگام انتزاع مفهوم

ماهوی، هر مرتبه، مفاهیم به ظاهر متباینی را در ذهن ما منعکس کند. به این ترتیب، صدرالمتألهین بر آن شد که نفس آدمی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست و منظور وی این بود که انسان در ابتدای پیدایش موجودی صرفاً مادی است و پس از حرکت جوهری، در ذات خود به مراتب بالاتری از وجود دست می‌یابد که ما از آنها با اصطلاح «مراتب روحانی» یاد می‌کنیم. از نظر صدرالمتألهین این مراتب، موجودهایی متباین نیستند که هر یک از آنها به دیگری تعلق گرفته باشد و رابطه‌ای موقتی با آن داشته باشد، بلکه روح چیزی جز مرتبه بالاتر بدن نیست. از همین رو صدرالمتألهین ابایی ندارد که بدن را نیز نفس بنامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). منظور از جسمانیة الحدوث بودن روح نیز چیزی جز این نیست؛ یعنی نفس در آغاز پیدایش جسمانی محض بوده است و پس از حرکت جوهری روحانیت نیز پیدا می‌کند. چنان‌که از این کلمات پیداست، نفس پس از تجرد همچنان جسمانی است؛ یا به عبارت دقیق‌تر، هم جسمانی است و هم روحانی.

«حرکت جوهری» یکی دیگر از مبانی صدرالمتألهین بود که وی را به پذیرش قاعده مزبور واداشت. مشائین حرکت جوهری را محال می‌دانستند، اما صدرالمتألهین با تأمل در این حقیقت و کمک گرفتن از مشاهدات خود تبیینی عقلانی از حرکت جوهری به دست داد و آن را بر وجود انسان نیز تطبیق کرد. به این ترتیب، انسان موجودی یک‌پارچه تلقی شد که از نطفه آغاز شده و بر اثر حرکت جوهری رشد کرده، اول نبات، سپس حیوان و آن‌گاه انسان شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). منظور از این مراحل، سیر مراحل مختلف وجودی است و معنای این سخنان این نیست که انسان نخست یک گیاه بوده و سپس یکی از حیوانات شده و آن‌گاه انسان شده است؛ بلکه منظور این است که ابتدا دارای مرتبه وجودی نباتی شده؛ سپس بر اثر رشد جوهری به مرتبه حیوانی رسیده، و آن‌گاه به مرتبه انسانی پا می‌گذارد.

با توجه به تفسیر فوق از حقیقت انسان، صدرالمتألهین بر آن شد که عقل چیزی جز بالاترین مرتبه وجود آدمی نیست؛ یعنی وقتی نطفه شکل گرفته و حیات نباتی و سپس حیات حیوانی شکل می‌گیرد هنوز انسان دارای عقل نشده است و تا زمانی که به مرتبه عقلانی نرسد فاقد عقل

خواهد بود (همان). به باور وی آدمی پیش از بلوغ عقلانی در مرتبه مثالی و خیالی قرار دارد و تنها در صورتی به این بلوغ دست خواهد یافت که از نظر معرفتی و معنوی به رشد کافی برسد. بر این اساس، عقل آدمی قوه‌ای از قوای انسان، یا عین نفس نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجودی آدمی است که بر اثر حرکت جوهری قابل پدید آمدن است. اگر این حرکت به اندازه کافی بوده، در ضمن، در مسیر تعالی باشد، انسان دارای مرتبه عقلانی و در نتیجه دارای عقل خواهد شد؛ وگرنه در همان حد حیوانیت باقی مانده و یکی از حیوانات خواهد گردید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹-۲۰). مطابق این دیدگاه، حرکت جوهری آدمی حتی می‌تواند به سوی سقوط باشد و او را به مرتبه حیوانات پستی چون خوک و مانند آن سوق دهد.

چنان‌که دیده می‌شود این دیدگاه هماهنگی شگرفی با روایاتی دارد که برای انسان‌های ناشایست سیرت‌های حیوانی ترسیم می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۱۲)، و همچنین با آیاتی که برخی انسان‌ها را پست‌تراز حیوان می‌شمارند، کاملاً هماهنگ است (اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴).

مقایسه اجمالی دو دیدگاه

صدرالمتألهین مراحل را که مشائیان برای عقل آدمی مطرح می‌کردند می‌پذیرد و عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد را انکار نمی‌کند؛ لیکن از نظر وی، این مراحل، مراحل یا انواع مختلف عقل آدمی، به‌عنوان قوه‌ای از قوای او نیستند، بلکه همه اینها مراتبی از وجود او به‌شمار می‌آیند؛ یعنی انسان پس از رسیدن به مرتبه مثال و خیال، اگر باز هم به رشد خود ادامه دهد اولین مرتبه وجودی عقلانی را به دست خواهد آورد، که در این مرحله می‌توان گفت عقل از حالت بالقوه خارج شده و به مرتبه بالملکه رسیده است. به بیان دقیق‌تر، آدمی در آخرین مرتبه خیال و مثال، در پایین‌ترین مرتبه عقل، یعنی عقل بالقوه قرار دارد، و همین که اولین معقول را درک کرد به دومین مرتبه عقل که همان عقل بالملکه است دست می‌یابد و ... اما همه این مراحل چیزی جز مراتب وجودی خود وی نیستند.

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم دیدگاه صدرالمتألهین با مشائیان این است که وی برخلاف

آنان به اتحاد علم و عالم و معلوم معتقد است و مراتب مختلف علم را متحد با مراتب مختلف وجود آدمی می‌داند. بر این اساس، به اعتقاد صدرالمتألهین علم حسی با مرتبه حسی وجود آدمی، که پایین‌ترین مرتبه روحانی اوست، متحد می‌شود؛ علم خیالی با مرتبه خیالی و مثالی وجود آدمی؛ و علم عقلی با مرتبه عقلانی وی متحد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۳۹ و ۳۴۳). این علوم مراتبی از کمال نفس آدمی اند که با پیدایش‌شان وجود وی متکامل شده است. به این ترتیب، صورت‌های علمی صورت‌هایی ذهنی و عرضی نیستند که مطابق دیدگاه مشائین عارض نفس شده، با آن اتحادی به نحو اتحاد جوهر و عرض بیابند، بلکه صورت‌های علمی صورت‌هایی جوهری هستند که با جوهر نفس یکی شده، موجب رشد جوهری وی می‌شوند. به همین دلیل است که صدرالمتألهین تحقق علم عقلی را به معنای رشد عقلانی نفس می‌داند و علم عقلی را عین کمال وی تلقی می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۲۱؛ همو، ۷۵، ص ۷۱-۷۳؛ عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۲-۹۲).

از نظر صدرالمتألهین، در سایه رشد عقلانی و رسیدن به مرتبه وجودی عقل است که انسان می‌تواند استعداد نهفته در وجود خود را به فعلیت رساند و به مرتبه شهود حقیقت و درک حقایق عالم گام بگذارد. به بیان دیگر، موجودات عالم بالا موجوداتی عقلانی و بالاتر از مرتبه حس و خیال‌اند و تنها کسانی می‌توانند با این موجودات ارتباط برقرار کنند که بتوانند خود را به طراز وجودی آنها برسانند. البته وی منکر این نیست که موجودات در حد حس و خیال نیز درکی از خداوند و موجودات برتر الهی، مانند فرشتگان دارند؛ اما وی معتقد است درک حسی و خیالی از خداوند درکی بسیار ناقص و شایسته همان حیوانات است. بنابراین اگر آدمی رشد نکرده، به مرتبه وجودی عقلانی نرسد، درکی حیوانی از خداوند و فرشتگان خواهد داشت و طبیعتاً زندگی مورد انتخاب وی نیز زندگی حیوانی و در حد بهره‌مندی از لذات شهوانی خواهد بود.

تعقل و اقامه برهان از منظر فلاسفه مسلمان

با توجه به تعریف مشائیان از عقل که آن را قوه‌ای از قوای نفس تلقی می‌کردند تعقل عبارت بود

از اینکه این قوه کار اختصاصی خود را که عبارت از تفکر عقلی است انجام دهد. اما پرسش این است که تعقل چیست؟ پاسخ پیروان فلسفه مشاء این بود که تعقل در دو حوزه صورت می‌پذیرد: اول در حوزه نظر و دوم در حوزه عمل. تعقل در حوزه نظر را حکمت نظری و تعقل در حوزه عمل را حکمت عملی می‌نامیدند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳). منظور از تعقل نظری این است که انسان حقایق عالم را به صورت عقلی دریافت و ادراک کند؛ یعنی پس از آنکه درکی حسی و خیالی از آنها به دست آورد با تجرید ادراک خود از عوارض مادی، به ادراک عقلی نایل آمده، اولین معقول را درک کند که قبلاً گفتیم این مرتبه از عقل را عقل بالملکه می‌نامیدند. عقل نظری معقولات مربوط به حوزه هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کرد و عقل عملی معقولات مربوط به حوزه باید‌ها و نبایدها را. در این مسیر عقل نظری دو نوع ادراک داشت: اولی ادراک تصویری، که درک مفاهیم عقلی بود؛ و دومی ادراک تصدیقی که درک قضایا و تصدیقات است. هر کدام از اینها نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شدند. وقتی آدمی در مسیر درک حقایق عقلی واقع می‌شود مفاهیم و تصدیقات عقلی به او افزوده شده، از این طریق مراتب عقلانی را یک‌به‌یک طی می‌کند. در مورد افزوده معقولات و درک آنها، در بخش‌های بعدی توضیحات بیشتری تقدیم خواهد شد. با توجه به تقسیمی که در باب معقولات نظری عرضه شد، جایگاه برهان و اقامه آن نیز روشن می‌شود؛ بدین معنا که مشائیان برای به دست آوردن و درک حقایق نظری عقلانی بر آن بودند که می‌باید تعریف و برهان اقامه شود، اما چنان‌که توضیح خواهیم داد، تعریف و اقامه برهان تنها معدد درک حقایق است.

نکته درخور توجه در دیدگاه مشائیان این است که ایشان معتقد بودند وقتی عقل به آخرین مرتبه عقل انسانی، یعنی مرتبه بالمستفاد رسید می‌تواند با ارتباط و توجه مستقیم، حقایق عقلی را از عقل فعال که پایین‌ترین عقل از میان عقول عشره مفارق است دریافت کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴). بر این اساس، مشائیان با این بیان دریافت شهودی حقایق عقلانی را می‌پذیرند. اما در حوزه حکمت عملی عقل فعالیت مخصوص دیگری نیز دارد. مشائیان عقل عملی را به دو معنا به کار برده‌اند. بلکه می‌توان گفت ایشان برای عقل عملی دو فعالیت قایل بودند. یکی

اینکه عقل عملی مسئولیت درک حقایق عقلی مربوط به عمل و بایدها و نبایدهای اخلاقی را به عهده دارد؛ و دوم قوای بدنی را به صورت عقلانی اداره می‌کند؛ به نحوی که تمام این قوا و اعضا در مسیر کمال حقیقی انسان که همانا رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد است سامان یابند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۵۲). شاید بتوان گفت این مهم‌ترین مسئولیتی است که مشائیان برای عقل قایل‌اند. با این بیان روشن می‌شود که از نظر مشائیان وظیفه عقل، به طور کلی، تنها درک مفاهیم کلی و تصدیقات بدیهی یا کسبی نبود و این تنها بخشی از وظایف آن به‌شمار می‌آید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷ و ۳۸). اگر به این نکته توجه کنیم که پیروان حکمت مشاء در برخی عبارات خود، چنان‌که پیش‌تر گذشت، عقل را ذات خود نفس تلقی کرده‌اند، و نیز با توجه به این نکته که نفس حاکم بر کل قوا و اعضا و بدن است، روشن می‌شود که عهده‌داری مسئولیت‌های بالا از مسلمات بین ایشان است. به این ترتیب اینکه گمان شود مشائیان عقل را تنها در حوزه تصور و نظر داخل دانسته و مسئولیت عملی برای آن قایل نبوده‌اند مردود خواهد بود. اگر دقت کنیم خواهیم دید که با این تلقی، عقل قوه‌ای از قوای نفس و بلکه حقیقت آن است و عهده‌دار اداره تمام افکار و اعمال نفس می‌باشد. بنابراین، مسئولیت سعادت و شقاوت انسان نیز بر عهده اوست. لذا می‌توان گفت از نظر مشائیان عقل فلسفی همان نیرو یا حقیقتی است که باعث می‌شود آدمی در مسیر سعادت یا شقاوت واقع شود و با این بیان عقل فلسفی هیچ تفاوتی با عقل دینی و آنچه در شرع در تعریف آن آمده است ندارد و همان چیزی است که عبادت با آن انجام می‌شود و سعادت به وسیله آن به دست می‌آید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱).

اما آنچه صدرالمتألهین در این باب می‌گوید بسیار روشن‌تر از سخن مشائیان است. با توجه به اینکه از نظر صدرالمتألهین عقل مرتبه‌ای از حقیقت وجود انسان است، تعقل عبارت است از اینکه انسان تمام ابعاد و مراتب وجودی خود را تحت اشراف و حکومت عقل اداره کند. البته از نظر صدرالمتألهین عقلانیت، اساساً زمانی ممکن است که انسان به مرتبه عقلانی دست یافته باشد و این بر اثر حرکت جوهری نفس و رشد انسانی پدید می‌آید. به اعتقاد وی، اغلب انسان‌ها

از این رشد محروم‌اند و در همان مرتبه مثال، که مرتبه‌ای مابین مرتبه مادی و عقلی است باقی می‌مانند. با توجه به دیدگاه صدرالمتألهین روشن می‌شود اگر آدمی آنچه را که از حقائق عالم، در مرتبه حس و خیال درک کرده است مورد توجه قرار دهد، و مطابق با حقایق درک‌شده عمل کند و خود را وقف درک حقایق بالاتر سازد، که آن هم جز با تهذیب نفس و تفکر ممکن نیست، رفته‌رفته رشد خواهد کرد و به مرتبه عقلانی دست خواهد یافت. حال اگر با اصل قرار دادن این مرتبه از وجود خود و هماهنگ کردن دیگر ابعاد وجودی‌اش با همین مرتبه زندگی خود را سامان دهد می‌توان گفت چنین انسانی زندگی عقلانی دارد و گرنه رو به سقوط نهاده، دوباره به عالم خیال و حس که مرتبه حیوانات است سقوط خواهد کرد. اگر دقت کنیم خواهیم دید که عقلانیت در کلام صدرالمتألهین، تنها درک مفاهیم کلی و گزاره‌های نظری مربوط به هست‌ها و باید‌ها نیست - گرچه در کلمات مشائیان نیز چنین نبود - بلکه از منظر وی عقلانیت، نوعی زندگی است که در آن عقل در تمام عرصه‌های حیات بشری حضور دارد و دخالت می‌کند. به عبارت دیگر، انسان عاقل از نظر صدرالمتألهین انسانی است که نگاهش، سمعش، حرکتش، نشستن و برخاستنش همه عقلانی است. نه تنها تفکر عقلانی دارد، بلکه حرف زدنش نیز عقلانی است. نه تنها در مورد امور عقلانی تفکر می‌کند و حقایق را به صورت عقلی می‌فهمد، بلکه اعمال جوانحی و حتی اعمال جوارحی‌اش نیز عقلانی است؛ زیرا مرتبه عقلانی وجود وی است که بر تمام مراتب دیگر حکومت می‌کند و با حضوری که این مرتبه در مراتب دیگر دارد و با احاطه‌اش بر آنها اداره‌شان کرده، به تمشیت امورشان می‌پردازد و به این ترتیب مصداق روشن «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» می‌شود. بنابراین عقل فلسفی از منظر صدرالمتألهین و حکمت متعالیه هیچ تفاوتی با عقل دینی ندارد و عین آن است. از همین رو فلسفه نیز که محصول عقل فلسفی است، از دین که محصول وحی است، و نیز از دین‌داری که محصول عقل دینی است جدایی ندارد. از همین رو پیروان حکمت متعالیه، همچون بنیان‌گذار آن همواره از وحدت عرفان و قرآن و برهان دم زده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

خودبستگی یا نیازمندی عقل در رشد از منظر فلاسفه

موجودی که فاقد کمالی است نمی‌تواند آن کمال را به خود یا دیگران اعطا کند (معطی الشیء لایکون فاقداً له) (در این باره، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۶). این، یکی از مسلمات فلسفه اسلامی است که فلاسفه از آن در مقام یک قاعده و اصل استفاده می‌کنند. براساس این اصل، چه در دیدگاه مشائیان و چه در دیدگاه صدرالمتألهین نفس آدمی که هنوز به مرحله عقلانی نرسیده هرگز نمی‌تواند به خودی خود معقولات و علوم عقلانی را برای خود پدید آورد. حتی پس از آنکه مفاهیم و گزاره‌های بدیهی را درک کرد و توانست با آنها استدلالی را فراهم آورد نتیجه به دست آمده محصول تفکر صرف خود انسان نخواهد بود. افزون بر این، کبرایی که در هر استدلال به کار می‌رود و عنصر اصلی آن است، تنها با دانستن بدیهیات قابل استنتاج نیست.

توضیح مطلب اینکه، در اغلب استدلال‌ها کبریا مطلبی نظری، و بنابراین خود نیازمند اثبات است. اکنون پرسش این است که انسان چگونه به چنین کبرایی دست یافته است؟ آیا به صرف دانستن بدیهیات متوجه آن شده است؟ با دقت معلوم می‌شود که در فهم هر گزاره جدید دانشی بیش از دانش‌های قبلی وجود دارد و براساس قاعده «فاقد شیء معطی آن نمی‌تواند باشد» خود انسان نمی‌تواند پدیدآورنده دانش جدید باشد. بنابراین می‌باید موجودی باشد که دارنده این دانش‌هاست و با عنایتی خاصی که به فرد مستعد دارد، آن را به او افاضه می‌کند.

این سخن درباره بدیهیات اولیه نیز صادق است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۸)؛ چه رسد به کبراهای نظری. انسانی که فاقد اولین بدیهی است چگونه آن را به دست می‌آورد؟ آیا می‌توان پذیرفت که خود، چنین دانشی را به خود داده است؟ از نظر فلسفی چنین چیزی ممکن نیست. در نتیجه وجود موجودی برتر اثبات می‌شود که به صورت بالفعل دارای این دانش‌هاست، و هرگاه شرایط فراهم شود، به میزانی که شرایط فراهم شده است آنها را به دارندگان شرایط افاضه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱).

فلاسفه مشاء معتقد بودند موجودی که معقولات را به انسان افاضه می‌کند عقل فعال است و

این عقل در سلسله طولی عقول در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و واسطه بین حضرت حق و موجودات عالم ماده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۸-۹۶). اما صدرالمتهین با توجه به اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، عقول و دیگر موجودات را تنها، «مجاری» فیض حضرت حق می‌داند و اعطا و وجودبخشی را فعل منحصر خداوند متعال تلقی می‌کند. بر این اساس، کسی که دانش‌های جدید را به آدمی افاضه می‌کند جز خداوند متعال نمی‌تواند باشد. این دیدگاه با آنچه در روایات شیعه آمده است هماهنگی کامل دارد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: علم نوری است که خداوند تنها در قلب کسانی قرار می‌دهد که شایستگی هدایت شدن دارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۵). از نظر فلاسفه، علمی که در این روایت آمده است مطلق بوده، همه دانش‌ها را شامل می‌شود و مختص علوم نبوی یا معنوی نیست. به این ترتیب روشن می‌شود که از دیدگاه فلاسفه عقل آدمی به تنهایی نمی‌تواند حقایق را درک کند و برای فهمیدن علوم جدید این علوم می‌باید از عالم بالا افاضه شوند.

برای تبیین نیازمندی عقل و به عبارت دیگر نیازمندی انسان به موجودی برتر تقریر روشن‌تری نیز می‌توان عرضه کرد. براساس مبانی حکمت متعالیه، آدمی در کل هستی خود نیازمند علت هستی‌بخش، یعنی خداوند متعال است. معمولاً این موضوع با عنوان «رابط بودن انسان» تبیین می‌شود. اکنون انسانی که در تمام هستی خویش عین ربط است و از خود هیچ ندارد، چگونه می‌تواند در دارایی‌های جدیدی که به دست می‌آورد از خدا مستقل باشد. علوم جدید از جمله دارایی‌هایی هستند که برای انسان حاصل می‌شوند. بنابراین وی در به دست آوردن این دارایی‌ها، تنها نقش قابل‌ایفا خواهد کرد و حداکثر دخالتش این است که خود را شایسته یا مهیای دریافت سازد. به این ترتیب علوم جدید افاضاتی هستند که از عالم بالا به وجود آدمی افاضه می‌شوند و تفکر و تأمل و استدلال، برای رسیدن به دانش جدید نقشی صرفاً اعدادی دارند؛ به گونه‌ای که حتی استاد در این میان جز اعداد و فراهم کردن زمینه دریافت دانش جدید از عالم بالا نقش دیگری ندارد.

دلیل نیازمندی به وحی و نبوت

پرسش دیگری در این مقام رخ می‌نماید: اگر افاضه‌کننده علوم، عقل فعال یا خداوند متعال است چرا این مبادی، آنها را به همه انسان‌ها اعطا نمی‌کنند؟ این پرسش را به گونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد. گاه می‌گویند منظور از خودبسندگی عقل فلسفی این نیست که عقل ادراکات خود را از عالم بالا دریافت نمی‌کند، بلکه منظور این است که در این دریافت خود را از وحی و نبوت بی‌نیاز می‌داند؛ یعنی هر انسانی می‌تواند مستقیم با عالم بالا ارتباط برقرار، و حقایق را بی‌واسطه دریافت کند. بنابراین نیازی به وحی و پیامبر نیست. حداکثر آنکه، پیامبر برای کسانی لازم است که توانایی برقراری ارتباط با عالم بالا را ندارند و البته فلاسفه جزو دسته اخیر نیستند؛ زیرا ایشان می‌توانند با عقل فعال یا خود خداوند ارتباط برقرار، و حقایق عقلی را مستقیم دریافت کنند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، خودبسندگی در این اشکال به معنای دیگری گرفته شده است و تقریری که گذشت نمی‌تواند این اشکال را برطرف کند. پاسخ فیلسوفان به این اشکال، بر نکته‌ای مبتنی است که روشنگر نیازمندی انسان به واسطه‌ای انسانی (پیامبر) و ایجاد شرایط مساعد برای دریافت حقایق علمی است. پاسخ به این ترتیب سامان می‌یابد که بسیاری از حقایق آن‌قدر از دسترس انسان‌های عادی دورند که بدون راهنمایی‌های در دسترس و عمل به آنها قابل درک نیستند. از آنجاکه این راهنمایی‌ها و دستورها علمی جدید و جزو دانش‌های برترند، لازم است ابتدا کسی آنها را دریافت و سپس در اختیار دیگران قرار دهد. چنین کسی باید به مرتبه‌ای از کمالات وجودی رسیده باشد که بتواند با عقل فعال (از نظر مشائیان) یا خداوند متعال (از نظر حکمت متعالیه) ارتباط مستقیم برقرار سازد و حقایق را به‌طور مستقیم دریافت کند و آن‌گاه آنها را در دسترس دیگران قرار دهد تا ایشان نیز با عمل به آنها بتوانند ببالند و در حد ظرفیت و بهره خویش با عوالم بالا مرتبط شوند. روشن است که این ارتباط همواره به میزانی خواهد بود که رشد رخ داده است و در این میان انسان کامل (نبی یا امام) کسی است که به بالاترین درجات رشد دست یافته است، و از همین رو می‌تواند همواره دیگران را دستگیری کند و آنها را برای رسیدن به مراتب بالاتر کمال و در نتیجه دسترسی بیشتر به عوالم بالاتر یاری رساند. با این بیان

نیاز انسان به نبی یا امام تقریری فلسفی می‌یابد.

افزون بر آنچه گذشت، وجود انسان کامل از جهت دیگری نیز ضرورت دارد و این جهت، بیانگر وجه دیگری از نیازمندی عقل آدمی برای رسیدن به حقایق هستی است: انسان کامل در رشد وجودی و تکوینی مخلوقات نیز نقشی بسزا دارد. آنچه در بند پیشین اشاره شد در حقیقت وساطت انسان کامل در حوزه هدایت تشریحی بود و نشان می‌داد که انسان‌ها برای رشد یافتن و دست‌یابی به دانش‌های جدید نیازمند هدایت تشریحی انسان کامل‌اند. اما در این بند گفته می‌شود انسان کامل حتی در رشد تکوینی انسان‌ها و بلکه مخلوقات نیز نقش ایفا می‌کند و این یکی از مسلمات اندیشه فلسفی و عرفانی فلاسفه و عرفای اسلامی است. براساس این باور، بدون حضور جسمانی انسان کامل در عالم ماده، و وساطتش، فیض وجودی و معنوی و علمی به مراتب پایین‌تر نخواهد رسید (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، بخش چهارم و نیز، ر.ک: همان، ص ۶۰۶-۶۰۵؛ ص ۶۱۴-۶۰۸).

ممکن است بگویند پذیرش وجود پیامبر برای راهنمایی انسان‌ها یا واسطه فیض شدن آنها مابین آدمیان و خداوند متعال اختصاص به انسان‌های عادی دارد و کسی که فیلسوف شده است از این راهنمایی‌ها و وساطت‌ها بی‌نیاز است و بنابراین فلاسفه همچنان منکر نیاز به انبیاء هستند، و دست‌کم این نیاز درباره فیلسوفان منتفی است. اما این اشکال بر پاسخ بالا خلتی وارد نمی‌سازد؛ زیرا از نظر مدافعان اندیشه‌های فلسفی اگر کسی فیلسوف به تمام معنا شده باشد در حقیقت به مقام نبوت رسیده است، و اصلاً از نظر مدافع فلسفه نبی کسی جز یک فیلسوف به تمام معنا نیست. بنابراین چه اشکالی دارد که بگوییم فیلسوف نیازی به وساطت دیگری ندارد و به‌طور مستقیم حقایق را از عالم بالا دریافت می‌کند؟ منتها نکته آن است که امروزه فیلسوف در معنای عامی به کار می‌رود و کسی که وارد بحث‌های فلسفی شده و اندکی نظریه‌پردازی کرده باشد فیلسوف نامیده می‌شود، و از این روست که «گزاره فیلسوف همان نبی است و به وساطت انسان دیگر نیازی ندارد» گزاره نادرست خواهد بود. در هر صورت، اگر اشکال آن است که فیلسوف برخی از انسان‌ها را استثنا کرده و آنها را بی‌نیاز از نبی می‌داند می‌گوییم این سخن

اشکال نیست. فیلسوف واقعاً چنین سخنی دارد، اما کسی را که استثنا می‌کند خود نبی است. آیا نبی برای آنکه وحی دریافت کند و نبی باشد نیازمند نبی دیگر است؟ یعنی هر نبی‌ای نیازمند این است که یک نبی دیگر وحی را دریافت، و به او القا کند؟ روشن است که این سخن مستلزم دور یا تسلسل است. پس انبیا از دایره شمول مدعا مستثنا بوده، نیازمند وساطت انسان دیگر نیستند؛ و اگر سخن این است که فیلسوف واسطه انسانی را برای هیچ‌کس نمی‌پذیرد، پاسخ همان است که در سطور بالا گذشت.

مناسب است برای مستند کردن نسبتی که به فلاسفه دادیم پاره‌ای از کلمات ایشان را در این باب نقل کنیم. از فارابی آغاز می‌کنیم که اولین فیلسوف نظام‌ساز در حوزه فلسفه اسلامی است. وی در بحث مدینه فاضله پس از آنکه جامعه را به بدن انسان تشبیه می‌کند می‌گوید هر بدنی جزئی رئیسی دارد که بر دیگر اجزا حکومت می‌کند. این عضو، همان قلب است. قلب مدینه فاضله حاکم آن است. از نظر فارابی، هر عضوی صلاحیت ندارد که رئیس مدینه شود؛ بلکه ریاست با دو چیز حاصل می‌شود: یکی آنکه از حیث سرشت و طبیعت آماده آن مقام باشد؛ و دوم آنکه واجد ملکه و هیئت ارادی چنین کاری باشد. لذا از نظر فارابی حاکم مدینه باید به صورت بالفعل عقل و عاقل و معقول باشد. از نظر فارابی چنین کسی انسان کاملی است که به عقل فعال متصل شده است. لذا رئیس مدینه فاضله معرفت را به طور مستقیم از عقل فعال دریافت می‌کند، که این همان وحی است. در حقیقت خداوند متعال از طریق عقل فعال (جبرئیل) وحی را به او ابلاغ می‌کند. انسان کامل وحی را به صورت عقلانی دریافت کرده، در متخیله خود نیز به صورت خیالی درک می‌کند و از همین رو می‌تواند همان را به مردم ابلاغ کند. به این ترتیب مفهوم نبوت و امامت در اندیشه فارابی ظهور می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴-۱۲۶).

ابن سینا نیز سخنان مشابهی دارد. وی ابتدا می‌گوید در میان تمام موجوداتی که در عالم ماده وجود دارند انسان از همه افضل است. سپس می‌گوید افضل انسان‌ها هم کسی است که نفسش را استکمال بخشیده و به مرتبه عقل فعال رسانده و از حیث اخلاقی نیز خود را به فضایل آراسته است، و در میان آنها نیز کسی که از بقیه افضل است مستعد نبوت می‌باشد که طبیعتاً طبق آیه

بررسی عقل و عقلانیت و خودبستگی آن از منظر فلاسفه با رویکرد پاسخ‌گویی به ... □ ۷۹

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام: ۱۲۴) آنکه را خداوند متعال صلاح بدانند به صورت بالفعل به مقام نبوت خواهد رساند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵). سپس درصدد اثبات نبوت برمی‌آید، و می‌توان گفت در باب اثبات نبوت دقیقاً کلمات فارابی را تکرار می‌کند و از این حیث کلام وی با کلام فارابی تفاوتی ندارد (همان، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۳). اما صدرالمتهلین به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام، در باب ضرورت نبوت بیان دیگری دارد و می‌توان گفت آن را به نحو جامع‌تری اثبات می‌کند. منظور از جامع بودن سخن صدرالمتهلین این است که طبق تقریر فارابی و ابن‌سینا از نیاز به نبوت، وجود نبی در صورتی ضرورت خواهد یافت، که زندگی اجتماعی شکل بگیرد و نیاز به قوانین مدنی پدید آید (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴-۱۲۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۲). در این صورت باید کسی باشد که تشریح او حجت بوده، دیگران موظف باشند قوانینی را که او وضع می‌کند بپذیرند. گرچه می‌توان با افزودن مقدمات دیگری نقش پیامبر را در سعادت اخروی انسان‌ها نیز طبق این بیان تثبیت کرد و مدعی شد ایشان نیز می‌پذیرند که این قوانین صرفاً برای رفع نیازهای دنیوی و زندگی اجتماعی مربوط به این دنیا نیستند؛ زیرا نحوه زندگی انسان در این دنیا بر سعادت وی در آخرت تأثیر حقیقی دارد و پیامبر تنها کسی است که از این امر به‌طور کامل آگاه است و جزئیات رفتارهایی را که موجب سعادت انسان در دنیا و آخرت می‌شود به خوبی می‌شناسد و می‌داند؛ بنابراین باید چنین کسی باشد تا با وضع قوانین، آدمیان را هم به کامیابی دنیوی رهنمون شود و هم به سعادت اخروی؛ اما واقعیت این است که این مقدمات، دست‌کم در استدلال‌های فوق، در کلمات فارابی و ابن‌سینا نیامده است، و آنچه در متن استدلال این دو فیلسوف وجود دارد اشاره به زندگی اجتماعی و نیازهایی است که چنین امری ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که صدرالمتهلین نه تنها از این امر غفلت نکرده، بلکه عنصر اصلی استدلال خویش را همین نکته قرار داده و متذکر می‌شود که دلیل ضرورت نبوت، ضرورت وجود کسی است که ارتباط نشئه دنیا را با آخرت بشناسد و موازنه بین این دو عالم را درک کند تا بداند که چگونه باید سلوک کرد تا به سعادت

رسید (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۲). به این ترتیب صدرالمآلهین با بیانی صریح و جامع، ضرورت وجود انبیا را اثبات می‌کند و نقش وی را نه تنها در زندگی اجتماعی دنیوی انسان می‌پذیرد، بلکه رسیدن به سعادت اخروی تک تک افراد را بدون وجود چنین کسی منتفی و امکان‌ناپذیر می‌شمارد.

با بررسی تاریخ فلسفه اسلامی روشن می‌شود که این نظام اندیشه‌ای، هرچه پیش‌تر می‌رود، نقشی که از نظر عقلی برای انبیا اثبات می‌شود پررنگ‌تر می‌شود، و در حقیقت، عقل فلسفی با کمک گرفتن از اندیشه‌های متفکران گذشته و البته با کمک گرفتن از هدایت‌های وحیانی، نکات جدیدی را درک می‌کند و به این ترتیب ضرورت وجود انبیا را به گونه‌ای متقن‌تر و جامع‌تر اثبات می‌کند. از همین رو، ادله‌ای که فلاسفه معاصر در اثبات ضرورت نبوت اقامه کرده‌اند اتقان و جامعیت بیشتری دارند. برای مثال، آیت‌الله مصباح در اثبات نبوت می‌گوید: چون سعادت حقیقی انسان در گرو باورها و رفتارهای اوست و رابطه‌ای ضروری و عینی بین نوع رفتارها و نتیجه‌ای که از آنها حاصل می‌شود وجود دارد، برای به دست آوردن نتیجه مناسب می‌باید سراغ باورها و رفتارهایی رفت که نتیجه سعادت‌بخشی دارند. از سویی، ابزارهای معمولی ادراک انسان، که عبارت از حس و عقل است توانایی تشخیص آثار تمام رفتارها را در سعادت حقیقی انسان ندارند. خصوصاً که نتیجه اصلی رفتارها در جهان آخرت ظهور خواهد کرد و حس و عقل به آخرت دسترسی مستقیمی ندارند. بنابراین کسی لازم است که با لطف الهی از این آثار آگاه شده و آنها را به اطلاع انسان‌ها برساند. راهی که چنین نیازی را برطرف می‌کند وحی، و کسی که عهده‌دار چنین مسئولیتی است نبی است (مصباح، ۱۳۷۶، پیش‌گفتار). به این ترتیب ضرورت وجود پیامبر با اتقانی خدشه‌ناپذیر اثبات می‌گردد. نکته درخور توجه در این استدلال‌ها این است که ادعای نیاز به وحی و نبوت و دلیلی که برای آن اقامه می‌شود از طرف کسانی مطرح شده است که شاخص‌ترین افراد در حوزه فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آیند، و از همین رو منطقی نیست که بگوییم فلاسفه منکر نیاز به وحی و نبی‌اند و عقل فلسفی را در کشف حقائق عالم، خودبسند می‌دانند.

نتیجه‌گیری

تعریفی که فلسفه اسلامی از عقل و عقلانیت به دست داده است به آنچه که دین از عقل معرفی می‌کند بسیار نزدیک است. حتی شاید بتوان گفت این دو عقل، یکی اند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. بنابراین اتهام تقابل عقل فلسفی و عقل دینی و در نتیجه تقابل فلسفه با دین، ادعایی بی‌دلیل است. البته آنچه گفته شد به این معنا نیست که عقل فلسفی، و نیز فلسفه تابع دین‌اند؛ بلکه سخن فوق به معنای تطابق آن دو بر یکدیگر است. به عبارت دیگر، اساساً بین عقلی که فیلسوف با آن اندیشه‌ورزی می‌کند با عقلی که دین‌دار با آن دین‌داری می‌کند تفاوتی نیست. در مسئله نبوت دیدیم که فلسفه اسلامی چگونه به ضرورت نبوت اعتراف می‌کند و با اتقانی مثال‌زدنی آن را اثبات می‌کند. اگر دین‌دار با عقل دینی به ضرورت نبوت و استفاده از وحی معتقد می‌شود، فیلسوف نیز با استدلال خویش ضرورت وجود نبی را اثبات می‌کند و خود را بی‌نیاز از وحی نمی‌شمارد. اگر عقل دینی سعادت انسان را مشروط به تدین و عمل به دستورهای شرع می‌داند، عقل فلسفی نیز عین همین سخن را مستدل می‌سازد. این توهم که کار عقل فلسفی تنها درک گزاره‌ها و مفاهیم کلی است و به دین و دین‌داری ربطی ندارد، ناشی از درک ناصحیح فلسفه و عقل فلسفی است. با بررسی اندیشه‌های بزرگان فلسفه اسلامی و پرهیز از قضاوت براساس مشهورات، پذیرفتن سخن فوق دشوار نخواهد بود. متأسفانه دوری از فلسفه اسلامی و سطحی شدن معلومات فلسفه‌خوانان و درد مضاعف اشتغال غیرسامانمند به مطالعه فلسفه غرب، بدون آنکه فرد مطالعه‌کننده از فلسفه غنی اسلامی آگاهی یافته باشد، سبب شده است چنین تصوراتی پدید آید و فلسفه اسلامی آماج سوءظن و اتهام واقع شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، انسان و قرآن، قم، قیام.
- صدر المتألهین، ۱۹۸۱، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها ت، قم، البلاغ.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، الهلال.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۶ق، التنبیها ت فی المبدأ و المعاد، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن (راه و راهنما شناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- نصیری، مهدی، ۱۳۸۷، فلسفه از منظر قرآن و عترت، تهران، کتاب صبح.
- ، ۱۳۹۰، «مقصود از فلسفه و عرفان مورد نقد چیست؟»، مصاحبه با شرق نیوز، ۲۶ آبان ۱۳۹۰.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

بررسی و نقد استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری جوهری

محمدکاظم رضازاده جودی*

چکیده

بنابر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری، انسان تشکیل یافته از دو جوهر متفاوتِ نفس یا ذهن غیرفیزیکی و بدن فیزیکی است و آنها تباین ذاتی دارند. مشهورترین شارح و مدافع این نظریه در دوره جدید، رنه دکارت است. وی حیاتی تازه به آن بخشیده و استدلال‌های پرشماری مانند کاربرد زبان، خلاقیت رفتاری، شک روشمند، ادراک حسی متمایز و تقسیم‌ناپذیری نفس را به سود آن صورت‌بندی کرده است. در این مقاله نخست این پنج استدلال را به‌وضوح تبیین، و سپس نقدهایی را بر آنها مطرح ساخته‌ایم. به علاوه، به برخی اشکالاتی که دوگانه‌انگاری جوهری، به‌صورت عام، با آنها روبه‌روست نیز اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: دکارت، جوهر ذهنی، جوهر فیزیکی، آگاهی، تفکر، تمایز نفس و بدن، ابعاد.

مقدمه

دوگانه‌انگاری جوهری (Substantial Dualism) میان نفس و بدن، دیدگاهی است که انسان را مرکب از دو موجود مستقل نفس یا ذهن مجرد (موجود غیرفیزیکی) و بدن مادی می‌داند. انسان واجد آگاهی، اندیشه و تجربه در این دیدگاه نفس انسان و نه بدن اوست. نفس و بدن، در طول زندگی این جهانی چنان به یکدیگر پیوند خورده و درهم تنیده‌اند که هرکدام از آن دو می‌تواند بر دیگری اثر بگذارد و اثر بپذیرد. این تعامل تا پیش از مرگ ادامه می‌یابد؛ اما با مرگ، هر کدام از نفس و بدن سرنوشتی مجزا می‌یابند؛ کار بدن به زوال و فروپاشی می‌انجامد، ولی نفس جدا از بدن، به حیات خود ادامه می‌دهد.

افلاطون از شارحان اصلی این رویکرد، نخستین فیلسوفی است که به سود آن، استدلال‌هایی مطرح ساخته است. وی نه تنها به بقای نفس پس از مرگ، بلکه به وجود آن، پیش از پیدایش بدن نیز اعتقاد داشته است.

پس از افلاطون، مهم‌ترین مدافع و مبین دوگانه‌انگاری در آغاز دوره مدرن، رنه دکارت است. وی نیروی جدیدی به این نظریه بخشیده و تبیینی روشن و علمی از آن ارائه داده و ادله‌ای نیز به سود آن صورت‌بندی کرده است؛ تا جایی که این دیدگاه را دوگانه‌انگاری دکارتی می‌نامند.

تمایز نفس و بدن و ویژگی‌های آن دو

در دوگانه‌انگاری دکارتی، همانند ثنویت افلاطونی، نفس و بدن دو موجود با ویژگی‌های متفاوت از یکدیگر شناخته می‌شوند. شخص انسانی، نفس مجرد از ماده یعنی جوهر غیرمادی است که فاقد ویژگی اشیا و پدیده‌های مادی یعنی امتداد در جهات سه‌گانه است. از این رو نفس یا ذهن حجمی را از فضا اشغال نمی‌کند و قسمت‌پذیر به اجزایی مانند نصف، ربع و... نیست. ویژگی ذاتی نفس آگاهی و تفکر است. تفکر صفتی تفکیک‌ناپذیر از نفس بوده، وجود، هویت، تعیین و تشخیص نفس به آن است.

صفت دیگر تفکر است... تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است... من وجود دارم... اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من متوقف شود... در همان وقت هستی یا وجود متوقف می‌شود... پس به تعبیر دقیق من فقط موجودی هستم که فکر می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۸، ۱۶ و ۸۸). چنان‌که به وضوح از این گفته دکارت به دست می‌آید، تفکر صرفاً ویژگی عارضی نفس نیست که نفس به صورت اتفاقی واجد آن باشد؛ بلکه خصیصه ذاتی نفس است و نفس بودن نفس وابسته به آن است. لذا تفکر مقوم نفس است و بدون آن، نفس، دیگر نفس نیست. از این رو، دکارت مدعی است که نفس همواره حتی در رحم مادر نیز در حال اندیشیدن است (دکارت، ۱۹۷۰، ص ۲۶۶). اما تفکر چیست و چه مواردی را دربر می‌گیرد؟ دکارت در پاسخ می‌گوید: «مراد من از تفکر، هر چیزی است که در ما انسان‌ها روی می‌دهد، به گونه‌ای که ما از آن آگاه هستیم تا آنجا که متعلق آگاهی است» (Descart, 1986, p. 167). دکارت تعمداً اندیشیدن را به معنایی بسیار گسترده به کار می‌برد. به نظر او موجودی که می‌اندیشد، موجودی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصور و تصدیق دارد، رد و انکار می‌کند، خیال و احساس دارد. احساس کردن، حتی اگر در رؤیا هم باشد، نوعی از اندیشیدن است. لذا نفس همواره در حال اندیشیدن است، حتی هنگامی که در خواب عمیق است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۷۸۰).

بنابراین تفکر به اعتقاد دکارت نه تنها فعالیت‌های عقلی مانند شناختن و استدلال کردن را دربر می‌گیرد، که انواع گوناگون احساسات، حالات عاطفی و اشکال مختلف ادراک حسی را نیز شامل می‌شود. البته معرفتی که از طریق حواس به دست می‌آید، معرفتی مغشوش است و از نوع شناختی است که حیوانات از اشیا دارند. بنابراین شناخت اشیا و پدیده‌های خارجی باید توسط ذهن حاصل شود نه به واسطه ذهن و بدن هر دو (همان، ۷۸۲). همچنین دکارت نشانه امور ذهنی را آگاهی دانسته و تصور حالات ذهنی ناآگاهانه یا غیرآگاهانه را اساساً تصویری متناقض می‌داند (Descart, 1986, p. 167).

در مقابل نفس، بدن پدیده‌ای دارای ابعاد و امتداد است؛ یعنی پدیده‌ای است که مانند دیگر

اشیای مادی، امتداد در جهات سه‌گانه، ذاتی آنهاست. بدن، ماشین غیرآگاه و پیچیده‌ای است که تقسیم‌پذیر به اجزاست. موجودات و اشیای مادی با همه استحکام، ظرافت و پیچیدگی‌ای که دارند، توان آگاه بودن و اندیشیدن را ندارند. فرایندها و تغییراتی که در بدن رخ می‌دهند با مفاهیم و اصول علمی و مکانیکی تبیین‌پذیرند. دکارت با چنین نگرشی به بدن، تبیین علمی از مبدأ و علت حیات در موجودات زنده را مطرح می‌سازد، ولی برخلاف افلاطون و ارسطو و دیگر فیلسوفانی که مبدأ حیات را به موجود مجردی به نام نفس نسبت می‌دهند، معتقد است که ارگانیسم‌های زنده، به همان اندازه ماده بی‌جان، تابع قوانین فیزیکی‌اند و چون ماهیت عمل فیزیکی اصابت است، قوانین دینامیک برای تعیین حرکات ماده کفایت می‌کند و محلی برای تأثیر نفس باقی نمی‌ماند. لذا بدن انسان و دیگر موجودات زنده از جمله حیوانات، مانند ماشین‌های تمام‌اتوماتیکی است که کاملاً تابع قوانین فیزیکی، و فاقد هرگونه احساس و آگاهی‌اند. دکارت بر این باور است که تنها انسان دارای نفس است و حیوانات، ماشین‌هایی‌اند که به گونه‌ای شگفت‌انگیز، برای حرکت مناسب‌تر از ماشین‌های ساخت بشرند (Descart, 1912, p. 44).

بنابراین همان‌گونه که گفته شد، در نظریه دوگانگی در جوهر، ذهن و بدن از دو نوع و سنخ متفاوت‌اند و به عبارت دیگر از دو جوهر مختلف‌اند. براساس این دیدگاه، در جهان دو نوع مختلف از جوهر وجود دارد: جوهر ذهنی و جوهر فیزیکی. بدن پدیده‌ای فیزیکی است که در فضا قرار دارد. از اتم‌هایی ساخته شده است؛ قد و وزنی مشخص دارد و قابل دیدن یا حس شدن است؛ در صورتی که ذهن امری غیرفیزیکی است؛ در فضا قرار ندارد؛ از اتم ساخته نشده است، و دیگر ویژگی‌های گفته شده برای بدن را ندارد.

استدلال‌های دکارت بر دوگانه‌انگاری

دلیل اول: کاربرد زبان

دکارت بر این باور است که قدرت ادراک و کاربرد زبان، اختصاص به انسان دارد و براساس قوانین مکانیکی یا علوم تجربی تبیین‌پذیر نیست؛ بلکه تبیینش تنها در حوزه امور فرامکانیکی و

ذهن غیرمادی امکان‌پذیر است. وی چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، بر این اعتقاد است که تنها انسان واجد نفس است و حیوانات فاقد ادراک، آگاهی و نفس‌اند. حیوانات در واقع ماشین‌های پیشرفته و پیچیده‌ای هستند که بسیار خوب سازمان‌دهی شده‌اند. دکارت این ادعای خود دربارهٔ حیوانات را با توانایی زبان در انسان، این چنین مستدل می‌سازد:

آنها [حیوانات] هرگز نمی‌توانند کلمات یا دیگر نشانه‌هایی که ما برای اعلام منویات و اندیشه‌های خود به کار می‌بریم، به کار برند... از اینجا معلوم می‌شود، عمل آنها از روی معرفت نیست، بلکه نتیجهٔ وضع و ترتیب اعضای آنهاست؛ زیرا عقل وسیله‌ای عام است که در هر موردی به کار می‌رود؛ اما اعضای حیوان، برای هر عمل خاصی، ترتیب، کیفیت و تنظیم ویژه‌ای را لازم دارند» (Ibid, p. 41-42).

دکارت با بسط این استدلال به تفاوت میان انسان و حیوان می‌پردازد و معتقد است انسان‌ها هرچند کودن و کندذهن باشند و حتی ابلهان و بی‌خردان، می‌توانند الفاظ و جملاتی را با هم ترکیب کنند و سخنی بگویند که به وسیلهٔ آن، افکار و منویات خود را به دیگران بفهمانند؛ اما هیچ حیوانی هرچند در آفرینش خود کامل و زیبا باشد، نمی‌تواند چنین کند و این بدان جهت نیست که نقصی در اعضای او هست؛ بلکه اساساً حیوان فاقد ادراک و اندیشه است. حتی حیواناتی که می‌توانند سخن گفتن انسان را تقلید کنند، مانند زاغ و طوطی سخنگو، مانند انسان از روی آگاهی و اندیشه سخن نمی‌گویند (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۲۲۹).

دکارت موردی دیگر را نیز برای تثبیت استدلال خود بیان می‌کند و آن نمونهٔ انسان‌هایی است که نقصی در اعضای حسی خود دارند؛ یعنی کر و لال‌های مادرزادی که مانند حیوانات، بلکه بیشتر از آنها فاقد اعضایی برای تکلم‌اند؛ اما این افراد براساس عادات خود، علایمی می‌سازند و مطالب خود را از این طریق به دیگران تفهیم می‌کنند و این دلیلی بر تفاوت اساسی میان انسان و حیوان است. به عبارت دیگر اینکه حیوان نمی‌تواند سخن بگوید و مافی‌الضمیر خود را ابراز کند نه بدان خاطر است که ادراک و شعور او کمتر از انسان است؛ بلکه دلیل بر این است که اساساً فاقد ادراک و شعور است؛ زیرا برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست.

دکارت نظر برخی از اندیشمندان گذشته مبنی بر اینکه حیوانات میان خود، سخن می‌گویند اما انسان زبان آنها را نمی‌فهمد رد می‌کند و معتقد است از آنجا که بسیاری از اعضای حیوان همانند اعضای انسان است، باید همان‌گونه که مطالب را به هم‌نوعان خود می‌فهمانند، به انسان‌ها نیز تفهیم کنند (همان). مطالب دکارت را می‌توان به صورت دو استدلال زیر بیان کرد:

استدلال اول:

الف) ذهن می‌تواند زبان را به کار گیرد؛

ب) هر چیزی که بتواند زبان را به کار گیرد، پدیده‌ای غیرفیزیکی است.

نتیجه: ذهن پدیده‌ای غیرفیزیکی است.

استدلال دوم:

الف) ذهن موجودی آگاه است؛

ب) هر موجود آگاهی، غیرفیزیکی است؛

نتیجه: ذهن موجودی غیرفیزیکی است.

پس براساس دوگانه‌انگاری جوهری، توانایی زبانی انسان به‌خوبی تبیین می‌شود؛ زیرا این توانایی نه ناشی از بدن او، بلکه برآمده از نفس انسان است و نفس موجودی غیرفیزیکی است. لذا هیچ ماشینی، هرچند بسیار پیچیده هم باشد، نمی‌تواند جمله‌ای بسازد و آن را بیان کند و با دیگر ماشین‌ها به تبادل پردازد. این توانایی اختصاص به انسان دارد (Descart, 1912, p. 41). این استدلال را پس از طرح استدلال دوم بررسی می‌کنیم.

دلیل دوم: خلاقیت رفتاری

استدلال دوم دکارت، بسیار شبیه استدلال اول اوست، با این تفاوت که به رفتارهای غیرزبانی اختصاص دارد.

دکارت می‌نویسد:

ثانیاً هرچند ممکن است حیوانات، بسیاری از کارها را مانند ما، بلکه بهتر از ما انجام دهند، اما قطعاً از انجام پاره‌ای از امور دیگر عاجزند. پس معلوم می‌شود عمل آنها از روی معرفت نیست، بلکه نتیجه وضع و ترتیب اعضای آنهاست... لذا بسیار بعید است که در یک دستگاه، به قدری ترتیب‌ها و تنظیم‌های مختلفی تعبیه شده باشد که بتواند در همه رویدادهای زندگی به نحوی عمل نماید که انسان می‌تواند به کمک عقل عمل کند (Ibid, p. 41-42).

دکارت در این استدلال به خلاقیت ذهنی و انعطاف‌پذیری انسان در برخورد با اوضاع و احوال گوناگون اشاره می‌کند و بر این باور است که انسان در واکنش به موقعیت‌های جدیدی که برایش پیش می‌آید، می‌تواند مطابق با آنها پاسخ‌هایی درخور ارائه دهد. این وسعت، تنوع و گوناگونی رفتارها و کنش‌ها و واکنش‌ها در حیوانات بسیار کم دیده می‌شود؛ زیرا پاسخ و واکنش به انواع حالت‌ها و موقعیت‌ها، نیازمند سازوکارهای پرشماری است و وجود چنین چیزی در حیوانات و ماشین‌ها ناممکن است؛ چراکه شمار این سازوکارها بسیار فراوان است. در مقابل انسان که واجد حقیقتی ورای بدن فیزیکی است، قادر است تا هماهنگ با حالت و موقعیتی که با آن روبه‌روست، رفتار و واکنش مقتضی را به نمایش گذارد.

البته دکارت به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و آن اینکه حیوانات برخی کارها را بهتر از انسان انجام می‌دهند؛ اما این امر، دلیل بر آن نیست که آنها دارای ذهن و ادراک‌اند؛ زیرا اگر چنین سخنی درست باشد، مستلزم آن است که ذهن و ادراک آنها کامل‌تر از انسان باشد. اگر چنین می‌بود، آنها باید می‌توانستند همه کارها را بهتر از انسان انجام دهند؛ اما چنین نیست بلکه دلیل این موارد، آن است که آنها فاقد ذهن و ادراک‌اند و محرک آنها برای انجام افعال خود، طبیعت آنهاست؛ مانند ساعتی که چیزی بیشتر از یک مجموعه چرخ و فنر نیست، اما بهتر و دقیق‌تر از انسان زمان را نشان می‌دهد (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۲۳۰).

بررسی دو استدلال دکارت

الف) دکارت توانایی انسان در به کارگیری زبان را به موجودی غیر فیزیکی مستند می‌سازد و تبیین چنین قابلیت را با قوانین طبیعی و پدیده‌های مادی ناممکن می‌داند؛ اما چنان‌که به خوبی آشکار است زبان‌ها از مجموعه‌ای قواعد دستوری به نام دستور زبان پیروی می‌کنند، که نحوه ساخت جملات و درستی آنها را مشخص می‌کند. حال باید پرسید آیا نمی‌توان پدیده‌ای فیزیکی را چنان برنامه‌ریزی کرد که بتواند قواعد زبان را پردازش کند و زبان و دستور زبان آن را به کار گیرد؛ همان‌گونه که رایانه‌ها چنین می‌کنند. با این همه باید توجه کرد که زبان فراتر از مجموعه دستور زبان است؛ زیرا در به کارگیری زبان، کلمات و جملات دارای معنا هستند. معناشناسی (سمانتیک) روشی است که نحوه اختصاص معنا به واژه‌ها و جمله‌ها را مشخص می‌سازد. با آنکه هنوز نظریه کاملی در این زمینه مطرح نشده است، این ادعای دکارت که یک پدیده فیزیکی نمی‌تواند به گونه‌ای معنادار از زبان استفاده کند، مورد تردید و بلکه درخور انکار است. لذا مقدمه دوم استدلال نخست دکارت که «هر آنچه بتواند زبان را به کار گیرد، پدیده‌ای فیزیکی نیست» و عکس نقیض آن یعنی «هر پدیده فیزیکی، نمی‌تواند از زبان استفاده کند» هر دو نادرست‌اند.

ب) نکته دوم به چگونگی تعیین حدود توانایی بدن مربوط می‌شود. چنان‌که اسپینوزا نیز مطرح کرده، نمی‌توان محدوده‌ای برای قوای جسمانی و بدنی تعیین کرد. به عبارت روشن‌تر، از طریق تجربه نمی‌توان آنچه را بدن به منزله یک جسم دارای امتداد و بعد، براساس قوانین فیزیکی و طبیعی می‌تواند انجام دهد، مشخص ساخت (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶).

مفهوم ضمنی سخن اسپینوزا آن است که ممکن است در آینده بتوان نحوه فراگیری و استفاده از زبان را بدون استناد به مبدایی غیر فیزیکی تبیین کرد. همان‌گونه که نوام چامسکی بیان کرده، هر انسان دارای یک LAD (Language Device Acquisition) (ابزار فراگیری زبان) است که از ساختارها و مدارهای بسیار دقیق و پیچیده فیزیکی در مغز تشکیل شده است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۸۰). ج) دکارت بهره‌گیری از زبان را به ذهن غیرمادی ارجاع می‌دهد؛ اما نحوه تعامل میان ابزارهای حسی و حالات ذهنی را مشخص نمی‌سازد. به عبارت دیگر، نظریه دکارتی در این

زمینه نمی‌تواند توضیحی علمی دربارهٔ حالات ذهنی‌ای که ملازم با رویدادهای فیزیکی رخ می‌دهند ارائه کند. در مقابل، عصب‌شناسی و فیزیولوژی، نظریه‌های روشنی برای توضیح واقعیت‌های مشهود مطرح می‌سازند که با وجود آنها، نظریهٔ ذهن غیرفیزیکی دکارتی، مورد تردید واقع می‌شود و نیازی به آن احساس نمی‌گردد. به عبارت روشن‌تر درحالی‌که این امکان برای فیزیولوژیست‌ها وجود دارد که رفتارهای انسان را بدون توسل به هرگونه جوهر غیرفیزیکی تفسیر کنند، نظریهٔ دوگانه‌انگاری جوهری جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا دست‌کم می‌توان گفت ذهن غیرفیزیکی، علت رفتارها و کنش‌های انسان نیست.

لذا برای توضیح و تفسیر رفتارهای گوناگون یا همان «خلاقیت رفتاری» مورد اشارهٔ دکارت، به ذهن غیرفیزیکی نیازی نخواهد بود. البته دکارت که به کار بردن زبان و خلاقیت در کنش‌ها و رفتارهای انسان را به ادراک و آگاهی غیرمادی ارجاع می‌دهد، در اینجا می‌تواند کشفیات فیزیولوژیست‌ها را بپذیرد و بر این باور باشد که ذهن غیرفیزیکی منشأ رفتارها و کنش‌های انسان نیست، اما جایگاه آگاهی و ادراک است.

دلیل سوم: شک روشمند

این استدلال حاصل طرح دکارت مبنی بر تردید در همه چیز است. دکارت می‌کوشد در همه چیز شک کند، تا آنچه را که یقینی است و می‌تواند مبنایی برای معرفت باشد به دست آورد. وی در تأملات، نخست تصمیم می‌گیرد باورهای مشکوک را کنار بگذارد؛ اما از آنجاکه بررسی تک‌تک باورها بسیار دشوار است، درمی‌یابد که باید مبنایی معرفت‌های خود را بررسی کند. چنانچه این مبنایی ناقص و نادرست باشند، رد و انکار آنها به معنای رها کردن همهٔ باورهایی که مبتنی بر آنها بوده‌اند. دکارت با این نکته آغاز می‌کند که در مواردی خطای حواس، موجب فریب خوردن انسان می‌شود. از این رو نباید به تجربهٔ حسی کاملاً اعتماد کرد؛ اما باورهای بسیاری مبتنی بر ادراکات حسی‌اند و تردید در آنها امکان‌پذیر نیست؛ مانند نشستن در برابر آتش؛ ولی مگر در خواب، گاه چنین تصویری برای انسان رخ نمی‌دهد؟ حال اگر در واقع کل زندگی و فعالیت‌های

انسانی، خوابی طولانی و نظام‌مند باشد، دیگر نمی‌توان بدن خود و اعضای آن را نیز ثابت کرد؛ چون ممکن است همه اینها ساخته ذهن انسان باشد؛ اما دکارت می‌داند برخی امور منطقی و ریاضی، چه در خواب یا بیداری، یقینی‌اند. با این‌همه این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است در مورد آنها نیز خطایی روی داده باشد؛ مانند آنکه شیطانی نیرومند، انسان را در این‌گونه حقایق به خطا واداشته باشد؟ آیا خدا می‌تواند علت تصورات ذهنی انسان باشد؟ البته خود این تصور نیز ممکن است ذهنی باشد؛ لذا در صورتی که تصورات ذهنی انسان، ساخته خود انسان باشند، نه موجودی الهی، نتیجه آن است که این انسان، نخست باید وجود داشته باشد؛ اما روشن است که او نمی‌تواند همان بدنش باشد؛ زیرا پیش‌تر در وجود جهان خارج، و بدن و اعضای آن تردید داشته است. البته این تردید سبب نمی‌شود که او بپذیرد اساساً وجود ندارد. لذا باید گفت دکارت برای اینکه بپذیرد وجود ندارد، نخست باید بپذیرد که وجود دارد و این نخستین برداشت از اصل کوژیتو (می‌اندیشم پس هستم) است.

بنابراین در صورتی که بر فرض، جهان خارجی هم وجود نداشته باشد و شیطان فریب‌کاری انسان را به توهم اندازد که جهان و از جمله بدن انسان واقعیت‌هایی خارجی‌اند، تنها یک مورد است که نمی‌توان دکارت را درباره آن فریب داد و آن وجود خود دکارت است؛ زیرا نخست باید دکارتی موجود باشد تا فریفته گردد.

در این صورت، وقتی این فریب‌کار مرا فریب دهد، بدون شک من وجود دارم و هر قدر در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم. بنابراین... سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضرورة صادق است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۵-۲۶).

بررسی استدلال سوم

دکارت در استدلال خود بر این نکته تأکید می‌کند که چون او می‌اندیشد برای اینکه بیندیشد، باید

ضرورتاً وجود داشته باشد؛ اما باید دید می‌توان این نتیجه را از آن مقدمه به دست آورد؟

الف) اینکه دکارت وجود دارد، ضرورتاً، قضیه صادقی نیست. آنچه صادق است این است که چون دکارت می‌اندیشد، برای اینکه بتواند بیندیشد، باید وجود داشته باشد و این بدان معناست که اگر پدیده‌ای دارای صفتی است، ابتدا باید وجود داشته باشد تا متصف به آن وصف گردد. پیش فرض گزاره «دکارت می‌اندیشد» وجود موضوع گزاره است؛ لذا گفتن اینکه دکارت می‌اندیشد پس او وجود دارد، در واقع تکرار قضیه اول خواهد بود. به تعبیر فلسفه اسلامی، قضیه «دکارت می‌اندیشد» مفاد هلیه مرکبه است که در آن وجود شیء مفروض و مسلم است و سخنی درباره وجود او گفته نمی‌شود؛ بلکه صفتی از صفات او مورد اشاره قرار می‌گیرد. چنین گزاره‌هایی مجرای قاعده فرعیه‌اند. براساس این قاعده، ثبوت محمولی برای موضوعی، متوقف بر ثبوت خود موضوع پیش از حمل است؛ اما دکارت نمی‌خواهد بگوید او می‌اندیشد؛ بلکه او در واقع به دنبال اثبات وجود خود است که مفاد هلیه بسیطه است؛ یعنی دکارت وجود دارد. برای اثبات این قضیه به قضیه‌ای دیگر متوسل می‌شود که در آن، وجود موضوع مفروض و نه ثابت شده است. به عبارت روشن‌تر، قضایای هلیه مرکبه ناظر به اثبات موضوع قضیه نیستند و لذا سخنی درباره آنکه آیا در خارج، چنین موضوعی وجود دارد یا خیر، گفته نمی‌شود؛ اما دکارت می‌خواهد از قضیه‌ای که وجود موضوعش مفروض است، ثبوت خارجی آن را استنتاج کند.

گزاره اصلی دکارت آن است که «دکارت وجود دارد». این قضیه‌ای بسیطه است؛ اما «دکارت می‌اندیشد» قضیه‌ای مرکبه است. قضیه بسیطه از قضیه مرکبه نتیجه نمی‌شود.

آیر در این باره می‌گوید:

اگر شخص من موجود است پس شخص من وجود دارد... این درباره هر فردی صادق است... گزاره‌های «دکارت می‌اندیشد، پس او وجود دارد» ثابت نمی‌کند که او می‌اندیشد؛ بلکه تنها بیانگر این نکته منطقی است که قضیه‌ای از قضیه دیگری استنتاج شده است (Ayer, 1956, p. 82).

ب) دکارت برای ثابت کردن تمایز جوهری میان ذهن و بدن، پس از اثبات وجود خود، به شرح

آن خود (ذهن) می‌پردازد. او معتقد است که می‌توان بعد مادی انسان یعنی بدن و ویژگی‌های آن مانند در مکان بودن را انکار کرد؛ اما نمی‌توان در وجود خود تردید کرد؛ بلکه تردید کردن‌ها نشانه آن است که من وجود دارد و جوهری متمایز از بدن است که حقیقت آن آگاهی و اندیشه و عاری بودن از ویژگی‌های اشیای مادی مانند مکان داشتن است (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۷).

صورت استدلال دکارت در این مورد چنین است:

۱. من می‌توانم در وجود بدن خود شک کنم؛

۲. من نمی‌توانم در وجود خود شک کنم؛

نتیجه: من همان بدن خود نیستم، یا من باید متفاوت با بدن خود باشم.

دکارت می‌خواهد از این استدلال دو نتیجه به دست آورد:

الف) اگر دکارت متمایز از بدن خود است، باید ماهیت و ذات او، پدیده‌ای غیرفیزیکی و فاقد ویژگی‌های فیزیکی باشد؛

ب) چون دکارت نمی‌تواند در آگاهی و اندیشه خود تردید یا آن را انکار کند، تنها ویژگی واقعی او، آگاهی و اندیشه است.

دکارت در این استدلال می‌خواهد تمایز و تفاوت ذهن با بدن را از طریق شک داشتن در یکی و شک نداشتن در دیگری اثبات کند. برای روشن شدن استدلال وی، باید آن را در پرتو اصل عدم تمایز این همان‌های لایب‌نیس بررسی کرد؛ زیرا استدلال دکارت مبتنی بر این اصل است. براساس قانون لایب‌نیس اگر پدیده A و B پدیده‌ای واحد باشند، یعنی دارای این همانی باشند، آنها دقیقاً دارای ویژگی‌های یکسانی خواهند بود. به عبارت دیگر در صورت وجود این همانی، همه ویژگی‌های A باید همان ویژگی‌های B باشد؛ لذا اگر حتی یک ویژگی باشد که در A و B مشترک نباشد، نتیجه آن است که A و B پدیده واحدی نیستند، بلکه دو پدیده متفاوت و مجزایند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۹۰).

بنابراین مطابق استدلال دکارت و مبتنی بر اصل گفته شده، شک کردن درباره بدن، امکان‌پذیر و درباره خود (ذهن)، ناممکن است. از این رو ویژگی و صفتی هست که درباره بدن صادق است

اما درباره ذهن صادق نیست. نتیجه آن است که ذهن و بدن، پدیده واحدی نیستند؛ اما باید توجه کرد که قانون لایبنیتس، قانون مطلق نیست، بلکه استثناهایی در آن وجود دارد؛ از جمله استدلال‌هایی که بیانگر افعال ذهنی التفاتی‌اند. برای نمونه دانستن، شک کردن، باور کردن و اندیشیدن، نمی‌توانند تمایز متعلق‌های خود را ثابت کنند؛ زیرا این‌گونه حالات ذهنی، ویژگی دربارگی (Intentionality) یعنی محتوای باز نمودی دارند. علاوه بر آنکه این محتوا موردی و جنبه‌ای نیز هست؛ به این معنا که یک وضعیت می‌تواند در موارد گوناگون باز نموده شود. به عبارت روشن‌تر، اصل لایبنیتس درباره ویژگی‌هایی که به حالات روان‌شناختی مانند موارد گفته شده دلالت می‌کند، کاربردی ندارد. به این مثال توجه کنید:

پرویز فکر می‌کند کیف او سفیدرنگ است.

پرویز فکر می‌کند کیفی که در مقابل اوست قهوه‌ای‌رنگ است.

پرویز فکر می‌کند کیفی که در مقابل اوست از آن‌ها نیست.

این استدلال جزء قانون لایبنیتس قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مبتنی بر ویژگی روان‌شناختی (فکر کردن) است. اینکه پرویز فکر می‌کند کیف او سفیدرنگ است سبب نمی‌شود که در واقع کیف او سفیدرنگ باشد؛ مانند آنکه پرویز در مسابقه‌ای برنده پژو ۴۰۵ شده، اما فکر می‌کند برنده بنز شده است. فکر کردن او واقعیت خارجی را تغییر نخواهد داد و او نمی‌تواند استدلال کند که من فکر می‌کردم برنده بنز شده‌ام پس باید ماشین بنز به من تعلق گیرد. استدلال دکارت دقیقاً مشابه همین استدلال است؛ زیرا دکارت می‌خواهد از امکان تردید کردن در بدن و عدم امکان تردید در ذهن خود، تمایز میان نفس و بدن را نتیجه بگیرد؛ درحالی‌که تردید کردن از حالات روانی التفاتی است. (ج) دکارت با فرض اینکه می‌تواند ویژگی‌های مادی و جسمانی خود را انکار کند، اما یک ویژگی یعنی آگاهی و اندیشه را نمی‌تواند منکر شود، می‌خواهد دو نتیجه بگیرد:

۱. دکارت موجودی آگاه و اندیشنده است؛

۲. او تنها موجودی آگاه و اندیشنده است.

آیا می‌توان به صرف اینکه X موجودی آگاه و اندیشنده است، نتیجه گرفت که تمام ذات و

حقیقت X همان آگاهی و اندیشه است؟ آگاهی و اندیشه، یک ویژگی X است. آیا معنای گزاره «من موجودی متفکر هستم»، این است که تفکر، همه ویژگی‌های من است؟ به عبارت بهتر از وجود یک ویژگی، انحصار همه ویژگی‌ها در آن یکی نتیجه نمی‌شود؛ بلکه باید با استدلال دیگری ثابت کرد که اندیشه و آگاهی نمی‌تواند موضوعی برای ماده و در نتیجه پدیده‌ای مادی باشد و لذا باید حقیقتی فرافیزیکی باشد. اینکه اندیشه ویژگی موجود غیرفیزیکی است، اثبات نشده، بلکه در استدلال دکارت، مفروض گرفته شده است (Descart, 1970, p. 128).

دلیل چهارم: ادراک حسی واضح و متمایز

دکارت استدلال دیگری برای تمایز ذهن و بدن براساس وضوح و تمایز ادراک آنها در تأملات مطرح می‌سازد. وی بر این باور است که برای اطمینان و یقین به اینکه دو پدیده از یکدیگر مجزا و متمایزند، کافی است یکی از آن دو را بدون دیگری با وضوح ادراک کرد؛ لذا

چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است و از سوی دیگر، مفهوم متمایزی از بدن دارم از آن حیث که چیزی است فقط صاحب امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من، یعنی نفس من که به وسیله آن، هستم آنچه هستم، کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۸۹).

دکارت در این استدلال به چند نکته اساسی که مقدمات استدلال او هستند، اشاره می‌کند:

۱. من تصور واضح و متمایزی از خود (ذهن) به منزله موجود دارای آگاهی و فاقد امتداد دارم؛
۲. من تصور واضح و متمایزی از بدن خود، به منزله موجود دارای امتداد و فاقد آگاهی دارم.
۳. لذا می‌توانم خود را به‌طور واضح و متمایز موجودی آگاه و... و نیز بدن خود را به‌طور

واضح و متمایز موجودی واجد امتداد و... تصور کنم؛

۴. پس من واقعاً متمایز از بدن خود هستم و می‌توانم جدا از بدن موجود باشم؛

۵. نتیجه: من اساساً موجودی آگاه و مجرد از ماده و ویژگی‌های مادی هستم.

بررسی استدلال چهارم

الف) یک اشکال بر این استدلال، همان است که در استدلال سوم به آن اشاره شد و آن اینکه اگر من به تفکر به منزله ویژگی اساسی ذات خود آگاهی دارم و خود را چیزی جز آنچه می‌اندیشد، تصور نمی‌کنم، نتیجه نمی‌شود که ذات و ماهیت من فقط تفکر و آگاهی است، و ویژگی‌های دیگری که ممکن است برای ذات و ماهیت من وجود داشته باشند، با آوردن واژه فقط، تماماً نفی گردند (Kenny, 1968, p. 84)؛ لذا از قضیه اول، انحصار همه ویژگی‌ها در ویژگی تفکر حاصل نمی‌شود؛

ب) دکارت در این استدلال می‌خواهد از تصور جدایی نفس و بدن، به این نتیجه برسد که آن دو، دو موجود مجزا و متفاوت از یکدیگرند. به عبارت روشن‌تر چون من می‌توانم نفس و بدن خود را جدا از یکدیگر تصور کنم، پس نفس و بدن جدا از یکدیگرند و نفس می‌تواند جدا از بدن وجود داشته باشد (Wilson, 1978, p. 193).

این نتیجه‌گیری را با مثال‌هایی از فلسفه اسلامی بیشتر توضیح می‌دهیم. این نتیجه مانند آن است که گفته شود چون من می‌توانم وجود و ماهیت را جدا از هم در ذهن تصور کنم، پس وجود و ماهیت، در خارج جدا از یکدیگر وجود دارند؛ درحالی‌که در خارج، یک واقعیت بیشتر نیست که می‌تواند مصداق وجود یا ماهیت باشد (بنا بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت). همچنین این نتیجه‌گیری مانند آن است که گفته شود چون من می‌توانم ماده و صورت را جداگانه در ذهن خود تصور کنم، پس ماده و صورت می‌توانند در خارج جداگانه وجود داشته باشند و ماده و صورت، در خارج، جدا از دیگری وجود دارد؛ اما اثبات وجود دو شیء، از تفکیک آن دو در ظرف ذهن، ممکن نیست. ذهن این توان را دارد که مفاهیم را از یکدیگر تفکیک، و از واقعیت واحد، دو یا چند مفهوم را انتزاع، و آنها را جداگانه تصور کند؛ ولی این جداسازی به معنای آن نیست که آنها در خارج نیز مجزا از یکدیگر موجودند؛

ج) اشکال سوم بر این استدلال دکارت آن است که دکارت می‌تواند تصویری واضح و متمایز از نفس خود به منزله موجودی آگاه و فاقد امتداد که جدا از بدن فیزیکی است، داشته باشد؛ اما تحقق چنین تصویری، منوط به وجود نفس و بدن با یکدیگر است. به عبارت روشن‌تر، تصور

نفس جدا از بدن، با وجود بدن امکان‌پذیر شده است نه بدون بدن؛ لذا این تفکیک نه تنها جنبه ذهنی دارد و نه خارجی (چنان‌که دکارت می‌خواهد نتیجه بگیرد)، حتی در مرحله وجود ذهنی نیز وابسته به بدن، اعصاب و فرایندهای ذهنی - بدنی است. بنابراین حتی ادعای نخست دکارت مبنی بر اینکه می‌تواند نفس و بدن را واضح و متمایز از یکدیگر تصور کند، عملاً وابسته به وجود نفس و بدن به صورت یک واحد متحد و نه مجزای از یکدیگر است؛

د) اشکال اساسی دیگر بر دلیل چهارم آن است که حتی اگر این استدلال دکارت را بپذیریم که می‌توان نفس و بدن را جدا از یکدیگر تصور کرد و چون می‌توان آن دو را چنین مستقل تصور کرد، پس آن دو می‌توانند جدا از یکدیگر موجود باشند، با دقت در نتیجه می‌توان دریافت که جمله «آن دو می‌توانند جدای از یکدیگر وجود داشته باشند» به «امکان» وجود مجزا و مستقل نفس و بدن اشاره می‌کند نه به وجود بالفعل و مستقل آن دو. امکان ذاتی، صفت همه اشیا و موجودات مادی است؛ اما این امکان، ضرورت وجودی آنها را بیان نمی‌کند. ضرورت وجود اشیا هنگامی است که علت ایجاد آنها در خارج موجود باشد که با وجود علت، وجوب بالغیر می‌یابد و وجودشان ضروری می‌شود و با عدم آن، معدوم خواهند بود؛ لذا امکان ذاتی یک شیء، ضرورت بالغیر آن را نتیجه نمی‌دهد.

اما ممکن است دکارت در پاسخ بگوید، همین مقدار که می‌توان نفس و حالات نفسانی را جدا از بدن و ویژگی‌های مادی آن تصور کرد، دلیلی بر آن است که این دو جدا از یکدیگر و مستقل از یکدیگر وجود دارند. در پاسخ باید به این نکته اشاره کرد که تصور جدای نفس و بدن، به صورت بالفعل، به واسطه تعامل نفس و بدن و بر اثر فرایندهای مغزی و فیزیکی حاصل شده است نه در شرایطی که نفس از بدن بالفعل جدا شده باشد. لذا همین تصور مجزا نیز وابسته به نفس و بدن است و در صورت تغافل از یکی یا تعلیق یکی می‌توان تصویری از دیگری داشت؛ اما با توجه به آن دو، نمی‌توان تصویری مجزا از نفس و بدن داشت؛ زیرا با اینکه مفهوم تفکر و آگاهی، کاملاً جدا از فعالیت‌های مغزی است، با این حال، تفکر و آگاهی، فرایندی کارکردی است که بدون داشتن نوعی سخت‌افزار یعنی مغز یا چیزی همانند آن، نمی‌تواند صورت پذیرد.

بنابراین هرچند امکان تفکیک میان ذهن و بدن در وهله اول فرضی معقول می‌نماید، در نهایت مفهومی متناقض‌نماست (Cottingham, 1993, p. 35).

دلیل پنجم: تقسیم‌ناپذیری نفس

استدلال پنجم و آخر دکارت بر تمایز میان نفس و بدن، تقسیم‌ناپذیری نفس است. دکارت تقسیم‌پذیری جسم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

جسم طبیعتاً همواره قسمت‌پذیر است. در مقابل، نفس هیچ‌گاه چنین صفتی را نمی‌پذیرد؛ زیرا زمانی که نفس خود را به‌عنوان موجودی که تنها می‌اندیشد و آگاه است، تصور می‌کنم، نمی‌توانم در خود و در نفس خود اجزایی را تشخیص دهم؛ بلکه خود را حقیقتی واحد و کامل می‌یابم و هرچند نفس با بدن، کاملاً متحد است، اما چنانچه عضوی از بدنم جدا شود، اطمینان دارم با این کار، چیزی از نفس من جدا نشده است. همچنین قوای نفسانی مانند اراده، احساس، تصور و مانند آنها را واقعاً نمی‌توان، اجزای بدن دانست؛ زیرا این خود نفس است که در اراده، احساس و تصور فعال است. بنابراین نفس حقیقتاً موجودی واحد، تام و غیرقابل قسمت است؛ حال آنکه اشیا و پدیده‌های مادی و از جمله بدن، در ذهن قابل تجزیه‌اند و می‌توان آنها را به‌سهولت به اجزای متعددی تقسیم کرد. لذا می‌توان تشخیص داد که اجسام تقسیم‌پذیرند. لذا اگر تاکنون از جای دیگری به‌خوبی فرانگرفته باشم، همین کافی است تا به من بیاموزد که ذهن یا روح بشر، کاملاً با بدن وی مغایرت دارد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷-۹۸).

دکارت در این استدلال از طریق ویژگی ابعاد داشتن و تقسیم‌پذیر بودن اجسام و عدم وجود این ویژگی در نفس، می‌خواهد به تفاوت ماهوی و ذاتی میان نفس و بدن برسد؛ یعنی بدن ذاتاً جوهری جسمانی و دارای ابعاد است و لذا انقسام‌پذیر به اجزاست؛ اما نفس و حالات نفسانی، فاقد اجزایند و نمی‌توان آنها را به دو یا چند بخش تقسیم کرد؛ لذا نفس مجرد از ماده است. این

استدلال دکارت، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. فلوطین ضمن ادله‌ای که برای دوگانه‌انگاری نفس و بدن آورده، به این دلیل اشاره کرده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲۱). وی درباره ویژگی‌های نفس نیز مانند اندیشه و ادراک معتقد است این ویژگی‌ها مستلزم وجود جوهری متفاوت با جوهر جسمانی است (همان، ص ۶۲۴). ابن‌سینا نیز همین دلیل را مطرح کرده (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۹۴) و صدرالمتألهین نیز با شرح و تفصیلی بیشتر به آن پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶).

بررسی استدلال پنجم

الف) چنان‌که ابوالبرکات گفته است، موضوع تقسیم‌پذیری و عدم آن، روشن نیست؛ لذا استدلال به موضوعی مبهم که دارای شقوقی گوناگون است، نتیجه‌بخش نخواهد بود (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۴).

ب) دکارت برای اثبات انقسام‌پذیری جسم و بدن به ماهیت آنها استناد می‌کند که دارای ابعاد سه‌گانه‌اند و به سهولت به اجزا تجزیه می‌شوند؛ اما در مورد عدم انقسام نفس و قوای نفسانی به این موارد اشاره می‌کند:

۱. در تصور نفس خود، نمی‌توانم برای خود و نفس خود اجزایی تصور کنم؛

۲. جدا شدن عضوی از بدن به معنای جدا شدن عضوی از نفس نیست؛

۳. قوای نفسانی، قطعاً اجزای بدن نیستند؛

۴. نفس موجودی تام و قسمت‌ناپذیر است.

هر کدام از موارد چهارگانه یادشده نیازمند اثبات‌اند ولی دکارت دلیلی برای آنها بیان نکرده است. به علاوه اینکه نمی‌توان برای نفس و قوای نفس اجزایی تصور کرد، اثبات نمی‌کند که نفس جوهری غیرفیزیکی است؛ هرچند خود این عدم تصور اجزا کانون بحث است و تصور اجزا به معنای اجزای مادی مورد نظر است؛ اما درباره اجزای غیرمادی چطور؟ (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۳).

درباره اجزای مادی نیز آیا نمی‌توان برای نفس به جهت اتحاد آن با بدن و به تبع آن اجزایی فرض کرد؛ هرچند در ذات خود عاری از اجزاست؟ چنان‌که به گفته صدرالمثلّهین فلوطین گفته است: «نفس بالعرض، دارای اجزایی است و آن هنگامی است که در بدن قرار دارد و به تقسیم بدن به اجزایی، نفس نیز دارای اجزا می‌گردد» (همان، ج ۹، ص ۱۰۵).

ج) دکارت اعتقاد دارد که حالات ذهنی مانند اراده، احساس و تصور دارای جزئی که تشخیص‌پذیر باشد، نیستند؛ لذا تقسیم‌ناپذیرند. با این حال باید توجه کرد که این تقسیم‌ناپذیری درباره نفس و حالات نفسانی با تقسیم‌ناپذیری اجسام متفاوت است. به تعبیر ویتگنشتاین باید میان امتناع فیزیکی و امتناع منطقی تفاوت قایل شد (ر.ک: مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). امتناع فیزیکی مانند نشستن سه نفر بر روی نیمکتی است که گنجایش سه نفر را ندارد، و امتناع منطقی مانند رابطه عدد ۵۰ با ۴۰ است که عدد ۵۰ در ۴۰ قرار نمی‌گیرد. در امتناع منطقی، رابطه مفاهیم با یکدیگر مورد نظر است که ممکن است یکی از نسبت‌های چهارگانه منطقی تباین، تساوی، عام و خاص مطلق، یا عام و خاص من وجه باشد.

درباره تقسیم‌ناپذیری نفس نیز باید گفت که این یک ویژگی مفهومی است که اصولاً درباره نفس کاربردی ندارد. به عبارت روشن‌تر، تقسیم‌پذیر بودن یا نبودن، در مورد نفس بی‌معناست. به تعبیر منطق ارسطویی، تقابل میان قسمت‌پذیر و قسمت‌ناپذیر، تقابل عدم و ملکه است و در موردی صادق است که یک شیء قابلیت و شأنتیت اتصاف به این دو وصف را داشته باشد، مانند اجسام و پدیده‌های مادی؛ اما در مورد نفس که به اعتقاد دکارت جوهری غیرفیزیکی و بدون امتداد و ابعاد است، هیچ‌یک از انقسام یا عدم آن صادق نیست. عدم انقسام در جایی صادق است که شأنتیت انقسام وجود داشته باشد. لذا اطلاق تقسیم‌ناپذیر بودن بر نفس، براساس دیدگاه دکارت اساساً نادرست و بی‌معنا خواهد بود.

اشکالات عام بر دوگانه‌انگاری دکارتی

علاوه بر اشکالاتی که بر هر یک از استدلال‌های دکارت بیان شد، اشکالات عامی نیز بر نظریه

دوگانه‌انگاری وی مطرح است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) مشکل بنیادین دوگانه‌انگاری دکارتی نفس و بدن آن است که دکارت از سویی به ثنویت نفس و بدن قایل است و از سوی دیگر معتقد است حالات نفسانی به نفس مجرد از ماده تعلق دارند. به عبارت روشن‌تر، دکارت دو ادعا را مطرح می‌کند:

۱. ذهن و بدن، دو جوهر کاملاً متمایز از یکدیگرند؛

۲. ذهن و بدن دارای تعامل علی با یکدیگرند.

این دو ادعا متعارض‌اند. اگر گزاره اول صحیح باشد، یعنی ذهن و بدن کاملاً متمایز باشند، آن‌گاه چگونه می‌توانند بر هم اثر گذارند؟ این ایراد را نخستین بار الیزابت، شاهزاده بوهمیا که معاصر دکارت بوده، به او یادآوری کرده است. اکنون دکارت باید توضیح دهد که چگونه نفس می‌تواند رویدادهای بدنی را ایجاد کند و یا بعکس رویدادهای بدنی چگونه بر نفس اثر می‌گذارند و در آن ثبت و نگهداری می‌شوند؟ به عبارت دیگر تأثیر و تأثر و رابطه نفس و بدن براساس ثنویت آن دو در جوهر، چگونه خواهد بود؟ دکارت برای حل این مسئله به غده صنوبری که در وسط مغز قرار دارد اشاره می‌کند. نفس از طریق مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌های فیزیکی، فشار کمی بر غده صنوبری وارد می‌سازد که منجر به حرکتی بدنی می‌شود. پرسش اساسی در این مورد از دکارت آن است که نفس که فاقد هرگونه امتداد فیزیکی است، چگونه می‌تواند بر غده صنوبری که مادی و دارای امتداد است، اثر بگذارد و از آن متأثر شود؟ توضیح دکارت درباره غده صنوبری و تحریک آن توسط نفس، صرفاً یک فرض است و راهی برای اثبات آن وجود ندارد؛ برخلاف تعامل علی میان جوهرهای فیزیکی مانند نور و ماده که فیزیک نحوه تعامل را به صورت روشن بیان می‌کند؛

ب) مشکل دیگر ثنویت دکارتی، اتحاد نفس با بدن است. دکارت می‌گوید:

جای گرفتن من در بدن، فقط مانند جای گرفتن کشتی بان در کشتی نیست؛ بلکه

بالاتر از این، سخت با بدن متحدم و طوری با آن ممزوج شده و در هم آمیخته‌ایم که

با هم، واحد تامی را تشکیل می‌دهیم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۱۷).

دکارت در جای دیگری این اتحاد و آمیختگی نفس و بدن را به گونه‌ای روشن‌تر بیان می‌کند و آن را اتحاد جوهری نامیده، ذاتی انسان می‌داند:

انسان از نفس و بدن تشکیل شده است، و این نه تنها به جهت حضور یا مجاورت یکی با دیگری حاصل شده، بلکه به خاطر اتحاد جوهری واقعی میان آن دو است؛ زیرا انسان بدون این اتحاد، اساساً انسان نیست (Cottingham, 1993, p. 75).

این گفته دکارت، به صراحت نافی دوگانه‌انگاری نفس و بدن است، که وی با ادله بسیاری آن را اثبات می‌کرد. به علاوه اتحاد میان دو جوهر متمایز که یکی جوهری فیزیکی و دیگری جوهری غیرفیزیکی است به روشنی تبیین نشده است.

ج) اشکال دیگر آن است که بنابر دیدگاه دکارت، تنها انسان است که دارای نفس است؛ یعنی موجودی غیرفیزیکی که واجد آگاهی و اندیشه است؛ اما حیوانات، ماشین‌ها یا دستگاه‌هایی غیرآگاه‌اند. این نظر با واقعیت‌های زیست‌شناسی مطابقت ندارد؛ زیرا موجودات زنده، دارای ویژگی‌های مشابهی هستند، هرچند که در ماهیت و میزان آنها با یکدیگر تفاوت دارند. به عبارت دیگر، دارا بودن ویژگی‌ها، مقول به تشکیک است و نفس داشتن نیز به معنای برخوردار بودن از حیات نفسانی - ذهنی، ذومراتب است و لذا از کوچک‌ترین حیوانات تا انسان را دربر می‌گیرد.

د) نکته دیگر، نادیده گرفتن جایگاه بدن و به‌طور مشخص مغز، علی‌رغم اتحاد نفس با بدن، در رویدادهای نفسانی است؛ زیرا کارکرد نفس وابسته به سلامت مغز و بدن است. با آسیب دیدن مغز به هر دلیلی که باشد، بخشی از فعالیت‌های نفسانی به‌طور کلی متوقف می‌شوند و یا به‌سختی انجام می‌گیرند. بنابراین نفس بدون بدن نمی‌تواند کارایی داشته باشد و بدن در شرایطی می‌تواند جلوی افعال نفس را بگیرد. به عبارت دیگر بدن در تکامل نفس و حالات نفسانی مؤثر است. البته دکارت به این اشکال پاسخ داده و آن این است که، در صورت آسیب دیدن بدن و مغز، خللی در نفس ایجاد نمی‌شود، بلکه بدن و مغز، توانایی اجرای دستورهای نفس را از دست خواهند داد. دکارت تأکید می‌کند:

مادامی که ارتباط نفس با بدن، برقرار است، نفس بدن را به‌عنوان ابزاری برای کارهای خود به کار می‌گیرد؛ اما این به آن معنا نیست که بدن کمابیش نفس را تکامل می‌بخشد... زیرا نفس می‌تواند مستقل از بدن فعالیت کند (Wilson, 1978, p. 179).

ه) در نهایت آنکه نظریه ثنویت دکارتی، درباره حالات مختلف نفسانی از جمله حالات ذهنی معلول اشیا، عامل بر اشیا، و ناظر بر اشیا، توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌کند. به علاوه، ماهیت پدیده آگاهی، تفاوت حالات ذهنی آگاهانه با حالات غیرآگاهانه و نیز نحوه علیت برخی از حالات نسبت به موارد ذهنی دیگر، تبیین نشده است (ر.ک: ریونز کرافت، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۳۰). اشکالات دیگری بر ثنویت دکارتی مطرح شده است؛ از جمله تحقیق‌ناپذیری (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۰) خطای طبقه‌بندی (Ryle, 1994, p. 20) و مغالطه آدمک و شمارش نفوس (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴-۱۰۸) که از ذکر آنها به جهت پرهیز از تطویل کلام چشم‌پوشی می‌کنیم. البته برخی از مدافعان دوگانه‌انگاری دکارتی، پاسخ‌هایی به اشکالات یادشده داده‌اند (C.f. Foster, 1991).

نتیجه‌گیری

دوگانه‌انگاری دکارتی، نفس و بدن را دو موجود مستقل با ویژگی‌های متفاوت می‌داند: ویژگی نفس یا ذهن، تنها تفکر است و ویژگی بدن، همانند دیگر اشیا، مادی، امتداد در جهات سه‌گانه. البته به‌رغم تباین ذاتی میان این دو جوهر، رابطه علی بین آنها برقرار است. دکارت در تبیین‌های خود از جوهر جسمانی و نفسانی، می‌کوشد این دیدگاه را به اثبات برساند؛ اما اشکال عمده در ادله او این است که می‌خواهد از مقایسه ویژگی‌ها و صفات نفس و بدن و اثبات ویژگی‌های بدن، به اثبات نفس راه یابد؛ حال آنکه در استدلال‌های او وجود نفس اثبات نمی‌گردد؛ بلکه وجود آن، مفروض انگاشته می‌شود. به علاوه باور به اتحاد نفس و بدن و تعامل علی میان آن دو و اعتقاد به ثنویت جوهری آنها، دیدگاهی متناقض‌نماست.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، مرتضوی.
- اسپینوزا، باروخ بندیکت، ۱۳۷۶، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن*، تهران، نشر علم.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، کتاب پرواز.
- ریونزکرافت، ایان، ۱۳۸۷، *فلسفه ذهن، یک راهنمای مقدماتی*، ترجمه حسین شیخ‌رضائی، تهران، صراط.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۴۴، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، کتابفروشی زوار.
- فلوئین، ۱۳۶۶، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش.
- مسلین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Ayer, A. J., 1956, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin.
- Cottingham, J., 1993, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell.
- Descartes, Rene, 1912, *The Discourse on the Method*, tr. J. Veitch, London, J.M. Dent & sons.
- Descartes, Rene, 1970, *Letter to an Unknown Correspondent*, Aug. 1941, Geach & G.E.M. Anscombe (eds) Descartes: Philosophical Writing, Nelson University Paper Backs for the Open University.
- Descartes, Rene, 1986, *Mediation*, London, Every man Classics.
- Foster, John, 1991, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualism, Conception of the Mind*, London & New York, Routledge.
- Kenny, A., 1968, *Descartes*, New York, Random House.
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, London, Hutchin son & Company itd.
- Wilson, M.D., 1978, *Descartes*, London, Routledge.

روش‌شناسی نفی روش در هرمنوتیک فلسفی گادامر

محمدحسین مختاری*

مه‌دی سرلک**

چکیده

هرمنوتیک فلسفی یکی از مهم‌ترین رویکردهای هرمنوتیکی است که مارتین هایدگر آن را پایه‌ریزی و تبیین کرد و هانس جورج گادامر آن را تدوین کرد و توسعه بخشید. گادامر که شاگرد خصوصی هایدگر بود، در معروف‌ترین اثرش در هرمنوتیک به نام حقیقت و روش به تحلیل و نقدی گسترده و پرمحتوا از اندیشه هرمنوتیک روشی پرداخت. هرمنوتیک روشی، بر ارائه اصول و قواعد و روش‌شناسی تفسیر صحیح متون همت می‌گمارد؛ اما گادامر بنیان هرمنوتیکی خود را بر نفی روش و پدیدارشناسی فهم وجودی استوار می‌سازد و با اتکا بر اصول هرمنوتیکی خود، الگوی مفاهمه دیالکتیکی را ارائه می‌دهد.

این نوشتار، کیفیت ابتدای فلسفه هرمنوتیکی گادامر بر نفی روش را توصیف و تحلیل می‌کند تا از این رهگذر بتواند علاوه بر تبیین «مفاهمه دیالکتیکی مبتنی بر پرسش و پاسخ» به منزله روش بدیل گادامر در نفی روش، فرصتی برای بررسی این روش در اختیار قرار دهد و روشن خواهد شد که الگوی وی، دارای مشکلات پرشماری از قبیل ابهام، دور و تسلسل است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، گادامر، روش، روش‌شناسی.

مقدمه

از یک منظر هرمنوتیک را می‌توان به کلاسیک، رمانتیک و فلسفی تقسیم کرد. هرمنوتیک فلسفی با دو قسم دیگر تفاوتی بنیادین دارد. رویکرد کلاسیک و رمانتیک به‌ویژه در قرائت شلایرماخر، روشی است و هرمنوتیک روشی به دنبال کشف قواعد و اصول تفسیر و فهم متون است؛ اما هرمنوتیک فلسفی پدیده فهم را به‌گونه‌ای فلسفی بررسی می‌کند و بدین ترتیب هرمنوتیک از حوزه روش‌شناسی وارد قلمرو فلسفه می‌شود. هرمنوتیک فلسفی با کار فلسفی مارتین هایدگر (۱۸۹۶-۱۹۹۹) در اوایل قرن بیستم پدیدار شد. مهم‌ترین کار هایدگر نگاه هستی‌شناختی به فهم است که از سویی به کار فلسفی هایدگر صبغه هرمنوتیکی بخشید و از سویی دیگر هرمنوتیک را از سبقت روش‌شناختی به هستی‌شناسی فهم ارتقا داد و آن را در متن مباحث فلسفی وارد کرد. هانس جورج گادامر، شاگرد هایدگر، کار فلسفی - هرمنوتیکی وی را دنبال کرد و به توسعه و تدوین هرمنوتیک فلسفی همت گمارد و مهم‌ترین اثر خود در هرمنوتیک را با نام *حقیقت و روش (Truth and Method)* در سال ۱۹۶۰ منتشر کرد. گادامر در این کتاب به تحلیل و نقد گسترده و عمیق هرمنوتیک روشی پرداخت (Gadamer, 1985, p. 256&257) و بنیان هرمنوتیکی خود را بر نفی روش و پدیدارشناسی فهم وجودی استوار کرد؛ به‌گونه‌ای که مهم‌ترین ویژگی هرمنوتیک وی «ضدیت با روش» معرفی می‌شود (Gadamer, 1994, p. 512). اکنون پرسش‌های اصلی از این قرارند: سازوکار ضدیت با روش در هرمنوتیک گادامر چگونه ارزیابی می‌شود؟ و به تبع آن، چگونه نفی روش پایه و اساس بنای اندیشه‌های فلسفی هرمنوتیکی وی قرار می‌گیرد؟ آیا خود این مکانیسم تبیین، گونه‌ای به‌کارگیری روش نیست؟

درباره اصل اندیشه‌های گادامر تحقیقات بسیار صورت گرفته است؛ ولی روش‌شناسی هرمنوتیک وی، به‌ویژه با توجه به شهرت ضدروشی آن، در جایی دیده نشده است. روش‌شناسی نفی روش هرمنوتیکی گادامر اهمیتی دوسویه دارد: از سویی سخن از شناخت انواع روش تبیینی، توصیفی، تحلیلی، انتقادی، عقلی، نقلی، شهودی برای اصطیاد علم و معرفت، و مباحث مبسوط فلسفه علم و روش‌شناسی، از گفتار در روش (ر.ک: دکارت، ۱۳۴۲). دکارت تا

آنارشیسم علمی فایرابند و اثر وی به نام *علیه روش* (ر.ک: فایرابند، ۱۳۷۵). نمایی از پیشینه، گستره و اهمیت متدولوژی علوم و در ضمن متدولوژی دانش هرمنوتیک گادامر ارائه می‌دهد؛ از سویی دیگر روش‌شناسی فلسفه - هرمنوتیک فیلسوفی که معروف به ضدیت با روش است و بنای هرمنوتیک خود را بر نفی روش استوار کرده است، حکایت از سست بودن بنیان هرمنوتیکی مبتنی بر نفی روش می‌کند و فرصتی برای ارزیابی مکانیسم نظریه‌پردازی هرمنوتیکی گادامر در نفی روش در اختیار قرار می‌دهد؛ به‌ویژه آنکه هرمنوتیک وی کانون توجه فلسفه قرن بیستم غرب است و توجه ویژه فلاسفه معاصر به‌ویژه فیلسوفان دین و پدیدارشناسان را به خود جلب کرده است.

از این رو این تحقیق، کیفیت ابتدای اصول هرمنوتیکی گادامر بر نفی روش و ارزیابی الگوی موردنظر وی را با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی هدف قرار می‌دهد. برای این منظور ابتدا واژگان کلیدی را مفهوم‌شناسی کرده و پس از آن مسئله حقیقت و روش نزد گادامر را مورد توجه قرار داده‌ایم. سپس وارد بحث مفاهیم دیالکتیکی و واقعه‌مندی فهم جهت تبیین سازوکار فهم از دیدگاه وی شده و در پایان پس از ارزیابی نظریه گادامر به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی پرداخته‌ایم.

۱. مفاهیم کلیدی

۱-۱. روش و روش‌شناسی

روش و روش‌شناسی در آثار پرشمار تحقیقی، دائرةالمعارف‌ها و فرهنگ‌ها دارای معانی گوناگون و در عین حال همگن است؛ بدین معنا که اختلاف لفظی فراوانی در این تعاریف مشاهده می‌شود، ولی همگی دارای تقابلی معنایی و توانایی معنوی‌اند. فرهنگ فلسفه آکسفورد روش‌شناسی را به «مطالعه کلی روش در رشته‌های تحقیقی خاص: علم، تاریخ، ریاضی، روان‌شناسی و فلسفه اخلاق» (Blackburn, 1994, p. 242) تعریف می‌کند و راهنمای فلسفه آکسفورد آن را به «مطالعه فلسفی روش علمی» (Honderich, 1995, p. 565) معنا می‌کند. در تعریف روش نیز چنین آمده است: «طریقی که برای حل یک مسئله به‌منظور رسیدن به یک نتیجه ارزنده در پیش

گرفته می‌شود» (نوری کوتنایی، ۱۳۷۵، ص ۷۴) و یا «مجموعه قواعدی که برای ادراک، ایجاد و ارزیابی شناخت‌های علمی مؤثر است» (نوالی، ۱۳۸۸، ص ۶۱). از این تعاریف به دست می‌آید که موضوع روش‌شناسی، روش است و روش، تقدم رتبی بر روش‌شناسی دارد. برای نمونه مطالعه درباره صحت و سقم روش‌های به‌کاررفته در علوم انسانی و ارزش‌داوری درباره آنها و بررسی راه‌های نیل به علوم انسانی و چگونگی ترسیم مسیر تحقق دانش انسانی، روش‌شناسی علوم انسانی نامیده می‌شود. بنابراین روش یعنی طریق، اسلوب، راه، قالب، رویه یا مسیری که برای رسیدن به امری طی می‌شود. در یک تعبیر ساده عرفی اگر شما برای رسیدن به مقصدی راهی در نظر نداشته باشید، یا شیوه‌ای برای نیل به هدف خود ندانید و مسیری برای حرکت به نقطه مطلوب شناسید، حیران، سرگردان، بی‌نظم و آشفته خواهید بود، و به بیانی فلسفی می‌توان گفت هر حرکتی غایتی دارد و نقطه نیل به هر غایتی، فعلیت حرکت استکمالی آن است. از این رو با هر غایتی، حرکتی هست و همین حرکت و پیمایش مسیر، خود قالب و روش آن حرکت است. بنابراین هر حرکت علمی نیز از آن‌روکه یک حرکت است، دارای روشی برای نیل به غایات مطلوب است و شناخت روش‌های وصول آن غایات، امری لازم و ضروری است.

۱-۲. هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی

واژه‌شناسی کلمه Hermeneutics در دو سطح ریشه‌شناسی لغوی و مفهوم‌شناسی اصطلاحی انجام می‌شود. ریشه لغوی این واژه در فرهنگ لغت دین و فلسفه واژه یونانی hermeneia به معنای تفسیر یا تبیین است و صورت وصفی آن hermeneutikos دانسته شده است (Reese, 1996, p. 297) و در کتاب هرمنوتیک پالمر ریشه آن Hermeneuein و صورت اسمی آن hermeneia به معنای تفسیر کردن آمده است (Palmer, 1969, p. 12). ارسطو نام بخشی از کتاب ارغنون خود را «پاری ارمیناس»، یعنی «در باب تفسیر» نهاده است. این کلمه چندین بار در آثار افلاطون و نیز در آثار بیشتر نویسندگان از جمله گزنفون، اوریبیدس، پلوتارک آمده است. این خود شاهد بر آن است که استعمال این واژه در آن روزگار متداول و رایج بوده است (Ibid, p. 12&13).

لغت هرمنوتیک را هم‌ریشه با نام «هرمس» می‌دانند. هرمس یکی از خدایان پیام‌آور یونان باستان، و وظیفه‌اش این بوده که پیام خدایان را که فوق فهم بشر است به گونه‌ای قابل فهم و درک برای انسان بیان کند. از این رو صورت‌های گوناگون این کلمه، در معنای به فهم درآوردن چیزهای نامفهوم به کار می‌رود (Ibid). در زبان فارسی تلفظ «هرمنوتیک» برای واژه «Hermeneutics» شهرت یافته است و در این تحقیق نیز از همین لفظ استفاده می‌شود.

مفهوم‌شناسی اصطلاحی واژه هرمنوتیک کاملاً مرتبط به این کنکاش‌های تاریخی است: دانش یا فن هرمنوتیک و یا مجموعه گزاره‌هایی با نام هرمنوتیک از چه زمانی آغاز شد؟ در آن دوره، به چه نوع دانش و با چه ویژگی‌هایی هرمنوتیک اطلاق می‌شد؟ آیا بین معنای لغوی و اصطلاحی آن ارتباطی وجود دارد؟ آیا در این سیر تاریخی، تبدل، توسع و یا تضیق معنایی‌ای در این واژه صورت گرفته است؟

با توجه به شاخه‌های گوناگون هرمنوتیک، اگر این واژه توسع و یا تضیق معنایی یافته و معنای کلی آن در همه شاخه‌ها محفوظ بوده است، این واژه مشترک معنوی بین همه شاخه‌هاست و اگر تبدل معنایی پیدا کرده، مشترک لفظی می‌شود. البته این گستره مفهوم‌شناسی خارج از حوصله این نوشتار است. از این رو به تعریفی کلی و البته گویا از شلایرماخر بسنده می‌کنیم: هرمنوتیک هنر فهم است (Reese, 1996, p. 297). بنابراین نقطه محوری در هرمنوتیک مسئله «فهم» است و در فلسفه، هستی‌شناسی و بود و نبود و نمود واقعیت خارجی و خارجیت وقایع و حوادث است. وقتی گفته می‌شود هرمنوتیک فلسفی، یعنی همان مسئله محوری هرمنوتیک، که فهم است، مورد کنکاش هستی‌شناختی و نمودشناختی قرار می‌گیرد. از این رو هرمنوتیک فلسفی، به پدیدارشناسی دازاین و پدیدارشناسی فهم وجودی تعریف می‌شود؛ بدین معنا که علم هرمنوتیک هایدگر و گادامر نه روش‌شناسی فهم علوم انسانی است و نه علم به قواعد و اصول تفسیر متن؛ بلکه تبیینی پدیدارشناختی از وجود داشتن خود انسان است. طبق این تبیین، فهم و تفسیر، ابعاد بنیادی هستی انسان‌اند (Palmer, 1969, p. 41-42)؛ یعنی گادامر به منزله یک فیلسوف از فلسفه آغاز می‌کند و از گذرگاه پدیدارشناسی دازاین وارد بحث هرمنوتیک می‌شود.

۲. حقیقت و روش

عنوان کتاب *گادامر حقیقت و روش* است؛ ولی به نظر وی روش، راه رسیدن به حقیقت نیست، بلکه به عکس، حقیقت از چنگ انسان روش طلب به در می‌رود (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰). این نکته به گونه‌های متفاوت در این کتاب بازتاب یافته و از زوایای پرشمار به آن نگاه شده است (Gadamer, 1994, p. 510&513). این بخش از نوشتار به دنبال تبیین همین نکته است که چرا روشی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد؟ تفسیر *گادامر* از حقیقت چیست و در واقع چند نوع روش معتبر نزد وی برای دریافت «حقیقت» وجود دارد؟ در مرحله بعد باید دید آیا حقیقت به نظر او دست‌یافتنی نیست یا این که حقیقت از راه روش و روش‌شناسی قابل وصول نیست؟ به تعبیری دیگر حقیقتی موجود نیست یا اینکه روشی برای نیل به آن وجود ندارد؟

معادل واژه «حقیقت» در زبان انگلیسی truth است. واژه همسان دیگری در این زبان هست که از آن به reality به معنای «واقعیت» تعبیر می‌شود. مراد از این حقیقت چیست؟ آیا حقیقت همان واقعیت است؟ آیا مطلق حقیقت منظور است یا حقیقت معنا؟ و با توجه به اینکه بحث دارای رویکرد هستی‌شناختی است، منظور از معانی آیا مطلق معانی وجودی یعنی موجودات است یا معانی متون مدنظر است؟ اصولاً چه تفاوتی میان تبیین *گادامر* از حقیقت و تلقی دیگر اندیشمندان وجود دارد؟

کلید حل معمای فلسفه هرمنوتیکی فهم محور هستی‌شناختی بی‌روش را باید در تحلیل دقیق «حقیقت»، «فهم» و «هستی‌شناسی» *گادامر* یافت. به عبارتی دیگر، آسان‌سازی فهم معمای فلسفه هرمنوتیکی *گادامر*، که وی آن را از سویی به فهم محوری، توصیف می‌کند و از سویی دیگر تحلیلی هستی‌شناختی از آن ارائه می‌دهد و از سوی سوم آن را بر مبنای «ضدیت با روش» طراحی می‌کند، با اصطلاح‌شناسی و تبیین این سه واژه کلیدی میسر می‌گردد؛ چرا که این سه عنصر در معنایی جدید و متفاوت از معنای متعارف و سنتی خود، در فلسفه وی به کار رفته‌اند و به علاوه اساس تفکر وی را پایه‌ریزی می‌کنند.

«حقیقت» در تلقی سنتی وصف گزاره و قضیه قرار می‌گیرد و برای توصیف صدق قضایا از

این واژه استفاده می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱؛ جان لاک، ۱۳۸۰، ص ۳۶۷). در معرفت‌شناسی، منطقی و فلسفه منطقی، اگر قضیه‌ای صادق باشد، حقیقی خوانده می‌شود و اگر صادق نباشد باطل و خطا نامیده می‌شود؛ اما حقیقت نزد گادامر در همان معنای هایدگری به کار می‌رود. هایدگر می‌گوید نزد یونانیان، حقیقت به معنای آشکارشدگی و پنهانی بوده است، و آنچه آشکار می‌شود و از پنهانی بیرون می‌آید خود اشیا و موضوعات‌اند. از این رو حقیقت، نه وصف اندیشه‌ها و قضایا، بلکه وصف خود اشیاست زمانی که آشکار می‌شوند (Heidegger, 1988, p. 253)؛ وقتی آشکار شوند، حقیقت یافته‌اند.

این حقیقت، خود را با افکندن به پیش می‌برد، و در «واقعۀ» به آشکارشدگی می‌رسد؛ زیرا در «واقعۀ» فهم اتفاق می‌افتد و هر فهمی موجب آشکارشدگی می‌گردد، «و ایقان و اطمینان به اینکه حقیقت را دانسته‌ام انکار حقیقت است. حقیقت همواره در گردش و در دنیای مکالمه یافتنی است» (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۱) و از طریق مفاهیم دیالکتیکی و دیالوگ میان پیش‌داوری‌های مفسر و متن تاریخمند نمایان می‌شود.

گادامر روش‌شناسی علوم انسانی را رد می‌کند، ولی نه به این معنا که طریق نیل به حقیقت را مسدود بداند. نفی روش‌شناسی علوم انسانی از شاخص‌های اصلی و از زیرساخت‌های بنیادین اندیشه اوست که با نقد دیلتای به تئوریزه کردن آن می‌پردازد:

او در آنجا می‌خواهد نشان دهد که در تفسیر آثار هنری و متون تاریخی نمی‌توان براساس روش علوم طبیعی پیش رفت، و حقایقی که در این آثار و متون هست به سنجی متفاوت از حقایق کشف‌شده در علم تعلق دارد (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

روشن است که هرمنوتیک به منزله روش فهم متولد شد و از همان آغاز در راه روش‌شناسی گام نهاد و با دغدغه روش‌شناختی، دوران کلاسیک و حتی رمانتیک را سپری کرد؛ ولی با ظهور دوران هرمنوتیک فلسفی، هویت روش‌شناسانه آن ذبح شد. اکنون پرسش اصلی به زبان ساده این است که چرا هرمنوتیکی که از چگونگی تفسیر متون و از بایسته‌های کشف معنا سخن می‌گفت، خود مکانیزم فهم را مورد توجه قرار داد و به «بررسی نحوه وجود آن موجودی که

هستی او فقط در فهم است پرداخت؟ (Recoer, 1981, p. 53-54).

باورها و گزاره‌های معرفتی انسان یا با علم حضوری درک می‌شوند یا با علم حصولی (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱). هرگاه با علم حضوری حقیقتی را می‌یابیم، چون موضوع مورد شناسایی را در درون خود یافته‌ایم و هیچ واسطه‌ای از آنچه ما وجدان کرده‌ایم پرده‌برداری نکرده تا در صدق کشف و انکشاف آن سخن بگوییم، می‌توانیم از داشتن یک معرفت خبر دهیم و آنچه را یافته‌ایم یک اندوخته علمی تلقی کنیم؛ اما در علوم حصولی این یگانگی و اتحاد وجود ندارد و از واسطه و حکایت و دوگانگی ذهن و عین، فاعل شناسا و موضوع مورد شناسایی، ابژه و سوژه و سرانجام من و شیء سخن گفته می‌شود و احتمال خطای حکایتگری و عدم تطابق حاکی و محکی هست. همین امر اندیشمندان را به معیارشناسی گزاره‌های صادق و بررسی راه‌های حصول دانش و شیوه‌های وصول به معرفت یعنی همان روش‌شناسی علوم واداشت. در مغرب‌زمین نیز بعد از ظهور منطق ریاضی، هندسه ناکلیدسی، فیزیک و مکانیک نسبیتی و گسترش افق مشاهده بشر به جهان‌های زیراتمی و فوق کیهانی با اختراع میکروسکوپ‌ها و تلسکوپ‌ها و به چالش کشیده شدن هیمنه سیانتیسم قرن ۱۷ و ۱۸ و مسحوریت علمی انسان غربی، سخن از فلسفه علم و روش‌شناسی امری ضروری قلمداد شد (نیوی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱ تا ۱۹۵).

بنابراین روش‌شناسی راه رسیدن به واقعیت اشیا و در پی اطمینان‌بخشی کامل از حکایت تمام‌عیار از موضوع مورد شناسایی است. روش‌شناسی شرایط حصول دانش را منکشف می‌کند و به ما یاد می‌دهد چگونه به یک گزاره نگاه علمی کنیم و آن را یک دانش بینگاریم؛ اما گادامر به جای سخن گفتن در باب روش‌شناسی و چگونگی رسیدن به دانش و شرایط نیل به معرفت، پرسید چگونه فهم ممکن می‌شود؟ (Gadamer, 1994, p. 460-465). به عبارتی دیگر گادامر به جای پرداختن به این پرسش که «چگونه علم ممکن می‌شود؟» (پرسشی که اساس روش‌شناسی را پایه‌ریزی می‌کند)، این پرسش را مطرح کرد: «چگونه فهم ممکن می‌شود؟». بدین ترتیب وی بنای نفی روش را بر مبنای فهم وجودی اشیا پدیداری استوار ساخت (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۸۹). در فلسفه اسلامی در ارزیابی داده‌های علم حضوری نیازی به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی

نیست؛ زیرا خود معلوم نزد عالم و فاعل شناسا حاضر است؛ ولی در معلومات علم حصولی روش‌شناسی مطرح می‌شود و فعل شناسایی منتسب به سوژه و فاعل شناساست؛ اما در فلسفه مدرن مغرب زمین که با کوجیتوی (می‌اندیشم پس هستم) دکارت آغاز شد، گرچه سخن از علم حضوری و حصولی نیست، روش‌شناسی مطرح می‌شود و سر آن، همان بیگانگی و دوگانگی فاعل شناسا و موضوع مورد شناسایی است. اوج این جداانگاری در پدیدارشناسی کانت نمایان شد، وی با تبیین نومن و فنومن فاعلیت تمام عیار فاعل شناسا را در عمل شناسایی تثبیت کرد و با انفجار بمب سوژکتیویسم فلسفی - به معنای اصالت بخشیدن کامل به فاعل شناسا - با هسته مقولات فاهمه، انقلاب کوپرنیکی را در فلسفه به راه انداخت.

با این‌همه در فلسفه هرمنوتیکی و پدیدارشناسی هایدگری، فاعل شناسا نیست که در شناخت اشیای مورد شناسایی فعالیت می‌کند؛ بلکه خود اشیای هستند که خود را نمایان می‌کنند، و خود معناست که در روند دیالکتیک خود را نمایش می‌دهد و دازاین فقط اجازه ظهور به اشیای می‌دهد (Gadamer, 1994, p. 464). بنابراین خود اشیای و متون‌اند که فاعل‌اند و ذهن من به منزله فاعل شناسا یا ساکت است و یا منفعل. وقتی شیء فعالیت کند، ذهن من نیز فعالیت می‌کند. پس هم شیء فعالیت می‌کند و هم ذهن من؛ یعنی نوعی مفاعله صورت می‌گیرد و این مفاعله همان مکالمه دیالکتیکی و همان دیالوگ طرفینی است. در این دیالوگ معنا آشکار و حقیقت هویدا می‌شود. در اینجا دیگر فاعل شناسا نقشی ندارد و این فاعل، وجهه فعلی خود را از دست می‌دهد و سیمای انفعالی به خود می‌گیرد. گویی این تقریط هایدگری در تنزیل ایفای نقش فاعل شناسا، نتیجه افراط کانت در اصالت بخشیدن تمام‌عیار به فاعل شناسا باشد.

وقتی گفته می‌شود شناخت کار فاعل شناسا نیست، بلکه نتیجه فعالیت خود اشیاست، باز آن دوگانگی بین ذهن و عین و سوژه و ابژه از بین می‌رود؛ زیرا فاعل شناسا در اینجا نه فاعل بلکه منفعل است. از این رو با از بین رفتن این دوگانگی، دیگر نیازی به روش برای نیل به حقیقت نیست؛ چراکه اساساً روش‌شناسی در صدد تبیین نحوه فاعلیت فاعل شناسا برای درک علمی موضوع مورد شناسایی است که در اینجا موضوعاً منتفی است. به خاطر همین ویژگی خودآشکارگی اشیاست که

حقیقت در هرمنوتیک گادامر به تبع فلسفه های دیگر و فیلسوفان یونان، به معنای آشکارشدگی است (Brice, 1994, p. 41&44) و با توجه به همین نکته است که روش نفی می‌شود.

۳. واقعه‌مندی فهم

نفی روش براساس استناد عمل فهمیدن به خود اشیا و نه به فاعل شناسا ارتباط تنگاتنگی با واقعه (event) دانستن فهم دارد. به نظر گادامر، فهم واقعه‌ای است که روی می‌دهد و این اتفاق نتیجه فعالیت خود اشیاست که با ما به گفت‌وگو می‌نشینند، نه آنکه نتیجه اعمال روشی باشد که فاعل شناسایی به کار می‌بندد (Gadamer, 1994, p. 465).

این مفهوم یکی از مفاهیم مهم فلسفه های دیگر است که براساس آن شیوه‌های گوناگون فهم آدمی یا دازاین از خود و جهان، کاملاً وابسته و محدود به وضعیت تاریخی واقعی و میراث سنتی اوست. دازاین به درون این وضعیت پرتاب شده است و آن را به منزله بنیان وجودی یا پیش فرض «بودن در جهان» تجربه می‌کند (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶).

واقعه‌مندی فهم به این معناست که فهم یک رویداد یا حادثه است؛ بدین معنا که فهم مهارشدنی و پیش‌بینی پذیر نیست. فاعل شناسا به فهم تسلط ندارد تا آن را هدایت کند و فراچنگ آورد. اکنون پرسش این است که چرا فهم یک واقعه است؟ و به لحاظ تاریخی این واقعه‌مندی فهم را کجا باید جست‌وجو کرد؟

پاسخ این پرسش را باید در استناد عمل فهمیدن به خود اشیا پیدا کرد و عقبه تاریخی آن را نیز باید در همین موضوع یافت. به اعتقاد گادامر واقعه‌مندی فهم، متناسب با دیالکتیک یونان است. یونان باستان فهم را عملی روشمند که از فاعل شناسا سر می‌زند نمی‌پنداشتند؛ بلکه آن را مربوط به خود اشیا می‌دانستند (Gadamer, 1994, p. 474). این تلقی از فهم، بامعناترین توجیه فلسفی خود را در اندیشه هگل یافته (Ibid, p. 463&464) و پس از هگل نیز در اندیشه های دیگر و گادامر متجلی شده است.

وقتی عمل فهمیدن به خود اشیا استناد داده می‌شود و نه به فاعل شناسا، روش شناسی نفی و

مفاهمه دیالکتیکی عهده‌دار ایصال معنا می‌شود. در فرایند مفاهمه دیالکتیکی معنا پیش‌بینی‌پذیر نیست و اساساً ویژگی دیالکتیک، واقعه‌مندی معناست؛ زیرا فرض این است که فاعل شناسا فاعل نیست و هیچ‌گونه معرفت و شناختی ندارد و به زبان درآوردن شیء کار فاعل شناسا نیست. شیء تا زبان نگشاید مجهول است. وقتی شیء خود را نمایان کند، تازه باید منتظر بازخورد این ارائه معنا از ناحیه فاعل - منفعل شناسا باشد، تا با امتزاج افق معنایی سوپژه و ابژه، فاعل و لافظ، و یا ماتن و مفسر، معنا تثبیت شود و به فهم برسد. بنابراین اشیا پیش از دیالکتیک مفاهمه به نامه‌ای در بسته می‌مانند که کسی را از محتوایش خبری نیست، و معلوم نیست با گشودن آن چه خبری فاش می‌شود و چه اتفاقی خواهد افتاد. از این رو گفته می‌شود: «در روند دیالکتیک فهم اتفاق می‌افتد و این اتفاق ورای خواست و فعل ماست و ما فقط تحقق آن را انتظار می‌کشیم» (Joel, 1985, p. 8-11). بنابراین واقعه‌مندی فهم یعنی اتفاق افتادن فهم، و تولید شدن معنا در فرایند دیالکتیک؛ بدین معنا که فهم، دقیقاً مانند اتفاقی همچون تصادف یک خودرو، پیش‌بینی‌ناپذیر است. فاعل شناسا نمی‌داند چه چیزی در انتظار اوست و به چه فهمی دست خواهد یافت. البته منظور گادامر این نیست که اشیا و متون پشت یک کوه پرحادثه‌اند و نمی‌توان به آنها رسید و رسیدن به آنها حادثه‌ساز است؛ بلکه او اصل امکان فهم را می‌پذیرد اما معتقد است شما برای فهمیدن همان متنی که جلوی چشمتان است باید از مسیر پریپچ‌وتاب دیالکتیک بگذرید. در این مسیر، پیش‌داوری‌ها و سنت تاریخی، همراهان و ملازمان شما هستند و تا پایان راه از شما جدا نخواهند شد و پایان راه، همان جایی است که حادثه فهم روی می‌دهد.

اکنون پرسش این است که چرا فهم یک واقعه است و به تعبیری چرا فهم، حادثه‌وار روی می‌دهد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، گادامر مکانیسم فهم را در قالب دیالکتیک تبیین می‌کند.

۴. دیالکتیک مفاهمه

دیالکتیک (dialectic) در لغت، چند معنای گوناگون دارد که یکی از آنها «گفت‌وگو» و «گوش» است (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۹)، و همین معنای لغوی در اصطلاح علمی این واژه

به کار گرفته شده است. در اصطلاح گادامر دیالکتیک عبارت است از «طریق پاسخ‌گویی پرسشگرانه به موضوع مورد مواجهه» (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲)؛ بدین معنا که متن یا شیء مورد مواجهه پرسشی را طرح می‌کند و شما به آن پاسخ می‌دهید و این گفت‌وگوی پرسش و پاسخ‌گونه، حقیقت را نمایان می‌کند.

از این تعریف سه نکته به صورت ضمنی استفاده می‌شود:

۱. این گفت‌وگو تنها از راه پرسش و پاسخ صورت می‌گیرد؛
۲. متن یا موضوع مورد مواجهه دارای حیات است (همان، ص ۱۸۳) و به منزله یک موجود زنده فعال در گفت‌وگو شرکت می‌کند؛

۳. وقتی حقیقت تنها از طریق گفت‌وگو فراچنگ می‌آید، این بدین معناست که بخشی از حقیقت در طرف مقابل (موضوع مورد شناسایی) و بخش دیگر آن نزد فاعل شناسا (منفعل شناسا) است (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۱). کار انکشاف حقیقت ابتدا توسط موضوع مورد مواجهه (ابژه) آغاز می‌شود و با پاسخ‌گویی طرف شناسایی ادامه پیدا می‌کند.

بنابراین موضوع مورد شناسایی به منزله موجودی فعال، فاعل بودن خود را با پرسش آغاز می‌کند و طرف دیگر شناسایی - که از آن به منفعل شناسا تعبیر شد - از این حالت انفعالی به درمی‌آید و نقش منفعلی - فاعلی خود را با پاسخ‌گویی و طرح پرسش متقابل آغاز می‌کند؛ چراکه در اینجا «فاعل شناسایی به موضوع شناسایی بدل می‌شود» (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). اگر این طرف، منفعل صرف باشد مفاعله و مکالمه‌ای صورت نمی‌گیرد و اساس گفت‌وگو که امری طرفینی است برچیده می‌شود. اگر بخواهیم از پیشینه دیالکتیک سخن بگوییم به ناچار باید سراغ مکالمه‌های افلاطون برویم. گادامر همواره از تأثیر افلاطون بر فلسفه خود یاد کرده است: «هرچند همراهان همیشگی من ایدئالیست‌های آلمانی هستند، اما بیشتر تحت تأثیر مکالمه‌های افلاطون هستم» (Gadamer, 1986, p. 19). نخستین نوشته‌های منتشر شده گادامر چند مقاله در سال ۱۹۲۸ و رساله اخلاق دیالکتیکی افلاطون (۱۹۳۳) نمایاننده رویکردی تازه به اندیشه‌ها و روش کار سقراط و افلاطون بودند (احمدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۷۵). هگل نیز در درس‌هایی در تاریخ

فلسفه به کاستی بیان فلسفی افلاطون اشاره می‌کند (همان). بنابراین اندیشه دیالکتیکی گادامر تحت تأثیر دیالکتیک یونان و نماینده امروز آن یعنی هگل به بار می‌نشیند ولی تفاوت‌هایی با هر دو اندیشه دیالکتیکی دارد که این نوشته را مجال بررسی آنها نیست.

دیالکتیک راهی است که گادامر برای رسیدن به حقیقت و یافتن معنای متن ارائه می‌دهد و اساساً بحث دیالکتیک کاملاً مبتنی بر این است که در روند شناسایی اشیا و یا معنای متن دارای چه مبنایی هستیم. از یک دیدگاه می‌توان گفت در فرایند شناسایی اشیا، دو مبنا وجود دارد:

۱. بین سوژه و ابژه یا من و شیء، دوگانگی و غرابت برقرار است و تنها راه رسیدن به شیء این است که روشی مطمئن در پیش بگیریم. باید راهی روشن و متناسب با موضوع انتخاب کنیم، تا ما را به سرمنزل مقصود برساند. باید برای رسیدن به معرفت، معیار صدق قضایا را تبیین کرد؛ یعنی باید به مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی پرداخت. در این میدان، اندیشمندان معیارهای پرشمار و راه‌هایی گوناگون مطرح کرده‌اند؛

۲. در نگاه اول، سوژه و ابژه‌ای وجود ندارد؛ من و شیئی در کار نیست، و اصلاً صحبت از فاعل شناسا و شیء مورد شناسایی نیست، بلکه باید «به شیء مورد مواجهه رخصت داد تا خودش را آشکار کند» (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). در اینجا اشیا خودشان، خودشان را نمایان می‌کنند، و این همان اساس فنومنولوژی هرمنوتیکی و پدیدارشناسی هایدگری و گادامری است که بنای دیالکتیک معرفتی و عقلانیت دیالکتیکی را بنیان می‌نهد و روش‌شناسی نیل به حقیقت گادامری را بر پایه طرح غریب «حقیقت آری، اما روش نه» تبیین می‌کند؛ و چرایی نفی روش نزد گادامر را از کتم لفاف و لغز هویدا می‌سازد و روشن می‌کند که چگونه «شناسایی صرفاً جریان سیال ادراکات نیست، بلکه رویداد، واقعه و مواجهه است» (همان، ص ۲۱۵).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود این دو مبنا مقابل هم‌اند. یکی از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی سخن می‌گوید و دیگری که نمایانگر رویکرد گادامر است روش‌شناسی را نفی می‌کند و یک رویکرد ضد معرفت‌شناسی به خود می‌گیرد مسئله محوری در معرفت‌شناسی رسیدن به حقیقت است. هنگامی که این حقیقت مساوی با «آشکارشدگی» شد و هر شیء و یا هر

شخصی صرفاً با آشکار شدن به آن دست یافت، وجهه حقیقت تکثرگرایانه می‌شود. در چنین بستری ارزش‌گذاری و ارزش‌داوری معرفت و معرفت‌شناسی رخت برمی‌بندد و نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفتی رخ می‌نمایاند.

اکنون بهتر می‌توان پیوند پدیدارشناسی هایدگر - گادامری را با هرمنوتیک فلسفی مشاهده کرد، و نظاره‌گر پدیدارشناسی هرمنوتیکی بود. اشیا با نمایان کردن خود، زمینه دیالکتیک و مکالمه طرفینی را فراهم می‌کنند و از طریق همین دیالکتیک، حقیقت اشیا و حقیقت معانی آشکار می‌شود، و موضوع محوری هرمنوتیک یعنی فهم اتفاق می‌افتد. بنابراین در فرایند دیالکتیک، موضوع مورد شناسایی و فاعل شناسا به گفت‌وگو می‌نشینند و این گفت‌وگو چیزی جز پاسخ‌گویی پرسش‌گرانه به موضوع مورد مواجهه نیست، تا از این رهگذر، اشیا با ارائه کردن خود به آشکارشدگی برسند.

۴-۱. منطق پرسش و پاسخ

گفت‌وگوی متن و مفسر یا ابژه و سوژه نزد گادامر از طریق پرسش و پاسخ انجام می‌شود، ولی این به تنهایی ماهیت این گفت‌وگو را نمی‌نمایاند. گادامر باید به این پرسش پاسخ گوید که منشأ طرح پرسش چیست؟ پرسشگر کدام یک از آنهاست؟ و چگونه پرسش و پاسخ به انکشاف معنا و حقیقت می‌انجامد؟

به نظر گادامر برای اینکه بدانیم چه سخنی گفته شده، بایسته است تشخیص دهیم که این سخن در پاسخ به چه چیزی بر زبان آمده است و در بیشتر موارد، این قسمت را متون مکتوب آشکارا بیان نمی‌کنند. از این روی کسی که می‌خواهد این متون را بفهمد بایستی آنها را به بسترشان بازگرداند. به دیگر سخن باید اولویت را به پرسشی دهد که پاسخ به آن در ضمن متن آمده است. دقیقاً آنچه بر زبان نمی‌آید و پیش‌فرض ضمنی متن است بایستی بر صحنه آورده شود. بدین‌گونه است که گادامر به جای اینکه گزاره‌ها را از طریق منطق قضیه‌ای بیازماید از «منطق پرسش و پاسخ» استفاده می‌کند (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).

بنابراین جست‌وجوی پرسشی که متن یا اثر، پاسخ آن است یگانه راه فهم آنهاست. در باب حوادث تاریخی نیز وضعیت از این قرار است؛ یعنی زمانی به فهم حوادث تاریخی می‌رسیم که پرسشی را که افعال تاریخی اشخاص گذشته با آن درگیر بوده است، بازسازی کنیم (Gadamer, 1994, p. 371). پرسش تاریخی‌ای که اثر، پاسخ آن بوده به خودی خود ظهور نمی‌کند؛ بلکه مفسر است که می‌پرسد. معنای این سخن، گشودن راه برای تفسیر دل‌خواهی از اثر نیست؛ بلکه تأکید بر این نکته است که تجربه و فهم هرمنوتیکی، ضرورتاً ایجاب می‌کند که به ورای بازسازی پرسش تاریخی و اصلی اثر بیندیشیم (Ibid, p. 374).

به اعتقاد گادامر نه تنها ما از متن و اثر پرسش می‌کنیم و در پی پاسخ آن به پرسش درونی اثر هستیم، اثر نیز از ما پرسش می‌کند. بنابراین منطق پرسشگری دوسویه است و براساس آن، پرسش مفسر که برخاسته از پیش‌داوری اوست خود با پرسش مواجه می‌شود و از سوی اثر تاریخی محک می‌خورد، و واقعه فهم از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ روی می‌دهد (Ibid, p. 461&462). گادامر درباره این نکته نیز هشدار می‌دهد که پرسش درست همان پرسشی است که متن پاسخ به آن است و نباید پرسش خطا را مقابل متن قرار داد؛ چراکه:

پرسش خطا هیچ پاسخی نمی‌تواند داشته باشد و این پاسخ نه باطل است و نه حق، بلکه فقط خطاست؛ زیرا پاسخ در آن جهتی قرار نمی‌گیرد که پرسش در آن جهت پرسیده می‌شود و طبق نظر گادامر فقط یک راه برای یافتن پرسش درست وجود دارد و آن از طریق غور در خود موضوع است (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰).

البته معنای این سخن آن نیست که با یافتن پرسش درست معنای واقعی متن براساس نیت مؤلف آشکار می‌شود؛ بلکه به نظر گادامر «پرسش اصلی در هرمنوتیک فلسفی این نیست که ما چه می‌کنیم، یا چه می‌خواهیم بکنیم؛ بلکه پرسش این است: چه چیزی فراسوی اراده و کنش ما رخ می‌دهد؟» (احمدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۰). این بدین معناست که فهم، برابندی پیش‌بینی‌ناپذیر دارد، که در پی مکالمه پرسش و پاسخی نمایان می‌شود. باید به انتظار اتمام مکالمه نشست. مفسر باید پرسش متن را بشنود و پرسش خود را نیز به گوش متن برساند تا واقعه کاربردمند فهم به آشکارشدگی

برسد و «افق معنایی متن و مفسر با هم درآمیزند تا فهم اتفاق بیفتد» (Gadamer, 1994, p. 374&375). بنابراین پرسش و پاسخ مجرای دیالکتیک مفاهمه است و این دیالکتیک، تنها از طریق پرسش و پاسخ انجام می‌شود. هر دو طرف (ابژه و سوژه یا متن و مفسر) وارد گفت‌وگو می‌شوند. مفسر پرسشی را مطرح می‌کند که متن پاسخ آن است و متن با طرح پرسش متقابل، پیش‌داوری‌های مفسر را محک می‌زند. این گفت‌وگوی پرسش و پاسخی در دو قلمرو فکری روی می‌دهد: یکی مربوط به متن است و دیگری مربوط به مفسر. گادامر از هر یک از این دو قلمرو به «افق» تعبیر می‌کند. با امتزاج این دو افق، فهم روی می‌دهد، و با ازدواج و «امتزاج افق‌ها» معنا متولد می‌شود.

۵. نقد و بررسی

۵-۱. روش‌شناسی

همان‌گونه که گذشت به نظر گادامر روش، راه رسیدن به حقیقت نیست، بلکه حقیقت از چنگ انسان روش طلب‌گریزان است (Gadamer, p. 510&512). وی تأکید می‌کند که درصدد توصیف واقعۀ فهم است و وارد روش‌شناسی نمی‌شود. با این توصیف این پرسش پیش می‌آید که آیا شما می‌خواهید به چیزی انتقاد کنید که خود وی هم قبولش ندارد؟ برای پاسخ به این پرسش باید گفت: ۱. او در برخی موارد کار توصیفی انجام نمی‌دهد، بلکه به توصیه کردن نظر مقبول خود و ارزش‌داوری بین نظرات می‌پردازد؛ مانند همه مواردی که به رویکرد روشی هرمنوتیک رمانتیک انتقاد می‌کند؛

۲. آیا وی دنیای مجازی و خیالی و آرمانی فهم را توصیف می‌کند یا به دنبال توصیف واقعیت است؟ در صورت اول که نزاعی نیست. می‌توان مرغ خیال را در فضای مجازی طیران داد و در یک پرواز، هزار و یک فرضیه آفرید؛ ولی در صورت دوم، توصیف واقعیت نمی‌تواند خالی از توصیه و ارزش‌گذاری عقلی باشد. بنابراین خواه‌ناخواه وارد روش‌شناسی می‌شود. وقتی شما خبر از واقعیت فهم دادید و هستی فهم خود را به نمایش گذاریدید و یک توصیف

واقعی از واقعۀ فهم بیان کردید، عقل حکم می‌کند که در تفهم، آن توصیف و گزارش مبنای حرکت فکری قرار گیرد؛

۳. شاید بتوان به گادامر حق داد و هرمنوتیک وی را روش‌شناسی به معنای اصطلاحی ندانست؛ ولی گادامر نمی‌تواند این را انکار کند که هرمنوتیک وی روش تحقق فهم را در قالب دیالکتیک پرسش و پاسخی ارائه می‌دهد و این فرایند گرچه روش‌شناسی به معنای اصطلاحی نیست، به کارگیری نوعی روش در فرایند شناسایی است. به هر حال نزاع بر سر معنای آن عنوان. نقطه مورد هدف نقد، همان توضیحی است که گادامر از واقعۀ فهم ارائه می‌دهد؛ یعنی همان چیزی که وی آن را پدیدارشناسی فهم و مفاهمه دیالکتیکی و تجلی حقیقت در بستر آمیزش افق‌ها می‌نامد. اکنون همان‌ها را بررسی می‌کنیم.

۵-۲. دیالکتیک پرسش و پاسخ

۵-۲-۱. عدم ملازمه بین فهم و پرسش: برای تبیین فهم متن باید به دو عنصر توجه، و آنها را از هم تفکیک کرد: ۱. رابطه لفظ و معنا؛ ۲. رابطه معنا و فهم. بین لفظ و معنا هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیست؛ یعنی ما می‌توانیم لفظ بدون معنا و نیز معنای بدون لفظ داشته باشیم. بین معنا و فهم آن نیز از سویی ملازمه‌ای نیست؛ یعنی ممکن است لفظی دارای معنا باشد ولی آن معنا را خواننده متن نتواند درک کند و بفهمد؛ از سوی دیگر رسیدن به فهم، تنها از طریق معانی و با واسطه نمادها و نشانه‌ها و کدهای معانی صورت می‌گیرد. گادامر در باب رابطه بین فهم و معنا سخن گفته است و به نظر وی، فهم معانی تنها از طریق پرسش و پاسخ صورت می‌گیرد.

سخن گفتن در این باب نیازمند بحثی گسترده درباره «دلالت تصویری و تصدیقیه»، «اراده استعمالیه و اراده جدیه»، «تبعیت دلالت از اراده»، «قصدگرایی»، «متن محوری» و ... است که تفصیلش از حوصله نوشتار بیرون است. این نوشتار به دنبال تبیین مکانیسم استدلالی و برهانی واقعۀ فهم نیست، بلکه فقط درصدد آن است که با تبیین یک الگوی فهم بدون پرسش و پاسخ، در الگوی مفاهمه گادامر ایجاد تردید کند.

در دلالت تصویریه، فهم معنا معلول علم به وضع است؛ یعنی اگر شما از رابطه بین لفظ و معنا خبر داشته باشید و بدانید بین لفظ و معنا با وضع تعیینی یا تعینی و یا نوعی اقتران و مؤانست و یا... رابطه ایجاد شده، در همان برخورد اولیه، معنا به ذهن خطور می‌کند و فهمیده می‌شود؛ همچنان‌که در دلالت تصدیقیه در گزاره‌های بدیهی و روشن مانند «خورشید طلوع کرده است» داستان از همین قرار است و در همان برخورد اولیه، بدون هیچ‌گونه پرسش و پاسخ و دور هرمنوتیکی و صدور رخصت برای حضور اشیا و لزوم عبور از گذرگاه پیش‌فرض‌ها و سنت تأثیرگذار معنا به ذهن خطور می‌کند و فهمیده می‌شود.

اما دلالت تصدیقیه در گزاره‌هایی که قدری ابهام و پیچیدگی دارند فاعل شناسا را به تکاپو می‌اندازد. فاعل شناسا برای رسیدن به مجهول، بین معلومات و دانسته‌های پیشین خود جست‌وجو می‌کند. در این روند هنوز پرسش طرح نمی‌شود. پس از انجام جست‌وجو سه حالت پیش می‌آید:

۱. معنا اصلاً فهمیده نشده است. تصدیق رابطه در این گزاره‌ها نیازمند پیش‌نیازهای علمی، ادبی، صرفی، نحوی، لغوی، اجتماعی و فرهنگی است و در هر گزاره‌ای باید به فراخور همان مورد، به تحصیل پیش‌نیازها پرداخت. بسیار روشن است که از یک فرد بی‌سواد نمی‌توان فهم یک گزاره عمیق فلسفی را انتظار داشت؛

۲. معنا فهمیده می‌شود و با دیگر معلومات ذهنی هم سازگاری دارد. فاعل شناسا پس از برخورد با گزاره، به جست‌وجو بین دانسته‌های پیشین می‌پردازد و با اندکی تأمل و دقت معنای گزاره را می‌یابد. با ضمیمه شدن و تقویت دیگر معلومات، افق جدیدی برای فاعل شناسا گشوده می‌شود که منشأ آن لزوماً طرح پرسش نبوده بلکه تقویت معلومات پیشین است؛

۳. معنا فهمیده می‌شود و با دیگر معلومات سازگاری ندارد. در این مورد نیز گرچه زمینه پرسش وجود دارد، ولی لزوماً پرسش مطرح نمی‌شود؛ می‌توان گفت طرح پرسش وابسته به میزان حس کنجکاوای فاعل شناساست که تقویت این حس در تعامل با ابعاد گرایشی و تا حدی ادراکی و شناختی فاعل شناسا انجام می‌گیرد.

۲-۲-۵. ابهام در پرسش و پاسخ: کدام‌یک از متن و مفسر (موضوع شناخت و فاعل شناسا) گفت‌وگو را آغاز می‌کند و چه می‌پرسد؟ اگر مفسر آغازگر است، چگونه می‌تواند پرسشی را طرح کند، که پاسخ آن در ضمن متن آمده، درحالی‌که محاط پیش‌داوری‌ها و ذهنیت خود است، و هیچ‌گونه مفردی برای رهایی از آنها ندارد؟ از کجا چنین اطمینانی به این مفسر یافتید و بر چه اساسی وی را در طرح پرسشی که پاسخ آن ضمن متن آمده صادق می‌دانید؟ چگونه پیش‌داوری‌های مفسر با متن محک می‌خورد، درحالی‌که خود متن با پرسش‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر استنتاج می‌شود و به فهم درمی‌آید؟ مفسری که هنوز به فهم نرسیده، چگونه از پاسخ متن آگاه است تا پرسش خود را براساس آن طرح کند.

وقتی نوبت به طرح پرسش (پرسش اولیه یا پرسش‌های بعدی) از جانب متن می‌رسد، متن تبدیل به فاعل شناسا می‌شود؛ زیرا فراموش نکرده‌ایم که مفسر به تصریح خود‌گادامر ابژه است. اگر متن نیز در همان حال ابژه باشد، بین دو ابژه دیالکتیکی برقرار نمی‌شود؛ زیرا موضوع دیالکتیک گادامر «شناخت» است و هنگامی که هر دو ابژه باشند هیچ‌کدام فاعل «شناخت» یا همان فاعل شناسا نیست. بنابراین باید گفت وقتی فاعل شناسا ابژه می‌شود، متن سوپژه می‌شود. اکنون پرسش ما از گادامر این است که این ابژه شناسا (مفسر) حامل چه پاسخی است تا سوپژه شناسا (متن)، پرسش خود را براساس آن طرح کند؟ در پایان، از ایشان انتظار می‌رفت تنها یک نمونه از این گفت‌وگوهایی را که بین ایشان و متون کهن برگزار شده ذکر کند، تا شاید قدری از این ابهامات کاسته شود.

۲-۲-۵. دور و تسلسل: همه این توضیحات و اشکالات تودرتو ما را به دور و تسلسل (اساسی‌ترین مشکل این نظریه) رهنمون می‌شود؛ زیرا فهم متن متوقف است بر طرح پرسشی که پاسخش ضمن متن آمده است، و خود طرح پرسش متوقف بر فهم همین متن است؛ یعنی متنی که پاسخ این پرسش است؛ زیرا پرسش باید متناسب با پاسخ متن پرسیده شود. این همان «دور» باطل است. برای رهایی از این «دور» گادامر یا باید به تسلسل محال پناه ببرد و یا باید از مبنای نادرست خود دست بردارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به نکات یادشده می‌توان چند نتیجه گرفت:

۱. گادامر علی‌رغم رویکرد ضدروشی خود، نتوانست خود را از به‌کارگیری روش مصون بدارد و بالاخره یک روش برای رسیدن به فهم معرفی کرد.
۲. مفاهیم دیالکتیکی مبتنی بر پرسش و پاسخ، شیوه بدیل گادامر در نفی روش است.
۳. گرچه نفس مفاهیم دیالکتیکی بر مبنای پدیدارشناسی نافی روش است، مشاهده شد که توصیه و حتی توصیف این راهکار دیالکتیکی در فرایند شناسایی مثبت روش دلخواه گادامر در این عرصه است.
۴. دیالکتیک گادامر نه تنها اثبات‌پذیر نیست و گادامر نیز در این زمینه تلاشی نکرده، که به خاطر وجود مشکلات پرشمار دفاع‌پذیر هم نیست.
۵. این دیالکتیک مبتنی بر پدیدارشناسی هایدگری - گادامری است که خود کانون تردید و اشکال است.
۶. در فرایند فهم در بسیاری از موارد پرسش طرح نمی‌شود. برای نمونه، فهم مدلول مطابقی متن بدون هرگونه پرسشی برای فهم‌کننده تحقق‌پذیر است؛ زیرا لفظ و معنا با یکدیگر اقتران دارند و فهم‌کننده با علم به این اقتران می‌تواند مدلول مطابقی را بیابد. از این رو این ادعای کلی گادامر که هر فهمی با پرسش صورت می‌گیرد صحیح نیست؛ بلکه چه‌بسا بتوان ادعا کرد هر پرسشی پس از فهم اولیه صورت می‌گیرد.
۷. ارائه یک نمونه فهم بدون پرسش و پاسخ، مانند فهم مدلول مطابقی، کمتر کاری که می‌تواند انجام دهد این است که به منزله یک الگوی شناسایی در کنار الگوی گادامر قرار گیرد و با ایجاد «احتمال»، مدعای وی را مخدوش کند؛ چراکه «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».
۸. در همه موارد سازوکار فهم و شناخت، فاعل فعال این میدان خود فاعل شناساست و فاعلیت پرسش و پاسخی ابژه در فرایند شناسایی، امری مبهم، بلکه موهوم و حتی ناممکن است.

منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۷۲، *ساختار و تأویل متن*، چ دوم، تهران، مرکز.
- پالمر، ریچارد ا.، ۱۳۷۸، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ چهارم، تهران، هرمس.
- جان لاک، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشری*، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، شفیعی.
- حق‌شناس، علی محمد و دیگران، ۱۳۸۱، *فرهنگ معاصر هزاره*، تهران، واحد تدوین فرهنگ معاصر.
- دکارت، رنه، ۱۳۴۲، *گفتار در روش به‌کارگیری عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، بی‌نا.
- فایرابند، پاول، ۱۳۷۵، *علیه روش*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز.
- کوزنزهوی، دیوید، ۱۳۷۱، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل.
- گادامر، هانس جورج، ۱۳۸۲، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- نبوی، لطف‌الله، ۱۳۸۴، *مبانی منطق و روش‌شناسی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- نوالی، محمود، ۱۳۸۸، *فلسفه علم و متدولوژی*، تبریز، دانشگاه تبریز.
- نوری کوتابی، نظام‌الدین، ۱۳۷۵، *روش‌شناسی علوم متدولوژی*، ساری، زهره.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- Brice R. Wachterhouser (ed.), 1994, *Hermeneutics and Truth*, U.S.A. Northwestern University Press.
- Gadamer, Hans Georg, 1985, "The Historicity of Understanding", in *The Hermeneutics Reader*, ed. by Kurt Muller-Vollmer, New York, Continuum Publishing Company.
- Gadamer, Hans Georg, 1986, *the Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, tr. by P. Christopher Smith, Yale University Press.
- Gadamer, Hans Georg, 1994, *Truth and Method*, tr. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York.
- Heidegger, Martin, 1988, *Being and Time*, John Macquarrie & Edward Robinson (tr.), U.K., Harper & Row, Publication.

Joel, Weinsheimer, 1985, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press.

Palmer, Richard E., 1969, *Hermeneutics*, North Western University Press.

Reese, William. L., 1996, *Dictionary of Religion and Philosophy*, Humanities Press.

Ricoer Paul, 1981, *Hermeneutics and the Human Science*, ed. by John B. Thompson, Cambridge University Press.

Simon Blackburn, 1994, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press.

The Oxford Companion of Philosophy, 1995, Ted Honderich (ed), Oxford University Press.

تأملی بر استقرای ریاضی

لطف‌الله نبوی*

علی بیگدلی**

چکیده

یکی از اصول مهمی که در اثبات برخی از قضایای اساسی منطق جدید و بسیاری از قضایای ریاضیات از آن بهره می‌گیرند اصل استقرای ریاضی است. پرسش این است که آیا این اصل بدیهی است؟ به ظاهر شهودهای عرفی، بداهت آن را تأیید نمی‌کنند. لذا وضوح برهان قضایای مبتنی بر اصل فوق نیز کانون تردید است و توجیه برهان چنین قضایایی، مشروط به اذعان بر درستی اصل استقرای ریاضی خواهد بود. گمان می‌کنیم اصل فوق با تکیه بر مفاهیم و اصول اولیه مجموعه اعداد طبیعی اثبات پذیر است و بدین ترتیب با اثبات آن، دغدغه احتمالی تشکیک در استحکام منطقی اصل استقرای ریاضی و قضایای مبتنی بر آن در منطق جدید مرتفع خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: اعداد طبیعی، مجموعه، استقرای ریاضی.

مقدمه

اصل استقرای ریاضی (Mathematical Induction) را پئانو در نظریهٔ اعداد به‌منزلهٔ اصل موضوع پنجم به‌کار برده است (مصاحب، ۱۳۸۵، ص ۴۹۱). بدون استفاده از اصل مزبور، بسیاری از قضایای منطق جدید مانند فراقضایای سازگاری (Consistency Metatheorem)، تمامیت (Completeness) و غیره بی‌پاسخ می‌ماند. از آنجاکه این اصل مبتنی بر مفهوم بی‌نهایت است، به‌ظاهر شهودهای عرفی بداهت آن را تأیید نمی‌کنند. لذا وضوح برهان (Proof) قضایای مبتنی بر اصل فوق نیز کانون تردید است و توجیه (Justification) برهان چنین قضایایی، مشروط به اذعان بر درستی اصل استقرای ریاضی خواهد بود. به‌عبارت دیگر، حرف نهایه دربارهٔ برهان این‌گونه قضایا آن است که بگوییم: اگر استقرای ریاضی درست باشد، آن‌گاه توجیه برهان قضیهٔ مبتنی بر آن نیز تمام و کامل است. اکنون پرسش این است که آیا می‌توان این اصل را با تکیه بر برخی مفاهیمی که بداهتشان مورد تأیید شهودهای عرفی است (مانند ترتیب در اعداد طبیعی) اثبات کرد؟ در این مقاله می‌کوشیم اصل استقرای ریاضی را با تکیه بر اصل خوش‌ترتیبی (Well-Ordering) اعداد طبیعی (Natural Number) اثبات کنیم و نشان دهیم که اصل استقرای ریاضی از قوت و استحکام منطقی کافی برخوردار است و تردید احتمالی دربارهٔ بهره‌گیری و استفاده از آن در قضایا و فرمول‌های گوناگون واجد شرایط استقرا، بی‌وجه خواهد بود.

بحث را دربارهٔ استقرای ریاضی به‌گونه‌ای پیش خواهیم برد که موارد ذیل مدنظر باشند:

۱. از رهنمی احتمالی شهود (Intuition) عرفی جلوگیری شود؛
۲. در عین حال، شهودهای عرفی نیز مطالب و قضایای مورد بحث را تأیید کنند؛
۳. طرح بحث به زبان مجموعه‌ها (Set) آسان‌تر و دقیق‌تر است. از این‌رو به مفاهیم و تعاریف نظریهٔ مجموعه‌ها به‌صورت اجمالی اشاره می‌شود.
۴. بدون توجه به مفاهیم نظریهٔ مجموعه‌ها نیز برهانی دیگر برای اثبات استقرای ریاضی ارائه خواهد شد.

مجموعه و اصطلاحات آن

اگرچه فرض بر این است که خواننده با زبان مجموعه‌ها آشنایی دارد، برای وضوح بیشتر و بی‌ابهام بودن مطالب پیش‌رو به کمترین اطلاعات لازم در این باب اشاره می‌کنیم.

در اصطلاح ریاضی، هر گروه از اشیای دوبه‌دو متمایز و مشخص را مجموعه و هریک از آن اشیا را عضو (Member) یا عنصر (Element) این مجموعه می‌نامند. مقصود از مشخص بودن گروهی از اشیا آن است که به‌ازای هر شیء، آن شیء در واقع عضو آن گروه است یا عضو آن گروه نیست. هر مجموعه با اعضای خود مشخص می‌شود و اموری مانند ترتیب اعضا و غیره خارج از مفهوم مجموعه است. اگر شمار اعضای مجموعه محدود و شمارش‌پذیر باشد، مجموعه متناهی و در غیر این صورت، مجموعه نامتناهی خواهد بود.

به‌طور معمول مجموعه‌های دلخواه را با حروف بزرگ الفبای لاتینی و اعضای دلخواه مجموعه‌ها را با حروف کوچک همان مجموعه‌ها نشان می‌دهند، و برای برخی مجموعه‌ها نام‌های ویژه‌ای به‌کار می‌برند. از جمله آنها، N برای مجموعه اعداد طبیعی و Z برای مجموعه اعداد صحیح است. از روش‌های دیگر نام‌گذاری مجموعه‌ها، نام‌گذاری به‌وسیله درج اسامی اعضای مجموعه درون ابرو یا آکولاد است. برای مثال $\{۱, ۲, ۵, ۹\}$ و $N = \{۱, ۲, ۳, \dots\}$ که هر دو نمایانگر مجموعه‌اند؛ با این تفاوت که اولی متناهی و دیگری نامتناهی می‌باشد.

عضویت a در مجموعه A را به‌صورت $a \in A$ و نقیض آن را به شکل $a \notin A$ می‌نویسیم و به ترتیب چنین می‌خوانیم: « a عضو A است» و « a عضو A نیست».

تساوی دو مجموعه A و B به این معناست که هر دو مجموعه اعضای یکسانی داشته باشند. به عبارت دیگر $A=B$ هرگاه A و B اسامی یک مجموعه باشند. برای نمونه اگر

$$A = \{1, a, b, c\} \text{ و } B = \{a, 1, c, b\} \text{ آن‌گاه } A=B$$

اگر هر عضو مجموعه A عضو مجموعه B باشد، گوئیم A جزء B یا زیرمجموعه (Subset) B است و اگر در این حال، B عضوی غیرمتعلق به A داشته باشد، A را زیرمجموعه حقیقی یا سره B می‌گویند. گزاره‌نمای « A جزء B یا زیرمجموعه B است» را به‌صورت $A \subseteq B$ و گزاره‌نمای « A

زیرمجموعه حقیقی B است» را به صورت $A \subset B$ می‌نویسند. مثلاً اگر $A = \{1, a, b, c\}$ و $B = \{a, 1, c, b, d\}$ در این صورت $A \subset B$

مفهوم عادی «مجموعه» متضمن این است که بیش از یک عضو داشته باشد. از این لحاظ «مجموعه اعداد زوج اول»، «مجموعه اعداد طبیعی منفی»، «مجموعه پادشاهان فرانسه در قرن بیستم» بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا به جز ۲ عدد اول زوجی وجود ندارد. همه اعداد طبیعی مثبت‌اند و نیز فرانسه در قرن بیستم پادشاه نداشته است. برای تعمیم، به خاطر با معنا بودن مفاهیمی چون مثال‌های مزبور، مجموعه دارای یک عضو و مجموعه خالی را به منزله مجموعه می‌پذیریم، و بدین ترتیب مفهوم عرفی مجموعه را توسعه می‌دهیم.

تلقی مجموعه عمومی به منزله مجموعه جمیع اشیا، متضمن مشکلات جدی است، که در جای خود، در نظریه مجموعه‌ها، کانون بحث قرار می‌گیرد. در هر نظریه علمی، اشیای اولیه مورد بحث، به منزله مجموعه عمومی یا عالم سخن آن نظریه لحاظ می‌شود. در این بحث هم برای دوری جستن از مشکلات (مانند مشکل پارادوکس راسل)، اعداد طبیعی را به منزله عالم سخن در نظر می‌گیریم و در ضمن چهار عمل اصلی جمع، تفریق، ضرب و تقسیم بین دو عدد را واضح پنداشته، موارد زیر را به همراه علامت < موسوم به نسبت کوچک‌تری، که برای مقایسه دو عدد از مجموعه اعداد طبیعی N است، به منزله اصول موضوعه به صورت زیر در نظر می‌گیریم.

۱. < متعددی است؛ یعنی به ازای اعداد طبیعی، a, b و c اگر $a < b$ و $b < c$ آن‌گاه $a < c$.

۲. < تابع اصل تثلیث (قوی) است.

اصل اخیر مقایسه‌پذیر بودن هر دو عدد را می‌رساند؛ به این معنا که برای هر عدد a و b فقط

یکی از روابط زیر درست است: $a < b$ یا $b < a$ یا $a = b$.

اگر a یک عدد باشد آن‌گاه $a^n = aaa \dots a$ یعنی عدد a به تعداد n بار در خودش ضرب شده

است و $b \leq a$ بدین معناست که $a < b$ یا $a = b$.

۳. اگر $a < b$ آن‌گاه $a + c \leq b + c$.

یعنی به دو طرف نسبت کوچک‌تری می‌توان عددی دلخواه مانند c را افزود.

۴. اگر $a < b$ و $0 < c$ آن‌گاه $ac < bc$.

به عبارت دیگر در دو طرف نسبت کوچک تری، عدد مثبت دلخواه مانند c را می‌توان ضرب کرد.

۵. هر مجموعه غیرخالی از اعداد طبیعی، عضو ابتدا دارد.

این اصل موسوم به اصل خوش‌ترتیبی است و بیانگر آن است که کوچک‌ترین عضو در هر

زیرمجموعه از اعداد طبیعی موجود است.

اعداد طبیعی

مجموعه اعداد طبیعی بنیادی‌ترین مجموعه‌های اعداد و بسیاری از مفاهیم اساسی ریاضی - از قبیل مفاهیم شمردن، مجموعه‌های متناهی و نامتناهی - ناشی از آن است. برای آماده کردن ذهن، قبلاً اعداد طبیعی را چنان‌که با آنها مأنوس هستیم بررسی می‌کنیم و بعضی خواصی را که از این بررسی سطحی می‌توان استنباط کرد، یادآور می‌شویم.

اعداد طبیعی بدان‌گونه که آنها را می‌شناسیم عبارت‌اند از اعداد:

$$1, (1+1), (1+1+1), (1+1+1+1), \dots$$

که مجموعه آنها مجموعه اعداد طبیعی خوانده می‌شوند. چنان‌که از طرح فوق مشهود است، مجموعه یادشده دارای این دو خاصیت است: اولاً «یکدار» است؛ یعنی ۱ بدان تعلق دارد و ثانیاً «موروثی» است؛ بدین معنا که همواره اگر x بدان تعلق داشته باشد، $x+1$ نیز بدان تعلق دارد. این طرح و شرح چنین می‌نمایاند که اگر عدد یک و مفهوم جمع را بدانیم، آن‌گاه می‌توانیم مجموعه اعداد طبیعی را بسازیم؛ به این صورت که نام‌های دیگر $1+1$ ، $1+1+1$ ، $1+1+1+1$ و غیره را به ترتیب ۲، ۳، ۴ و ... می‌گذاریم. توضیح و اشکالات نخواهد بود اگر توجه مضاعف به این مطلب کنیم که هم مفهوم واحد و هم مفهوم جمع را ارتکازاً درمی‌یابیم و نیازی به واسطه قرار دادن مفاهیم دیگر برای دریافت مفهوم آنها نداریم؛ لذا با توجه به این توضیح و تحلیل، شایسته و بایسته است که مجموعه اعداد طبیعی را به صورت $N = \{1, 2, 3, \dots\}$ تعریف کنیم.

از ساختمان اعداد طبیعی به شرح مذکور معلوم است که اگر n یک عدد طبیعی باشد، بین n و

$n+1$ عددی طبیعی وجود ندارد. بدین مناسبت $n+1$ را تالی بلافصل n می نامند. همچنین معلوم است که هر عدد طبیعی غیر از ۱، تالی بلافصل یک عدد طبیعی است و نیز می توان گفت فاصله هر دو عدد طبیعی متوالی یک واحد است.

همان گونه که پیش تر بیان شد به شکل شهودی می توان گفت مجموعه ای متناهی است که تعداد اعضای آن را بتوان شمرد، و در غیر این صورت نامتناهی است؛ اما این تعریف را می توان به گونه ای دقیق تر، با تکیه بر مفهوم تناظر یک به یک میان اعضای دو مجموعه تعریف کرد. تعریف: مجموعه X نامتناهی است اگر زیرمجموعه ای سره مانند Y داشته باشد؛ به گونه ای که تناظری یک به یک میان X و Y وجود داشته باشد. نیز مجموعه متناهی است اگر نامتناهی نباشد (لین، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷). به عبارت دیگر، مجموعه X نامتناهی است، اگر و تنها اگر یک تابع یک به یک $f: X \rightarrow Y$ به قسمی که $f(X)$ زیرمجموعه سره X باشد.

واضح است که $E = \{2, 4, 6, 8, \dots\}$ زیرمجموعه اعداد طبیعی N است، تابع $f(x) = 2x$ از N به E یک به یک است. به صورت روشن تر تناظر یک به یک E و N بدین معناست که متناظر با هر عضو E ، فقط یک عضو از N موجود است و برعکس متناظر با هر عضو N ، فقط یک عضو از E وجود دارد. برای مثال عدد ۵۵ از مجموعه N ، با توجه به ضابطه تابع فوق، با عدد ۱۱۰ (دو برابر ۵۵) از مجموعه E و عدد ۶۸ از مجموعه E ، با عدد ۳۴ (نصف ۶۸) از N متناظرند. با همین قیاس معلوم می شود که اعضای دو مجموعه E و N تناظر یک به یک دارند. لذا بنا به تعریف فوق چون اعضای E و N تناظر یک به یک دارند $E \subset N$ است، پس N نامتناهی است.

تعریف استقرای ریاضی

استقرای ریاضی برای اثبات این امر به کار می رود که هر جمله از یک دنباله (tail) نامحدود، از امری معین تبعیت می کند. این کار در دو مرحله انجام می شود:

- اثبات اینکه عبارت اول در دنباله نامحدود مذکور از آن تبعیت می کند؛

- اثبات اینکه چنانچه جمله ای در دنباله نامحدود نیز از آن پیروی کند، جمله بعدی نیز از آن

تبعیت خواهد کرد.

تعریف ساده و عمومی از استقرای ریاضی عبارت است از: اثبات اینکه یک جمله برای تمام اعداد طبیعی صادق باشد و شامل دو مرحله است:

- مرحله اصلی نشان دادن اینکه جمله به ازای $n = 1$ صادق است؛

- مرحله استقرایی نشان دادن اینکه اگر جمله به ازای $n = m$ صادق باشد، به ازای $n = m + 1$

نیز صادق خواهد بود.

در استقرای ریاضی، جمله‌ای که پس از کلمه «اگر» آمده است (جمله به ازای $n = m$ صادق باشد) اصطلاحاً «فرض استقرا» یا «گام استقرا» نامیده می‌شود، و نیز مرحله اصلی (جمله به ازای $n = 1$ صادق است) را «گام بنیادین استقرا» یا «فرض ابتدای استقرا» می‌خوانند.

بدین ترتیب نخست فرض می‌شود که «گام بنیادین استقرا» و «فرض استقرا» صادق است (جمله به ازای $n = m$ صادق است) و سپس از این مقدمات برای اثبات صدق جمله به ازای $n = m + 1$ استفاده می‌شود. البته گاه از استقرای ریاضی با دو قید ضعیف و قوی نیز یاد می‌شود که دلیل این قیود به ترتیب به خاطر کمی و زیادی تعداد مقدمات یا فرضیات استقراست و ربطی به استحکام آن ندارد. اگر مجموعه‌ای از اشیا در اختیار داشته باشیم و بتوانیم آن اشیا را متناظر با اعداد طبیعی مرتب کنیم، سپس بخواهیم برای همه این مجموعه شمارش پذیر صفت معینی مانند φ را اثبات کنیم، به دو صورت زیر از روش استقرای ریاضی بهره می‌گیریم:

۱. استقرای ضعیف: استقرای ضعیف دارای سه مرحله به شرح زیر است:

الف) گام بنیادین استقرا: در این مرحله اثبات می‌کنیم که عنصر شماره صفر (حد صفر) دارای صفت φ است (φ_0)؛

ب) گام استقرا: در این مرحله اثبات می‌کنیم: $\varphi_n \Rightarrow \varphi_{n+1}$. برای اثبات حکم مذکور کافی است φ_n را فرض کرده (فرض استقرای)، با استفاده از φ_0 و φ_n ، φ_{n+1} را اثبات می‌کنیم؛

ج) نتیجه استقرا: در این مرحله با اثبات φ_0 و $\varphi_n \Rightarrow \varphi_{n+1}$ می‌توان نتیجه گرفت که همه مجموعه اعداد طبیعی و در نتیجه همه عناصر مورد اشاره آنها ویژگی φ را دارند.

بنابراین استقرای ریاضی ضعیف از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده است:

گام بنیادی: φ_0
گام استقرا: $\varphi_n \Rightarrow \varphi_{n+1}$

نتیجه استقرا: $\varphi_0 \& \varphi_1 \& \varphi_2 \& \dots \& \varphi_n \& \dots$

۲. استقرای ریاضی قوی: استقرای ریاضی قوی دارای سه مرحله بدین شرح است:

الف) گام بنیادی: در این مرحله اثبات می‌کنیم که عنصر شماره صفر (حد صفر) دارای صفت φ است (φ_0)؛

ب) گام استقرا: در این مرحله اثبات می‌کنیم که اگر همه اعداد طبیعی پیش از $n+1$ صفت φ را داشته باشند (فرض استقرا)، عدد $n+1$ نیز این صفت را خواهد داشت؛
یعنی $\varphi_0 \& \varphi_1 \& \varphi_2 \& \dots \& \varphi_n \Rightarrow \varphi_{n+1}$ ؛

ج) نتیجه استقرا: در این مرحله می‌توان نتیجه گرفت که همه اعداد طبیعی دارای صفت φ هستند (نبوی، ۱۳۷۷، ص ۶۴).

مثال: ثابت می‌کنیم به ازای هر عدد طبیعی $n, 2 \leq 2^n$.

برهان: فرض کنید $f(n)$ بیانگر تابع گزاره‌ای «به ازای هر عدد طبیعی $n, 2 \leq 2^n$ » باشد، $f(1)$ برقرار است؛ زیرا $2 \leq 2^1$ یعنی یا $2 < 2$ یا $2 = 2$ که به وضوح درست است. حال فرض می‌کنیم $f(n)$ برقرار باشد (فرض استقرا). به دو طرف $2 \leq 2^2$ عدد را ۲ ضرب می‌کنیم. لذا $4 \leq 2^{n+1}$ با توجه به اصل متعددی بودن نسبت کوچک‌تری و اینکه $2 \leq 4$ داریم: $2 \leq 2^{n+1}$ و این یعنی $f(n+1)$ و لذا بنا به اصل استقرای ریاضی، حکم برای هر عدد طبیعی n برقرار است.

همان‌گونه که گفته شد از اصل استقرای برای اثبات احکامی درباره اعداد طبیعی استفاده می‌شود. حال روش اثبات را به وسیله این اصل بیان می‌کنیم:

اگر $P(n)$ حکمی درباره اعداد طبیعی باشد، به گونه‌ای که:

الف) $P(1)$ درست باشد (این مرحله را فرض ابتدای استقرا یا گام بنیادی استقرای نامند)؛

ب) به ازای هر عدد طبیعی k از درستی $P(k)$ ، درستی $P(k+1)$ نتیجه شود. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که $P(n)$ به ازای هر عدد طبیعی N درست است. به دیگر سخن:

$$\forall n \in \mathbb{N}, P(n) \Rightarrow \forall k [P(k) \Rightarrow P(k+1)] \Rightarrow P(1) \wedge \forall k [P(k) \Rightarrow P(k+1)]$$

گزاره‌نما، \forall نشان‌دهنده سور عمومی به معنای «به ازای هر»، \wedge به معنای «و» \mathbb{N} مجموعه اعداد طبیعی و k, n هر دو اعداد طبیعی اند.

قضیه ۱:

I. $I \in \mathbb{N}$. یعنی I عدد طبیعی است.

II. همواره اگر $n \in \mathbb{N}$ آن‌گاه $n+1 \in \mathbb{N}$.

برهان: I نتیجه تعریف N و برای اثبات II فرض کنیم برای n خاص، $n \in N$ و $n+1 \notin N$ و این بدان معناست که با افزودن یک واحد به یک عدد طبیعی خاص، عددی طبیعی به دست نیامد که به وضوح با تعریف مجموعه اعداد طبیعی در تناقض باشد؛ لذا $n+1 \in N$.

قضیه ۲ (اصل استقرای ریاضی): اگر خاصیت f ، تابع شرایط دوگانه زیر باشد، جمیع اعداد طبیعی واجد این خاصیت خواهند بود:

I. 1 خاصیت f دارد؛

II. به ازای هر عدد طبیعی n اگر n خاصیت f داشته باشد $n+1$ نیز خاصیت f دارد.

برهان: فرض کنیم A مجموعه جمیع اعداد طبیعی واجد خاصیت f باشد که $A \neq N$ (فرض خلف). حال مجموعه $T = N - A$ (اعضای N به غیر از اعضای A) را در نظر می‌گیریم. به دلیل اینکه $A \neq N$ پس T تهی نیست؛ و نیز با توجه به تعریف داریم: $T \subseteq N$ و لذا طبق اصل خوش‌ترتیبی عضو ابتدایی چون t_0 دارد. با عنایت به تعریف T و A داریم: $1 \notin A$. بنابراین t_0 از عدد یک بیشتر است. لذا $t_0 - 1 \in N$. واضح است که $t_0 - 1 < t_0$ پس $t_0 - 1 \notin T$ (چون کوچک‌ترین عضو T بود)؛ و این یعنی $t_0 - 1 \in A$ و طبق II $t_0 - 1 + 1 = t_0 \in A$ پس $t_0 \notin T$ و این متناقض با تعریف t_0 به منزله عضو ابتدا برای T است. پس فرض خلف ($A \neq N$) باطل و حکم $A = N$ ثابت است.

چنان‌که می‌دانیم، گزاره‌نمای p_n به معنای « n خاصیت P دارد» است؛ و لذا قضیه ۲ را می‌توان

چنین بیان کرد:

قضیه ۳ (اصل استقرای ریاضی): اگر خاصیت P ، تابع شرایط دوگانه ذیل باشد، جمیع اعداد طبیعی خاصیت p دارند:

I. p_1

II. به ازای هر n اگر p_n آن گاه p_{n+1}

در ارائه برهان برای قضیه استقرای ریاضی، به صورتی که گذشت، به اعداد طبیعی و نظریه مجموعه‌ها متوسل شدیم. به زبان نزدیک به عرف و بدون توسل به مفاهیم فوق، به صورت ساده‌تر نیز می‌توان بر قضیه استقرای ریاضی به قرار زیر ارائه برهان کرد؛ به گونه‌ای که هم با شهود و دریافت اولیه عرفی سازگاری داشته باشد و هم فهم برهان آن آسان‌تر از فهم برهان قضیه قبل باشد. برهان: فرض کنید n عدد طبیعی باشد که خاصیت p دارد (این مطلب را به شکل p_n نشان می‌دهیم). طبق فرض، دو مقدمه زیر را داریم:

الف) p_1 (یعنی ۱ خاصیت p دارد)؛

ب) به ازای هر عدد طبیعی n اگر p_n آن گاه p_{n+1}

ادعای کنیم همه اعداد طبیعی خاصیت p دارند (یعنی $\forall n, p_n$)؛ در غیر این صورت نقیض آن برای بعضی اعداد طبیعی p_n که فرض خلف است، برقرار خواهد بود (۱) (برای اشاره آسان، اسم جمله اخیر را (۱) در نظر می‌گیریم). از میان این اعداد طبیعی، کوچک‌ترین آن را برمی‌گزینیم و آن را k می‌نامیم. چون p_k برقرار است (۲)، با نظر به تعریف k آشکار است که p_{k-1} و در نتیجه با توجه به فرض ب، p_k برقرار است و این مطلب با (۲) و در نتیجه با (۱) در تناقض است. پس نشان دادیم که p_n برای بعضی اعداد طبیعی مانند k برقرار نیست. لذا فرض خلف، یعنی $p_n \sim$ باطل و حکم یعنی $\forall n, p_n$ برقرار است.

نتیجه‌گیری و ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه شد، استقرای ریاضی قضیه‌ای است که نتیجه آن با پذیرش دو مقدمه

ضروری است؛ یعنی پذیرفتن مقدمات و رد نتیجه به تناقض می‌انجامد. بنابراین استقرای ریاضی نوعی قیاس منطقی است و بر خلاف استقرای متداول در دانش‌های تجربی، صدق نتیجه آن قطعی است. اعتبار استقرای ریاضی بر ترتیب عددهای طبیعی استوار است. از این رو هر جا اشیایی داشته باشیم که بتوان آنها را به شکلی متناظر با اعداد طبیعی مرتب و شماره‌گذاری کرد، آن‌گاه می‌توانیم استقرای ریاضی را برای آنها به کار ببریم. برای مثال، در منطق گزاره‌ها می‌توان فراقضیهٔ بهنجاری (صحت) را با استفاده از استقرای ریاضی بر روی تعداد سطور برهان، که عددی طبیعی است، اثبات کرد. این فراقضیه بیان می‌کرد هر استدلال درست، استدلالی معتبر است.

گاه پیش می‌آید که شخص می‌پندارد محاسباتی را که در حالات خاص انجام داده است، می‌تواند تحت قاعده‌ای کلی درآورد، و چه بسا این قاعده را «حدس» می‌زند. چنین حدسی، اگر صحتش با دلیل ثابت نشود، اعتمادپذیر نیست، و نباید آن را به منزلهٔ یک قضیه عرضه کرد. برای نمونه، در سه جمله‌ای $n^2 - n + 41$ اگر به جای n اعداد ۱، ۲، ۳، ... و ۹ قرار دهید، ملاحظه خواهید کرد که اعداد حاصل، جملگی عدد اول‌اند؛ یعنی به غیر از عدد یک و خود بر عدد طبیعی دیگری بخش‌پذیر نیستند. از اینجا ممکن است به ذهن برسد که حاصل مقادیر سه جمله‌ای مزبور، به‌ازای اعداد ۱۰، ۱۱، ...، ۳۰ و ۳۱ به جای n باز هم اعداد اول‌اند و این نتیجه مؤید حدس ماست. حال اگر محاسبه را ادامه دهیم، به‌ازای $n=41$ عدد $41^2 - 41 + 41$ حاصل می‌شود که بالبداهه اول نیست. این «دلیل» گمراه‌کننده و ناپذیرفتنی، و حاکی از تمیز نگذاشتن میان حدس و حکم ثابت‌شده است.

اما محدودیت استقرای ریاضی در این است که تنها برای مسائلی به کار می‌رود که با اعداد طبیعی سروکار دارند. لذا این روش اساساً یک روش تحقیق است، و نیز تنها در اثبات قضایایی که درستی آنها را حدس زده‌ایم، به کار می‌رود. برای مثال در اثبات قضیهٔ «اگر n عددی طبیعی باشد، آن‌گاه $n^2 = (2n-1) + (2n-3) + (2n-5) + \dots + 3 + 1$ » از استقرای ریاضی بهره می‌گیریم؛ ولی استقرای ریاضی دربارهٔ اینکه این قضیه چگونه و از چه مقدمه یا مقدماتی حاصل شد و نیز درستی آن چگونه حدس زده شد، هیچ کمکی به ما نمی‌کند. به عبارت دیگر، استقرای ریاضی توانایی آشکار کردن نادرستی فرمول یا قضیه‌ای را ندارد، بلکه نخست باید درستی فرمول یا قضیه‌ای را حدس بزینم و سپس با بهره‌گیری از استقرای ریاضی صدق حدسی را استحکام بخشیم.

۱۴۰ معرفت فلسفی سال یازدهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۲

منابع

لین، شووینگ تی، ۱۳۶۸، *نظریه مجموعه‌ها و کاربردهای آن*، چ دوازدهم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مصاحب، غلامحسین، ۱۳۶۸، *آنالیز ریاضی*، چ پنجم، تهران، فرانکلین.

نبوی، لطف‌الله، ۱۳۷۷، *مبانی منطق جدید*، تهران، سمت.

سایر منابع

افضلی، جمعه‌خان، ۱۳۸۶، «روش استقرائی از دیدگاه تطبیقی»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۹، ص ۱۱۷-۱۴۴.

ایان، استیوارت و دیوید، تال، ۱۳۶۵، *مبانی ریاضیات*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

بت داود، جمس، ۱۳۸۱، *مبانی ریاضیات*، چ دوازدهم، تهران، دانشگاه پیام نور.

بهزاد، مهدی و همکاران، ۱۳۷۵، *ریاضیات گسسته*، چ پانزدهم، تهران، شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

بیگدلی، علی، ۱۳۸۹، *استقرا ریاضی و احتمال استقرایی - منطقی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

پولیا، جورج، ۱۳۶۹، *چگونه مسئله را حل کنیم*، چ دوم، تهران، کیهان.

موحد، ضیاء، ۱۳۶۸، *درآمدی به منطق جدید*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبیونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یکساله (ریال)	تک شماره (ریال)	از شماره تا شماره
۱	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۲	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۳	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۴	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۵	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۶	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۷	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۸	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۹	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۰	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۴.۰۰۰	۶.۰۰۰	
۱۱	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۲	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۳	دوفصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۴	دوفصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۵	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۶	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۷	دوفصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۸	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجانمب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:		
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت):
		تلفن: (همراه): ۰۹.....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

<http://eshop.iki.ac.ir/>

شيخ الإشراق و مسألة الوجود الذهني

فاطمة حسيني مجرد*

رضا أكبريان**

الخلاصة

إنَّ شيخ الإشراق يُعدُّ من أتباع نظرية الوجود الذهني، حيث يبرهن على إثباتها ويعترف بالتباين بين عالم الذهن (المفهوم) وعالم العين (الخارج)، وكذلك يقرُّ بوجود الصور المعقولة في الذهن، لكنّه لا يرى أنّ الصورة المعقولة هي معيار للإدراك والتعقّل، فإنَّ إدراك الحقائق برؤية السهروردي يتحقّق عبر الكشف المباشر وبدون الوسطة للنفس الذي يطلق عليه اسم «العلم الإشراقي»، فبالتالي معيار الإدراك حسب رؤيته هو العلم الإشراقي للنفس. والصورة المعقولة التي تتحقّق تزامناً مع العلم الإشراقي في الذهن والتي لها وجود مثالي على حسب رأيه، تُعدُّ صورةً تبيعيّةً وثانويّةً. إنّ النفس يتحقّق لها إدراك الأشياء عبر العلم الإشراقي وحينئذ تبرز صورة الشيء في الذهن إلى الوجود على أساس برهان شيخ الإشراق، بناءً على ذلك لا يتعارض اعتقاد السهروردي بالوجود الذهني مع العلم الإشراقي ويمكن الجمع بينهما.

كلمات مفتاحية: الوجود الذهني، الصورة المعقولة، العلم الإشراقي، السهروردي.

f.hoseinimoharad@gmail.com

Dr.r.akbarian@gmail.com

* ماجستير الفلسفة الإسلامية بجامعة تربيت مدرس.

** أستاذ في فرع الفلسفة بجامعة تربيت مدرس.

الاستلام: ٢ صفر ١٤٣٤ القبول: ١٩ محرم ١٤٣٥

قوة الخيال والإدراك الخيالي من وجهة نظر ابن سينا والسهروردي

كلمة ميشم رزمكير*

سيد محمد الإنتظام**

الخلاصة

ما هو دور قوّة الخيال مقارنة مع القوي الإدراكية الأخرى وما هي مهمّتها؟ هل الإدراك الخيالي أمر مادّي يرتبط بعالم المحسوسات أم هو أمر مجرد؟ إنّ ابن سينا والسهروردي يعرّفان قوّة الخيال بصفاتها إحدى القوي الباطنية ويعتقدان بأنّ الخيال هو مرحلة من مراحل الإدراك. لقد قام الباحثان في هذه المقالة ببيان الأسس الأنطولوجية ومن ثمّ الأسس السيكلوجية لابن سينا أولاً، حيث يتّضح أنّه يتطرّق إلى قوة الخيال من منظور المشائية، ويعتقد بأنّ قوّة الخيال هي قوّة تحافظ في نفسها على الصّور الموجودة في الحسّ المشترك وتحّدّد الخيال في إطار عالم الحسّ أثناء عمليّة الإدراك الخيالي. وبعد ذلك تسعى المقالة وراء بيان الأسس الأنطولوجية والوظائفية لشيخ الإشراق، حيث يتناول السهروردي قوّة الخيال بالبحث من منظور المدرسة الإشراقية ويعتقد بأنّها قوّة مادّيّة كما يعتقد ابن سينا، لكنّه يرفض نظريّته في عمليّة الإدراك الخيالي، ويرى أنّ الصّور المشهودة في قوّة الخيال هي تلك الصّور التي برزت فيها. يعتقد السهروردي بأنّ هناك عالم سوى عالم المادّة يحتوي على صور الأشياء برمتها وتظهر هذه الصّور في قوّة الخيال أثناء عمليّة الإدراك الخيالي، حيث أطلق عليه اسم «عالم المثال» أو «الصّور المعلّقة»، وفي الختام تعنى المقالة بدراسة القواسم المشتركة والمسائل الخلافية بين الفيلسوفين.

كلمات مفتاحية: قوّة الخيال، الإدراك الخيالي، عالم المثال، المجرّد، المادّي، النفس، القوي الباطنيّة، عالم المادّة.

دراسة مسألة الكليات من منظار ابن سينا و تفسير خواجه نصيرالدين الطوسي لها
من خلال كتاب الإشارات والتنبيهات

✍ محمد هادي توکلي *

** علي الشيرواني **

الخلاصة

يدعى ابن سينا في بداية إلهيات الإشارات بأنّ البحث في المحسوسات يفضى إلى الكشف عن وجود أمر غير محسوسٍ ومجردٍ، وعبر حمل الماهيات المخلوطة على الماهية اللابشرط يستدل على أنّ الماهية اللابشرط بريئة من العوارض المادية للماهيات المخلوطة ولذلك فهي غير محسوسة. وقد يوهم قول ابن سينا هذا أنّه يعتقد بوجود الماهية اللابشرط أعلاه خارج الأذهان، بحيث أنّ خواجه نصيرالدين الطوسي في تفسيره لقول ابن سينا يصدر الحكم لصالح خروج الماهية اللابشرط على الرغم من كونها غير محسوسة وهذا على خلاف ما أتى في بعض كتبه حيث يرى بامتناع وجود الأمر الكلي في الخارج، بينما أنّ ابن سينا لا يعتقد بوجود الأمر الكلي إلّا في الذهن على حسب القرائن الموجودة في بعض كتبه، فيبدو أنّ ابن سينا يسعى وراء إثبات أنّ الكلي الموجود في الذهن أو بعبارة أخرى الماهية اللابشرط في ظرف الذهن هو أمرٌ مجرد فبالتالي يثبت وجوداً مجرداً من نفس الطريق.

كلمات مفتاحية: الكلي، النفس الناطقة، المجرد، المحسوسات، ابنسينا، الخواجه نصيرالدين الطوسي.

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٢ش - ص ٦٣-٨٢

دراسة حول العقل والعقلانية واكتفائهما الذاتى بروية الفلاسفة من منظور الردّ على شبهات معارضى الفلسفة

محمد سربخشى*

على رضا تاجيك**

الخلاصة

إنّ التقابل بين العقل الفلسفى والعقل الدينى ونفى العقلانية الفلسفية من جملة المواضيع الحديثة التى يتطرق إليهما بعض الكتاب فى مجال الفكر الدينى فى عصرنا الراهن، وكذلك اكتفاء العقل الفلسفى بذاته، ووقوعه فى براثن قواعد الفلسفة الإغريقية هما شبهتان أخريان تحومان حول النزعة إلى الفلسفة، حيث يمكن القول بأنّ سوء الفهم لمعنى العقل والعقلانية فى الفلسفة الإسلامية، وكذلك قلة المعرفة بأفكارها الخالصة هما من الأسباب الرئيسة والمؤثرة فى نشوء هكذا تصوّرات واتهامات.

لقد قام الباحثان فى هذه المقالة بالردّ على الشبهات أعلاه وذلك عبر مراجعة معانى هذه المفردات، ودراستها من جديد فى ضوء النصوص الأصيلة للفلسفة الإسلامية.

كلمات مفتاحية: العقل، العقلانية، العقل الدينى، العقل الفلسفى، اكتفاء العقل بذاته.

sarbakhshi50@yahoo.com

tajik@iki.ac.ir

** أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.

** حائز على شهادة ماجستير فى فرع فلسفة الفن والجماليات بجامعة الفن.

الاستلام: ٢٧ صفر ١٤٣٤ القبول: ٢٩ ذى الحجة ١٤٣٤

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٢ش - ص ٨٣-١٠٥

براهين ديكارت على الثنائيّة* الجوهريّة، دراسة و نقد

محمّد كاظم رضا زادة الجودي**

الخلاصة

بناءً على نظرية الثنائيّة الجوهريّة فإنّ الإنسان يتكوّن من جوهرين مختلفين: هما النفس أو العقل غير المادّي والجسد المادّي وبينهما تباين ذاتيّ. ويُعدّ رينيه ديكارت من أكثر شارحي هذه النظرية صيناً ومن أشهر المدافعين عنها في العصر الحديث، حيث وهبها حياةً جديدة، وأتى ببراهين عديدة عليها كـ «توظيف اللّغة» و «السلوك الإبداعي» و «لتشكيك الممنهج» و «الإدراك الحسّي المتمايز» و «عدم قابلية النفس للانقسام»، وأعاد هيكلية البراهين أعلاه لصالح هذه النظرية. لقد قام الباحث في هذه المقالة ببيان هذه البراهين الخمسة بشكل واضح ومن ثمّ وضعها عرضةً للنقد، إضافةً إلى ذلك تمّت الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي تواجهها نظرية الثنائيّة الجوهريّة بشكلٍ عامٍ.

كلمات مفتاحية: رينيه ديكارت، الجوهر العقليّ، الجوهر المادّي، المعرفة، التفكير، التمايز بين النفس والجسد، الأبعاد.

** dualism.

mkrajoudi@yahoo.com

** أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة آزاد الإسلامية - فرع طهران المركزية.

القبول: ٢٩ رمضان ١٤٣٤

الاستلام: ١٤ ذى الحجة ١٤٣٣

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٢ش - ص ١٠٧-١٢٨

منهجة نفى المنهج في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير

محمد حسين المختارى*

محمد مهدي سرلك**

الخلاصة

إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية هي إحدى أبرز التوجهات الهرمنيوطيقية التي وضعت أسسها وتمّ بيانها على يد مارتن هايدغر، حيث دوّنها هانز جورج غادامير ووسّع من نطاقها، فهو الذي كان يعتبر من طلاب هايدغر الخصوصية، فهذا الأخير قد تطرّق في أشهر كتبه حول الهرمنيوطيقا المسمّى بـ «الحقيقة والمنهج» إلى النقد البناء والموسّع لفكرة الهرمنيوطيقا المنهجية التي تهتمّ بتقديم أسس التفسير الصحيح للنصوص وقواعدها ومنهجيتها، ولكن غادامير بنى هيكله الهرمنيوطيقي على نفى المنهج والفينومينولوجيا (علم الظواهر) للفهم الوجودي، ويقدم نموذجاً للتفاهم الجدلي اعتماداً على أسسه الهرمنيوطيقية.

لقد قام الباحثان في هذه المقالة بتوصيف كيفية ارتكاز فلسفة غادامير الهرمنيوطيقية على نفى المنهج، وكذلك تحليلها لكي تتاح الفرصة لدراسة هذا المنهج إضافة إلى بيان «التفاهم الجدلي المبني على السؤال والجواب» بصفته المنهج البديل لغادامير في نفى المنهج، و سيّضح أنّ نموذجه يعاني من مشاكل عديدة كالإبهام والدور والتسلسل.

كلمات مفتاحية: الهرمنيوطيقا، الهرمنيوطيقا الفلسفية، غادامير، المنهج، المنهجية.

mokhtarimh14@yahoo.co.uk

Sarlack12@yahoo.com

** أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.

** ماجستير في معرفة الأديان بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحوث.

القبول: ٢٩ رمضان ١٤٣٤

١٤٣٣ ذى الحجة

المعرفة الفلسفية - السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٢ش - ص ١٢٩-١٤٠

وقفة عند الاستقراء الرياضى

لطف الله النبوى *

كح على بيكدلى **

الخلاصة

إنَّ مبدأ الاستقراء الرياضى يعتبر من المبادئ المهمة التى يُستخدم فى إثبات القضايا الأساسية فى المنطق الجديد وكثير من القضايا الرياضيّة. هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل هذا المبدأ بديهى؟ يبدو أنّ الشهود العرفى لا تؤيد أنه من المبادئ البديهية. بناءً على هذا فإنّ وضوح البراهين التى تنبنى على المبدأ أعلاه هو أمر مشكوك فيه وبالتالى تبرير البرهان المتعلقة بهكذا قضايا رهينة بالإقرار بصحة مبدأ الاستقراء الرياضى. يرى الباحثان أنّ من الممكن إثبات هذا المبدأ اعتماداً على المفاهيم والأصول الأولى لمجموعة الأعداد الطبيعية، ومن ثمّ ترتفع الهواجس المحتملة حول التشكيك فى الإحكام المنطقى لمبدأ الاستقراء الرياضى والقضايا المبنية عليه فى المنطق الجديد.

كلمات مفتاحية: الأعداد الطبيعية، مجموعة، مبدأ الاستقراء الرياضى.

nabavi_1@modares.ac.ir

yamohil@yahoo.com

** أستاذ مشارك فى جامعة تربيت مدرس.

** طالب فى ماجستير الفلسفة بجامعة تربيت مدرس.

الاستلام: ٩ رجب ١٤٣٣ القبول: ٢ ربيع الثانى ١٤٣٥

A Speculation on Mathematical Induction

*Lutfullāh Nabawī*¹²

✉ *Ali Bigdelī*¹³

ABSTRACT

One of the important principles used in proving some of the basic propositions in new logic as well as many propositions in mathematics is 'mathematical induction'. The question is whether this principle is an axiomatic one. Apparently, common sense does not prove it as axiomatic. Thus, the clarity of the demonstration for propositions based on the above principle is doubtful, and the justification of such demonstrations is contingent upon acknowledging the accuracy of the principle of mathematical induction. The authors think that the above principle is provable by relying on primary notions and principles governing the set of natural numbers; and thus by proving it, the probable concern about the doubt on logical strength of the principle of mathematical induction and the propositions based on it in new logic is removed.

KEY WORDS: natural numbers, set, mathematical induction.

¹² Associate Professor in Tarbiat Modarres University. nabavi_1@modares.ac.ir

¹³ MA Student in Philosophy/ Tarbiat Modarres University. yamohil@yahoo.com

Methodology of Negating Method in Gadamer's Philosophical Hermeneutics

*Muhammad Hussein Mukhtari*¹⁰

✉ *Mahdi Sarlak*¹¹

ABSTRACT

Philosophical hermeneutics is one of the most important hermeneutical approaches founded and explained by Martin Heidegger, and formulated and developed by Hans-George Gadamer. In his best-known work in hermeneutics entitled *Truth and Method*, Gadamer, who was a special disciple to Heidegger, analyzed and broadly reviewed the theory of methodical hermeneutics. Methodical hermeneutics attempts to present principles, rules and methodology of correct interpretation of texts. Gadamer, however, based his hermeneutics on negating methods and phenomenology of existential understanding, and presented dialectic understanding based on his hermeneutical principles.

The present article describes and analyses the way Gadamer based his philosophical hermeneutics on negating methods so that it can explain “dialectic understanding based on question and answer” as Gadamer’s alternate method in negating methods, and also it can provide an opportunity to investigate that method. In this way, it will be clarified that his model suffers from many drawbacks such as ambiguity and vicious circle.

KEY WORDS: hermeneutics, philosophical hermeneutics, Gadamer, method, methodology.

¹⁰ Associate Professor in Imam Khomeini Educational and Research Institute. Mokhtarimh14@yahoo.co.uk

¹¹ MA in study of Religion/ Imam Khomeini Educational and Research Institute. Sarlack12@yahoo.com

A Study and Review of Descartes' Arguments for Essential Dualism

*Muhammad Kazem Reza-Zade Judi*⁹

ABSTRACT

According to the theory of essential dualism, human being is composed of two different essences, i.e. soul or non-physical mind, and physical body, which are essentially divergent. The best-known contemporary expositor and proponent of this theory is Rene Descartes. He has given this theory a new life and formulated numerous arguments for it including language usage, behavioral creativity, methodical doubt, distinctive sensory perception, and the indivisibility of soul.

In this article, we have first clearly explained those arguments, and criticized them. In addition, some objections are mentioned, with which essential dualism, in general, is faced.

KEY WORDS: Descartes, mental essence, physical essence, awareness, thinking, distinction of soul and body, dimensions.

⁹ Assistant Professor in Department of Philosophy/ Azad Islamic University, Central Unit of Tehran.
mkrjoudi@yahoo.com

An Inquiry into Reason and Rationality and its Self-Sufficiency in the Philosophers' View with an Emphasis on Answering the Doubts of the Opponents of Philosophy

✉ *Muhammad Sarbakhshī*
*Ali-Reza Tajik*⁸

ABSTRACT

The contrast between philosophical intellect and religious intellect as well as the denial of philosophical intellectuality are among the new discussions dealt with by some authors in the sphere of religious thought. Self-sufficiency of philosophical intellect and its slavery in the hands of philosophical rules of the ancient Greece are among other doubts casted upon philosophy. No proper understanding of the meaning of intellect and intellectuality in Islamic philosophy and insufficient acquaintance with pure thoughts of that philosophy are among the main reasons for such misunderstandings. The present article reviews the meanings of these terms in original texts of Islamic philosophy to answer the abovementioned objections and doubts.

KEY WORDS: intellect, intellectuality, religious intellect, philosophical intellect, self-sufficiency of intellect.

⁷ Assistant Professor in Department of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Sarbakhshi50@yahoo.com

⁸ MA in Philosophy of Art and Aesthetics/ University of Art. tajik@iki.ac.ir

**Investigating the Problem of Universals in Ibn Sina's View
and Its Interpretation by Khāja Tūsī with a Focus on
*Ishārāt wa Tanbīhāt***

✉ *Muhammad Hadi Tawakkuli⁵*
Ali Shirvani⁶

ABSTARCT

In the first pages of 'theology' in his *Ishārāt*, Avicenna claims that we may find out an abstract non-sensible thing through investigating the sensible things. By superimposing mixed quiddity over the non-conditioned quiddity, he argues that non-conditioned quiddity is free from the material accidents of mixed quiddities, hence non-sensible. This leads to misunderstanding that he regards the non-conditioned quiddity as existing out of the mind; thus, Kh^wāja Tūsī, unlike some of his books that regard general entities out of mind as impossible, in interpreting Avicenna's statement says that non-conditioned quiddity, while non-sensible, is out of mind. This is in spite of the fact that Avicenna, based on his other books, regards general entities existing only in mind. It seems that in *Ishārāt*, Avicenna is seeking to prove that general entity in mind, i.e. non-conditioned quiddity in mind, is an abstract entity; thus, he prove an abstract being.

KEY WORDS: general, intellective soul, abstract, sensible, Avicenna, Khwāja Tūsī.

⁵ PhD Student in Transcendental Theosophy/ Research Center for Humanities. Iranianhadi@yahoo.com

⁶ Associate Professor in Research Center of Seminary and University. shirvani@rihu.ac.ir

The Imagination Faculty and Imaginative Perception in Ibn Sina and Suhrawardi

✉ *Meytham Razmgir*³

*Sayyid Muhammad Intezam*⁴

ABSTRACT

What is the function of imagination faculty among other cognitive faculties? Is imaginative perception a material entity, related to the world of sensible objects, or an immaterial one? Ibn Sina and Suhrawardi introduce the imagination faculty as one of the inner faculties, and imagination as one of the stages in perception. In the present article, first we state the cosmological and psychological bases of Ibn Sina's view. He poses the imagination faculty in his own Peripatetic school of thought. He regards the imagination faculty as one holding in itself the forms existing in the common sense, and limits – in the course of imaginative perception – fantasy to the sensible world. We, then, will state the cosmological and functionalist bases of Suhrawardi. Suhrawardi, discusses the imagination faculty within the framework of an Illuminative school of thought. He, like Ibn Sina, regards it a material faculty; but he does not accept, in the course of imaginative perception, Ibn Sina's theory, and regards the forms perceived in the imagination faculty as forms just appeared in the imagination faculty. For him, we have another world apart from the material world wherein the reality of everything exists, and in the course of imaginative perception, the forms existing in that world appear in the imagination faculty. He calls it 'the world of ideas' (pendent forms).

At the end, we will deal with the common points and differences between these two philosophers.

KEY WORDS: imagination faculty, imaginative perception, the world of ideas, abstract, material, soul, inner faculties, material world.

³ MA of Islamic Philosophy and Theology/ Mufid University. razmgir.meysam@yahoo.com

⁴ Assistant Professor in Mufid University.

ABSTRACTS

Shaykh Ishraq and the Problem of Mental Existence

✉ *Fatima Husseini Mujarrad*¹

*Reza Akbariyan*²

ABSTRACT

Shaykh Ishraq is among the proponents of the theory of mental existence and has offered argumentations for it. He acknowledges the distinction between the world of subject and the world of object as well as the existence of intelligible forms in the mind; but the intelligible form, for him, is not the criterion for perception and intellection. Understanding realities, for Suhrawardi, is realized through direct and immediate intuition of the soul, which he calls 'the illuminative knowledge'. For him, then, the criterion for understanding is the illuminative knowledge of the soul; and the intelligible form, which is formed in mind along with illuminative knowledge and is an ideal being, is considered secondary and subordinate. The soul gains knowledge of objects through illuminative knowledge and, based on the argument offered by Suhrawardi, it is at this moment that the form of the object is realized in mind. Therefore, Suhrawardi's belief in mental existence is not incoherent with illuminative knowledge, and they may be reconciled.

KEY WORDS: mental existence, intelligible, illuminative knowledge, Suhrawardi.

¹ MA Student in Islamic Philosophy/ Tarbiat Modarres University. f.hoseinimojarad@gmail.com

² Professor in Department of Philosophy/ Tarbiat Modarres University. Dr.r.akbarian@gmail.com

Table of Contents

Editor's Foreword	7
Shaykh Ishraq and the Problem of Mental Existence	
<i>Fatima Husseini Mujarrad and Reza Akbariyan</i>	11
The Imagination Faculty and Imaginative Perception in Ibn Sina and Suhrawardi	
<i>Meytham Razmgir and Sayyid Muhammad Intezam</i>	27
Investigating the Problem of Universals in Ibn Sina's View and Its Interpretation by Khāja Tūsī with a Focus on <i>Ishārāt wa Tanbīhāt</i>	
<i>Muhammad Hadi Tawakkuli and Ali Shirwani</i>	49
An Inquiry into Reason and Rationality and its Self-Sufficiency in the Philosophers' View with an Emphasis on Answering the Doubts of the Opponents of Philosophy	
<i>Muhammad Sarbakhshi and Ali-Reza Tajik</i>	63
A Study and Review of Descartes' Arguments for Essential Dualism	
<i>Muhammad Kazem Reza-Zade Judi</i>	83
Methodology of Negating Method in Gadamer's Philosophical Hermeneutics	
<i>Muhammad Hussein Mukhtari and Mahdi Sarlak</i>	107
A Speculation on Mathematical Induction	
<i>Lutfullāh Nabawī and Ali Bigdelī</i>	129
Arabic Abstracts.....	143
English Abstracts	4

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

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

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

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

Subscriptions: Individual issues are 10000 Rls., and yearly subscription is 40000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 11, No. 2

Winter 2014

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath’ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

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

Address: Ma‘rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (251)2113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net