

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی-دانشجویی  
دانش پژوهان



صاحب امتیاز:  
دانشگاه مفید

مدیر مسئول:  
دکتر محمد خیری

سر دبیر:  
محمد علی نورمحمد

داوران این شماره:

دکتر حامد شیواپور / هیئت علمی دپارتمان الهیات  
زهره نعمتی / دانشجوی دکتر فلسفه  
ابوالفضل محمدجعفر یزدی / دانشجوی دکتری فلسفه  
سید حسین پرده چی / دانشجوی دکتری فلسفه

\* \* \* \*

ویراستاران:

دکتر حامد شیواپور و خانم حوراء خمسه

\* \* \* \*

دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات لزوماً منعکس کننده نظرات «دانش پژوهان» نمی‌باشد.

نشریه دانش پژوهان در ویرایش مقالات آزاد است.

\* \* \* \*

نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، میدان مفید، دانشگاه مفید، معاونت دانشجویی و فرهنگی، نشریه دانش پژوهان

کد پستی: ۳۶۱۱-۳۷۱۸۵

نمابر: ۰۲۵) ۳۲۹۰۲۵۵۴

تلفن: ۰۲۵) ۳۲۱۳۰۲۱۱

پست الکترونیک: cao@mofidu.ac.ir

\* نشریه دانشجویی دانش‌پژوهان از سال ۱۳۸۰ش منتشر می‌شود و در تمام حوزه‌های گسترده حقوقی، اقتصادی، علوم سیاسی، فلسفی، الهیات و فقه آماده پذیرش و بررسی مقالات است.

\* مقالات دریافتی تنها در صورتی قابل بررسی هستند که دارای شرایط زیر باشند:

- مقاله ارسالی باید نتیجه مستقیم تحقیقات نویسنده و یا نویسندگان آن باشد و رعایت تمام ضوابط اخلاقی نگارش الزامی است.

- مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد؛ همچنین هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده نشود.

- حجم مقاله به همراه تمام اجزاء آن نباید از ۷۵۰۰ کلمه تجاوز کند.

- مقاله باید دارای بخشهای زیر باشد:

الف. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، هر کدام حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛

ب. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر پنج واژه)؛

پ. مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث، نتیجه و همچنین فهرست منابع باید به صورت کامل و دقیق منعکس شود.

- مشخصات نویسنده/نویسندگان به همراه آدرس ایمیل هر یک از نویسندگان در فایل مقاله و در پاورقی صفحه اول آورده شود. ترتیب نوشتار طبق نمونه می‌باشد: دانشجوی کارشناسی ارشد اقتصاد اسلامی، دانشکده اقتصاد، دانشگاه مفید، قم، ایران.

- نویسندگان مقالات جهت استانداردسازی و تنظیم شیوه ارجاعات و استنادات در مقاله، می‌بایست از شیوه APA استفاده کنند.

- تنها ارجاعات مستقیم باید در داخل متن و به این صورت نوشته شود: (طباطبایی، ۱۳۷۰) (Beane, 1996)

- فهرست منابع در آخر مقاله به ترتیب حروف الفبا و به این صورت ذکر شود:

[کتاب:] فراهانی فرد، سعید. (۱۳۸۱) سیاست‌های اقتصادی در اسلام، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

Shotton, M. A. (1989). Computer addiction? A study of computer dependency. London, England: Taylor & Francis

[مقاله:] ختایی، محمود، و سیفی پور، رویا (۱۳۸۵). ابزارها و قواعد شناخته شده سیاست‌های پولی در اقتصاد ایران. مطالعه موردی: برنامه سوم توسعه اقتصادی و اجتماعی، مجله تحقیقات اقتصادی، ۴۱(۷۳)، ۲۳۳-۲۶۷.

Black, J. (2010). Big government: Good and bad. The New Criterion, 28(5), 24-27.

\* دوفصلنامه دانشجویی دانش‌پژوهان تمام مقالات دریافتی را با استفاده از سامانه‌های مشابهت یاب و بررسی اصالت، بررسی و تحلیل می‌کند. در صورت کشف و قطعیت نقض اصول اخلاقی و بروز سرقت علمی، مقاله مردود خواهد شد و نام نویسنده در لیست سیاه قرار خواهد گرفت.

## سیاهه مقالات

- ۷ ..... «بررسی راه حل کانت برای آتینومی سوم در دیالکتیک استعلایی»  
الناز عباسی
- ۲۱..... وابستگی نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری زبان دین و ارتباط آن با حل تعارض دعاوی ادیان  
سعیده پورامینی
- ۳۵..... بررسی چپستی مطابق (صدق ساز) در نظریه مطابقت طبق دیدگاه راسل  
الهه فیروزی
- ۵۱..... فلسفه به مثابه والاترین .....  
سید قاسم کیش بافان
- ۵۹..... ملاصدرا: فیلسوف اصالت وجودی و مبتکر نظریه اصالت وجود .....  
امیر حسین قمی
- ۶۷..... چالش مسئله گتیه؛ معرفت گزاره‌ای یا تمام انواع معرفت؟ .....  
الهه فیروزی
- ۷۵..... نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود .....  
داود حجازی فر
- ۸۷..... ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» (IBE) .....  
داود حجازی فر
- ۱۰۱..... رؤوس ثمانیه: چپستی و چرایی .....  
حسین خوردوستان
- ۱۱۳..... شهروند دموکرات و اهمیت پرداختن به مابعدالطبیعه .....  
سمانه صانعی
- ۱۲۳..... معنا و کارکرد آن از دیدگاه فرگه و راسل .....  
رضا اسماعیلی



## «بررسی راه حل کانت برای آنتی نومی سوم در دیالکتیک استعلایی»

الناز عباسی\*

### چکیده

هدف از این مقاله، بررسی و ارزیابی دیدگاه کانت درباره دوگانه آزادی و طبیعت در آنتی نومی سوم است تا دریابیم موضع کانت درباره تعارض یا عدم تعارض آن‌ها چیست و آن را چگونه حل می‌کند. برای رسیدن به این هدف، پس از تبیین اصل مدعا و آنتی نومی سوم، بررسی ارزیابانه‌ای درباره برخی از تفاسیر مختلف از موضع کانت خواهیم کرد، از جمله تفسیر سازگارگرایانه و ناسازگارگرایانه. از جمله مفسرانی که نظریات آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، یوئینگ، هارتناک، کورنر و کوهل است. در پایان نشان می‌دهیم که به نظر می‌رسد کانت بنا به تصریحات خود، قائل به هیچ گونه تعارضی در میان آزادی و طبیعت نیست و به جای پاسخ به این مسأله، آن را از اساس منحل می‌کند. نظریه او در این باره بر ایجاد تمایز میان جهان نومن و فنومن متکی است. او معتقد است تعارض فرع بر موضوع واحد میان دو امر است و میان آزادی و طبیعت نقطه مشترکی نیست تا تعارضی رخ دهد؛ زیرا آزادی در جهان نومینال و دترمینیسم در جهان فنومنال رخ می‌دهد. لازم به ذکر است که این متن به تبیین نظریه آزادی و اختیار یا تبیین علیت و دترمینیسم در فلسفه کانت نمی‌پردازد؛ بلکه ماهیت نظریه آزادی را پیش فرض گرفته و به نسبتی که این مفهوم با طبیعت و دترمینیسم دارد، می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** فلسفه کانت، نقد عقل محض، آنتی نومی‌ها، دترمینیسم، اختیار، سازگارگرایی، ناسازگارگرایی.

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران

## مقدمه

این نوشتار در صدد آن است تا نظریه کانت درباره تعارض آزادی و طبیعت را در آنتی‌نومی سوم بررسی کند. این مسئله یکی از چالش‌های اساسی فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بوده است. گفته شده که سوفسطاییان اولین کسانی بودند که از دوگانه امر طبیعی و قراردادی پرسش کردند. درحقیقت این دوگانه سبب توجه به تمایز فرهنگ از طبیعت شد. در قرن ۱۹ با پیشرفت علم و نظریه دترمینیسم در باب طبیعت، پرسش از حدود آزادی و اراده آزاد به مثابه چالشی جدی مطرح شد که متفکران را به دو دسته سازگارگرا و ناسازگارگرا تقسیم کرد.

سازگارگرایان معتقد به تناسب علیت طبیعی و دترمینیسم با آزادی بودند و ناسازگارگرایان قائل به عدم تناسب این دو بودند. کانت در آنتی‌نومی سوم در بخش دیالکتیک استعلایی، به همین دوگانه مهم پرداخته است؛ یعنی تعارض علیت طبیعی با علیت آزادی یا به تعبیر دیگر تعارض آزادی با طبیعت. تفاسیر مختلفی از موضع کانت انجام شده است. عده‌ای او را سازگارگرا و عده‌ای ناسازگارگرا قلمداد کرده‌اند. در ادامه نظریات مفسرانی چون یوئینگ، کورنر، هارتناک و کوهل خواهد آمد؛ اما به نظر می‌رسد کانت در این میانه قائل به هیچ‌گونه تعارضی نیست و اساساً مسئله تعارض را به جای حل کردن، منحل می‌کند.

اهمیت این موضوع با توجه به جایگاه مفهوم آزادی در فلسفه کانت روشن می‌شود. راه حل کانت برای دوگانه آزادی و طبیعت، به مثابه مبنایی برای کل نقد عقل عملی و فلسفه اخلاق اوست. مسئله آزادی در فلسفه حقوق کانت نیز نقشی اساسی دارد. حتی می‌توان گفت، مسئله اصلی فلسفه حقوق کانت تعیین حدود آزادی یک شخص و رابطه آن با آزادی همگان است. (جهاننگلو، ۱۳۷۲: ۴۳) بنابراین مفهوم آزادی نقشی محوری و کانونی در سراسر فلسفه کانت دارد. بنابراین یکی از ابعاد آن که مفهوم آزادی را روشن می‌کند پرداختن به نسبت آزادی با دترمینیسم در آنتی‌نومی سوم است.

هدف اصلی این مقاله پرداختن به موضع کانت درباره‌ی این دوگانه و بیان این است که کانت هرگز قائل به تعارض میان این دو نبوده است. این نباید سبب شود که او را سازگارگرا

بررسی راه حل کانت برای آنتی‌نومی سوم در دیالکتیک استعلایی / عباسی ۹

بدانیم؛ زیرا سازگارگرایی و ناسازگارگرایی فرع بر تعارض در میان دو مفهوم با موضوع واحد است، در حالی که کانت مرز قاطعی میان جهان نومیال با فنومنال می‌کشد.

آنچه سبب شد پژوهش حاضر انجام شود، نبود تحقیقی منسجم در زبان فارسی درباره این موضوع است. اکثر تحقیقات انجام شده در باب نظریه آزادی و اختیار در نقد دوم و ذیل نظریه خودآیینی و... انجام شده است. البته این موضوع در لابه‌لای کتاب‌های ترجمه شده از کانت وجود دارد، اما در اکثر منابع، تنها به اصل ادعا و براهین پرداخته شده است. تا آنجا که نگارنده بررسی کرد یک مقاله با عنوان «آنتی‌نومی‌های کانت» نوشته آقای مجتبی جلیلی مقدم نوشته شده است که این مقاله به هر چهار آنتی‌نومی می‌پردازد، آنتی‌نومی سوم را به طور اجمالی مطرح می‌کند و تمرکزی بر نظرات مفسران مختلف کانت ندارد. تمایز نوشتار حاضر در این است که سعی شده است به طور متمرکز، تنها به آنتی‌نومی سوم پرداخته شود و نظرات مختلف درباره موضع کانت مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد. مقاله دیگر «نقش ایده‌های استعلایی در گذر از مفهوم طبیعی به مفهوم آزادی در اندیشه کانت» نوشته آقای «سید حمید طالب‌زاده» است. این نوشته نیز به تمام آنتی‌نومی‌ها می‌پردازد و تمایز آن از نوشتار حاضر در پرداخت اجمالی و زاویه دید متفاوت آن است.

این نوشتار قصد دارد تا با بررسی بعضی از نظریات از جریان‌های تفسیری موجود، امکان مقایسه و ارزیابی را در این باب به وجود آورد. لازم به ذکر است که این متن به تبیین نظریه آزادی و اختیار یا تبیین علیت و دترمینیسم در فلسفه کانت نمی‌پردازد؛ بلکه ماهیت نظریه آزادی را پیش فرض گرفته و به نسبتی که این مفهوم با طبیعت و دترمینیسم دارد، می‌پردازد.

### ۱. آنتی‌نومی‌ها و تعارضات عقل محض

می‌توان بخش دیالکتیک استعلایی کتاب نقد عقل محض را واکنشی انتقادی به متافیزیک سنتی دانست. پینکارد در این باره می‌گوید: کانت در فصل دیالکتیک استعلایی به پرسش‌های اصلی متافیزیک سنتی می‌پردازد؛ اما به جای حل کردن این مسائل، آن‌ها را به عنوان سوالاتی که از ابتدا نبایستی پرسیده می‌شدند، منحل می‌کند. کانت نشان داده بود که مفاهیم تنها در نسبت با تجربه ممکن، معنا دارند و در واقع شروط استعلایی این تجربه‌اند.

پس متافیزیک سنتی وقتی برای بحث در کیفیت هستی فی نفسه اشیاء، از عقل محض استفاده می کند، مرتکب خطا می شود. متافیزیک سنتی فکر می کند می تواند به شکل منسجم درباره نومن حرف بزند. حال اینکه فقط راجع به فنومن می توان به نحوی منسجم سخن گفت. (پینکارد، ۱۳۹۵: ۶۲)

عبارات پینکارد به نحوی دقیق گویای موضع کانت در بخش دیالکتیک استعلایی است. کانت در این بخش، از تعارضات عقل محض سخن می گوید. کانت این نزاعها را به واسطه تمایز میان نومن با فنومن حل می کند. از نظر کانت هرگاه سوژه استعلایی تلاش کند به امری فراتر از تجربه ی حسی تعیین بخشد، دچار تعارض می شود و نزاعی در عقل رخ می دهد. این تعارض هم به دلیل دخالت های نابه جای عقل است و هم ذات عقل چنین است که تمایلی به فراروی از تجربه دارد. به عبارت دیگر وظیفه فاهمه، تعیین بخشی به اعیان و ابژه ها به واسطه صدور حکم ترکیبی پیشینی است؛ یعنی تعیین بخشیدن و اطلاق مقولات بر اعیان و ابژه ها، وظیفه اصلی قوه فاهمه است. اما عقل تلاش می کند به امری فراتر از تجربه تعیین بخشد، در حالی که چنین امری محال است و ذهن قادر به درک امور فراتر از تجربه نیست. بنابراین کانت با تفکیک فاهمه از عقل، فقط قضایای متکی بر فاهمه را معتبر می شمرد. از نظر کانت تکیه بر عقل باعث پیدایش تعارضات حل نشدنی می شود.

به عقیده کانت مفاهیم عقل محض مطابق و مابه ازایی در تجربه ندارند، لذا فقط ایده و تصور هستند و واقعیت خارجی ندارند. مفاهیم عقل محض، ایدئال و آرمانی هستند که تجربه ممکن است به آن ها نزدیک شود، اما هرگز نمی تواند به آن ها برسد. دو فایده مهم ایده ها، یکی ایفای نقش تنظیمی برای فاهمه است و دیگری پیوند دادن ایده های عقل نظری با ایده های عقل عملی است. (معصوم، ۱۳۹۰: ۱۲۷)

کار عقل این است که از امر مشروط که در قلمرو کار فاهمه است به سوی امر نامشروط که فاهمه هرگز نمی تواند به آن برسد، صعود کند. بنابراین عقل محض سه ایده استعلایی را عرضه می کند: نفس، جهان و خدا. ولی فاهمه قادر به انجام چنین کاری نیست. این علوم

بررسی راه حل کانت برای آنتی‌نومی سوم در دیالکتیک استعلایی / عباسی ۱۱

محصول عقل محض هستند. هیچ شیء تجربی وجود ندارد که مابه‌ازای ایده‌های استعلایی باشد. بنابراین آن‌ها هیچ منشأ عینی ندارند؛ بلکه باید منشأ ذهنی یا سوپرتکتیو برای آن‌ها یافت. ایده‌های استعلایی از طبیعت عقل ما ناشی می‌شوند. بنابراین کانت آن‌ها را صرفاً ایده می‌نامد. (معصوم، ۱۳۹۰: ۱۴۵) مسأله مهم تعارض میان آزادی و اختیار در ذیل ایده جهان و آنتی‌نومی سوم مطرح می‌شود که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲. آنتی‌نومی سوم و براهین آن

**تذ:** علیت مطابق با قوانین طبیعت، تنها علیتی نیست که از آن، همه پدیدارهای جهان می‌توانند مشتق شوند. علاوه بر آن فرض کردن نوعی علیت از طریق آزادی برای توضیح پدیدارهای جهان ضروری است. (کانت، ۱۳۸۹: ۴۹۸)

**برهان:** اگر فرض کنیم فقط یک نوع علیت یعنی علیت طبیعی وجود دارد، یک تالی فاسد دارد. هر حادثه‌ای مسبوق است به علتی که قبل از او وجود دارد و آن علت نیز خود، معلول علتی قبل از خود است و همین‌طور این سلسله به صورت بی‌پایان ادامه خواهد داشت و هرگز به یک علت که نیاز به علت دیگر نداشته باشد، نمی‌رسیم. پس ناچار باید به وجود علتی قائل شد که خود، دیگر معلول علتی مقدم بر خود نباشد. این علت یک فاعلیت علی‌الاطلاق یا فاعل بالطبع است، که اختیار استعلایی نام دارد. (هارتناک، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۲۹) بنابراین به دلیل استحاله تسلسل حتماً باید علت‌العللی را فرض کرد.

**آنتی‌تذ:** آزادی اراده هرگز وجود ندارد. بلکه همه چیز در جهان منحصرماً مطابق قوانین طبیعت رخ می‌دهد. (کانت، ۱۳۸۹: ۴۹۹)

**برهان:** علیت آزاد، مستلزم قسمی از علیت است که خود معلول نباشد. اما این فرض خلاف قانون طبیعی علیت است. بنابراین آزادی در تجربه یافت نمی‌شود و توهم و ساخته اندیشه است. (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۳۰۰) به عبارت دیگر، بر طبق اصالت تجربه، تمامی پدیده‌های طبیعی بر طبق قانون دترمینیسم حتماً براساس علتی سابق بر خود ایجاد می‌شوند. اگر چنین است، پس فرض آزادی اراده در ساحت تجربه که برآمده از علتی سابق نیست، فرضی متوهمانه است.

## بیان تعارض

به نظر می‌رسد در اینجا تعارضی در میان تز و آنتی‌تز برقرار است. از سویی کانت ثابت می‌کند که هر حادثه‌ای برحسب یک قاعده، در اثر حادثه دیگری که مقدم بر آن است، متعین می‌شود. پس باید گفت اختیار استعلایی که بر اساس علل پیشین متعین نشده است، فاقد اعتبار است. بنابراین این تز، قابل اثبات نیست. درحالی‌که باید اختیار استعلایی هم کاملاً نقض نشود؛ زیرا کانت مدعی است که عمل ما فقط زمانی از لحاظ اخلاقی صحیح است که بتوانیم براساس آزادی و اختیار استعلایی اراده کنیم و کنش‌هایی که به نحو استعلایی آزاد هستند داشته باشیم. لذا تز قابل رد نیست.

نکته مهم در اینجا این است که نیاز به آزادی استعلایی به دلیل مسئولیت اخلاقی است. مسئولیت اخلاقی یعنی برای اینکه یک فعل ممدوح یا مذموم باشد، باید از فاعلی آزاد ایجاد شده باشد. اگر فعل از روی جبر باشد، فاعل مسئولیت اخلاقی در قبال فعل ندارد. بنابراین «فعل آزادانه همان فعل اخلاقی است.» (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۲۷۴) از همین جا موضع کانت در آنتی‌نومی سوم و تبیین او از آزادی و اختیار، مبنایی برای کل نقد عقل عملی و فلسفه اخلاق کانت می‌شود.

## ۳. راه حل کانت برای آنتی‌نومی سوم

کانت در کتاب تمهیدات خود به صراحت می‌گوید که هیچ تناقضی میان تز و آنتی‌تز در بحث حاضر وجود ندارد. او چنین توضیح می‌دهد: «اگر اشیاء عالم محسوس را به جای نفس الامر اشیاء و قوانین سابق الذکر طبیعت را به جای قوانین اشیاء در نفس الامر بگیریم، ناگزیر دچار تناقض می‌شویم. همان‌طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاء، صرفاً پدیدار بدانیم، باز در تناقض خواهیم افتاد؛ زیرا امر واحدی را در معنای واحد، درخصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال از آن سلب کرده‌ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصر به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد. هرچند ممکن است تصور نوع اخیر علیت، مشکل یا محال باشد.» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۲)

بررسی راه حل کانت برای آنتی‌نومی سوم در دیالکتیک استعلایی / عباسی ۱۳

عبارات کانت به این مضمون تصریح دارند که چون موضوع تز و آنتی‌تز واحد نیست و تناقض تنها در موضوع واحد رخ می‌دهد، بنابراین تناقضی در آنتی‌نومی سوم وجود ندارد. کانت می‌گوید موضوع ضرورت و علیت طبیعی، جهان تجربی و فنومنال است و موضوع علیت آزادی یا اختیار، جهان نومینال است. بنابراین هر دو نظریه درست هستند. از نظر کانت می‌توان طبیعت و اختیار را بدون هیچ تناقضی به شیء واحدی نسبت داد، اما به دو اعتبار مختلف: از یک سو به اعتبار اینکه پدیدار یا فنومن است و از سوی دیگر به اعتبار اینکه شیء فی‌نفسه یا نومن است. (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۲)

#### ۴. تفسیر رویکرد کانت در آنتی‌نومی سوم

موضوع راه حل میان جبر و اختیار یکی از موضوعات پرچالشی بوده است که فیلسوفان را به دو دسته‌ی سازگارگرایان و ناسازگارگرایان تقسیم کرده است. در ادامه تلاش می‌شود ضمن شرح و بسط پاسخ کانت به مسأله اصلی، در باب اینکه آیا می‌توان کانت را اساساً در میانه‌ی یکی از این دو قسم جا داد یا خیر، بحث شود. اما پیش از ورود به بحث لازم است تعریفی کوتاه از سازگارگرایی و ناسازگارگرایی ارائه شود.

می‌توان بسته به پاسخی که فیلسوفان به مسأله اراده آزاد داده‌اند، آن‌ها را به دو گروه سازگارگرایان و ناسازگارگرایان تقسیم کرد. ناسازگارگرایان نیز، خود به دو گروه جبر باوران و اختیار باوران تقسیم می‌شوند. سازگارگرایان معتقدند تعارضی میان آزادی انسان و موجبیت علی وجود ندارد. آن‌ها می‌گویند اختیار ضد دترمینیسم نیست؛ اما ضد زور و جبر است. برای مثال شاید بتوان نظریه یوئینگ را ذیل این دسته آورد که معتقد است علیت آزادی و اختیار نیز دترمینیستیک است. این تعیین را نیز از نوع جبر معنا نمی‌کند. در مقابل، ناسازگارگرایان معتقدند که اراده آزاد و اختیار در مقابل تعیین طبیعی است و هرگز با آن جمع نمی‌شود. در ادامه تفاسیر مختلف بررسی می‌شوند.

هارتناک، یکی از مفسران کانت، معتقد است او در این مسأله سازگارگرا است. او می‌گوید کانت برای راه حل تعارض تز با آنتی‌تز، سعی در اثبات اینکه اختیار یک واقعیت است، ندارد؛ بلکه او تعارض را با اثبات اینکه اختیار با طبیعت ناسازگار نیست، حل می‌کند.

لذا اختیار و طبیعت، متعارض نیستند؛ بلکه هر دو می‌توانند درست باشند. بنابراین آنتی‌تزیتهای در جهان پدیداری جاری است، جهانی که پدیدارهای آن در زمان و مکان به شهود در می‌آیند. به عبارتی آنچه از تجربه بدست می‌آید و ضرورت هم دارد، سلسله‌ای از حادثه‌ها است که در آن سلسله، هر حادثه از حادثه قبل از خود، وجوب و تعیین پذیرفته است؛ اما علیتی که در ترآمده است، علیتی است که زمانی نیست. لذا زماناً آغازی ندارد. این علیت بدون آنکه خود یک حادثه باشد، رویدادهای زمانی و مکانی را وجوب و تعیین می‌دهد، وجوبی که خود، زمانی نیست؛ اما به آنچه در زمان موجود است، تعلق دارد. (هارتناک، ۱۳۹۲: ۱۳۷) پس آنتی‌تزی در ساحت شهودات زمانی و مکانی برقرار است، درحالیکه تزی فراتر از زمان است.

یوئینگ در کتاب «شرحی کوتاه از نقد عقل محض» در باب آنتی‌نومی سوم می‌گوید: این تعارض، در درجه اول بحثی درباره آزادی و اختیار نیست؛ بلکه در باب برهان علت اولی است. ارتباط آن با اختیار انسان در این است که اگر تزی درست باشد، تحقق نوعی اختیار، یعنی اختیار الهی را ثابت می‌کند و بنابراین این امکان را فراهم می‌کند که ما نیز باید آزاد و مختار باشیم. درحالی که اگر آنتی‌تزی درست باشد، اثبات می‌کند که هیچ‌گونه آزادی و اختیاری ممکن نیست. (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۲۵۷-۲۵۸)

از نظر یوئینگ، مشکل کانت این نیست که آزادی یا اختیار را نمی‌توان با موجبیت ناشی از علل جمع کرد، بلکه این است که آن را با موجبیت ناشی از علل پیشین نمی‌توان سازگار کرد. لذا اگر علیت طبیعی علیت کلی و فراگیر باشد، کنش‌های فعلی من بدون استثنا توسط گذشته ایجاب شده‌اند، حتی اگر آن گذشته، گذشته خود من باشد. در حال حاضر گذشته در حیطه قدرت من نیست. نتیجه این است که من اکنون آزاد و مختار نیستم. (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۲۶۸-۲۶۹)

به عبارت دیگر مشکل در سازگار کردن اصل موجبیت با اختیار نیست؛ بلکه مسئله اساسی این است که ما زمانی به یک فاعل می‌گوییم او در کنش خود آزاد است که در لحظه انجام فعل، قدرت انجام فعل و ترک آن را داشته باشد. اما طبق اصل موجبیت، هر پدیداری توسط علت‌های پیش از خود وجوب و تعیین می‌یابد. بنابراین فاعل در زمانی که

بررسی راه حل کانت برای آنتی‌نومی سوم در دیالکتیک استعلایی / عباسی ۱۵

فعل خود را انجام می‌دهد، در واقع تنها اراده‌اش فعل او را متعین نمی‌کند؛ بلکه علل سابقی که در لحظه فعلِ فاعل حضور ندارند در کنش او دخیل هستند. این امر، یعنی دخالت علل سابق، اراده فاعل را محدود می‌کنند. اما نفس اینکه اراده توسط چیزی متعین شود، یعنی نفس تعین، در تعارض با اختیار و آزادی سوژه نیست. بنابراین از نظر کانت چنانچه کنش‌های سوژه توسط خود او متعین شوند، مشروط به اینکه این تعین منحصر به گذشته نباشد، تعارضی در میان نیست. در این حالت، هم افعال تعین یافته و موجب شده هستند و هم سوژه آزاد است.

یوئینگ می‌گوید مطابق این تحلیل، کانت بر این تصور است که اگر علیت را از دستبرد زمان حفظ کند این مشکل برطرف می‌شود؛ چون کانت با قطعیت علی مشکلی نداشت. او معتقد بود همه افعال اختیاری سوژه تعین یافته و ایجاب شده هستند؛ ولی توسط علیتی متفاوت با علیت طبیعی که ما نمی‌توانیم ماهیت این علیت را درک کنیم. اما در هر حال این را می‌دانیم که علیتی ناشی از حوادث گذشته نیست؛ زیرا علیتی است ناشی از خود واقعی، اما حوادث گذشته صرفاً پدیدار هستند. بنابراین هیچ مجالی برای تعارض اختیار با علیت طبیعی باقی نمی‌ماند. (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۲۶۹-۲۷۰)

بنابراین می‌توان گفت از نظر یوئینگ، کانت سازگارگرا است و هر دو قضیه آنتی‌نومی سوم صحیح است؛ زیرا علیت آزادی و اختیار بیرون از زمان است، در حالی که علیت طبیعی در زمان رخ می‌دهد. آن قسم از اختیار و آزادی با علیت طبیعی در تضاد است که زمانی باشد و بخواهد فعل سوژه را با حوادث پیشینی تعین بخشد؛ اما اگر حوادث، پیشینی و زمانی نباشند، در حیطه علیت طبیعی نیست و با آن در تعارض و ناسازگاری قرار ندارد.

در حقیقت مسأله جدلی‌الطرفین یا آنتی‌نومی سوم مربوط به این پرسش است که آیا اختیار وجود دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا علتی هست که مسبوق به علل دیگر نباشد؟ کورنر می‌گوید راه حل این مسأله این است که قائل به اقسام علیت بشویم: علیت طبیعی و علیتی که برای نومن‌ها است. البته این نوع از علیت، فقط صورت معقول است؛ اما به عقیده کانت، برای توجیه و تبیین تجربه مربوط به تکلیف اخلاقی، ضروری است. (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۶۰)

نکته ای که در اینجا قابل ذکر است این است که کانت علی رغم اینکه به علیت آزادی اشاره می کند معتقد است ماهیت این نوع از علیت برای ما قابل شناخت نیست. اینکه ما توان درک علیت اختیار را نداریم به این سبب است که این نوع از علیت، اساساً بیرون از زمان است، درحالیکه قوه شناختی ما تنها تحت مقولات فاهمه و اصول پیشینی زمان و مکان قادر به شناخت است. بنابراین، علیت آزادی به سبب بیرون بودن از زمان برای ما قابل شناخت نیست؛ اما ما می توانیم در باب آن بیندیشیم. اساساً از نظر کانت شناختن با اندیشیدن متفاوت است. «شناختن به معنای شهود و اطلاق مقولات بر آن شهود است و با صرف به کار بستن مفاهیم، فقط تفکر حاصل می شود که بر هیچ محتوا و متعلق دلالت نمی کند. بنابراین شناخت حاصل نمی کند». (معصوم، ۱۳۹۰: ۶۶) به عبارت دیگر کانت معتقد است ما تنها می توانیم چیزهایی را بشناسیم که خود، پیشاپیش با بساخت استعلایی آن ها را متعین کرده ایم. این تعین بخشی نیز تنها در ساحت تجربه ممکن است.

در ادامه به یکی از نظریات ناسازگارگرایی اشاره می شود تا مقایسه ای میان تفاسیر سازگارگرا از قبیل هارتناک و یوئینگ با یک نظریه ناسازگارگرا صورت بگیرد. کوهل معتقد است اعتقاد به اینکه کانت فاقد دلایل قانع کننده برای ناسازگار دانستن جبر علی با آزادی است، دیگران را بر آن داشته است که بگویند کانت شکلی مبتکرانه از سازگاری را پیشنهاد می کند، درحالیکه چنین نیست. او می گوید: «من از اصطلاح «جبرگرایی» برای اشاره به دیدگاهی استفاده خواهم کرد که دو ادعا را تأیید می کند: هر رویدادی ناشی از آن چیزی است که کانت آن را علل «تجربی» یا «طبیعی» می نامد. هیچ چیز دیگری نیز یعنی آنچه کانت آن را علل «غیرطبیعی» رویدادها می نامد، وجود ندارد، یعنی عللی که خارج از نظم قطعی طبیعت عمل می کنند.» او معتقد است می توان در این باب بحث کرد که کانت یک شکل غیرتجربی، غیرقطعی و نومیال از علیت را مطرح می کند. (Kohl, 2015: 332-333). نویسنده برای تبیین زمینه های ناسازگارگرایی کانت به سخن کانت در نقد اول استناد می کند: «باید» هیچ معنایی ندارد وقتی تنها منظر انسان، طبیعت و ساحت تجربه باشد. (Kohl, 2015: 336)

به عبارتی مقصود کانت این است که «باید» فرع بر توانایی انسان بر فعل یا ترکِ یک امر است. به همین سبب باید و نبایدِ هنجاری، در طبیعت بی‌معناست. یک درخت، اراده‌ای به انجام عمل ندارد تا متعلق دستور هنجاری قرار گیرد. نویسنده با استناد به این سخن کانت معتقد است که میان دترمینیسم موجود در طبیعت با اختیار یا آزادی انسان تعارض و ناسازگاری وجود دارد. بنابراین او معتقد است کانت قائل به آزادی و اختیار است. آنچه در اینجا محل توجه است، تقریر او از ناسازگاری در فلسفه کانت است.

او می‌گوید در منظر طبیعت و دترمینیسم طبیعی، هیچ قانون هنجاری که کانت آن را به قانون اخلاقی در قالب امر مطلق می‌شناسد، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا امر مطلق تنها زمانی بر اعمال ما حکومت می‌کنند که گزینه واقعی برای پذیرش یا سرپیچی از آنها داشته باشیم. (Kohl, 2015: 337) بنابراین او درصدد اثبات نوعی از بُعد هنجاری در انسان است که مطلقاً دترمینیستی و متعین نیست. در این بعد هنجاری انسان می‌تواند امر اراده شده را انجام دهد یا ترک کند. بنابراین دیدگاه نویسنده در موضع یک مفسر ناسازگارگر از کانت این است که قوانین هنجاری در مقابل قوانین طبیعی مطلقاً ضروری و متعین نیستند.

روشن است که این تفسیر در مقابل تفاسیری که در بالا گذشت و به عنوان مثال در برابر تفسیر یونینگ قرار دارد که به یک تفسیر سازگارگر از نظریه‌ی کانت قائل است. او به علیت آزادی یا اختیار قائل است که این علیت نیز متعین است و تنها تفاوت آن با علیت طبیعی این است که علیت آزادی و اختیار، توسط عوامل سابق زمانی، متعین نشده است؛ اما همچنان نوعی از تعین و دترمینیسم حضور دارد که فرازمانی است.

موضعی که شاید بتوان در این میان اتخاذ کرد و به نظر می‌رسد با شواهد موجود همخوانی بیشتری دارد این است که کانت با قائل شدن به دوگانه‌ی نومن و فنومن اساساً موضوع سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی را از اساس منحل می‌کند. یعنی کانت یک راه حل ارائه نمی‌دهد؛ بلکه اصل مسئله را منحل می‌کند. در واقع این انحلال همچنانکه در عبارات کتاب تمهیدات و تقریر موضع کانت گذشت، به این واسطه رخ می‌دهد که تعارض و

تناقض تنها در جایی رخ می دهد که موضوع، واحد باشد. اما در میان تز و آنتی تز در آنتی نومی سوم، یک موضوع واحد وجود ندارد که این دو توان و قابلیت قیاس با هم را داشته باشند تا سپس، حکم به سازگاری یا ناسازگاری آن ها صادر شود. بنابراین موضع کانت در این باب نه سازگاری است و نه ناسازگاری؛ بلکه از منظر او، تعیین و دترمینیسم طبیعی با اختیار و آزادی اخلاقی هیچ برخوردی ندارند.

### نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد نظریه کانت و موضع او در باب آنتی نومی سوم یعنی تعارض آزادی و اختیار با طبیعت بررسی شود. بنابراین نظریات مفسران مختلف همچون هارتناک، اشتفان کورنر، یوئینگ که طرفداران سازگاری در نظریه کانت هستند، در مقابل یک نظریه از طیف ناسازگارگرایان، یعنی نظریه ی کوهل بررسی شد. گفته شد درحالی که یوئینگ یک تفسیر سازگارگرایانه از نظریه کانت ارائه می دهد، کوهل یک تفسیر ناسازگارگرایانه از کانت ارائه می کند.

یوئینگ معتقد است که کانت هم در علیت طبیعی و هم در علیت آزادی و اختیار، قائل به دترمینیسم و موجبیّت است و تنها تفاوتی که دارد این است که در علیت طبیعی، موجبیّت علل سابق در پدیدارها دخیل هستند؛ اما در علیت آزادی، قطعیت و موجبیّت هست، ولی موجبیّت علل پیشینی نیست. کوهل معتقد است که آزادی و اختیار هیچ موجبیّت ندارند. این آزادی غیرموجب در تعارض و ناسازگاری با موجبیّت طبیعی است. اما تفسیری که به نظر می رسد صحیح باشد این است که کانت اساساً مسئله تعارض میان آزادی و طبیعت را منحل می کند و موضع او ارائه یک راه حل در این مسأله نیست تا دوگانه سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی طرح شود.

درحقیقت دوگانه سازگاری و ناسازگاری پیش فرضی مبنی بر امکان تعارض میان دو امر دارد، درحالی که کانت معتقد است آزادی و طبیعت یک امر نیستند تا اصولاً بتوان تعارض و تناقضی در میان این دو یافت؛ بلکه آزادی متعلق به جهان نومن و طبیعت متعلق به جهان فنومن است.

### کتاب‌نامه

- بینکارد، تری‌پی، (۱۳۹۴) فلسفه آلمانی: ۱۷۶۰-۱۸۶۰ میراث ایدئالیسم، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس.
- جهانبگلو، رامین، (۱۳۷۲) «کانت و روشنگری»، کلک فروردين، شماره ۳۷، صص ۴۰-۴۸.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۲) تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، جلد ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۴) تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۹) نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: باغ نی.
- کورنر، اشتفان، (۱۳۶۷) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- معصوم، حسین، (۱۳۹۰) مغالطات عقل محض در فلسفه کانت، قم: بوستان کتاب.
- هارتناک، یوستوس، (۱۳۹۲) نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: هرمس.
- یوئینگ، آلفرد سیریل، (۱۳۸۸) شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌نی، تهران: هرمس.

Kohl, Markus (2015) "Kant on Determinism and the Categorical Imperative", *Ethics*, Vol. 125, No. 2, pp. 331-356.



## وابستگی نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری زبان دین و ارتباط آن با حل تعارض دعاوی ادیان

سعیده پورامینی\*

### چکیده

هدف از این نوشتار، نشان دادن وابستگی و ارتباط نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری و حل تعارض دعاوی ادیان است. از این رو، نخست طی مراحل تبیین می شود که رویکرد جان هیک به معناداری زبان دین به این صورت است که گزاره های دینی، گزاره هایی معنادار هستند، اما معرفت بخش نیستند. راه حلی که او برای حل تعارض دعاوی ادیان ارائه می دهد، از این قرار است که چون گزاره های دینی چنین هستند، بنابراین از عالم واقع خبر نمی دهند و صدق و کذب بردار نبوده، در واقع از نوع زبان اسطوره تلقی می شوند. از همین روی، اصلاً تعارض در بین چنین گزاره هایی معنا ندارد. در پایان، مشخص می شود که حل مشکل مطرح شده از سوی هیک، وابسته به موضع وی در برابر مسئله معناداری زبان دین است و اگر به رویکرد دیگری قائل بود، نمی توانست راه حلی را برای تعارض دعاوی ادیان ارائه دهد.

**واژگان کلیدی:** جان هیک؛ زبان دین؛ معناداری؛ معرفت بخشی؛ اسطوره؛ تعارض ادیان.

---

\* کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

همواره میان علوم مختلف ارتباطی تنگاتنگ و پیچیده وجود داشته است. یکی از این ارتباطات در حیطه فلسفه، میان فلسفه زبان و فلسفه دین است. ابزار این ارتباط، مسئله «زبان دین» است. در واقع، زبان دین، ذیل فلسفه دین و وابسته به فلسفه زبان است.

از مسائلی که با گذشت زمان و با گسترش روابط میان انسان‌ها با ادیان مختلف شکل گرفته و وارد مباحث فلسفی شده، پرسش از حقانیت دین و این مسئله است که کدام یک از ادیان ما را به نجات و رستگاری می‌رسانند. در این باره، رویکردهای مختلفی شکل گرفته است. یکی از این رویکردها را جان هیک معاصر مطرح کرده است. وی نگرش‌ها به حقانیت ادیان را به سه دسته انحصارگرایی، شمول‌گرایی و تکثرگرایی تقسیم کرده است (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، صص ۳۲-۳۵) و خود، به عنوان بزرگ‌ترین حامی کثرت‌گرایی دینی در عصر کنونی به شمار می‌آید. هیک به حقانیت تمام ادیان گوناگون قائل بوده، پیروان همه آن‌ها را رستگار می‌داند.

همه ادیان، چه به لحاظ اعتقادات و چه در باب اعمال با یکدیگر ناسازگار هستند و حتی ضد همدیگرند و همچنین، اکثریت دین‌داران از روی تقلید از آبا و اجدادشان، دین خود را پذیرفته‌اند و در انتخاب دین خود مختار نبوده، دین آنان از روی دلیل و برهان نیست و از سویی، دین خود را حق و ادیان دیگر را باطل می‌دانند. (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، صص ۳۰) از سوی دیگر: «تحقیق واقعی درباره حقانیت ادیان و یافتن دین حق یا بیشتر منطبق بر حق، برای اکثریت قاطع انسان‌ها غیرممکن یا بسیار بسیار مشکل است». (سلیمانی، ۱۳۹۷، صص ۳۰) بنابراین، با وجود ادعای همه پیروان ادیان که فقط ما اهل نجات و رستگاری هستیم و پیروان دیگر ادیان و مذاهب، اهل نجات و رستگاری نیستند، میان دعاوی تعارض و اختلاف به وجود می‌آید.

جان هیک می‌کوشد راه حلی برای دعاوی متعارض ادیان ارائه دهد. به این صورت که وی معتقد بود این اختلافات برآمده از دو مسئله است: یکی مسئله زبان دین، و دیگری مسئله چگونگی تجربه امر غایی. (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، صص ۱۶۳)

وابستگی نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری زبان دین و ... / پورامینی ۲۳

اکنون، نگارنده ضمن تبیین راه حل هیک در باب مسئله زبان دین، در واقع قصد دارد وابستگی نوع نگرش او به مسئله معناداری زبان دین و ارتباط آن با حل تعارض دعاوی ادیان را نشان دهد.

## ۱. تبیین رویکرد جان هیک درباره معناداری زبان دین

### ۱-۱. معناداری و انواع رویکردهای آن در زبان دین

مبحث زبان دین یا «زبان دینی» از عناوین مطرح شده در فلسفه دین است و در آن از: «ماهیت گزاره‌های دینی از جهت اخبار، انشاء، معناداری و بی‌معنایی، سمبلیک بودن یا غیر سمبلیک بودن و... به بحث می‌پردازد». (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴)

مشکلات و علل و عواملی، سبب پیدایش بحث زبان دین شد؛ از جمله: «۱. مشکل معناشناختی صفات الهی؛ ۲. مشکل تهافت‌های درونی متون دینی؛ ۳. مشکل تعارض علم و دین و تلاش برای حل آن از طریق راه حل‌های زبانی؛ ۴. پیدایش مکاتب فلسفی معارضی، همچون پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی». (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱)

با یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت که فیلسوفان دین در تحلیل زبان دین، به دو دیدگاه معتقدند.

بنابر دیدگاه نخست، گزاره‌های دینی، مهمل و فاقد معنا هستند. این راه حل، متأثر و برگرفته از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم و همچنین حلقه وین، یعنی فیلسوفان تجربه‌گرای منطقی (پوزیتیویست‌ها)، در آغاز سده بیستم است.

دیدگاه دوم، زبان دین را زبان معنادار می‌داند که خود به دو گروه تقسیم می‌شود: دیدگاهی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌داند، و دیدگاه دیگری که چنین ویژگی‌ای را برای آن قائل نیست. مقصود از معرفت‌بخشی زبان دین و گزاره‌های دینی، واقع‌نما بودن آن‌هاست؛ به این معنا که گزاره‌های دینی حکایت‌گر امور واقع هستند. دیدگاهی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌داند، خود به سه قسم تقسیم می‌شود: بنابر رویکرد نخست، واژه‌ها و عبارت‌های به کاررفته در زبان دین با واژه‌ها و عبارت‌های به کاررفته در زبان عرف، مشترک

معنوی هستند؛ اما رویکرد دوم، آن‌ها را مشترک لفظی می‌داند. رویکرد سوم که تلاشی برای جمع بین دو رویکرد پیشین محسوب می‌شود، به نظریه تمثیلی مشهور شده است. اما دیدگاه گروهی که منکر معرفت بخشی گزاره‌های دینی است، به انواع متعددی تقسیم شده است. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان از سه نظریه ابراز احساسات، نمادین بودن زبان دین و تفسیرهای آیینی و اسطوره‌ای بودن زبان دین نام برد. (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، صص ۴۶-۵۷)

### ۲-۱. معیار تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌ها

دیدگاه پوزیتیویست‌ها درباره معناداری زبان دین این بود که تنها گزاره‌هایی معنا دارند که بتوان با ملاک‌های تجربی آن‌ها را آزمود و از آنجایی که گزاره‌های دینی را نمی‌توان با آزمون تجربی و صدق و کذب نشان داد، پس بی‌معنا هستند و از بنیادهای معرفتی تهی بوده، ناظر به واقع نیستند.

آلفرد آیر در کتاب معروفش، زبان، حقیقت و منطق در تبیین این رویکرد تصریح می‌کند که گزاره‌ای که به طور قطعی قابل تحقیق نباشد، بی‌معناست و هرگونه قضاوت و بیانی درباره این قضایا مهمل و بدون معنا خواهد بود. (نک: آیر، ۱۳۶۵، صص ۱۶۰-۱۶۳)

پوزیتیویست‌ها برخلاف منکران خدا و ملحدان که بر فقدان دلیل بر اثبات خداوند تأکید داشتند، باورهای دینی را قابل صدق و کذب ندانسته و این مدعیات را شایسته معناداری تلقی نمی‌کردند؛ لذا تنها، زبان علمی و مدعیات تجربی را معنادار و معرفت‌بخش برمی‌شمردند. (نک: استیور، ۱۳۸۱، صص ۱۱۲-۱۱۸)

### ۳-۱. نظریه تحقیق‌پذیری اخروی جان‌هیک و بررسی آن

جان‌هیک معیار تحقیق‌پذیری را پذیرفت، اما درعین حال بر آن شد تا با پذیرش این مبنا، مشکل معنا داشتن و ناظر به واقع بودن گزاره‌های دینی را از طریق عرضه معیار تحقیق‌پذیری اخروی حل کند. در واقع «از دیدگاه هیک، اثبات مدعیات یک دین از راه زدودن شک معقول درباره آن ممکن می‌شود و اگر مدعیات دینی واقعیت داشته باشند، آدمیان می‌توانند در حیات پس از مرگ هرگونه تردید درباره این حقایق را بزدایند و همین امکان تحقیق در جهان دیگر برای معناداری آن‌ها کافی است». (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، صص ۳۵)

هیک در پاسخ به این پرسش که آیا وجود خدا تحقیق پذیر است یا خیر؟ ابتدا لازم می داند که دو مفهوم خدا و تحقیق پذیری را توضیح دهد؛ چراکه بر این باور است که دو مفهوم پیش گفته تا حدی ابهام دارند و معانی گوناگونی را می توان از آن ها استنباط کرد و در نتیجه پاسخ به پرسش یاد شده وابسته به تعریف ما از دو مفهوم یاد شده، متغیر است. او یادآور می شود که مفهوم تحقیق پذیری، همان معنایی را دارد که فیلسوفان علم آن را مدنظر قرار داده اند؛ (نک: علی زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴) بدین معنا که «وقتی ادعا می شود (P) تحقیق پذیر است، مراد این است که چیزی یا چیزهایی هست که اگر در جهان طبیعت رخ دهد، شک عقلانی ما را به صدق (P) زایل می کند؛ به طوری که شک معقول در پیرامون (P) باقی نمی ماند». (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱)

همچنین، جان هیک مشخص می کند که مقصودش از خدا در این بحث، خدای کتاب مقدس است. هیک در ارائه نظریه خود چندین پیش فرض دارد: (نک: علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱)

۱. تحقیق پذیری با قابلیت اثبات منطقی فرق دارد. تحقیق پذیری منوط به فقدان هرگونه زمینه شک است. وقتی گفته می شود گزاره ای تحقیق پذیر است، مراد این است که اموری در طبیعت وجود دارند که اگر رخ دهند، شک عقلانی ما درباره صدق آن گزاره را از بین می برند؛ به نحوی که به هیچ وجه مجال برای شک معقول در باب آن گزاره باقی نماند. (نک: علی زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

۲. تحقیق پذیری معمولاً به معنای اثبات پذیر بودن از منظر عام است، اما این قاعده درباره هر گزاره ای صدق نمی کند. گاهی اوقات برخی گزاره ها تنها برای برخی افراد تحقیق پذیرند.

۳. ممکن است گزاره ای، مثل «حیات پس از مرگ وجود دارد» در واقع صادق یا کاذب باشد، اما در زمان حال به دلیل برخی محدودیت ها قادر به تبیین صدق و کذب آن نباشیم. این امر موجب می شود که آن قضیه را در حال حاضر تحقیق پذیر بدانیم. (نک: هیک، ۱۳۷۶، ص ۲۴۹-۲۵۳)

هیک در بررسی مسئله معناداری دین و گزاره‌های دینی شیوه‌ای خاص را برمی‌گزیند. به گمان وی، حتی اگر فیلسوفان و اندیشمندان، نظریه پوزیتیویسم و تحقیق را سرلوحه کار خود قرار دهند و نظریه معناداری را بر اساس آن تنظیم کنند، بازهم در میان گزاره‌های دینی معنادار هستند. وی برای تبیین این مسئله، نظریه‌ای را با عنوان «تحقیق‌پذیری اخروی» ارائه می‌دهد. (See: Hick, 1988, 169)

هیک ابتدا بحثی در باب اثبات‌پذیری را آغاز می‌کند. وی اظهار می‌دارد که اگر امکان هرگونه شک معقول را از دامان گزاره‌ها بزدایم، این امر موجب می‌شود که امکان صدق آن گزاره‌ها فراهم آید و امتناع در صدق آن‌ها برطرف شود و این نیز موجب می‌گردد که گزاره‌ها و قضایا اثبات‌پذیر باشند. (See: Hick, 1988, 169) وی ماهیت مفهوم‌هایی، همچون تحقیق و اثبات را زدودن شک معقول می‌داند که می‌توان آن را مفهومی روان‌شناختی - منطقی به شمار آورد. این مفهوم، روان‌شناختی است؛ زیرا هرگونه تحقیق، از سوی انسان‌ها انجام می‌شود و مبتنی بر فکر و ذهن انسانی است و از این حیث شبیه به فهمیدن است و از سوی دیگر، مفهومی منطقی است؛ چراکه دارای حیثیت عینی و خارجی بوده و این لازمه صدق‌پذیری هرگونه تحقیق و تجربه‌ای است. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵)

جان هیک تصور تحقیق‌پذیری اخروی را در قالب داستانی تمثیلی به نام «شهر آسمانی» به این صورت بیان می‌کند که دو مسافر در حالی در جاده‌ای باهم می‌روند که تنها همین یک جاده پیش روی آن‌هاست و باید این مسیر را طی کنند و راه دیگری وجود ندارد. این مسیری است که هیچ‌کدام طی نکرده‌اند و بنابراین، هیچ‌یک نمی‌توانند بگویند که بعد از هر پستی و بلندی چه رخ خواهد داد. یکی از آن دو نفر باور دارد که در پایان به شهر آسمانی خواهد رسید، اما دیگری معتقد است که این مسیر به ناکجاآباد می‌رسد و سفری گریزناپذیر است و هدفی هم در آن نیست. این دو در طول سفر، هم با لحظاتی خوشحال‌کننده و هم با لحظاتی تلخ و خطرناک مواجه می‌شوند. با این حال، وقتی آن‌ها آن پیچ‌نهایی را پشت سر گذاشتند، معلوم شد که یکی از آن‌ها در تمام مسیر درست فکر می‌کرده و دیگری بر خطا بوده است. (نک: هیک، ۱۳۷۶، ص ۲۵۰) در واقع، زمانی که تجربه‌نهایی را دیدند، حق و باطل در آنجا معلوم می‌شود.

جان هیک گویی معنایی خاص از تجربه را در نظر دارد که با معنای متداول آن در عرف فلسفه تفاوت دارد. او در بیان مقصود خود از یک تمثیل استفاده کرده است و نظریه خود را در قالب آن توضیح می‌دهد. در این تمثیل دو فرد باهم هم‌سفر می‌شوند و در راهی شروع به قدم زدن می‌کنند. یکی از آن‌ها بر این باور است که انتهای این راه به شهری ملکوتی و آسمانی می‌رسد و دیگری امکان چنین چیزی را منتفی می‌داند. بحث هیک بر سر این نیست که کدام یک از آن‌ها درست می‌گوید و یا اینکه آیا شهر آسمانی وجود خارجی دارد یا خیر، بلکه بحث بر سر آن است که هر دوی آن‌ها به انتهای راه خواهند رسید و در آنجا معلوم می‌گردد کدام یک برحق و کدام یک برخطاست. پس می‌توان بررسی کرد که آن شهر آسمانی وجود دارد یا خیر.

این امکان، خود امکانی دیگر را به ارمغان می‌آورد که همان امکان صدق و کذب گزاره «این راه به شهر آسمانی می‌رسد» است. به گمان وی، این امکان گزاره مذکور را اثبات‌پذیر و در نتیجه معنادار می‌سازد. افزون بر این، برای شخص موحد، تمامی رخدادها و اوقات خوش و ناخوش موجود در این راه، طرحی از سوی خداوند برای رساندن انسان به سعادت است و از این رو، او تمام این حوادث را معنادار می‌داند، درست برخلاف فرد ملحد. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹) وی حتی شرووری را که در این جهان دامن‌گیر انسان‌ها می‌شود نه تنها نافی خدا و معناداری جهان نمی‌داند، بلکه آن را لازمه عدل الهی می‌پندارد. (نک: پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵)

هیک با استفاده از تمثیل مورد نظر این مسئله را توضیح می‌دهد که در قضیه «حیات پس از مرگ وجود دارد» یا قضیه «خدا وجود دارد» نیز وضع بر همین منوال است؛ یعنی در حیات پس از مرگ، تجاربی به وقوع خواهند پیوست که در رفع شک از قضایای مورد نظر از کفایت لازم برخوردارند.

آنچه می‌توان در نگاه اول از این نظریه فهمید آن است که معناداری گزاره، منوط به همراهی آن با برخی تجارب است؛ هرچند که آن تجارب بالفعل نباشد، بلکه می‌تواند بالقوه باشد؛ یعنی قابلیت اثبات بالقوه برای معناداری کافی است. به عبارت دیگر، مفهوم اثبات در عبارت اثبات‌پذیر بودن به معنای اثبات یک پیش‌بینی است. البته اثبات یک

پیش‌بینی به معنای اثبات صحیح بودن یک پیش‌بینی نیست. توضیح آنکه، پیش‌بینی‌ها یا مشروط یا غیرمشروطند. از باب مثال، گزاره‌هایی را در نظر بگیرید که مبین ویژگی‌های نیمه تاریک ماه هستند: «اگر یک ناظر در موقعیتی خاص از فضا قرار گیرد، مشاهدات خاصی از ماه خواهد داشت». (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶)

هیچ‌وقت ابطال نمی‌شود. پس این قبیل گزاره‌ها نسبت به ابطال یا اثبات متقارن نیستند. گزاره‌هایی مربوط به استمرار حیات ذی‌شعور پس از مرگ جسمانی نیز نمونه‌هایی از این گونه عدم تقارن‌هاست. این گونه گزاره‌ها پیش‌بینی می‌کنند که انسان پس از مرگ جسمانی، تجاربی خواهد داشت که تجربه به یاد آوردن مرگ هم یکی از آنهاست. این تجارب، آگاهانه هستند. اگر این پیش‌بینی‌ها صادق باشند، تجربه هر فرد اثبات‌شدنی خواهد بود و اگر کاذب باشند، نمی‌توان آن‌ها را ابطال کرد؛ یعنی ابطال‌ناپذیر هستند. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸)

تمام تلاش‌ها را برای او آسان‌تر می‌کند. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)

در واقع، پیش‌فرض‌ها را برای او آسان‌تر می‌کند. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)

در واقع، پیش‌فرض‌ها را برای او آسان‌تر می‌کند. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)

در واقع، پیش‌فرض‌ها را برای او آسان‌تر می‌کند. (نک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)

#### ۴-۱. نظریه تجسد جان هیگ

هیگ برای حل مشکل معنای صفات خدا و چگونگی فهم و آزمون‌پذیری آن‌ها، نظریه‌ای را به نام «نظریه تجسد» ارائه می‌دهد. این نظریه بر مبنای دو مقدمه است: مقدمه یکم. این نظریه اوصاف خداوند را به دو دسته اوصاف متافیزیکی و اوصاف اخلاقی تقسیم می‌کند.

مقدمه دوم. عبارت است از «اصل تجسد الهی». بر اساس این اصل، باید بپذیریم که:

حضرت عیسی (ع) تجسد خدا بود و رهیافت و طرز برخورد او با انسان‌ها همان طرز برخورد و نگرش خداوند درباره انسان‌هاست. بر طبق این تلقی، مسیح همان خداست که در کالبد انسانی تجسد پیدا کرده است و به میان انسان‌ها آمده تا در رنج و زندگی آن‌ها شریک باشد. (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳)

حال با توجه به اینکه مدنظر بحث، مقدمه دوم است، از تفسیر مقدمه یکم که خود، مبحثی مفصل و گسترده است خودداری می‌شود.

جان هیگ هرگونه جنبه الوهی و فوق بشری را از عیسی رد می‌کند و معتقد است که از بین اناجیل چهارگانه، تنها در انجیل چهارم، یعنی انجیل یوحناست که درباره عیسی تعبیری از قبیل: «من و پدر یک هستیم» و «هرکس من را دید پدر را دیده است» به گونه‌ای استفاده شده است که گویا الوهیت دارد. مقصود کسانی که در عهد جدید چنین کلماتی را به زبان آورده‌اند چیز دیگری است و در این کتاب به زبان اسطوره سخن گفته شده است. اسطوره به معنای صدق عملی صادق است و نه به معنای تحت‌اللفظی. مقصود از الوهیت مسیح، هم ذاتی با خدا نیست؛ بلکه مقصود وحدت فعل محبت‌آمیز الوهی و بشری است. افعال مسیح خداگونه بود؛ به این معنا که سرشار از محبت بود. (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۸-۱۶۰) «پس به اعتقاد هیگ، کلمه «تجسد خدا» در واقع، بیانی اسطوره‌ای از این واقعیت است که انسان‌ها از طریق مسیح می‌توانند با خدا مواجه شوند». (سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۲)

## ۵-۱. جمع بندی رویکرد هیک

حال که مشخص شد جان هیک گزاره های دینی را معنادار می داند و از سوی دیگر، آن ها قابلیت صدق و کذب ندارند و در واقع معرفت بخش نیستند، بنابراین موضع وی جزء یکی از این چهار قسم است:

۱. نظریه ابراز احساسات: در این دسته، گزاره های کلامی بیانگر نوعی احساس خاص شخص متدین هستند که غیر از ابراز احساس شخصی، بر واقعیتی عینی و نفس الامری دلالت نمی کنند. مثلاً کسی که معتقد است «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است» در واقع، از نوعی احساس ترس و حیرتی که از شکوه طبیعت به او دست می دهد، سخن می گوید. (نک: علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۶)

۲. تلقی نمادین از زبان دینی: هنگامی که گفته می شود: «خداوند شبان من است» مسلماً معنای حقیقی و ظاهری آن مراد نیست، بلکه مراد از این گونه تعبیر «عنایت و پناه دادن و حفظ، همراه با مصلحت اندیشی الهی» است؛ زیرا خداوند حقیقتاً نمی تواند چوپان باشد، بلکه «چوپان» نماد مشیت الهی است. (نک: همان)

۳. تفسیرهای آیینی: براین اساس، ما نباید گزاره های کلامی را با عالم واقع و جهان خارج بسنجیم و در پی تعیین صدق و کذب آن ها باشیم؛ چراکه این گزاره ها نیامده اند تا از عالم واقع و جهان خارج گزارش دهند، بلکه این ها نقش متفاوت دیگری دارند و از بستری خاص برخاسته اند. این گزاره ها از بستر پرستش برخاسته اند و در همان فضا و بستر، قابل فهم هستند. تا وقتی کسی این گزاره ها را در بستر مناسب خودشان قرار ندهد، نمی تواند معنای آن ها و نقشی را که باید داشته باشند را به درستی درک نماید. (نک: علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۸)

۴. تلقی اسطوره ای: به باور ارنست کاسیرر، سخن دینی یک گونه منحصر به فرد از زبان نمادین است که او آن را «اسطوره ای» می نامد. او معتقد است که این نحوه بیان در خالص ترین شکل خود در اسطوره های اقوام ابتدایی به چشم می خورد و بر نوعی خاص از نگرش و تفکر درباره جهان مبتنی است. در خود آگاهی اسطوره ای، هیچ تمایز روشنی بین ذهن و عین، نماد و عین وجود ندارد. (نک: کاسیرر، ۱۳۶۶، ص ۶۱)

وابستگی نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری زبان دین و ... / پورامینی ۳۱

کاسیرر بر این باور است که تمدن آدمی عبارت است از: فعالیت‌های بنیادینی همچون هنر، زبان، نطق، علم، دین و اسطوره. جهان از طریق این نمادها برای آدمی معنا پیدا می‌کند و چون این فعالیت‌ها سازنده وجه ممیز انسان هستند، کاسیرر انسان را «جانور نمادپرداز» تعریف می‌کند و بنابراین، وی نام «صورت‌های نمادین» را بر آن‌ها می‌نهد. (نک: هرمن رندل، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱)

از دیدگاه کاسیرر، اسطوره و علم، راه‌هایی متعارض در طلب مقصدی واحد به شمار نمی‌آیند. اسطوره چیزی را معجزا و جدا نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا تجربه آن را شدت بخشد. اسطوره، کارکردی دراماتیک دارد و زبان، هم با معنای اساطیری و هم با معنای علمی، پیوستگی نزدیک دارد. زبان در وجه بیان اساطیری، تجربه را به میانجی نام‌ها در کانون توجه می‌گذارد و به آن شدت می‌دهد.

در واقع، اسطوره‌ها کارکردهای متعددی دارند. ابزارهایی هستند که با آن‌ها انسان‌های دین‌دار از امر متعالی آگاهی می‌یابند. همچنین، اسطوره‌ها الگوهایی را برای رفتار انسانی تدارک می‌بینند. (نک: گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۳۴۶)

بنابراین، با مقایسه دیدگاه جان هیک و آن چهار قسم از مواضع معناداری غیرمعرفتی و آنچه در نظریه «تجسد» گفته شد، مشخص می‌شود که موضع وی به قسم چهارم، یعنی «تلقی اسطوره‌ای» نزدیک‌تر است.

## ۲. حل دعاوی متعارض ادیان از سوی هیک

جان هیک از تمام آنچه درباره معناداری گزاره‌های دینی و نظریه «تجسد» بیان کرده، در پی حل اختلاف دعاوی ادیان است. او می‌گوید:

آموزه‌های دین، گوهر دین نیستند، بلکه گوهر دین متحول کردن شخصیت انسان‌هاست؛ بنابراین، درباره اهمیت آموزه‌هایی، مانند «تجسد خدا» نباید بیش از حد مبالغه کرد و آن‌ها را مورد تأکید قرار داد. آموزه‌های دینی را نباید همچون نظریه‌های علمی، صادق یا کاذب دانست. عقاید دینی و مدعیات تاریخی دین را باید تلاش‌هایی برای

پاسخ دادن به پرسش هایی دانست که انسان ها درباره حیات آدمی و تجربه امر الوهی دارند. این عقاید و آموزه ها تا زمانی که بتوانند دیدگاه ها و الگوهای را ما برای زیستن متحول سازند، صادق هستند. اگر آموزه های به ظاهر متناقض ادیان را حقایقی حاکی از تجربه زیستن بدانیم، این آموزه ها غالباً سازگار به نظر خواهند رسید. (سلیمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۴)

بنابراین، تعارض بین دو گزاره زمانی ایجاد می شود که این گزاره ها خبر از عالم واقع دهند و نه اینکه صرفاً هدف، ایجاد تحول در شنونده باشد؛ برای مثال وقتی یک «واقعیت مطلق» را برخی به صورت یک شخص و برخی به صورت واقعیتی مطلق و غیرمتشخص تصور می کنند، معتقدان به این دو امر هیچ ضدیتی باهم ندارند؛ زیرا معیار صدق و کذب آن ها، مطابقت با واقع نیست. (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳-۱۶۴)

همان طور که گفته شد، به عقیده وی زبان کتاب مقدس، زبان اسطوره است که جملات در آن، به صورت تحت اللفظی صادق نیست. «همچنین هیک قائل است که زبان انسانی را به صورت حقیقی درباره خدا یا واقعیت نهایی، به جز مواردی اندک، نمی توان به کار برد». (سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴)

بنابراین، اگر بنا بر دیدگاه جان هیک معتقد باشیم که زبان دین، زبان واقعی نیست و بر اسطوره مبتنی است، و نیز هدف از آن خبر دادن از عالم واقع نیست، به ظاهر می توان با این وسیله اختلاف ادیان را حل کرد. (نک: سلیمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴)

### نتیجه گیری

بنا بر آنچه از موضع جان هیک در مسئله معناداری تبیین شد، او در ابتدا با طرح نظریه تحقیق پذیری اخروی بیان می کند که حتی با پذیرش معیار تأیید پذیری، بازهم می توان زبان دین را معنادار دانست و به دلیل اینکه امکان آزمون منطقی آن وجود دارد، همین امر برای سنجش معناداری کافی است. سپس در نظریه تجسد نشان داده می شود که موضع وی از بین اقسام ذکر شده برای گروهی که معتقدند زبان دین معنادار است، شامل قسم چهارم، یعنی تلقی اسطوره ای است. پس جان هیک زبان دین را معنادار دانسته،

وابستگی نوع نگرش جان هیک به مسئله معناداری زبان دین و ... / پورامینی ۳۳

اما معرفت بخش نمی‌داند. به اعتقاد او تعارض زمانی است که گزاره‌ها معرفت بخش بوده و خبر از عالم واقع دهند و چون زبان دین از این سنخ نیست، از همین روی، تعارض دعاوی ادیان معنا ندارد.

بنابراین، با این رویکرد در معناداری زبان دین است که هیک توانسته است تعارض دعاوی ادیان را حل نماید؛ در صورتی که اگر او رویکردی دیگر را در رابطه با معناداری معتقد بود، نمی‌توانست مسئله را از این طریق حل کند. پس حل دعاوی متعارض ادیان از سوی جان هیک به نوع نگرش وی از مسئله معناداری زبان دین وابسته و مرتبط است.

### کتاب نامه

- هیک، جان (۱۳۷۶). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: بین المللی الهدی.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵). زبان دین. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱). خدا، زبان و معنا. قم: آیت عشق.
- سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۹۷). تعارض دعاوی ادیان. قم: دانشگاه مفید.
- آیر، آلفرد جولز (۱۳۶۵). زبان، حقیقت و معنا. ترجمه منوچهر بزرگمهر. قم: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- استیور، دن (۱۳۸۱). فلسفه زبان دین. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: ادیان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۶). زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
- هرمن رندل و دیگران، جان (۱۳۷۵). درآمدی بر فلسفه. ترجمه امیر جلال الدین اعلم. تهران: سروش.
- گیسلر، نرمن (۱۳۸۴). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت اللهی. تهران: حکمت.
- پترسون و دیگران، مایکل (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و اسماعیل سلطانی. تهران: طرح نو.
- Hick, John (1988), *Faith and Knowledge*, United Kingdom: Palgrave Macmillan.

## بررسی چیستی مطابق (صدق ساز) در نظریه مطابقت طبق دیدگاه راسل

الهه فیروزی\*

### چکیده

مفهوم صدق از بنیادی ترین مفاهیم فلسفه و منطق است که در تبیین چیستی آن تقریرات متفاوتی ارائه شده است. مشهورترین نظریه در باب چیستی صدق، نظریه مطابقت است. یک رکن اساسی در این نظریه، عامل صدق ساز یا مطابق است. این نوشتار در نظر دارد پس از تبیین اجمالی نظریه مطابقت به این پرسش پاسخ دهد که منظور از مطابق چیست؟ جدی ترین نظریه در تبیین چیستی مطابق صدق، نظریه «فکت» یا امر واقع است. با توجه به اینکه یکی از مشهورترین مدافعان نظریه فکت، برتراند راسل است، دیدگاه های او درباره چیستی فکت بررسی شده است. راسل، فکت را مستقل از جوهر و عرض و ارتباط آن ها باهم در نظر گرفته و آن را وجودی مستقل معرفی می کند. او همچنین فکت را منحصر در واقعیت های اتمی نمی داند و واقعیت های (فکت های) مرکبی، مانند واقعیت های سلبی، کلی و شرطی را نیز می پذیرد.

**واژگان کلیدی:** نظریه صدق؛ مطابق صدق؛ نظریه مطابقت؛ فکت؛ امر واقع؛ برتراند راسل.

---

\* دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران

## مقدمه

واژه صدق پیش از آنکه به طور جدی در معرفت شناسی مورد توجه فلاسفه قرار گیرد، در منطق تعریف شده است. به عبارت دیگر، اگر درک متعارف خودمان از مفهوم صدق را کنار بگذاریم، فیلسوفان احتمالاً نخستین بار با این واژه به صورت تخصصی و فنی در منطق سروکار دارند؛ به عنوان مثال به برخی از مفاهیم بنیادی صدق در منطق کلاسیک می توان بدین شرح اشاره کرد:

۱. در هر موقعیتی، هر گزاره تنها یکی از دو ارزش صدق<sup>۱</sup> و کذب را داراست.

۲. معناشناسی هر ترم با شرایط صدقش<sup>۲</sup> هم بسته است.

۳. اگر مقدمات استدلال صادق باشند، نتیجه استنتاج نیز صادق است.

این مسئله شاید از آن نظر باشد که منطق و معرفت شناسی پیوندی عمیق با یکدیگر دارند. فرگه در تأکید بر این پیوند وثیق، صدق را هدف منطق معرفی می کند و در جای دیگر می گوید: «همان گونه که فیزیک با وزن و گرما مرتبط است، منطق هم با صدق رابطه دارد». (دباغ، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۳۳) بدین ترتیب، مفهوم صدق نه تنها در منطق کلاسیک از مفاهیم پرکاربرد و بنیادین است، بلکه در منطق جدید نیز مفهومی پایه ای برشمرده می شود؛ اما تحلیل مفهومی صدق و نظریه پردازی درباره چیستی آن در منطق انجام نمی شود. این نظریه ها افزون بر معرفت شناسی، در سه شاخه نظری دیگر علم به گونه ای مورد توجه قرار می گیرد. فلسفه منطق، منطق فلسفی و فلسفه زبان سه شاخه از فلسفه هستند که به طور مستقل به بحث صدق می پردازند.

نظریه های مختلفی درباره چیستی صدق ارائه شده است؛ از جمله: نظریه مطابقت،<sup>۳</sup>

نظریه هماهنگی (انسجام)،<sup>۴</sup> نظریه پراگماتیستی صدق،<sup>۵</sup> و نظریه زاید بودن صدق.<sup>۶</sup>

- 
1. truth value.
  2. truth condition.
  3. correspondence theories.
  4. coherence theories.
  5. pragmatist theories.
  6. redundancnt theory of truth.

بررسی چیستی مطابق (صدق ساز) در نظریه مطابقت طبق دیدگاه راسل / فیروزی ۳۷

از قدیمی ترین و درعین حال پرتعدادترین نظریه ها در باب چیستی صدق، نظریه مطابقت است. در این نظریه، صدق «مطابقت با واقع» معنا شده است. اما به راستی واقع چیست که باید گزاره مطابق آن باشد تا بگوییم صادق است؟ هدف اصلی این نوشتار بررسی چیستی مطابق است. به عبارت دیگر، می خواهیم بررسی کنیم عامل صدق ساز چیست؟ نظریه های مختلفی درباره چیستی مطابق مطرح شده است که از مهم ترین آن ها به فکت ها،<sup>۱</sup> وضع امور،<sup>۲</sup> وضعیت ها،<sup>۳</sup> رخدادها،<sup>۴</sup> اعیان،<sup>۵</sup> سلسله ای از اعیان،<sup>۶</sup> صفات<sup>۷</sup> و اعیان خارجی<sup>۸</sup> می توان اشاره کرد. بررسی این نظریه ها بسیار گسترده است و روشن است که در این نوشتار مجال پرداختن به این تئوری ها نیست. در بین تمام این نظریه ها، نظریه «فکت» جدی ترین نظریه در چیستی مطابق است. از طرفی، با توجه به اینکه راسل از مشهورترین طرفداران این نظریه است، برای بررسی چیستی مطابق صدق، پس از مفهوم شناسی صدق و معرفی نظریه مطابقت، نظریه راسل در باب چیستی مطابق صدق را بررسی خواهیم کرد.

### مفهوم شناسی صدق

واژه صدق، ترجمه انگلیسی truth است که حقیقت و راستی نیز معادل آن است. ارسطو و افلاطون نخستین فیلسوفانی بودند که به مفهوم صدق توجه کرده اند. افلاطون در رساله سوفیست، صدق و کذب را بیان کننده نسبت بین حامل های صدق و واقعیت ها می داند. (نک: صادقی، ۱۳۸۸، ص ۶۳) این واژه در فرهنگ لغات فارسی در مدخل فلسفی به معنای مطابقت با واقع تعبیر شده است. (نک: معین، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴۱؛ دهخدا، ۱۳۳۰، مدخل صدق) نظام تعریف متفاوتی از صدق ارائه کرده است، او می گوید: «صدق خبر، مطابقت آن با اعتقاد مخبر، و کذب آن عدم این مطابقت است؛ چنان که اگر مخبر بگوید

- 
- 1.facts.
  - 2.states of affairs.
  - 3.situations.
  - 4.events.
  5. Objects.
  6. sequences of object.
  7. Properties.
  - 8.tropes.

آسمان زیر پای ماست و بدان معتقد باشد، صدق است و اگر گوید آسمان فوق ماست و بدان معتقد نباشد، کذب است». (نک: دهخدا، ۱۳۳۰، مدخل صدق)

آلستون صدق را دارای معنایی بدیهی و بی نیاز از تعریف می داند. (نک: شریفی، ۱۳۸۷، ص ۳۱) این در حالی است که رورتی معتقد است باید تلاش برای ارائه نظریه جدی در باب صدق را کنار بگذاریم؛ چنان که ۲۵۰۰ سال فلسفه ورزی در ارائه نظریه رضایت بخش در باب صدق ناکام مانده است. (نک: رورتی، ۱۳۹۵، ص ۷۷)

### تمایز حقیقت صدق از چیستی صدق

نکته قابل تأمل در پاسخ به چیستی صدق، تمایز پرسش از صدق موضوع و چیستی حقیقت است. به عبارت دیگر، وقتی بازپرس از متهم از چیستی حقیقت می پرسد، در واقع به این معناست که دقیقاً چه اتفاقی افتاده است؛ اما اگر بپرسیم اساساً حقیقت، خود چیست؟ در حقیقت می خواهیم مفهوم صدق را تحلیل کنیم. این مفهوم اگر به درستی تحلیل نشود، نمی توانیم معیاری برای صدق و کذب موضوعات مختلف و گزاره های معرفت شناسی، منطقی و... ارائه کنیم. بدین ترتیب، مقصود از پرسش «صدق چیست؟» یکی از دو پرسش ذیل است:

۱. چه چیزی حقیقت دارد؟

۲. مفهوم «حقیقت» را چگونه باید تحلیل کرد؟

در پاسخ به پرسش یکم، به دنبال اطلاع از حقیقت موضوع یا چیزی هستیم که آن «حقیقت» است، چه آن را بدانیم و چه آن را ندانیم؛ اما در پرسش دوم از چیستی صدق می پرسیم که اساساً ما چه چیزی را صادق و حقیقی می دانیم. به رغم اینکه نظریه پردازی درباره چیستی صدق در حیطه وظایف منطق دانان نیست و صرف تعیین قوانین صدق بر عهده منطق است، اما به دلایلی که بررسی آن ها حداقل در این نوشتار ضرورتی هم ندارد، شاخه هایی از علم مانند فلسفه منطق، منطق فلسفی و فلسفه زبان، به نظریه پردازی درباره صدق پرداخته اند.

برای پاسخ به این پرسش نظریات متفاوتی ارائه شده است. در یک تقسیم بندی کلی، چگونگی تحلیل صدق را در دو دسته بندی می توان خلاصه کرد: صدق واقع گرایانه (رئالیستی) و صدق غیر واقع گرایانه (صدق معرفتی). دسته یکم، صدق را وابسته به بیرون قضیه می داند و معتقدند صدق و کذب قضیه به واقعیت ها بستگی دارد. در واقع طبق این دیدگاه، صدق مستقل از قضیه است؛ اما دسته دوم با بررسی خود قضایا به دنبال تبیین معیار صدق و کذب هستند و موصوف های صدق را مبتنی بر امور خارج از خود آنان نمی دانند.

برای توضیح بیشتر در این تقسیم بندی، از نظر فومرتن در رئالیسم و نظریه مطابقت صدق بهره می بریم. فومرتن در این کتاب با تأکید بر این نکته که صدق وصفی است که نسبت بین حامل های صدق<sup>۱</sup> و صدق سازها<sup>۲</sup> را بیان می کند، رئالیستی بودن یا نبودن یک نظریه را مبتنی بر تعریفی می داند که در آن نظریه از صدق سازها ارائه می شود. در نظریه های رئالیستی صدق سازها مستقل از ذهن تعریف می شوند، در حالی که در نظریه های غیر رئالیستی صدق سازها اموری وابسته به بازنمایی های ذهنی تلقی می شوند. (نک: صادقی، ۱۳۸۸، ص ۶۲)

قدیمی ترین نظریه که از زمان افلاطون و ارسطو مطرح شده و عمده فلاسفه و منطقی دانان آن را پذیرفته اند، نظریه مطابقت است که از مصادیق برجسته صدق رئالیستی است؛ اما اشکالاتی که نظریه مطابقت با آن روبه رو شد، به ارائه نظریات متفاوتی در باب چستی صدق انجامید. انسجام گرایی، از مصادیق بارز صدق معرفتی، از این دسته است. در ادامه، پس از تشریح نظریه مطابقت، چستی مطابق (صدق ساز) را بررسی خواهیم کرد.

### نظریه مطابقت<sup>۳</sup>

تئوری مطابقت در یونان باستان و قرون وسطی، بلکه تا سده های اخیر، یگانه تئوری موجود در باب صدق بود. این نظریه نامی است برای هر نظریه ای که صدق را مطابقت با واقع تعریف می کند. به عبارت دیگر، هر نظریه ای که صدق را صفتی می داند که مشتمل بر یک نسبت

---

1. truth beares.  
2. truth makers.  
3. Correspondence theories.

خاص با بخشی از واقعیت است، نظریه مطابقت را پذیرفته است. این نظریه اغلب با رئالیسم متافیزیکی همراه است. با توجه به اینکه در ارکان اساسی این نظریه سه رکن مطابق، مطابق و رابطه مطابقت وجود دارد، پرسش‌هایی از قبیل مطابق صدق چیست؟ مطابق صدق کدام است؟ نسبت مطابقت به چه معناست؟ از پرسش‌های پایه این تئوری است که پاسخ‌های گوناگون به آن‌ها، تقریرهای متفاوتی را از نظریه مطابقت ارائه کرده است. به نظر می‌رسد فراوانی تقریرات تئوری صدق از عوامل گرایش به سوی سایر نظریات صدق، از جمله انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی بوده است؛ به عنوان مثال فلیسین شاله<sup>۱</sup> در نقد مطابقت می‌گوید:

معمولاً در تعریف صدق می‌گویند که آن، مطابقت فکر با متعلق خود و یا مطابقت فکر است با واقع؛ اما این تعریف نه بر حقایق ریاضی که متعلق آن وجود خارجی ندارد، درست منطبق می‌شود و نه بر حقایق نفسانی که وجود آن‌ها کاملاً ذهنی است و نه به حقایق تاریخی که موضوعات آن از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست؛ زیرا برای ذهن، موضوع خارجی، جز یک دسته احساس و صور چیز دیگر نیست... اما حقیقت، یعنی حقیقت کل و یگانه، مجموع متناسب این حقایق جزئی است... وصف بارز حقیقت این است که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد، و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یک زمان به حصول می‌آورد و وحدت معنوی ایجاد می‌کند. (نک: شاله، ۱۳۴۷، ص ۲۴۸)

با وجود این، به رغم انتقادات و اشکالات مطرح شده به این نظریه، از افلاطون و ارسطو تا دکارت، کانت و هیوم همه از فلاسفه بزرگی هستند که صدق را مطابقت با واقع تعریف کرده‌اند. در دوران معاصر پس از ارائه نظریه انسجام‌گرایی، بزرگان فلسفه معاصر برای دفاع از نظریه مطابقت کوشیدند اشکالات و نقدهای وارد بر آن را پاسخ دهند که از آن جمله می‌توان به برتراند راسل، ادوارد مور و لودویگ ویتگنشتاین اشاره کرد. در میان اندیشمندان و فلاسفه مسلمان نیز تنها تئوری پذیرفته شده، نظریه مطابقت است. آن‌ها دیگر نظریات را

---

1. Felicien Challaye.

بررسی چستی مطابق (صدق ساز) در نظریه مطابقت طبق دیدگاه راسل / فیروزی ۴۱

برآمده از شبهه‌هایی می‌دانند که برای اندیشمندان غربی مشکل ساز شده، ولی در فلسفه اسلامی پاسخ داده شده است.

به عقیده ویتگنشتاین، قضایا عبارت‌اند از ترکیب لفظی و قضیه‌های مولکولی (نظیر «Fa Gb») به نحو تابع ارزشی از قضیه‌های اتمی (نظیر «Fa») تشکیل شده‌اند. جهان متشکل است از بسائط یا اتم‌های منطقی که در ترکیب‌ها یا ترتیب‌های مختلف قرار دارند و واقعیات را تشکیل می‌دهند. در یک زبان کاملاً آشکار، چینش کلمات در یک قضیه اتمی صادق، منعکس‌کننده چینش بسائط در جهان است و «مطابقت» عبارت است از همین تشابه ساختاری. بدین ترتیب، می‌توان شرایط صدق قضیه‌های مولکولی را چنین بیان کرد:  $p \sim p$  در صورتی صادق است که  $p$  صادق نباشد،  $p \vee q$  در صورتی صادق است که  $p$  و  $q$  صادق باشد و... (نک: هاک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷)

اما آستین تفسیر جدیدی را از نظریه مطابقت ارائه کرده است. از نظر او، رابطه مطابقت در قالب تشابه بین ساختار قضیه و ساختار واقعیت تفسیر نمی‌شود، بلکه در قالب روابط کاملاً قراردادی بین کلمات و جهان تبیین می‌شوند. «مطابقت» از طریق دو نوع «همبستگی» توضیح داده می‌شود: ۱. قراردادهای توصیفی که کلمات را به انواع موقعیت‌ها مرتبط می‌کنند؛ ۲. قراردادهای ارجاعی که کلمات را به موقعیت‌های خاص مرتبط می‌کنند.

آستین بر ویژگی قراردادی روابط مذکور تأکید دارد: هر کلمه‌ای می‌تواند با هر موقعیتی مرتبط باشد. آن ارتباط به هیچ‌وجه متکی به مشابهت بین کلمات و جهان نیست. (نک: همان، ص ۱۵۰) برای تبیین نظریه آستین به این مثال توجه کنید: شخص  $s$  در زمان  $t$  می‌گوید: «من عجله دارم». قراردادهای توصیفی، کلمات را با موقعیت‌هایی مرتبط می‌کنند که در آن‌ها شخصی در حال عجله است و قرارداد ارجاعی کلمات را با وضعیت  $s$  در زمان  $t$  مرتبط می‌کنند. گزاره ذکرشده (من عجله دارم) زمانی صادق است که موقعیت خاص مرتبط با کلمات در ۲ از نوعی باشد که مرتبط با کلمات در ۱ است.

راسل بعد از ارائه چهار نظریه در باب صدق، قاطعانه از نظریه مطابقت حمایت می‌کند. او نظریه مطابقت را این‌گونه تعریف می‌کند: نظریه‌ای که طبق آن، صدق گزاره‌های

مبنایی بر نسبتشان با یک رخداد مبتنی است و صدق سایر گزاره‌ها مبتنی بر نسبت‌های نحوی‌شان با گزاره‌های مبنایی است. (نک: راسل، ۱۳۹۴، ص ۳۳۹) راسل در توضیح صدق منطقی می‌گوید: نظریه منطقی مدعی است «فکتی» وجود دارد که عبارت «A به سردی می‌گراید» را صادق خواهد ساخت، حتی اگر هیچ‌کس از این فکت خبر نداشته باشد یا به نحو دیگر، معتقد است که فکتی متضاد یا بلکه مجموعه فکت‌هایی وجود دارد که A نامیراست، نتیجه حاصله از آن فکت است. (نک: همان، ص ۳۴۱)

### مطابق صدق قضایا

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در نظریه مطابقت، سه رکن اساسی وجود دارد که چستی آن‌ها تقریرهای متفاوتی را از این نظریه ارائه کرده است. اینکه مطابق چیست؟ مطابق کدام است و منظور از نسبت مطابقت چیست؟ این نوشتار درصدد است پاسخ‌هایی را که به پرسش دوم داده شده است بررسی نماید.

بحث از نفس الامر و مطابق قضایا در میان اندیشمندان مسلمان دیرینه است. در بسیاری از کتاب‌های فلسفی، منطقی و کلامی، در این باره مطالب زیادی نگاشته شده است. همچنین برخی از فلاسفه، رساله‌های مستقلی در این موضوع تقریر کرده‌اند، اما در میان فلاسفه غربی حداقل تا پیش از قرن بیستم بحث زیادی در این باره وجود ندارد. از ابتدای قرن بیستم این بحث به شکلی جدی‌تر مورد توجه اندیشمندان غربی، به خصوص در حوزه معرفت‌شناسی قرار گرفته است. چنان‌که گفتیم، برخی از مهم‌ترین گزینه‌هایی که آنان برای مطابق صدق مطرح کرده‌اند عبارت است از: فکت‌ها،<sup>۱</sup> وضع امور،<sup>۲</sup> وضعیت‌ها،<sup>۳</sup> رخدادها،<sup>۴</sup> اعیان،<sup>۵</sup> سلسله‌ای از اعیان،<sup>۶</sup> صفات<sup>۷</sup> و اعیان خارجی.<sup>۸</sup>

- 
1. facts.
  2. states of affairs.
  3. situations.
  4. events.
  5. objects.
  6. sequences of object.
  7. properties.
  8. tropes.

این اختلاف در چیستی صدق سازها به همین جا ختم نمی شود، بلکه طرفداران هریک از موارد اشاره شده، در همان نظریه نیز اختلافاتی دارند؛ برای مثال از آنجا که تفاوت دقیق اصطلاحاتی مانند «وضع امور»، «وضعیت» و «فکت» مشخص نیست، نمی توان نظریه واحدی را مطرح ساخت. برخی وضع امور را اعم از وضعیت و فکت می دانند و در مقابل، برخی فکت ها را منحصر در وضع امور محقق کرده اند. برخی نیز این دو را کاملاً معادل می دانند و اختلاف را صرفاً لفظی تلقی می کنند؛ مثلاً راسل در بحث از مطابق صدق، گاه از لفظ «وضع امور» و گاه از «فکت» استفاده می کند.

صرف نظر از اختلافاتی که وجود دارد، بررسی تک تک این نظریه ها در این نوشتار امکان پذیر نیست و صرفاً به جدی ترین نظریه در این عرصه خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه در تعیین مطابق قضایا، توجه به انواع مختلف قضایاست. هر نظریه ای که در این باره اتخاذ شود باید بتواند از عهده انواع قضایا برآید؛ یعنی هم مطابق قضایای حملی ایجابی بسیط (اتمی) باشد، هم مطابق قضایای سلبی، عدمی، کلی، ذهنی، شرطی، احتمالی و...

### **فکت: مطابق صدق قضایا**

از مشهورترین نظریات درباره چیستی صدق سازها، نظریه فکت است. براین اساس، چیزی که باعث اتصاف یک قضیه به صدق و کذب می شود، مطابقت یا عدم مطابقت با «فکت» است؛ اما اینکه منظور از فکت چیست، مناقشه برانگیزترین مسئله طرفداران این نظریه است. در این باره، این پرسش ها قابل طرح هستند: فکت واقعیت های غیرمادی را نیز در برمی گیرد؟ آیا واقعیت های عدمی هم داریم؟ واقعیت های کلی در این نظریه چه جایگاهی دارند؟ چطور می توانیم از واقعیت های کلی صحبت کنیم؟ آیا می توان از فکت های منفصله هم سخن گفت؟

### **چیستی فکت**

تنوع و تعدد آرا درباره چیستی فکت آن قدر زیاد است که برخی از معرفت شناسان را از یافتن نظریه ای جامع درباره چیستی فکت ناامید کرده است. برخی، فکت را قضایای صادق می دانند، اما در مقابل برخی به شدت آن را انکار می کنند. برخی معتقدند که فکت ها مانند

قضایا دارای ساختار هستند و برخی معتقدند که فکت‌ها اموری بسیط هستند که هیچ جزء عینی ندارند. برخی فقط فکت‌های اتمی را تأیید می‌کنند و برخی، از فکت‌های انفصالی، سلبی و کلی سخن می‌گویند.

به طور کلی، چهار نظریه درباره چیستی فکت‌ها وجود دارد:

۱. امور واقعی: یعنی در جهان تأثیر علی داشته و از عینیت مستقل برخوردارند.
۲. امور واقعی هستند، اما نه به این معنا که خودشان به طور مستقل دارای تأثیر علی باشند، بلکه به نحوی در نیروهای علی واحدهای دیگر سهیم هستند؛ مثلاً اگر می‌گوییم آتش دلیل سوزاندن چوب بود، سوزاندگی آتش و نقش علی آن به دلیل وجود فکت‌هاست.
۳. به هیچ عنوان واقعی نیستند، بلکه اموری اعتباری و جعلی هستند؛ همان‌گونه که راسل مجموعه‌ها را اموری جعلی می‌دانست و معتقد بود چیزی به نام مجموعه نداریم و هرآنچه در خارج هست، مثلاً عبارت است از قفسه و تعدادی کتاب که آن کتاب‌ها درون قفسه قرار دارند. بر همین اساس، فکت‌ها نیز شأن هستی‌شناسی جداگانه‌ای ندارند.
۴. نه امور واقعی هستند و نه اموری غیر واقعی، بلکه اموری زبانی و ادبی هستند. سه دیدگاه نخست با دیدگاه راسل سازگار است، اما دیدگاه آخر در حیطه زبان‌شناسی مطرح می‌شود که جایگاهی در این نوشتار ندارد. (نک: شریفی، ۱۳۸۷، صص ۱۵۹-۱۶۰) با توجه به اینکه در این نوشتار نظر راسل، به عنوان مشهورترین مدافع ایده فکت‌ها در پاسخ به چیستی مطابق مورد بررسی قرار گرفته است، برای فهم دقیق‌تر از نظریه فکت او، در آغاز نگاهی به نظریه اتمیسم منطقی راسل خواهیم داشت.

### نظریه اتمیسم منطقی

راسل از آن رو این نام را برای نظریه خود انتخاب کرد که معتقد بود اتم‌ها و امور بنیادین، اتم‌های منطقی هستند نه اتم‌های فیزیکی. از نظر راسل، آخرین بازمانده در تحلیل امور، اجزاء و مؤلفه‌های فکت‌های اتمی هستند نه خود فکت‌های اتمی. فکت اتمی، فکتی است که همه اجزای سازنده و مؤلفه‌های آن اتم‌های مستقل و منطقی است و هیچ‌یک از ادوات منطقی در آن وجود ندارد.

راسل با تقسیم قضایا به اتمی و مولکولی، صدق و کذب قضایا را توضیح می دهد. از نظر او قضیه اتمی قضیه ای است که صفت معینی را به شیء معینی یا نسبت های معینی را به اشیاء معینی اسناد می دهد. (نک: راسل، ۱۳۵۹، ص ۶۵) در ازای قضیه اتمی، فکت اتمی وجود دارد؛ فکت هایی که موجب صدق و کذب قضایای اتمی می شوند. تصدیق و تکذیب چنین قضایایی از طریق تجربه امکان پذیر است؛ مثلاً وقتی می گوییم «این سبز است»، تصدیق یا تکذیبش فقط از طریق تجربه ممکن است.

در مقابل، قضیه مولکولی به قضیه ای گفته می شود که مشتمل بر ادات منطقی، مانند «اگر»، «یا»، «و» و مانند آن است؛ مثلاً قضیه «اگر باران بیارد چترم را برمی دارم» یک قضیه مولکولی است. صدق و کذب این گونه قضایا از نظر راسل، وابسته به اجزای آن است. تحقق بارش باران و تحقق برداشتن چتر، هرکدام به تنهایی یک فکت اتمی هستند و با مشاهده عینی می توان آن ها را تکذیب یا تصدیق کرد؛ اما رابطه اتصالی میان آن دو را نمی توان با تصدیق جداگانه هریک به دست آورد. حتی اگر آسمان صاف باشد، بازهم می توانیم این قضیه را بیان کنیم که «اگر هوا بارانی بود من چترم را برمی داشتم». بدین ترتیب، صدق و کذب قضایای مولکولی به صدق و کذب قضایای اتمی وابسته نیست، بلکه به تحقق یا عدم تحقق رابطه آن ها بستگی دارد. (نک: همان، ص ۶۵-۶۸)

### جایگاه فکت از نظر راسل

راسل فکت ها را مطابق صدق قرار می دهد. به عبارت دیگر، قضیه هنگامی صادق است که مطابق با یک فکت باشد، وگرنه کاذب خواهد بود. او تأکید می کند صدق و کذب یک باور مفروض، به شخصی که آن باور را دارد بستگی ندارد، بلکه به فکت هایی وابسته است که آن حکم یا باور مربوط به آن هاست؛ برای مثال اگر من بگویم: «چارلز اول در بستر مرده است» حکم من کاذب است؛ ولی این به دلیل حکم من نیست، بلکه به این دلیل است که او در سال ۱۶۴۹ اعدام شده است. بنابراین، صدق و کذب باورها یا حکم ها همواره دارای یک پایه عینی است.<sup>۱</sup>

1. Russell, 1994: 173.

راسل این را که فکت‌ها عامل اصلی صدق و کذب موصوف‌های صدق هستند امری بدیهی می‌داند. با این حال، می‌کوشد با مثال‌هایی منظور خود را از فکت توضیح دهد؛ مثلاً می‌گوید زمانی که باران می‌بارد، این یک فکت است. وقتی خورشید می‌درخشد، این یک فکت است. فاصله میان لندن و ادینبورگ نیز یک فکت است. اینکه هر انسانی می‌میرد نیز می‌تواند یک فکت باشد. این مثال‌ها نشان می‌دهد که وقتی از اموری، به عنوان فکت نام می‌بریم، به «عبارت»‌هایی که به وسیله آن‌ها این امور را بیان می‌کنیم یا به «ساختار ذهنی» خودمان به هنگام ساختن این عبارت‌ها و اظهارات اشاره نمی‌کنیم، بلکه به جنبه‌هایی از ساختار جهان اشاره می‌کنیم که باعث صدق و کذب بیان‌ها و گفتار ما می‌شوند. (نک: شریفی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶)

راسل تأکید می‌کند که فکت نمی‌تواند یک شیء وجودی جزئی، مانند «سقراط»، «باران»، «باریدن» و مانند آن باشد. در واقع، واژه «سقراط» به‌تنهایی نمی‌تواند گزاره «سقراط زنده است» یا «سقراط مرده است» را کاذب یا صادق کند. فکت چیزی است که با کل جمله از آن حکایت می‌شود، نه چیزی که با یک اسم تنها، مانند «سقراط» از آن حکایت می‌کنیم. البته گاه پیش می‌آید که شرایط و قراین باعث می‌شوند که یک واژه به‌تنهایی یک فکت باشد؛ مانند زمانی که فردی با ترس و وحشت فریاد می‌زند «آتش». بدین ترتیب، فکت به چیزی گفته می‌شود که بیان می‌کند شیء معینی دارای وصفی معین است یا اشیای خاصی نسبت‌ها و روابط ویژه‌ای دارند. (نک: همان، ص ۱۷۷)

### انواع فکت

راسل برخلاف ویتگنشتاین که فکت را منحصر در فکت اتمی می‌داند، معتقد است که فکت‌های تحویل‌ناپذیر دیگری مثل فکت‌های سلبی، کلی و شرطی نیز وجود دارند. به اعتقاد او، قضایای سلبی در واقع بیان‌گر حقایق سلبی هستند و راه‌هایی که تاکنون برای تحویل سلبی‌ها به ایجابی‌ها پشت سر گذاشته شده است، ناصحیح هستند. با وجود این، راسل قاطعانه از واقعیت‌های سلبی دفاع نمی‌کند.

درباره واقعیت‌های شرطی، به نظر می‌رسد که لازمه سخنان راسل درباره مطابق صدق قضایای مولکولی و مثال‌هایی که برای آن ذکر می‌کند، این است که واقعیت‌های شرطی متصله را پذیرفته است، ولی قضایای شرطی انفصالی را بیانگر واقعیت‌های شرطی انفصالی نمی‌داند. او در حقیقت، منفصله را شکل جدیدی از قضیه می‌داند نه نوعی مستقل از واقعیت. در تشریح این نظر او می‌گوید که قضیه‌ای مولکولی مثل «اگر باران بیارد، من چترم را برمی‌دارم» قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد؛ اما صدق و کذب آن با دو قضیه اتمی «باران می‌بارد» و «من چترم را برمی‌دارم» متفاوت است. مطابق صدق قضیه متصله مذکور، با مطابق صدق دو قضیه اتمی تشکیل دهنده آن تفاوت دارد؛ به نحوی که حتی اگر آسمان صاف باشد، می‌توانیم شرطیه را به کار ببریم. (نک: راسل، ۱۳۵۹، ص ۶۵-۶۸)

راسل فکت‌های کلی، مانند «هر انسانی می‌میرد» را نیز قبول دارد تا جایی که معتقد است بدون پذیرش واقعیت‌های کلی نمی‌توان توصیفی کامل از جهان را ارائه کرد. او می‌گوید حتی اگر فرض کنیم بتوانیم تمام فکت‌های جزئی را جمع کنیم، بدون در نظر گرفتن فکت‌های کلی، جهان غیر قابل توصیف است. ما باید حداقل این فکت کلی را بپذیریم که این‌هایی را که من به ترتیب تاریخ جمع‌آوری کرده‌ام، همه فکت‌های جزئی موجود در جهان هستند. (نک: شریفی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴)

### نتیجه‌گیری

مفهوم صدق، از جمله مفاهیم کلیدی است که قبل از آنکه در معرفت‌شناسی مورد واکاوی قرار گرفته باشد، در منطق از آن بحث شده است. گرچه علم منطق متولی تبیین چستی مفهوم صدق نیست، اما فلسفه منطق، فلسفه زبان و منطق فلسفی، صدق را به عنوان مفهومی بنیادین بررسی کرده‌اند. نظریات متنوعی درباره چستی صدق مطرح شده است. مهم‌ترین و مشهورترین نظریه در باب چستی صدق، نظریه مطابقت است که از افلاطون و ارسطو تا دکارت، کانت، هیوم، راسل و ویتگنشتاین طرفدار این نظریه بوده‌اند. این نظریه نامی است برای هر نظریه‌ای که صدق را مطابقت با واقع تعریف می‌کند.

با توجه به اینکه در ارکان اساسی این نظریه سه رکن مطابق، مطابق و رابطه مطابقت وجود دارد، پرسش‌هایی از قبیل مطابق صدق چیست؟ مطابق صدق کدام است؟ نسبت مطابقت به چه معناست؟ از پرسش‌های پایه این تئوری است که پاسخ‌های گوناگون به آن‌ها، تقریرهای متفاوتی را از نظریه مطابقت ارائه کرده است. این نوشتار پس از تبیین مفهوم صدق و تئوری مطابقت، به بررسی چیستی مطابق یا صدق سازها پرداخت.

برخی از مهم‌ترین گزینه‌هایی که برای مطابق صدق مطرح شده عبارت است از: فکت‌ها، وضع امور، وضعیت‌ها، رخدادها، اعیان، سلسله‌ای از اعیان، صفات، و اعیان خارجی. جدی‌ترین نظریه در تبیین چیستی مطابق صدق، نظریه فکت یا امر واقع است. از مشهورترین طرفداران نظریه فکت، راسل است. او پس از ارائه نظریه اتمیسم منطقی خود و تقسیم قضایا به مولکولی و اتمی، تصریح می‌کند که صدق و کذب قضایای مولکولی وابسته به صدق و کذب اجزای آن‌ها که هرکدام قضیه‌ای اتمی‌اند، نیست. راسل فکت را مستقل از جوهر و عرض و ارتباط آن‌ها باهم در نظر گرفته است و آن را وجودی مستقل معرفی می‌کند. از دیدگاه راسل، فکت مرکب بوده، دارای اجزاء سازنده است و هیچ شأنی جز صدق‌سازی ندارد. او همچنین امر واقع یا فکت را منحصر در واقعیت‌های اتمی نمی‌داند و واقعیت‌های (فکت‌های) مرکبی مانند واقعیت‌های سلبی، کلی و شرطی را نیز می‌پذیرد.

## کتاب نامه

- دباغ، سروش و مثمر، رضا (۱۳۸۵). «مفهوم صدق نزد ویتگنشتاین». فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم. سال هفتم. شماره سوم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۰). لغت نامه. تهران: گلشن.
- راسل، برتراند (۱۳۹۴). پژوهشی در معناداری و صدق. ترجمه همایون کااسلطانی. تهران: جامی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۹). علم ما به جهان خارج. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۵). صدق به چه کار می آید؟. ترجمه روح الله محمودی. تهران: کرگدن.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۷). شناخت روش علوم یا فلسفه علمی. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۷). معیار ثبوتی صدق قضایا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صادقی، رضا (۱۳۸۸). «رنالیسم در باب صدق در تقابل با دیدگاه های معرفتی». فصلنامه تأملات فلسفی. دانشگاه زنجان.
- معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- هاک، سوزان (۱۳۹۳). فلسفه منطق. ترجمه سیدمحمدعلی حجتی. قم: کتاب طه.
- Russell, Bertrand:1994, "On the Nature of Truth and Falshood", in *Theories of Truth*, ed. Paul Horwich, England: Dartmouth.



## فلسفه به مثابه والاترین

سید قاسم کیش بافان \*

### چکیده

در این مقاله به دنبال بررسی این موضوع هستم که چرا تدریس آکادمیک فلسفه، معمولاً منجر به تربیت فیلسوف نمی‌شود. دلیل اصلی این معضل را در حیرت زدایی از فلسفه، در فضای آکادمیک می‌دانم. برای توضیح این مطلب نیز از اینجا شروع کرده‌ام که فلسفه والاترین امر است و این والایی، تعامل خاصی را می‌طلبد. به این منظور، ابتدا به بررسی امر والا می‌پردازم. سپس شرایط درک و مواجهه با آن را بررسی خواهم کرد. در ادامه به فلسفه به عنوان مصداق اتم والایی می‌پردازم و بعد از آن نیز تدریس فلسفه را با این معیار، مورد کنکاش قرار خواهم داد.

**واژگان کلیدی:** تدریس فلسفه؛ امر والا؛ حیرت؛ فلسفه آکادمیک.

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران

## مقدمه

بعضی از فعالیت ها، گره خورده با احساس خاصی هستند که اگر آن احساس، همراه شان نباشد، آن فعالیت، دیگر ماهیت خود را از دست می دهد. مثلا، هر فعالیت محبت آمیزی، اگر با احساس محبت، همراه نباشد، احتمالا فریب و شیادی یا... باشد. فلسفه ورزی نیز از سنخ چنین فعالیت هایی است. احساس خاصی که لازم است با فلسفه ورزی همراه باشد که لازمه آن است، احساس حیرت است. در غیر این صورت، فلسفه ورزی، چیزی جز لفظ پردازی نخواهد بود. برای رسیدن به چنین مواجهه ای با فلسفه، راهی که پیشنهاد می کنم این است که با فلسفه باید به عنوان یک امر والا مواجه شد. در چنین وضعیتی است که فلسفه ورزی، آن چنان که باید، صورت می گیرد. به همین دلیل لازم است به بررسی احساس والا و حیرتی که در پی آن می آید بپردازیم. این احساس، احساسی است مانند دیگر احساسات که در موقعیت خاصی بروز پیدا می کند و دارای ظرفیت خاصی است که انسان می تواند از آن بهره ببرد. با مطالعه و بررسی آن می توان ابعاد پنهانش را درک کرد و حتی آن را توسعه داد. در ابتدا تعریفی را از احساس والا ارائه می دهم سپس بر اساس آن بحث را جلو می برم.

## احساس والا

احساس والا، نتیجه مواجهه امن با یک امر ترسناک محترم است. اما نه هر امر ترسناکی. ترسناک، آن است که ما را مقهور خود کند. آن چیزهایی که انسان را مقهور خود می کنند دو گونه اند:

۱. آن چیزی که انسان ذاتا موضوع قهر آن است. (مانند حمله یک حیوان به انسان)
۲. آن چیزی که انسان، به طور عرضی موضوع قهر آن قرار می گیرد. (مانند غرق شدن

انسان در دریای طوفانی)

در مواجهه با امر قاهر دوم است که معمولا احساس امر والا تجربه می شود. عظمتی است در قاهر دوم، چرا که به دلیل بزرگی اش، انسان مدخلیتی در این جریان ندارد و نادیده گرفته می شود و مورد بی اعتنائی قرار می گیرد. چیزی با بی اعتنائی اش قاهر بر انسان می شود، قطعا بزرگ و باشکوه است و انسان در برابر آن کوچکی بیش نیست.

این بزرگی و عظمت، حس احترام را درون انسان برانگیخته می‌کند. آن امر ترسناک، محترم شده و تبدیل به امر والا می‌شود. البته نباید این امر را فراموش کرد، که والایی، یک وضعیت ذهنی است. به قول کانت، والایی حقیقی فقط باید در ذهن فاعل جستجو شود و نه در عین طبیعی که داوری درباره آن چنین حالتی را ایجاد می‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶۵). نکته اینجاست که در مواجهه با چنین امری، بیشتر مقهور شدن خود را مد نظر داریم یا قاهر بودن و بزرگ بودن آن امر ترسناک را؟ تا جایی که به خود توجه داشته باشیم، احساس ترس بر ما غلبه خواهد داشت؛ اما اگر توجه مان معطوف آن امر بزرگ و قاهر باشد، احساس احترام در ما برانگیخته خواهد شد. در واقع، در یک وضعیت امن است که متوجه بزرگی و شکوه آن امر می‌شوم. امنیت، به من مجال می‌دهد تا امر مقابل را بهتر درک کنم. ناامنی، مخمل ادراک است.

اما حال، پرسشی که مطرح می‌شود این است که این امنیت، چگونه حاصل می‌شود؟  
پاسخ یک کلمه است: **حیرت!**

### در باب حیرت

حیرت، خودفراموشیِ اعجاب آور است. گفتیم تا وقتی متوجه خودم باشم، خواهم ترسید؛ چرا که خود را در وضعیت خطرناکی می‌بینم. اما وقتی خود را فراموش می‌کنم و تماما متوجه امر مقابل می‌شوم، احساس امنیت خواهم کرد و عظمت امر مقابل را درک خواهم کرد. اما مگر حیرت، چگونه است که موجب می‌شود خودم را فراموش کنم؟ برای روشن شدن این مطلب لازم است نکته‌ای را بیان کنم و موضوع این نکته، هویت انسان است. هویت هر انسانی گره خورده با یک پیوستار یا بافت مفهومی است که این پیوستار، در واقع نوع و شکل کلان درک آن انسان از خویش و هستی است. با توجه به این نکته به حیرت باز می‌گردیم. حیرت، وضعیت پاره شدن سلسله پیوندهای ادراکی انسان است. در اثر این گسست، انسان، خود را و همه چیز را فراموش می‌کند. چرا که او همه چیز را در بافتی درک می‌کرد که حال، پس از مواجهه با امر حیرت انگیز، از هم گسسته شده است. در این وضعیت، یک مواجهه کامل صورت می‌گیرد.

امر حیرت انگیز، چیزی ورای درک و تصور معهود و عادی شده انسان است. همین ماورائی بودن امر حیرت انگیز موجب گسستگی شاکله ادراکی انسان می شود. این از هم گسستگی شبکه ادراکی انسان، موجب یک تعلیق و رهایی می شود. گویی که وضعیت قبل، نوعی در بند بودگی بوده است. نکته دیگری که باید متذکر آن شویم این است که این تجربه، لذت و المی به همراه دارد. درد از هم گسستگی و لذت تعلیق و رهایی و گستردگی.

### لازمه این تجربه چیست؟

معمولاً اولین بازخورد با امر والا، ترس است و ناخوشایندی. اینکه امر ترسناک تبدیل به امر حیرت انگیز شود، وابسته به انسان است. یک انسان، باید دارای ویژگی ها و ظرفیت هایی باشد تا بتواند از ترس به حیرت، گذار کند. اخلاقی بودن، یک شرط اساسی است. از نظر کانت، بدون رشد و تکامل ایده های اخلاقی، چیزی که ما، یعنی کسانی که در اثر پرورش آماده شده ایم، آن را والا می خوانیم برای آدم عامی فقط وحشتناک جلوه می کند. (کانت، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

ویژگی های اخلاقی، زمینه ساز چنین مواجهه ای هستند. مثلاً هر چه فرد، خودخواه تر باشد سخت تر می تواند از موضع خود، خارج شود چرا که به هویت موجودش وابسته تر است. چنین فردی در مواجهه با خروج از موضع خود که منجر به حیرت می شود، مقاومت می کند. به عنوان مثال دیگر، روحیه عدالت را می توان ذکر کرد. روحیه عدالت به این معنا که فرد امور را فارغ از تعلقات و تنفرت خودش بسنجد. چنین فردی وقتی با یک امر والا مواجه شود، فارغ از اینکه خودش در معرض آسیب آن باشد یا نه، به شکوه و عظمت آن چیز اذعان دارد. به طور کلی هر خصلتی که منجر به تقلا برای ماندن شود، مانعی است برای تعالی امر ترسناک به والا.

### توسعه تجربه والا

اگر با نگاه وسیع تری به حیرت ناشی از امر والا توجه کنیم، در می یابیم که می توان این وضعیت را از محدوده امر ترسناک، بیرون آورد و آن را به همه امور ناخوشایند و نامطلوب و دردآور، تسری داد. تمام مصیبت ها و سختی ها، درگاهی به امر والايند. حتی اموری که انسان، موضوع مستقیم قهر آن هاست. حتی یک حمله حیوان درنده، می تواند به امر والا گذار یابد. چگونه؟

اگر انسان به یک نگاه کل نگر برسد و همه اتفاقات و امور را تحت آن‌ها ببیند، در پس هر اتفاق جزئی نیز یک عظمت و شکوه می‌بیند. فارغ از اینکه چه توضیحی و چه اصولی بر آن نگاه کل‌گرایانه اش حاکم باشد. مهم، درک یک امر، به عظمت است.

در این میان، امور ناخوشایند و نامطبوع، چون خلاف توقع اویند موجب گسستگی پیوستار ادراکی او می‌شوند. در این وضعیت، فقر و بیماری نیز والاست و حیرت انگیز. او در این‌ها نیز علاوه بر رنج، لذت را تجربه می‌کند. این چنین است که می‌گویند به همراه هر سختی، آسانی است. (ان مع العسر یسرا) (قرآن کریم، ۶:۹۴)

اما والاترین والا، آن چیزی است که وقتی دیگر چیزها به دلیل حیرت، در رها شدگی از پیوستار ادراکی و تعلیق، تمام می‌شوند و دیگر به چشم نمی‌آیند، آن چیز تازه آغاز می‌شود. این والاترین والا، چیزی نیست جز فلسفه. فلسفه، فعالیتی است که با حیرت آغاز می‌شود. فیلسوف، وقتی می‌تواند در عالم فلسفه بهتر پیش برود که بیشتر بتواند در حیرت بماند و در حیرت پیش برود. کار فلسفه، بررسی پیوستارهای ادراکی و مفهومی انسان است. به همین دلیل فیلسوف باید تا می‌تواند خارج از پیوستارهای گوناگون باشد.

فلسفه، با نگرش‌ها و پرسش‌هایش، پاره‌کننده پیوستار ادراکی انسان است. به قول افلاطون حیرت، خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۹۹).

### در باب تدریس فلسفه

با چنین نگرشی به فلسفه، آیا تدریس فلسفه معنایی دارد؟

تدریس فلسفه، اگر به معنای صرف انتقال مفاهیم باشد، بی‌معناست. مفاهیم فلسفی، پس از حیرت است که معنای خود را می‌رسانند و حق‌شان ادا می‌شود و آن‌طور که باید درک می‌شوند؛ در غیر این صورت، فلسفه به عنوان یکسری بازی الفاظ بیهوده شناخته خواهد شد.

کانت در عبارت ذیل، تفاوت مذهب و خرافه را در همین مواجهه والایی با خداوند بیان می‌کند: فقط وقتی از حقانیت نیت خود و مقبولیت شان نزد خدا آگاه باشد این جلوه‌های

قدرت به بیداری ایده‌الایی این ذات در او خدمت می‌کنند، تا جایی که در خودش والایی نیتی متناسب با اراده‌ی این ذات را تصدیق کند و بدین ترتیب بر ترس ناشی از این آثار طبیعت که در آن‌ها دیگر طغیان خشم خدا را نمی‌بیند فائق آید. فقط به این طریق است که مذهب ماهیتا از خرافه متمایز می‌شود. خرافه نه احترام به والا بلکه ترس و اضطراب از ذات قاهر را، که مرد ترسان خود را منقاد اراده‌ی او می‌بیند بی‌آن که برایش حرمتی والا قائل باشد در ذهن می‌نشانند. نتیجه این کار فقط می‌تواند جلب عنایت و چاپلوسی باشد و نه مذهب زیستن به طریق صواب (کانت، ۱۳۸۸: ۱۷۹). به همین تناسب، نسبت فلسفه‌ی والا و حیرت انگیز به فلسفه‌ی لفظی و آموزشی، مانند نسبت مذهب است به خرافه.

برای کسی که تجربه‌ی حیرت فلسفی نداشته، فلسفه، جز سختی و پیچیدگی چیزی ندارد. چنین فردی هیچ لذتی در فلسفه نمی‌یابد. با فلسفه باید به صورت والا مواجه شد. والایی که به حیرت بیندازد. نباید فراموش کرد که فلسفه، یک فعالیت است. فعالیت، کلاس نمی‌خواهد بلکه نیازمند کارگاه است. در کارگاه، فرد شرکت کننده، باید فعالیت داشته باشد نه اینکه فقط شنونده باشد. فعالیت در کارگاه فلسفه، تفلسف است و تفلسف، بر بستر حیرت شکل می‌گیرد.

بر این مبنا، نقش استاد نیز مشخص می‌شود. استاد فلسفه، در کارگاه، نقش مربی و همراه دانشجو را دارد و سعی می‌کند او را به حیرت بیندازد. راهبرد این به حیرت انداختن نیز روشن است: به هم ریختن و از هم گسستن پیوستار مفهومی دانشجو.

اما به راستی امروزه چقدر از کلاس‌های فلسفه این گونه‌اند؟

متأسفانه روندهایی که در کلاس‌های مرسوم فلسفه جاری‌اند نه تنها فرد را به حیرت نمی‌رسانند بلکه ساز و کارهایی بر آن‌ها حاکم است که فرد را از حیرت دور کرده و حتی حیرت را بی‌معنا کرده است. این ساز و کار مخرب، که فلسفه را از والایی خود انداخته است و با آن همچون یک علم بی‌جان برخورد می‌کند، همین ساز و کار سنجش، توسط نمره و تکلیف است. در چنین فضایی، دیگر خود فلسفه موضوعیت ندارد، بلکه نمره گرفتن است که اصل حرکت و غایت دانشجو است. این، مرگ فلسفه است.

فلسفه، با آزادی گره خورده است. فیلسوف با فراغت است که رشد می‌کند و پیش می‌رود. به قول افلاطون، فیلسوف از آغاز جوانی با آزادی و فراغت بزرگ شده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۹۹)

### نتیجه

امروزه خروجی تحصیل آکادمیک فلسفه، فیلسوف نیست. دلیل اصلی آن هم به این برمی‌گردد که حیرت، که روح فلسفه ورزی است و اصلاً فلسفه با آن معنا پیدا می‌کند، جایگاه چندانی در این روند ندارد. اگر فلسفه، از حیرت، آغاز نشود، فیلسوفی نخواهیم داشت و اگر فیلسوفی نباشد، فلسفه، چیزی جز تکرار کور فلسفه ورزی فیلسوفان گذشته چیزی نخواهد بود و این می‌شود که نگاه معمول در جامعه به فلسفه این است که علمی تجملی و غیرضروری است.

در این مقاله، راه مواجهه حیرت انگیز با فلسفه، این بیان شده که فلسفه را باید به عنوان یک امر والا درک کنیم. در غیر این صورت، احتمالاً چیز حیرت فلسفی، صرفاً به صورت تصادفی برای فلسفه ورز، رخ می‌دهد نه ک جزء ضروری برای فلسفه ورزی. بر این مبنا، باید تدریس فلسفه نیز بر اساس ایجاد احساس حیرت در فلسفه آموز طراحی شود که تدریس کارگاهی و مشارکتی، حداقل این روش است.

امروزه فلسفه، بی حرمت شده است و به همین دلیل از آن تاثیرات شگرفی که می‌تواند بر جامعه و افراد بگذارد خبری نیست. فلسفه که خود منشا روشنگری و تعمق است متأسفانه دچار یک کوری و سطحی نگری شده است.

همان افراد کم تعداد علاقه مند به فلسفه که راهی مسیر دانشگاه می‌شوند، با قرار گرفتن در مشی دانشگاه، از فلسفه و تفلسف دور شده و رخوت و بی‌انگیزگی در ایشان تسری پیدا می‌کند. تمام حرفم این است که ناکارآمدی فلسفه، برای اهالی فلسفه باید مساله شود. اینکه فیلسوف نداریم، باید مساله شود. توجه‌ها باید به دنبال به دست آوردن یک روش آموزشی نو برای فلسفه باشند؛ مگر برسیم به راهی که در آن فلسفه به والایی آموخته شود.

### کتاب نامه

قرآن کریم

کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۸)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی  
افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی  
انتشارات خوارزمی.

## ملاصدرا: فیلسوف اصالت و جودی و مبتکر نظریه اصالت و جود

امیر حسین قمی \*

### چکیده

اصالت و جود از مهم ترین مسایل فلسفه اسلامی است. مقبول همگان است که ملاصدرا اصالت و جودی است، اما اختلاف آن جاست که فلاسفه و مکاتب پیش از او را می توان اصالت و جودی یا ماهوی خواند یا خیر. ادعای من این است که اولاً ملاصدرا مبتکر این ایده است و ثانیاً تقسیم بندی جریان و افراد پیش از او به اصالت و جود یا ماهیت باید نادیده گرفته شود. در این راستا، نخست اصالت و جود را تعریف کردم و سپس با سه دلیل ادعای خود را تقویت ساختم: ۱. پژوهشگران در اصالت و جودی و ماهوی بودن جریان های قبل از صدرا اختلاف دارند و داوری در میان آن ها امکان پذیر نیست. ۲. نظریه پردازی مساله ای است و لازمه و تفسیر یک ایده از دل دیگر نظرات، مساله ای دیگر. ۳. حداقل پنج مورد را می توان یافت که از نظریه اصالت و جود، در نظام فلسفی صدرا بیرون آمده و در نظام دیگر فیلسوفان پیش از او یافت نمی شود. بنابراین نتیجه گرفتم صدرا خالق این ایده است و اصالت و جودی خواندن او در آثار پژوهشی نیکو است.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، حکمت متعالیه، اصالت و جود، اصالت ماهیت، ابتکار فلسفی.

\* کارشناسی فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

اصالت وجود، از مهم ترین نظریاتی است که در سنت فلسفه اسلامی مطرح شد به گونه ای که مرتضی مطهری، آن را مصداق نوآوری در این سنت می داند. مهم تر از آن، ملاصدرا پدیدآورنده این نظریه است و در پی مطرح ساختن این نظریه، مفاهیم و مسایل دیگر فلسفی از دل آن پا به میدان گذاشتند. اما پرسش این است که مبتکر این نظریه همانا صدرالدین شیرازی است؟ یا می توان فلاسفه و مکاتب پیش از او را اصالت وجودی (و یا اصالت ماهوی) خواند؟ گرچه صدرا در کتاب اسفار، دیگران را از پیشگامان طرح اصالت وجود می داند، به نظر می رسد غیر از شخص صدرا را نمی توان مبتکر این ایده دانست و تقسیم بندی آنان به اصالت وجودی و ماهوی، در عرصه پژوهش های تاریخی فلسفه، راهزن خواهد بود. گواه نخستین ما وجود اختلافاتی است در گزارش های تاریخی فلسفه پژوهان. بعضی با مشرب ویژه فکری خود، دو جریان ماقبل صدرا را اصالت ماهوی می دانند، بعضی مکتب اشراق را تنها قایل به اصالت ماهیت می دانند و گروهی نیز در این مساله سکوت کرده اند. دلیل دوم ما تمایز میان ابتکار در نظریه پردازی فلسفی و نتایجی است که از دل نظریات فلسفی ممکن است فهمیده شود چنانکه خود صدرا، بدون توجه به این تمایز، از مبتکر نامیدن خود پرهیز می کند. سرانجام پنج مورد را که از طرح مساله اصالت وجود در فلسفه صدرا منتج شده است برمی شمارم تا نشان دهم ابتکار صدرا بود که سبب شد آنچه در فلسفه پیش از او مغفول مانده بود، در نظام فلسفی حکمت متعالیه مطرح شود. مخاطب این نوشتار آزاد است کسانی چون ابن سینا یا شیخ اشراق را اصالت وجودی یا ماهوی بخواند به گونه ای که فلسفه آنها را در این دو چهارچوب تفسیر و تشریح کند؛ اما باید در نامیدن آنها به عنوان خالق نظریه اصالت وجود احتیاط به خرج دهد.

## چیستی اصالت وجود

گفتنی است که ملاصدرا در اسفار و به تبع او، علامه طباطبایی پس از اثبات مشترک معنوی بودن مفهوم وجود و زاید بودن آن بر ماهیت، به اثبات اصالت وجود پرداختند. بنابر نظام

صدرایی، ما یک عالم خارجی داریم و یک عالم ذهنی. همچنین، اصیل آن است که منشأ آثار بیرونی (خارجی) است و همینطور آنچه که دارای وجود و ماهیت است، در عالم خارج یکی است؛ یعنی ما در عالم ذهن به تفکیک میان وجود و ماهیت می پردازیم و در واقع، آن شیء در عالم بیرون، که دارای آثار است، یگانه است. حال که اینگونه است، اصیل (منشأ آثار بیرونی) ماهیت است یا وجود؟ در اینجا طرفداران اصالت وجود، با در دست داشتن مفاهیم اشتراک معنوی و عارض شدن وجود به ماهیت، به اثبات اصیل بودن وجود می پردازند و نیز در مقابل، آنان که اصالت را به ماهیت نسبت می دهند، ایده خود را با دلایلی که دارند پرورش می دهند. اکنون ما به عنوان پژوهشگر انتظار داریم بنا بر تقسیمی که ارائه دادیم، فلاسفه و مکاتب فلسفی را در این تقسیم دوگانه جای دهیم. من با گواه گرفتن سخن مرحوم مطهری مبنی بر اینکه این مساله اولین بار در جهان اسلامی مطرح شده است<sup>۱</sup>، تاریخ فلسفه پیش از اسلام را در وهله اول از این تقسیم بندی خارج می کنم. اکنون می توانیم بررسی مان را تا مرز جریان فلسفه اسلامی محدود کنیم.

### الف) بررسی اقوال پژوهشگران

ممکن است مخاطب این سطور قول این پژوهشگران را در این مساله، با دلایل و پیش فرض های خود بپذیرد. در این صورت به نظر می رسد که ادعای اصلی این مقاله، چندان مورد اعتنای ایشان نباشد. به هر تقدیر، نگاه شما را در ابتدا به گزارش هانری کربن جلب می کنم:

«گفته اند که این نظر [اصالت وجود] در تاریخ فلسفه، آغاز دوره جدیدی بوده است. ابن سینا، سهروردی و فیلسوفان دیگر قائل به اصالت ماهیت بوده اند. با ملاصدرای شیرازی، در سده یازدهم وضع به طور کلی دگرگون شد. ملاصدرا به اصالت وجود قائل شد و از حکمت اشراق روایتی اصالت وجودی عرضه کرد.»<sup>۲</sup>

۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹ش، مقالات فلسفی، انتشارات حکمت، تهران

۲. کربن، ۱۹۸۶ش، طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۱۱.

نویسنده گرامی، فیلسوفان پیش از صدرا، مخصوصاً ابن سینا، را اصالت ماهوی می داند. این در حالی است که علامه طباطبایی (از معاصرین هانری کربن) در اثر خود رای دیگری دارد:

«حکماء در اصالت داشتن وجود یا ماهیت اختلاف داشته اند.  
مشائیون اصالت وجود را برگزیدند، و نیز اصالت ماهیت را به اشراقیون  
منسوب دانسته اند.»<sup>۱</sup>

اکنون ناسازگاری میان این دو رای را به شما نشان خواهم داد: ۱. اختلاف در اصالت وجودی یا ماهوی بودن ابن سینا. ۲. کربن مطلقاً سهوردی را اصالت ماهوی می خواند و طباطبایی اصالت ماهوی بودن را منسوب به او می داند. در این وضعیت می توان سه رویکرد را اتخاذ کرد، یعنی: ۱. قول نخستین را بپذیریم، یا ۲. قول دوم را انتخاب کنیم و یا ۳. اصلاً در این مورد سکوت کنیم؛ همانگونه که محقق محترم کتاب «درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی»، احتیاط در این مساله را پیشنهاد کرده است.<sup>۲</sup> خاطر نشان می کنم که مسلم است ملاصدرا وحدت وجودی و مبتکر این ایده است و نیز هیچکدام از محققان در این مورد اختلافی ندارند. حال، جملات شخص صدرا را در این باره بخوانید:

«بسیاری از متاخران در فهم مراد شیخ از این کلمات راه خطا پیموده و  
اعتباری بودن وجود را از آن ها فهمیده اند. من نیز در گذشته با آن  
موافق و طرفدار اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بودم تا این که  
مشمول هدایت الهی شدم و نیز دانستم که آنچه اصیل است و تحقق  
عینی دارد وجود است و ماهیات بهره ای از وجود ندارد.»<sup>۳</sup>

صدرا، ذکر گروهی را به میان آورد که از بیانات ابن سینا، اصالت ماهیت را فهمیده اند. او نظر آن ها را نمی پذیرد و شیخ الرئیس را اصالت وجودی معرفی می کند. این هم نمونه ای است از اختلافات و ناسازگاری ها.

۱. طباطبایی، ۱۳۴۹: ۱۵.

۲. نگاه کنید به: اشکوری، ۱۳۹۵: ۶۲.

۳. صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۴۸.

شاید دریافته باشید که کمتر به اصالت ماهوی بودن شیخ اشراق خدشه وارد است. بد نیست در این مجال، شاهدی بیاورم مبنی بر اینکه به یقین نمی‌توان در مورد سهروردی نیز اینگونه حکم کرد: «با این حال، وی [شیخ اشراق] درباره موجودات مجرد از ماده، معتقد است این موجودات هستی‌های صرف‌اند، یعنی به قدری وجود آنها قوی است که گویا اصلا ماهیت ندارند. این سخن وی چنان که صدرا گفته است با نظریه او در باب اصالت ماهیت سازگاری ندارد.»<sup>۱</sup>

ملاصدرا صریحاً تحلیل خود را بر آراء سهروردی در اسفار اینگونه بیان کرده است.<sup>۲</sup> یادآوری می‌کنم که علامه طباطبایی هم در نسبت دادن اصالت ماهیت به شیخ اشراق، از واژه منسوب استفاده کرده است که بیان‌گر احتیاط ایشان در این امر است. بنابراین، می‌توان مطمئن بود که با آراء پژوهشگران، نمی‌توان در این باب داوری روشن و یقینی داشت.

### ب) تمایز میان نظریه و لازمه حاصل از نظریات

از سخنان ملاصدرا پیداست که گروهی در تفسیر عبارات ابن سینا به خطا رفته‌اند. یعنی لازمه نظریات او را مبنی بر اصالت ماهیت می‌دانستند. همچنین، ناصواب نیست دیدگاه کسانی را که از عبارات ابن سینا اصالت وجود را فهمیده‌اند جدی نگیریم، مانند شخص ملاصدرا که همچین باوری داشت؛ و از این رو خود را مبتکر این نظریه نمی‌دانست. اما تمایز است میان یک تئوری، و لازمه و تفسیر برآمده از سلسله نظرات و فلسفه یک شخص. چنان که دریافتید، اختلافات به وجود آمده در این باب، حاصل پیش‌فرض‌ها و ذهنیت فیلسوفان و پژوهشگران بوده است. یعنی آن دسته ناسازگاری‌ها، پیامد تفسیر متفاوت آن‌هاست. عجالتاً می‌توانیم تئوری را یک گزاره یا گزاره‌های منسجم و روشن در موضوع روشن و خاصی بدانیم و از این رو، صدرا را خالق و تئوریسین اصالت وجود بنامیم. درست است که ملاصدرا در اوج سنت فکری-فلسفی تفسیر کرده است؛ و این بدین معنا است که او در خلأ نمی‌اندیشیده است (همانگونه که هیچ اندیشمندی اینگونه نبوده است).

۱. ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۵۳.

۲. صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۴۳.

همچنین، واضح است که او پدیدآورنده نظامی فلسفی است که مرکب از فلسفه مشائی، اشراقی، عرفان نظری و کلامی است. به این دلیل، طبیعی است که او از فلسفه پیشینیان دریافت‌های ویژه‌ای داشته، و آن‌ها را مکملی بر نظریات مخصوص خود ساخته باشد. تمام عبارات بالا دست به دست هم داده‌اند تا بیان‌گر این باشند: با اینکه شاید بتوان آراء مکاتب و فلاسفه پیش از صدرالمتالهین را دارای رشحات اصالت وجودی یا ماهوی دانست، این صدرا بود که به کشف (اگر آن را حقیقت عینی بپنداریم) اصالت وجود نایل آمد و تئوری آن را با ابتکار خود تدوین کرد. پس صواب این است که پژوهشگران بنا بر تکنیک و اخلاق پژوهش و تعلیم، در این باره به ذکر نام صدرالدین شیرازی اکتفا کنند.

### ت) ماحصل نظریه اصالت وجود

محققین اثر «درآمدی بر فلسفه اسلامی»، ۹ مورد را ذکر کردند که ملاصدرا به مدد مفهوم اصالت وجود، قفل‌های ناگشوده فلسفه را گشود.<sup>۱</sup> من به پنج‌تای آن کفایت می‌کنم، و باورمندم که این موارد بیش از پیش نوآوری ملاصدرا را در این امر نشان خواهد داد. مواردی که بیان می‌شود، در هیچ فلسفه‌ای جز حکمت متعالیه یافت نخواهد شد و ماحصل نظریه اصالت وجود است:

۱. طرح مسایل جدید، که در نظام‌های مشاء و اشراق مطرح نیستند، مانند وجود طولی ماهیت و جسمانیه الحدوث بودن نفس.
۲. حل مسایلی که در دو نظام مذکور قابل حل نیستند؛ مانند وجود رابط معلول، حدوث زمانی عالم جسمانی، معاد جسمانی و مثل افلاطونی.
۳. توفیق در ارائه استدلال‌های جدید؛ مانند: برهان صدیقین صدرایی، اثبات علم حضوری خداوند به اشیاء و اثبات شعور در همه موجودات.
۴. موضع‌گیری جدید در مسایل، در قبال موضع مورد قبول عموم فیلسوفان مسلمان، مانند حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، قیام صدوری جزئی به نفس، تجرد خیال و وحدت شخصی وجود.
۵. تعمیق مسایل از پیش طرح شده؛ مانند: تنزیه خداوند و توحید افعالی.

۱. نگاه کنید به: اشکوری، ۱۳۹۵: ۲۷۲، ج ۳.

## نتیجه

از مفاد این بخش‌ها، مخصوصاً بخش اخیر، اهمیت اصالت وجود در سنت فکری-فلسفی و فلسفی-کلامی روشن گشت. اکنون می‌توانیم این باور را در ذهنمان برجسته کنیم که: ملاصدرا، فیلسوفی است اصالت وجودی، و نیز مبتکر آن. زیرا:

۱. اختلافات محققان را در این زمینه که آیا پیش از او می‌توان اصالت وجودی خواند، نشان دادیم.

۲. همچنین گفتیم جایگاه اینکه کسی نظریه‌ای در میان بگذارد، متفاوت است با ایده‌ای که دیگران از متون فلاسفه تفسیر کرده باشند. اینکه شخص ملاصدرا فلسفه شیخ الرئیس را اصالت وجودی می‌داند، تفسیر صدرا و لازمه فلسفه بوعلی است. پس مبتکر در اینجا ملاصدرا است؛ زیرا تئوری‌اش را به طور روشن و برجسته در اثرش بیان کرده است.

۳. در بخش آخر، ادعایم را اینگونه تقویت کردم: از دل نظریه اصالت وجود، در حکمت متعالیه، نظریات و مسایل جدیدی خلق شدند که پنج مورد آن را در بخش پایانی آوردم. با این موارد بهتر می‌توان ادعای اصلی مقاله را نتیجه گرفت. مواردی که پیش از حکمت ملاصدرا و مساله اصالت وجود ناگشوده مانده بود. بنابراین، صدرالدین شیرازی را می‌توان مطمئناً اصالت وجودی و نظریه پرداز آن دانست. اگر پژوهشگران متفطن به این امر باشند، دانشجویان و محققان تازه کار کمتر به اشتباه خواهند افتاد و کمینه شدن اشتباهات در علوم، علی‌الخصوص علوم انسانی، عامل اساسی ترقی در حوزه فرهنگ و اندیشه خواهد بود.

### کتاب نامه

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۰ش)، *بداية الحکمه*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۴۹، قم.  
کربن، هانری، (۱۳۹۹ش)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، مینوی خرد، ۱۹۸۶م، تهران.

مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹ش)، *مقالات فلسفی*، انتشارات حکمت، تهران.  
فناپی اشکوری (و همکاران)، (۱۳۹۵ش)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، سازمان سمت، ۱۳۹۰ش، قم.

شیرازی، صدرالدین، (۱۴۳۵ه ق)، *الحکمة المتعالیه*، طلیعة النور.  
ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۴)، *ایضاح الحکمه فی شرح بدایه الحکمه*، مرکز جهانی علوم انسانی، ۱۳۸۵، قم.

## چالش مسئله گتیه؛ معرفت گزاره‌ای یا تمام انواع معرفت؟

الهه فیروزی \*

### چکیده

ادموند گتیه در سال ۱۹۶۳ با ارائه مقاله‌ای کوتاه با عنوان «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟» چالشی را در حوزه معرفت‌شناسی ایجاد کرد که همچنان مورد توجه است. او با ارائه دو مثال نقض، تعریف سه جزئی معرفت را ناکارآمد معرفی کرد. این مقاله واکنش‌های متفاوتی را به دنبال داشت؛ از جمله اینکه برخی مدعی شدند مسئله گتیه ناظر به معرفت گزاره‌ای است؛ بنابراین تغییر مبنایی در تعریف معرفت ایجاد نشده است. نوشتار پیش رو پس از تبیین انواع معرفت و تحلیل مثال‌های نقض گتیه، مدعی است نظریه برآمده از مثال‌های نقض گتیه قابل تعمیم به انواع معرفت است. **واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی؛ معرفت گزاره‌ای؛ باور صادق موجه.

---

\* دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران.

## ۱. مقدمه

از مهم ترین تحولات در حوزه معرفت شناسی، نقد تعریف سه جزئی معرفت از سوی گتیه بود. تا پیش از گتیه، معرفت را چنان که افلاطون تعریف کرده بود، باور صادق موجه می دانستند؛ اما گتیه با ارائه مثال های نقضی این تعریف را به چالش کشید. گتیه در مقاله خود این سه جزء را برای تعریف معرفت لازم، اما ناکافی می داند. هیاهوی مثال های نقض او تا جایی بود که بسیاری از معرفت شناسان کوشیدند با تصحیح این تعریف، مشکل کارآمدی «باور صادق موجه» را حل کنند. برخی با اضافه کردن جزء چهارم و پنجم و برخی نیز با اضافه کردن قیودی برای جزء سوم، یعنی «توجیه» درصدد خلاصی از مخصصه گتیه برآمدند. در بدو امر به نظر می رسد مسئله گتیه مربوط به معرفت گزاره ای است، اما آیا سایر انواع معرفت از این چالش در امان هستند؟

برای پاسخ به این پرسش، پس از تبیین انواع معرفت و مروری گذرا بر مثال های گتیه وار بررسی خواهیم کرد که آیا گتیه تمام انواع معرفت را به چالش کشیده است و یا صرفاً معرفت گزاره ای با ابهام تعریف دست و پنجه نرم می کند.

## ۲. انواع معرفت

بسیاری از معرفت شناسان معرفت را حداقل در سه حوزه متمایز به کار می برند:

۱. معرفت های گزاره ای (Propositional knowledge): معرفت به اینکه چیزی چنان است و چنین نیست. متعلق معرفت، گزاره است؛ مانند اینکه هوا گرم است یا می دانم که هوا گرم است. هر انسانی فانی است، یا می دانم که هر انسانی فانی است؛ چنان که در مثال نیز قابل ملاحظه است، واژه «که» معمولاً بین دانستن و جمله، یا گزاره ای که متعلق معرفت است واسطه می شود؛ به همین دلیل به این نوع معرفت، معرفت «می دانم که»<sup>۱</sup> نیز گفته می شود. راسل در تقسیم بندی دیگری این نوع معرفت را معرفت توصیفی می داند و آن را در برابر معرفت غیرگزاره ای و غیرتوصیفی، یعنی آشنایی یا شناسایی قرار می دهد. (فتحی زاده، ۱۳۸۴، ص ۸۸)

---

1. Knowing that

چالش مسئله گنیه؛ معرفت گزاره‌ای یا تمام انواع معرفت؟/ فیروزی ۶۹

این تعبیر بیش از آنکه به ساختار گزاره‌ای معرفت و یا واسطه زبانی بین واژه دانستن و گزاره توجه کند، به وضعیت محتوایی گزاره و نقش اجزای آن می‌پردازد. (شمس، ۱۳۸۴، ص ۵۲)

این نوع معرفت متصف به صدق و کذب است و معرفت‌شناسان معتقدند که تحلیل معرفت، اساساً تحلیلی درباره معرفت گزاره‌ای است.

۲. معرفت‌های حاصل از آشنایی یا معرفت مفهومی (Acquaintance knowledge):

در این نوع معرفت با مورد معرفت به صورت عینی و شهودی مواجه هستیم. در واقع، معرفت به دلیل مواجهه فرد با خود شیء یا شخص است؛ برای مثال «من آقای احمدی را می‌شناسم» نمونه‌ای از معرفت آشنایی و بدین معناست که با آقای احمدی آشنایی دارم. این نوع معرفت را با عبارت «آشنایم»<sup>۱</sup> نیز معرفی می‌کنند. مقصود از آشنایی در این مورد، درک متعلق شناسایی به واسطه تجربه کردن است. در آشنایی با مورد جزئی، تنها به خود موضوع معرفت داریم و این کاملاً متفاوت است از اینکه چیزی را درباره آن موضوع بدانیم.

۳. معرفت‌های مهارتی (Skill or ability knowledge): این نوع معرفت ناظر به

مهارت‌هاست؛ یعنی آگاهی از نحوه انجام دادن یک کار. در واقع، متعلق این معرفت گزاره‌ها نیست، بلکه نوعی توانایی است؛ مثلاً من رانندگی بلد هستم. در واقع، این نوع معرفت دربرگیرنده توانمندی‌ها<sup>۲</sup> است. برای همین است که بعد از عبارت معرفت از «چگونگی»، برخی این نوع را اساساً معرفت نمی‌دانند؛ برای مثال گیلبرت رایل معتقد است این قسم صرفاً مهارتی است که با تمرین و ممارست قابل رشد و افزایش است. (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۷۷) این معرفت‌شناسان با برشمردن تفاوت‌های معرفت مهارتی با معرفت گزاره‌ای تأکید می‌کنند که نمی‌توان این قسم را معرفت تلقی کرد؛ برای مثال معرفت گزاره‌ای قابلیت صدق و کذب دارد، رشد معرفت کمی و قابل انتقال است؛ درحالی‌که معرفت چگونگی قابلیت صدق و کذب ندارد، رشدش کیفی است و قابل انتقال نیست؛ بلکه تنها با تمرین و ممارست است که تقویت می‌شود. گرچه اصول و قواعد مهارت‌ها قابل انتقال و آموزش است، اما روشن است که مهارت جز با تمرین به

---

1. Knowing what or knowing who

2. Knowing how

دست نمی آید؛ (همان، ص ۷۷-۷۸) برای مثال آشپزی اصول و قواعدی دارد، اما تا زمانی که دست به کار نشویم مهارت آشپزی را کسب نخواهیم کرد.

### ۳. مسئله گتیه

قریب به ۲۰۰۰ سال فلاسفه معرفت را همان «باور صادق موجه» می دانستند. این تعریف چنان مشهور و پذیرفته شده است که جان پلاک در کتاب نظریه های معاصر درباره معرفت تصریح می کند که تحلیل سه جزئی از تعریف معرفت از موارد نادر در تاریخ فلسفه است که بیش از دو هزار سال مورد اجماع فلاسفه بوده است. (طیبی، ۱۳۸۶، ص ۱۰)

اما در سال ۱۹۶۳ ادmond گتیه با انتشار مقاله ای سه صفحه ای بر این اجماع دوهزارساله پایان داد و مناقشات زیادی را در باب معرفت پایه ریزی کرد. او با ارائه تنها دو مثال نقض ادعا کرد با صرف داشتن باور صادق موجه معرفت حاصل نمی شود. به عبارت دیگر، او نشان داد که در برخی موارد هر سه جزء تحلیل متعارف معرفت وجود دارد: گزاره صادق است، شخص به آن گزاره باور دارد و باورش نیز کاملاً موجه است؛ اما صدق گزاره بر اساس باورهای موجود شخص نیست، بلکه به صورت کاملاً اتفاقی و بر اساس دلایل دیگری حاصل شده است.

گرچه گتیه برای ارائه مثال های خود سازوکار مشخصی را ارائه نمی کند، اما پیش فرض هایی را پذیرفته است. او گزاره «باور S به P موجه است ولی P کاذب است» را می پذیرد و آن را تناقض نمی داند. همچنین گتیه اصل انحصار یا بستار را نیز می پذیرد. اصل انحصار در مقوله معرفت یعنی اگر Q از P استنتاج شود و S به P و استنتاج Q از P معرفت داشته باشد، آنگاه S به Q نیز معرفت دارد. این اصل در مقوله توجیه نیز این گونه است: اگر Q از P استنتاج شود و باور S به P و به استنتاج Q از P موجه باشد، آنگاه باور S به Q موجه است. (کشفی، ۱۳۸۳، ص ۱۶)

برخی منتقدان به مسئله گتیه معتقدند مثال های گتیه تنها می تواند درباره معرفت های گزاره ای صادق باشد؛ بنابراین ادعای اینکه گتیه تغییری مبنایی در تعریف معرفت ارائه کرده است، بی اساس است. (خورموجی، ۱۳۹۶، ص ۹۰) بدین ترتیب، حتی در صورت اثبات مسئله گتیه، همچنان سایر اقسام معرفت از چالش در امان هستند.

چالش مسئله گتیه؛ معرفت گزاره‌ای یا تمام انواع معرفت؟ / فیروزی ۷۱

برای پاسخ به این انتقاد لازم است ویژگی مثال‌های نقض گتیه را بررسی کنیم. دو ویژگی برجسته در مثال‌های گتیه وجود دارد:

الف. نقض‌پذیری: گتیه نشان داد که شخص می‌تواند به گزاره‌ای باور موجه داشته باشد؛ اما درعین حال آن گزاره کاذب باشد.

ب. شانس: در مثال‌های گتیه، باور بر اساس شانس و اتفاق صادق است. در مثال سکه، مدرکی که اسمیت در باور به صدق «ب» دارد، خوب است، ولی نقض‌پذیر است. این مدرک در نهایت نمی‌تواند امکان کاذب بودن «ب» را رد کند. در واقع «ب» صادق است، اما با اتکا به شانس و بر اساس شرایط و نه به طریق متعارف.

حالا این پرسش مطرح می‌شود که آیا همین دو ویژگی باعث نابسندگی تعریف سه جزئی معرفت شده است؟ یا مغفول بودن نکته دیگری باعث شده است تعریف معرفت از منظر گتیه ناکارآمد باشد. با پاسخ به این پرسش درباره تعمیم تعریف نابسندگی معرفت سه جزئی به انواع معرفت، آسان‌تر می‌توان سخن گفت.

مقاله گتیه چیزی در این باره نمی‌گوید، اما سایر مثال‌های گتیه‌وار، برخی فرضیه‌ها را برای پرسش مطرح شده ارائه می‌کنند. مثال انبار علوفه که از سوی آلوین گلدمن ارائه شده است اشکال تعریف سه جزئی را به دلیل عدم حضور مؤلفه‌ای می‌داند که در آن S بتواند میان وضعیت معرفتی که پیرامونش را احاطه کرده است - یا تصور کرده که پیرامونش را احاطه کرده است - و بدیل‌های مرتبط با آن تمایز قائل شود. (خورموجی، ۱۳۹۶، ص ۹۱)

آلوین گلدمن در مقاله «تشخیص و معرفت حسی»، تحلیلی از معرفت حسی ارائه می‌دهد. نظریه‌ای که او در مقاله سابقش «رابطه علی در معرفت‌های تجربی استنتاجی» مطرح کرده بود، نظریه علی نام داشت. بر اساس نظریه علی، برای روشن ساختن مفهوم معرفت می‌باید به فرایندهای علی‌ای توجه کنیم که در تولید باور نقش دارند. او در اینجا نیز بر این مسئله تأکید می‌کند. به همان سان، تفاوت نظریه جدیدش با نظریه علی این است که در نظریه علی گفته می‌شد که باید بین باور به P و واقعیت P رابطه‌ای علی وجود داشته باشد، اما او در این نظریه‌اش این شرط را حذف می‌کند و به جای آن شرط اعتمادپذیری

(Reliability) را مطرح می‌کند. بنابراین، آن فرایند علی‌ای که برای تولید معرفت لازم است، فرایند علی «اعتمادپذیر» است. دلیل روی گردانی او از نظریه سابقش وجود موارد نقضی است که در آن‌ها به رغم آنکه بین باور به P و واقعیت P رابطه علی وجود دارد، ما آن‌ها را از مصادیق معرفت به حساب نمی‌آوریم. مثال انبار علوفه یکی از همان مثال‌های نقض است که به نظر می‌رسد با این مثال می‌توان دایره شمول تعریف معرفت گتیه را از معرفت گزاره‌ای به معرفت آشنایی تعمیم داد.

گلدمن در مقاله خود این مثال را مطرح می‌کند: هانری درحالی که پسر کوچکش را به همراه دارد، در حومه شهر مشغول رانندگی است. او برای آموزش فرزندش، چیزهایی را که در کنار جاده به مرور به چشم می‌آیند به پسرش معرفی می‌کند: «این گاو است»، «این تراکتور است»، «این انبار علوفه است» و ...

هانری هیچ شکی درباره چیزهایی که معرفی می‌کند، ندارد. او مطمئن است که این آخری انبار علوفه است و در واقع هم چنین است. به نظر اکثر ما در اینجا اطلاق معرفت صحیح است و می‌توان گفت که هانری می‌داند که آن یک انبار علوفه است.

حال فرض کنید که منطقه‌ای که هانری در آنجا وارد شده پر از ماکت‌های کاغذی انبار علوفه است، و هانری هم از این مسئله اطلاعی ندارد. این ماکت‌ها، بدون آنکه در ورودی یا دیوار عقب داشته باشند، از روبه‌رو کاملاً شبیه انبار علوفه‌های واقعی به نظر می‌آیند. به همان سان، هرچند هانری وارد این منطقه شده است، هنوز هیچ‌کدام از آن ماکت‌ها به چشمش نیامده‌اند و آن چیزی که او مشاهده کرده، انبار علوفه واقعی است. البته اگر هانری به جای آن یک ماکت هم دیده بود باز اشتباه می‌کرد و خیال می‌کرد که انبار علوفه واقعی است. حال در این وضعیت، دیگر ما مایل نیستیم باور صادق هانری را معرفت بیندازیم و بگوییم که هانری می‌داند که آن انبار علوفه است. (مبینی، ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۴)

مثال دیگری را می‌توان ارائه کرد که متعلق معرفت، از سنخ معرفت گزاره‌ای نیست و در دسته معرفت جزئی یا آشنایی قرار می‌گیرد. تصور کنید به موزه جواهرات رفته‌ایم، قطعه

چالش مسئله گتیه؛ معرفت گزاره‌ای یا تمام انواع معرفت؟ / فیروزی ۷۳

بزرگ الماس در جعبه شیشه‌ای نگهداری می‌شود. ما الماس را به رنگ سبز زمرد می‌بینیم. این باور صادق موجه برایمان حاصل می‌شود که این الماس به رنگ زمرد است؛ درحالی‌که به شکلی نامحسوس و خیلی حرفه‌ای لامپی با اشعه سبز از بالا به قطعه الماس می‌تابد و آن را به رنگ سبز جلوه می‌دهد، درحالی‌که الماس خودش بی‌رنگ است. ما از وجود این لامپ اطلاعی نداریم. بدین ترتیب، باور صادق ما معرفت تلقی نمی‌شود؛ درحالی‌که این نوع معرفت از سنخ معرفت گزاره‌ای نیست و در ذیل معرفت جزئی یا آشنایی قرار می‌گیرد که با ابزار حس و مشاهده با متعلق معرفت مستقیم مواجه است. بدین ترتیب، به‌رغم وجود «باور صادق موجه»، معرفتی حاصل نشده است.

مثال دیگری که نابسندگی تعریف سه جزئی را تبیین می‌کند، مثال‌هایی است که گیلبرت هارمان و ارنست سوسا ارائه کردند. آن‌ها نشان دادند که تعیین آنچه S می‌داند، تا حدی وابسته به جامعه معرفتی است که وی لااقل به نحوه بالقوه عضو آن است. (خورموجی، ۱۳۹۶، ص ۹۲)

برای تبیین خوب است به این مثال توجه کنیم: فرض کنیم زهرا به شهر ساری در استان مازندران سفر کرده است و در یک اقامتگاه بومگردی، با غذای ترش سماق آشنا شده و کوشیده طرز تهیه آن را یاد بگیرد. او با تمرین و ممارست می‌تواند این غذای محلی را به همان خوشمزگی طبخ کند؛ اما او و بقیه ساکنان نمی‌دانند که یکی از دلایل طعم متبوع این غذا، وجود املاحی است که در آب آن منطقه وجود دارد. البته زهرا و بقیه ساکنان هم تاکنون به این فکر نکرده‌اند که این غذا را با آب دیگری طبخ کنند. بدین ترتیب، ما می‌توانیم ادعا کنیم که «زهرا طرز تهیه ترش سماق را نمی‌داند»؛ چراکه اگر او در شهر خود با آب دیگری این غذا را بپزد، به همین خوشمزگی نخواهد شد.

پس همان‌گونه که در مثال‌ها ذکر شد، در این نوع معرفت که از سنخ معرفت مهارتی است، اشکال گتیه می‌تواند مطرح باشد. پس ادعای کسانی که مسئله گتیه را تنها در معرفت گزاره‌ای خلاصه می‌کنند، باطل است.

## نتیجه

نقد گتیه بر تعریف سه جزئی معرفت، چالشی اساسی در معرفت شناسی بود. واکنش‌ها به حل این مشکل بسیار متفاوت بود. از تأیید کامل گتیه تا رد مسئله گتیه و دفاع از تعریف کلاسیک. همچنین برخی با اضافه کردن جزء چهارم و پنجم و برخی نیز با اضافه کردن قیودی برای جزء سوم، یعنی «توجیه» درصدد خلاصی از مخمصه گتیه برآمدند. برخی منتقدان به مسئله گتیه معتقدند مثال‌های گتیه تنها درباره معرفت‌های گزاره‌ای می‌تواند صادق باشد. بنابراین، ادعای اینکه گتیه تغییری مبنایی در تعریف معرفت ارائه کرده بی‌اساس است. در این مقاله، پس از تبیین انواع معرفت و مروری بر مسئله گتیه، با چند مثال مشخص شد گرچه خود گتیه در مقاله‌اش از ساختار مثال‌های نقض صحبتی نمی‌کند و دامنه شمول تعریف معرفت را مشخص نمی‌کند، اما مثال‌های گتیه‌وار نشان داد که ایده پشت مثال‌های نقض گتیه، قابل تعمیم به انواع معرفت است و برخلاف آنچه برخی منتقدان ادعا می‌کنند، تنها ناظر به معرفت گزاره‌ای نیست.

## کتاب‌نامه

- سلیمانی خورموجی، مهدی؛ فتح طاهری، علی؛ سیف، سیدمسعود (۱۳۹۶). «تقریر و نقد سه ایراد عمده بر مقاله گتیه»، دو فصلنامه پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی. شماره ۱۴. صص ۹۰-۹۲.
- شمس، منصور (۱۳۸۴). آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹). درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۳). «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم». نامه حکمت. شماره ۳. صص ۱۶.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۸۱). «برون‌گرایی در معرفت‌شناسی آلون گلدمن»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی. شماره ۱۳ و ۱۴. صص ۱۳-۱۴.

## نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود

داود حجازی فر\*

### چکیده

آیا نفس انسانی همانند لوحی سفید، خالی از هرگونه داده‌ای است؟ پاسخ اکثر قریب به اتفاق فلاسفه مسلمان مثبت است و به پراهین عقلی و گاه نقلی، مانند آیات قرآن استناد کرده‌اند. در مغرب زمین، شاید بتوان گفت اول بار، جان لاک این موضوع را پررنگ کرد که قبل از تجربه، هیچ داده‌ای در ذهن و نفس انسان‌ها وجود ندارد. در این نوشتار، سعی بر این است که بررسی نماییم آیا باور به لوح سفید بودن نفس، با اصالت وجود سازگار است یا خیر.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود؛ نفس شناسی؛ معرفت شناسی صدرایی؛ نظریه لوح سفید.

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

در رابطه با وجود جوهر نفس و نحوه ارتباط آن با بدن مباحث بسیاری طرح شده است. عده‌ای آن را قدیم دانسته‌اند؛ یعنی پیش از وجود بدن در عالمی دیگر نفس و روح آدمی وجود داشته است. فرد شاخص این نگاه، جناب افلاطون است. برخی معتقد بودند هم‌زمان با پیدایش جسم، روح و نفس انسان نیز وجود پیدا کرده است. می‌توان جناب ارسطو و شیخ شهید را جزء قائلین به این دیدگاه دانست. گروهی معتقدند نفس جسمانیت الحدوث است و روحانیت البقاء، یعنی وقتی جسم به مرحله‌ای از رشد و کمال رسید، نفس شکل می‌گیرد و به بدن تعلق پیدا می‌کند. برخی اساساً منکر وجود بُعد مجرد انسانی شده و انسان را جسمی تعریف کرده‌اند که هرچه هست بدن و فیزیک اوست. گروهی وجود بخش غیرمادی انسانی را پذیرفته‌اند، اما معتقدند درنهایت، به بُعد فیزیکی انسان قابل فروکاست است. در این بین، نظرات مختلفی وجود دارد که بسیار قابل تأمل و توجه‌اند؛ اما از آنجاکه در این نوشتار، وجود نفس مجرد پیش فرض گرفته شده است، به بسیاری از این مسائل ورود نخواهیم کرد. آنچه در این نوشتار برای ما با اهمیت است، وجود داده‌های فطری یا عدم دانش پیشینی در نفس انسان است. پیش از ورود به بحث، نیاز است مفاهیم اصلی بحث را روشن نماییم و سپس به بیان برخی ادله طرفین گفتگو بپردازیم.

## مفهوم‌شناسی

**نفس:** نفس دارای چند اصطلاح و تعریف است. مراد در این نوشتار، موجود بسیط مجردی است که ذات انسان را تشکیل می‌دهد و قوای مختلف انسانی را تدبیر می‌کند و با آن‌ها متحد است.

**دانش پیشینی:** به طور اجمالی، دانشی است که قبل از تجربه در اختیار بشر بوده و برای دستیابی به آن صرف درون‌نگری و تأمل کافی است.

**دانش پسینی:** دانشی است که بعد از تجربه برای انسان حاصل می‌شود و کسب آن نیازمند تجربه و آزمون و خطاست.

نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود / حجازی فر ۷۷

**اصالت وجود:** یعنی آنچه ظرف واقع را پر کرده، وجود و هستی است و چیزی جز وجود نمی‌تواند تحقق داشته باشد و چیستی اشیاء اعتباری و به تبع وجود موجود می‌باشد و حد وجود است.

**عالم مُثُل:** عالمی است ثابت و بدون تغییر که در آن امور کلی و حقیقت واقعی اشیاء و مفاهیم حضور دارند؛ به گونه‌ای که هرچه در عالم محسوسات وجود دارد، سایه آن‌ها محسوب می‌شود؛ مانند زیبایی و خوبی و عشق و عدالت و...

**نکته:** این تعاریف تقریباً وجه مشترک تعاریف و نظرات گوناگون هستند و از بیان قیل و قال‌ها پرهیز شده است؛ چراکه محل منظور ما در این نوشتار خواهند بود.

پیشینه اعتقاد به عالم مثل، به دوران یونان باستان بازمی‌گردد. فرد شاخص این نگاه، سقراط و به تبع او افلاطون است. ایشان (خصوصاً افلاطون) معتقد بودند نفس آدمی مجرد از ماده است و پیش از تعلقش به بدن در عالم مثل زندگی می‌کرده و بعد از رهایی از زندان تن، باز به موطن اصلی خود رجعت خواهد کرد. او در باب معرفت آدمی معتقد بود تمام مثل و مفاهیم در درون آدمی وجود دارند و انسان با تجربه کردن، چیز جدیدی به دست نمی‌آورد؛ بلکه صرفاً زمینه یادآوری دانش پیشینی‌اش فراهم می‌گردد و او به آنچه از قبل می‌دانسته است التفات پیدا می‌کند.

### شش اصل نظریه مثل

۱. اصل اشتراک: یعنی هرکجا چیزهای متعددی «ت» هستند، به این دلیل است که همه آن‌ها در مثال واحد «ت» باهم اشتراک دارند یا از آن تقلید می‌کنند.

۲. اصل جدایی: مثال «ت» از همه چیزهایی که «ت» هستند، متمایز است.

۳. اصل خود ارجاعی: مثال «ت» خود «ت» است.

۴. اصل خلوص: مثال «ت» چیزی جز «ت» نیست.

۵. اصل یگانگی: هیچ چیز به جز مثال «ت» واقعاً، حقیقت و ازهرجهت «ت» نیست.

۶. اصل تعالی: مُثُل فناپذیرند. آن‌ها اجزایی ندارند، در معرض تغییر قرار نمی‌گیرند و

برای حواس، محسوس نیستند. (کنی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۶)

این شش اصل، هسته اصلی نظریه عالم مثل افلاطون را تشکیل می دهند. نفس انسانی در چنین فضایی زیست می کرده است و از آنجایی که با مثل متعدد در ارتباط بوده که همگی ذیل مثال خیر طبقه بندی می شدند، به کلیه امور واقف بوده و وقتی به عالم ماده هبوط کرده است، آنچه می دانسته از یاد برده و در هنگام مواجهه با مسائل مختلف و تجربه های گوناگون، یک به یک آنچه می دانسته را به خاطر می آورد. پس در نگاه او، نفس آدمی لوح سفید خالی از داده نیست، بلکه لوحی مملو از نوشته و دانش است که البته روی آن را غبار و حجاب گرفته است.

جان لاک برخلاف افلاطون معتقد بود نفس آدمی همچون لوح سفیدی است که با هر تجربه نقشی بر آن کشیده می شود. او مانند دیگر تجربه گرایان معتقد بود سرچشمه معرفت آدمی تجربه و داده های حسی است. او می گوید: بیاید فرض کنیم که ذهن چنان که گفته ایم یک صفحه سفید، خالی از همه حروف و بدون هیچ ایده ای است. در این صورت ذهن چگونه مزین می شود؟... همه مواد و مصالح عقل و معرفت را از کجا می آورد؟ به این مسئله با یک کلمه پاسخ می دهم: از تجربه. همه معرفت ما بر آن استوار است و معرفت خود را سرانجام از آن منتج می کند. (کارلیم، ۱۳۹۸، ص ۱۲۳)

او به دو نوع تجربه قائل بود: ۱. احساس: یعنی کسب ایده هایی مانند سفیدی و گرمی و بو... از راه تجربه بیرونی؛ ۲. بازانندیشی: یعنی کسب ایده ها از طریق تجربه درونی و عملیات خود ذهن. (همان، ۱۲۴) بنابراین، جان لاک هم معتقد است هیچ علم پیشینی در نهاد انسان وجود ندارد و نفس، لوح سفیدی است که با اولین تجربه، اولین نقش بر آن کشیده می شود.

به گزارش شهید مطهری، هیچ یک از فلاسفه اسلامی قائل به وجود علوم پیشینی به معنایی که افلاطون و افلاطونیان بدان قائل بودند، نبودند و نفس آدمی را همانند لوحی سفید خالی از هرگونه معرفتی می دانستند. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸)

جناب ابن سینا در تعلیقات ابراز می کند که عقل سه حالت و اعتبار دارد که اولین آن بالقوه بودن و خالی از هرگونه فعلیت و داده ای است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۲۷) همچنان

نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود / حجازی فر ۷۹

که در جای جای آثار ایشان چه به صراحت و چه غیرصریح به خالی بودن نفس انسان از هرگونه داده‌ای اذعان کرده است؛ یعنی بالقوگی محض مساوی و مساوق است با لوح سفید خالی از هر داده و فعلیتی؛ مانند عبارت: «العقل هیولانی ان عنی به مطلق الاستعداد...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۱۳) این مطلق استعداد بودن، یعنی لوح خالی از هر داده‌ای.

نظر جناب صدرا در رابطه نفس و عقل هیولانی متفاوت است؛ اما این تفاوت خللی به اصل نظر شیخ‌الرئیس که نفس آدمی در بدو شکل‌گیری خالی از هرگونه داده‌ای است، وارد نمی‌کند. صدرا المتالهین آخرین مرحله کمال مرتبه مادی را همان عقل هیولانی (اولین مرتبه عالم تجرد) می‌داند که از هر نوع داده‌ای خالی است: «ان نظرت الی ذاتها... هی صورہ الصور و نہایہ الکمالات فی عالم الاجسام. و اذا نظرت الیها بحسب وجود العالم العقلی، فوجدتها قوه الصرّفه...» (صدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۴۶)

مثال زیبایی که جناب صدرا بیان می‌کنند تشبیه این حالت به بذراست که بذراست بالفعل بذراست و بالقوه ثمره است؛ یعنی نفس انسان استعداد دریافت داده‌ها و معانی را دارد، اما در آن حالت بالفعل هیچ داده‌ای ندارد.

علامه طباطبائی می‌فرماید: تعقل سه گونه است که اولین مرحله آن صرف توانایی تعقل است و هنوز هیچ چیزی تعقل نشده و نفس خالی از هر معقولی است: «ذکروا أن التعقل علی ثلاثة أنواع، أحدها أن یکون عقلاً بالقوة، أي لا یکون شیئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شیء من المعقولات بالفعل، لخلو النفس عن عامة المعقولات.» (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۷۱)

ایشان تعریف عقل هیولانی و وجه تسمیه آن را این گونه بیان می‌کنند: «العقل هیولانی و هی مرتبه کون النفس خالیة عن جمیع المعقولات و تسمى العقل هیولانی لشباعتها هیولی الاولی فی خلوها عن جمیع الفعلیات.» (همان، ۱۷۳) عقل هیولانی مرتبه‌ای از عقل است که نفس آدمی خالی از تمام معقولات است و به دلیل قوه محض بودن آن و شباهتش به ماده اولی از جهت عدم فعلیت، عقل هیولانی نام گرفته است.

پس تا بدین جای کار مشخص شد جان لاک به نمایندگی از تجربه‌گرایان و فلاسفه مسلمان (چه اصالت الوجودی‌ها و چه اصالت ماهیتی‌ها) نفس و ذهن آدمی را مانند لوحی

سفید، خالی از هر داده پیشینی می داند؛ اما آیا این رأی با روح اصالت وجود سازگاری دارد؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا کمی اصالت الوجود را تبیین و برخی ادله آن را مطرح می کنیم و سپس به تحلیل لوازم آن می پردازیم.

### اصالت وجود

جناب صدرا می فرماید: «انّ لمفهوم الوجود المعقول الذی من اجلی البديهيات الاولیه، مصداقاً فی الخارج و حقیقه ذاتاً فی الاعیان». (صدرا، ۱۹۸۱ م، ص ۳۴۰) آنچه در خارج مصداق دارد و حقیقت و ذات اعیان خارجی را تشکیل می دهد وجود است و ماهیت چیزی نیست و تحقیقی ندارد، مگر بالعرض و به تبع وجود.

«اما الماهیه فهی لیست... موجوده بذاتها الا بالعرض»؛ (صدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۹) یعنی آن واقعیتهایی که عالم را پر کرده وجود است نه ماهیت؛ چراکه ماهیت نسبتش به وجود و عدم یکسان است. نه اقتضای بودن دارد نه اقتضای نبودن. می تواند در ذهن بیاید و می تواند بیرون از ذهن باشد؛ یعنی می تواند در خارج قابل اشاره باشد؛ مانند این درخت مشخص، و کلی باشد و پا به حیطة ذهن بگذارد و یا حتی معدوم باشد و هیچ تناقضی رخ ندهد. آنچه می تواند جزئی باشد و کلی باشد، موجود باشد و معدوم باشد و هیچ محظوری رخ ندهد؛ یعنی اینکه جزئی بودن و مشخص بودن و همچنین خارجیت داشتن و موجود بودن جزء ذات آن نیست؛ چراکه گاه به آن متصف می شود و گاه نمی شود؛ اما واقعیت مساوق تشخیص داشتن و خارجیت داشتن (غیر ذهنی بودن) و موجود بودن است. اینها ذات آن را تشکیل می دهند و هر کدام از این اوصاف نباشند واقعیت، واقعیت نخواهد بود؛ چنان که صدرالمتألهین می گوید: «انّ وجود الماهیه، غیر تلک الماهیه، لاختلافهما فی احکام و الآثار. فمن احکام الماهیه أنّها تعرضها الکلیه و تقبل تعدد الوجودات و التخصّصات... و هذه کلها بخلاف حال الوجود فأنّه متشخص بنفسه لا بتشخص زائد علیه». (صدرا، ۱۳۸۲، ص ۸۶۲)

یعنی از اختلاف در آثار وجود و ماهیت متوجه می شویم آنچه واقعیت دارد وجود است؛ زیرا ماهیت حالات مختلف بر آن عارض می شود؛ گاه جزئی می شود، گاه کلی و ذهنی، گاه

نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود / حجازی فر ۸۱

دارای تشخیص است، گاه نه. اما وجود تا زمانی که وجود است، تشخیص دارد و جزئی است و تشخیص هم ذاتی است نه به واسطه دیگری، و حالانش هم تغییر نمی‌کند و متصف به کلیت نمی‌شود. در ثانی نقیض وجود، عدم و نیستی است و واقعیت نمی‌تواند نیستی باشد. پس لاجرم واقعیت از جنس هستی و وجود است.

علامه طباطبائی در این رابطه می‌فرماید:

مقدمه یکم. در مواجهه با اشیاء با دو حیث روبه‌رو می‌شویم:

۱. می‌بینیم اشیاء اموری متفاوت از هم هستند و از یکدیگر سلب می‌شوند، درخت غیر از کتاب است.

۲. می‌بینیم همه اشیاء در موجود بودن مشترک‌اند. درخت موجود است، کتاب هم

موجود است و...

یعنی بر اشیاء خارجی دو چیز حمل می‌شود: ۱. مفاهیم ماهوی؛ ۲. مفهوم وجود.

مقدمه دوم. از طرفی می‌بینیم وجود غیر از ماهیت است و یکی به دیگری بازمی‌گردد؛ چراکه حیثیت ماهیت مختص دسته خاصی از اشیاء است؛ یعنی به گونه خاصی از اشیاء درخت و به گونه دیگر کتاب می‌گوییم؛ اما به همه آن‌ها موجود می‌گوییم و شامل دسته خاصی از واقعیات نمی‌شود. پس وجود غیر از ماهیت است.

مقدمه سوم. از آنجایی که واقعیت اشیاء یک چیز است، یکی از وجود و ماهیت اصیل و حقیقی هستند و دیگری اعتباری و انتزاعی.

پس: ۱. واقعیتی در خارج هست. ۲. این واقعیت دو حیثیت دارد. ۳. این دو حیثیت باهم مغایزند. ۴. یکی از این دو واقعیت اصیل است. (اگر هیچ‌یک اصیل نباشند، منجر به انکار اصل واقعیت می‌شود)

### برهان اصالت الوجود

مقدمه یکم. هر چیزی در صورتی واقعیت دارد که وجود بر آن حمل شود؛ مانند اینکه درخت وجود دارد یا موجود است.

مقدمه دوم. اگر وجود بر آن چیز حمل نشود، نقیض وجود، یعنی عدم بر آن حمل خواهد شد.

مقدمه سوم. اگر عدم بر آن چیز حمل شود، پوچ و توخالی خواهد بود و واقعیت نخواهد داشت.

در نتیجه، وجود به اشیاء واقعیت می بخشد و اصیل است. از آنجایی که وجود و ماهیت هر دو اصیل نیستند، پس ماهیت اعتباری و انتزاعی است. (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۸-۱۹)

به طور خلاصه، با وجود تمام قیل و قال‌ها می توان گفت که در مکتب اصالت الوجود آنچه اصیل و واقعی است، وجود بوده و ماهیت از وجود انتزاع می شود و امری اعتباری است. ما بیش از این به تبیین نظریه اصالت الوجود و اعتباری بودن ماهیت و رابطه بین وجود و ماهیت و تشکیکی بودن وجود نمی پردازیم. برای ما مهم، تبیین اجمالی اصل این نظریه بود. اینک به این پرسش بازمی گردیم که آیا پذیرش لوح سفید با اصالت وجود سازگار است یا خیر؟

همان طور که گذشت، بر مبنای اصالت الوجود آنچه ظرف واقعیت را پر کرده وجود است و غیر وجود یکسره بطلان است. پس ذات و حقیقت اشیاء را وجود تشکیل داده و ماهیت حد وجود و منتزاع از وجود است و در نتیجه، یک امر اعتباری و عقلی خواهد بود.

### یگانه‌انگاری اصالت الوجودی

ما در اینجا با یک مونیزم خاص مواجهیم که بر اساس ماهیت اشیاء شکل نگرفته است. معمولاً وقتی صحبت از یگانه‌انگاری و یا دوگانه‌انگاری می شود، بحث حقیقت و هویت اشیاء مطرح می شود و اینکه بنیان عالم را چه چیزی تشکیل داده است و یا اینکه چه چیزی یک شیء را همان می کند و پرسش‌هایی از این دست.

اگر بخواهیم وفادار به نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، به این پرسش پاسخ دهیم که بنیان عالم از چه تشکیل شده است یا آن حقیقتی که یک شیء را همان می کند؟ باید بگوییم «وجود» حقیقت عالم است. آن جز لایتجزائی که پایین تر از آن چیزی نیست و بسیط است، وجود است. آن چیزی که یک شیء را همان می کند وجود خاص آن شیء و مرتبه وجودی آن است؛ چراکه غیر وجود پوچ و اعتباری و انتزاعی

نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود / حجازی فر ۸۳

است؛ یعنی در اصل وقتی شما یک درخت می بینید ماهیتی به نام درخت مشاهده نمی کنید که وجودی به آن تحقق بخشیده است، بلکه شیئی مشاهده می کنید که دارای مرتبه خاصی از وجود است. به عبارت دیگر، شما «وجود درختی» را مشاهده می کنید یا به تعبیر دیگر «نحوه وجود» را مشاهده می کنید و یا «مرتبه خاصی از وجود» را مشاهده می نمایید. قلت ما شئت.

پس حقیقت عالم یک چیز است: وجود. وجه اشتراک تمام موجودات به همین وجود بازمی گردد؛ همچنان که وجه افتراقشان نیز به وجود بازمی گردد؛ چراکه غیر وجود چیزی در عالم نیست که موجب تفاوت شود.

درنتیجه، فرقی بین انسان با درخت نیست؛ چراکه حقیقت هر دو وجود است، منتهی با مراتب مختلف وجودی.

حال که: ۱. بنیان عالم وجود است. ۲. ماهیت اعتباری و منتزع از وجود است. ۳. تفاوت هم از وجود ناشی می شود. ۴. حقیقت اشیاء و موجودات هم وجود است. ۵. همه اشیاء عالم هم سنخ و از سنخ وجودند.

درنتیجه، معرفت به یک شیء معرفت به همه اشیاء هم رتبه آن، و بخشی از حقیقت اشیاء رتبه بالاتر از آن است.

اشکال: ما حس وجودشناس نداریم و فقط می توانیم به ماهیت اشیاء پی ببریم و این ماهیت است که کلی می شود و به ذهن می آید.

پاسخ: یکم اینکه، چه کسی گفته ما حس وجودشناس نداریم؟ اگر حس وجودشناس نداشتیم، چگونه حد آن را که ماهیت باشد، شناختیم؟ مگر نه اینکه هر چه هست وجود است و ماهیت امری اعتباری و حد وجود؟ پس ابتدا ما وجود را می شناسیم و بعد ماهیت را از آن انتزاع می کنیم. دوم اینکه، اگر ذات ما وجود باشد، علم ما به ذاتمان برای شناخت وجود کفایت می کند، آن هم علم حضوری به ذات که اساس دیگر علوم ماست. پس حس وجودشناس داریم، والا شناخت ماهیت هم ممکن نبود و اینکه جنس خود ما هم از وجود است و پیش از هر نوع شناختی و شناخت هر شیئی، ما وجود خودمان را شناخته ایم.

### ارتباط مونیزم اصالت وجود و چیستی عالم بالوح سفید

همان طور که گذشت، اگر جنس انسان با جنس عالم یکی است و تفاوت صرفاً به مراتب وجود و شدت و ضعف بازمی گردد، پس از قبل داده های بسیاری درباره عالم و اشیاء موجود در آن درون انسان به ودیعه نهاده شده است و نفس، لوح سفید نخواهد بود؛ بلکه در ذات بشر تمام داده های موجودات هم رتبه او و مراتب پایین تر از او نقش بسته است و همچنین، بخشی از داده های موجودات مافوق او، یعنی به میزان اشتراکی که باهم دارند. پس پیش از تجربه، فی الجمله انسان داده های پیشینی بسیاری دارد که اگر درون نگری کرده بود به آن ها دست می یافت. البته با تجربه ممکن است به داده های موجودات مراتب بالاتر دست یابد و یا علم اجمالی او به علم تفصیلی تبدیل شود و یا به حسب نیاز و زاویه نگاهش، طبقه بندی های متفاوتی از اشیاء و داده ها داشته باشد.

پس ظاهراً باور به لوح سفید بودن نفس با اصالت وجود سازگاری ندارد، ولو اینکه قائلین به اصالت وجود به این لوازم پایبند نباشند.

در پایان، به عنوان تبرک یکی از دلایل و یا شواهد قرآنی قائلین به لوح سفید بودن نفس را مطرح می کنیم و می کوشیم به آن پاسخ دهیم.

برخی به آیه شریفه ۷۸ سوره نحل استناد کرده اند که نفس انسانی در بدو تولد، مانند لوحی سفید خالی از هرگونه دانشی است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»، خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج کرد درحالی که هیچ چیزی نمی دانستید. پس نفس انسانی خالی از هرگونه دانش پیشینی است.

در پاسخ به این استدلال باید گفت اولاً، قرآن کریم فقط این یک آیه را ندارد و آیات دیگری هستند که دلالت بر نوعی دانش پیشینی دارند و برای نسبت دادن یک مطلب به کتاب الهی باید مجموع آیات را در نظر گرفت و سپس نسبت به آن موضوع خاص، مطلبی را به کلام الله نسبت داد. به اصطلاح بخشی از کتاب بخش دیگرش را تفسیر و تبیین می کند.

آیه مبارکه ۱۷۲ سوره اعراف چنین است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا

نظریه لوح سفید بودن نفس از منظر اصالت وجود / حجازی فر ۸۵

غَافِلِينَ»؛ و یاد آور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، تویی پروردگار ما و ما حقیقتی جز اینکه مملوک تو باشیم نداریم، ما این را دیده‌ایم و بر آن گواهییم. چنین کردیم تا روز قیامت نگویید ما از این حقیقت بی‌خبر بودیم.

پس طبق این آیه شریفه، پیش از تعلق روح به بدن، خداوند از همه انسان‌ها پرسش‌هایی پرسیده و انسان‌ها با آگاهی کامل بدان پاسخ داده‌اند. پس بنابراین، انسان دارای دانشی پیشینی است و خالی‌الذهن پا در این جهان ننهاده است.

آیه مبارکه ۳۰ سوره روم نیز چنین است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

مضمون آیه این است که از دین حنیف اسلام پیروی کن، دینی که فطرت خدادادی‌ات تو را به آن گرایش می‌دهد؛ همان فطرتی که خداوند همه انسان‌ها را بر آن آفریده است. این آیه شریفه نیز به نوعی داده فطری پیشینی اشاره دارد که در نهاد هر انسانی قرار داده شده است و او را به خداپرستی متمایل می‌کند.

آیات ۷-۸ سوره مبارکه شمس نیز چنین است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ و سوگند به نفس آدمی و آن قدرتمند حکیمی که آن را موزون ساخت و سامان بخشید، پس فجور (بدی‌ها) و تقوا (نیکی‌ها) را به آن الهام کرد.

یعنی خداوند خوبی‌ها و بدی‌ها را بر انسان الهام کرد تا راه درست را از غلط تشخیص دهد. پس بازهم نفس آدمی خالی از داده نیست؛ بلکه گزاره‌های اخلاقی را در درون خودش حمل می‌نماید.

### جمع بندی آیات

شاید بتوان گفت مجموع آیات اشاره به این مطلب دارند که بخشی از دانش، چه حصولی و اکتسابی و چه حضوری، صرفاً از طریق تجربه به دست می‌آید و پیش از تجربه نفس آدمی نسبت به آن‌ها، به سان یک لوح سفید می‌ماند و یا اینکه انسان بعد از تولد به وسیله تجربه و تأمل باید به دانش‌های پیشینی خود التفات کند؛ یعنی بخشی از دانش در نهاد او موجود است و بخشی خیر، و این همان نتیجه‌ای بود که ما مونیزم اصالت وجودی گرفتیم.

## نتایج مباحث

بنابر اصالت وجود:

۱. جهان فقط از یک چیز تشکیل شده و آن هم وجود است.
۲. آنچه موجب اشتراک موجودات شده همان چیز هم موجب افتراق آنهاست؛ یعنی وجود.
۳. انسان هم از سنخ دیگر موجودات است.
۴. چون انسان از سنخ دیگر موجودات است، داده‌هایی در درون خود دارد که با درون‌نگری می‌تواند بدان‌ها دست یابد و بخشی از جهان خارج را پیش از تجربه بیرونی بازشناسد.
۵. شناخت وجود ممکن است؛ چراکه شناخت ماهیت ممکن است.
۶. بخشی از داده‌ها در درون انسان وجود ندارد و برای به دست آوردن آن‌ها نیازمند تجربه‌ایم.
۷. ظاهراً آیات قرآن مجید نیز مؤید مونیزم اصالت وجودی بودند تا لوح سفید.

## کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۴۰۴). الشفاء، الهیات. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا (۱۳۷۹). التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۲). المباحثات. قم: بیدار.
- صدرالمتالهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرا (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرا (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۸ ق). نهاییه الحکمه. قم: النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه رضا یعقوبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- کارلین، لورنس (۱۳۹۸). تجربه‌گرایان. ترجمه رحمن شریف‌زاده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مقدمه و پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیزم. تهران: صدرا.

## ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر «استنتاج بر اساس بهترین تبیین» (IBE)

داود حجازی فر \*

### چکیده

آیا بین دو شیئی که علت و معلول خوانده می شوند رابطه سنخیت برقرار است؟ در این نوشته به بررسی وجود سنخیت بین علل و معالیل مختلف بر اساس استنتاج بهترین تبیین خواهیم پرداخت و به اختصار برخی براهین اثبات وجود خداوند و نظم موجود در نظام هستی و نظریه های رقیب آنها را مطرح نموده، نشان خواهیم داد پیش فرض تمامی آنها وجود سنخیت بین علت و معلول است و بالاخره از دو طریق، وجود سنخیت بین تمام علل و معالیل را نشان خواهیم داد: روش استدلال بر اساس بهترین تبیین (IBE) و روش برهانی.

**واژگان کلیدی:** استنتاج بر اساس بهترین تبیین (IBE)، اصل علیت، سنخیت علی، برهان نظم، برهان کیهان شناختی.

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

در ارتباط با سنخیت و چیستی آن مباحث متعددی مطرح شده است و هر یک از موافقین و مخالفین ادله ای برای اثبات قول خود و رد قول مخالفین اقامه نموده اند. در این نوشتار در پی بررسی لزوم ارتباط خاص بین علت و معلول یعنی لزوم سنخیت بین معلول و علت از راه استنتاج بر اساس بهترین تبیین و در انتها تذکر چند استدلال دیگر هستیم. برای نیل به این منظور ابتدا کمی به مفهوم شناسی مفردات بحث و سپس به اختصار به استدلال هایی که برای اثبات وجود خداوند آورده شده می پردازیم و نشان می دهیم پیش فرض این استدلالات قبول سنخیت بین علت و معلول است. به عنوان مثال کسی که استدلال می کند خدا باوری بهترین تبیین برای توضیح نظم در این جهان است و بین نظریه اتفاق و شانس و نظریه داروین و جهان های متعدد و خدا باوری این نظریه را می پذیرد در اصل به دلیل پذیرش سنخیت است که این نظریه را برمی گزیند. او وقتی نظم موجود در علم را با نظریه شانس می سنجد می بیند تناسبی بین این دو نیست و بسیار بعید است از دل این نظریه این نظم دقیق بیرون آمده باشد. او وقتی نظریه خدا باوری را با نظم موجود می سنجد هیچ بعدی نمی بیند و می گوید می شود از دل این نظریه این نظم با این عظمت بیرون آمده باشد و این علت را از بین دیگر علل پیشنهادی انتخاب می کند و آن را دارایشان علیت برای این معلول خاص می یابد، یعنی همان پذیرش لزوم سنخیت بین علت و معلول.

از طرفی می توان خود سنخیت را فارغ از براهین وجود خداوند مورد بررسی قرار داد. ما از خود می پرسیم سنخیت داشتن علت و معلول بهتر روابط پدیده های موجود در جهان و خود جهان را توضیح می دهد یا سنخیت نداشتن و کدام یک بر دیگر ارجحیت دارد؟ برای رسیدن به این مقصود می بایست لوازم هر یک از این دو احتمال را مورد واکاوی قرار داد و با یکدیگر مقایسه نمود و در انتها قضاوت نمود که کدامیک نظم موجود و اصل هستی را بهتر توضیح می دهند و آن را مورد پذیرش قرار داد. البته به عنوان تکمله و تتمه بحث یک استدلال دیگر نیز ارائه خواهد شد که نشان می دهد بین علت و معلول رابطه ای خاص و سنخیت برقرار می باشد. در این نوشتار سعی شده است کمتر به قیل و قال های موجود و

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر ... / حجازی فر ۸۹

حواشی آنها پرداخته شود و حتی الامکان به اساس و لب مطالب اشاره شود و طبیعتاً طالب جزئیات در این مسئله می بایست به کتب و مقالات مفصل تر مراجعه نماید.

## تعاریف ضروری

### سنخیت، علیت و عینیت

السِّنْخُ: الأَصْلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالْجَمْعُ أَسْنَاخٌ وَسُنُوخٌ وَسِنْخٌ كُلُّ شَيْءٍ: أَصْلُهُ... وَرَجَعَ فَلَانَ إِلَى سِنْخِ الْكَرْمِ وَإِلَى سِنْخِهِ الْخَبِيثِ وَسِنْخُ الْكَلِمَةِ: أَصْلُ بِنَائِهَا وَفِي حَدِيثٍ عَلِيٍّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَلَا يَظْمَأُ عَلَى التَّقْوَى سِنْخٌ أَصْلٌ وَالسِّنْخُ وَالْأَصْلُ وَاحِدٌ... (لسان العرب: ج ۳، ص ۲۶)

السِّنْخُ بِالْكَسْرِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: أَصْلُهُ، وَالْجَمْعُ أَسْنَاخٌ مِثْلَ حَمَلٍ وَأَحْمَالٍ. وَمِنْهُ الْحَدِيثُ «التَّقْوَى سِنْخُ الْإِيمَانِ». (مجمع البحرين: ج ۲، ص ۴۳۴)

به شهادت اهل لغت، عرب ریشه و اصل هر چیزی را سنخ می گوید؛ چنان که در روایات فوق الذکر به همین معنی استعمال شده است.

سنخیت در اصطلاح فلاسفه به معنی رابطه ای خاص میان علت و معلول است که سبب می شود این معلول خاص فقط از این علت سرزند و این علت خاص نیز فقط این معلول را به وجود آورد. (بداية الحكمة، ص ۱۱۴)

سنخیت که در بین قدماء از آن به مناسبات بین علت و معلول یاد می شود؛ یعنی در وجود علت، ویژگی ای وجود دارد که منشأ پیدایش معلول می شود. مناسبت میان علت و معلول، هم درباره فاعل های طبیعی قابل طرح است و هم درباره فاعل های ایجابی. (کرد فیروزجایی: ۱۳۹۳ ص ۲۲۵)

علیت نیز به معنای تأثیر چیزی در چیزی دیگر و وابستگی یکی بر دیگری است. هر ممکن الوجودی برای آنکه موجود شود، نیازمند چیز دیگری است. (کرد فیروزجایی: ۱۳۹۳، ص ۲۱۱)

علت که از آن به سبب هم یاد می شود، آن چیزی است که وجود چیز دیگری به او نیازمند و وابسته است؛ درحالی که وجود او به آن چیز وابسته و نیازمند نیست. معلول نیز آن چیزی است که در وجود خود به امر دیگری وابسته و نیازمند است. (ابن سینا: ۱۳۹۴ ص ۵۳)

علامه این گونه علت و معلول را تعریف می کند: "فهذا الوجود المتوقف عليه نسيمه عله، و الشئ الذي يتوقف على العله معلولاً له." (طباطبایی: ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶)  
آن وجودی که وجود شیء دیگر متوقف بر وجود آن است علت نامیده می شود و شیء ای که وجودش متوقف بر وجود شیء اول است معلول می نامیم. (شیروانی: ۱۳۸۹، ص ۲۴)  
نکته: علیت و معلولیت رابطه ای وجودی است و علت و معلول در فلسفه اسلامی از احکام موجود بماهو موجود هستند؛ درحالی که علیت در فلسفه ارسطو بیشتر صبغه طبیعت شناختی داشته است تا صبغه هستی شناختی. مراد ما از علت و معلول بیشتر ناظر بر علت ایجاد است. (کرد فیروزجایی: ۱۳۹۳، ص ۲۱۰)  
علت بر دو قسم است: ۱- علت ایجاد یا ایجابی ۲- علت اعدادی که این علت اعدادی منشأ امکان معلول است. پس معلول از ناحیه یکی یعنی از ناحیه علل اعدادی امکان و استعداد می گیرد و از ناحیه دیگری یعنی از ناحیه علل ایجاد و جوب و فعلیت می گیرد. (مطهری، ج ۱، ص ۱۰۱)

عینیت نیز در لغت به معنی همانندی و اتحاد و وحدت و یگانگی می باشد.  
با مقایسه بین سنخیت به معنای لغوی آن یعنی اصل و ریشه هر چیز و عینیت که به معنای یگانگی و وحدت است متوجه می شویم بین این دو معنا ترادفی برقرار نیست. معنای اصطلاحی سنخیت با عینیت نیز همچنین نسبتی ندارد، چرا که بین رابطه خاص دو شیء و یگانگی دو شیء نیز ترادفی برقرار نیست. در عینیت، دو شیء در کمال و نقصان و تمامی ویژگی ها با یکدیگر همسان اند. پس می توان گفت مراد از سنخیت، عینیت و این همانی و یگانگی تام بین دو شیء نیست.

### حمل حقیقه و رقیقه، واجب الوجب و ممکن الوجود

#### حمل حقیقه و رقیقه

در حمل حقیقه و رقیقه محمول ایجاباً بر موضوع حمل می شود؛ اما در حمل شایع محمول هم ایجاباً و هم سلباً بر موضوع خود حمل می شود. به عبارت دیگر، در حمل شایع موضوع در داشتن و نداشتن کمالات، یعنی وجداناً و فقداناً، مصداق محمول است؛ اما در حمل حقیقه و رقیقه، فقط وجداناً مصداق محمول است. (عبودیت: ۱۳۹۰، ص ۱۶۸)

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر .../ حجازی فر ۹۱

یعنی بنا بر حمل حقیقه و رقیه می توان معلول را بر علت خود حمل کرد، البته نه بنا بر حمل شایع.

### **واجب الوجب و ممکن الوجود**

به موجودی که در ذاتش بی نیاز از غیر خودش است (در تمامی حیث ها و جهات) و وجود برایش ضروری است، واجب الوجود گویند و به موجودی که در بودنش وابسته به غیر و یا وجودش عین وابستگی است، ممکن الوجود گویند.

### **برهان نظم، برهان کیهان شناختی**

#### **برهان نظم**

برهان نظم یکی از براهینی است که به واسطه وجود نظم و هماهنگی در موجودی خاص و یا در کل هستی وجود طراحی هوشمند را اثبات می کند.

#### **برهان کیهان شناختی (امکان و وجوب)**

در برهان کیهان شناسی ابتدا باید فرض کنید عالمی هست و بعد چون وجودش امکانی است پس وجود یک غیر امکانی ضروری، باید باشد تا این عالم را خلق کند.

#### **استدلال بر اساس بهترین تبیین**

حال که اجمالاً این مفاهیم روشن گشت و برخی ابهامات آنها برطرف گردید، بر اساس بهترین توضیح (IBE) نشان خواهیم داد موجه ترین فرض، پذیرش سنخیت بین واجب و ممکنات می باشد و در ادامه خواهیم گفت پیش فرض درستی برخی براهین اثبات وجود خداوند مانند برهان نظم و برهان کیهان شناسی وجود سنخیت بین علت و معلول می باشد.

#### **صورت بندی برهان نظم**

برهان نظم را با دو نگاه می توان صورت بندی کرد: ۱. نگاه کلان و عام که در آن پیچیدگی های موجود در نظام عالم هستی را مدنظر قرار می دهیم. ۲. نگاه خرد و جزئی که در آن به نظم موجود در پدیده های پیرامونمان توجه می کنیم.

در هر دو نگاه آنچه محترم و باارزش است وجود نظم است و مابقی مسائل، مطالب حاشیه‌ای آن هستند؛ لذا به جهت اختصار یک صورت‌بندی از برهان نظم در ذیل بیان خواهد شد.

مقدمه اول: در موجودات جهان و کل نظام هستی نظم دقیقی مشهود است.

مقدمه دوم: در مصنوعات بشری نیز نظم مشاهده می‌شود.

مقدمه سوم: نظم موجود در مصنوعات بشری ساخته طراح و ناظمی هوشمند است.

مقدمه چهارم: بهترین توضیح برای نظم موجود در ارگانیسم‌های زنده و کل نظام هستی فرض وجود طراح و ناظمی هوشمند است.

پس ورای این جهان ناظمی هوشمند وجود دارد.

در مقابل برهان نظم نظریاتی هستند که یا مدعی بی‌نظمی در عالم هستند و یا نظم موجود را به قوانین طبیعی و فیزیک و زیست‌شناسی نسبت می‌دهند و یا به شانس و اتفاق. از آنجایی که بحث ما سنخیت بین علت و معلول است نه اثبات وجود خداوند و پاسخ به اعتراضات نسبت به آن، از توضیح و تشریح این نظریات رقیب چشم‌پوشی می‌کنیم و به بیان نکات ضروری و مرتبط با بحث اکتفا می‌نماییم.

برای استنتاج از راه بهترین تبیین، یک نظریه حداقل می‌بایست دو ویژگی داشته باشد:

۱. ساده‌تر باشد و از متغیرهای کمتری استفاده کند.

۲. قدرت توضیح‌دهندگی بیشتری داشته باشد.

نظریات رقیب موجود هوشمند، هر یک نقاط ضعفی دارند که به اختصار بیان خواهد شد:

۱. نظریه شانس: یعنی این عالم و نظم موجود در ارگانیسم‌های زنده و کل نظام آفرینش از روی شانس باشد. هنگامی که به نظم موجود و عظمت این نظم می‌نگریم و آن را در یک کفه ترازو و شانس را در کفه دیگر ترازو قرار می‌دهیم هیچ تناسبی بین این دو به چشم نمی‌آید؛ اما وقتی به جای شانس ناظم هوشمند قدرتمندی قرار می‌دهیم کاملاً با کفه نظم موجود در جهان متناسب است و هم نظم جزئی و هم نظم کلی را به خوبی توضیح می‌دهد.

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر ... / حجازی فر ۹۳

۲. نظریه داروین: یعنی جهش ژنتیکی و انتخاب طبیعی در طول مدت زمان طولانی و در شرایط گوناگون و حذف گونه‌هایی که توانایی تطبیق با شرایط را نداشتند باعث ایجاد نظم کنونی گشته‌اند.

این نظریه دو مشکل اساسی دارد:

اول اینکه صرفاً در رابطه با نظم موجودات زنده است و نظم نظام آفرینش و کرات و ... را توضیح نمی‌دهد.

دوم اینکه خود این نظریه بر پایه قوانین زیست‌شناسی که مبتنی بر قوانین شیمی و فیزیک است بنا شده است، پس باید اساس این جهان و نظم آن را قوانین فیزیک در نظر گرفت و این مشکل را حل نمی‌کند؛ بلکه مشکل را بزرگ‌تر می‌کند که چطور قوانین می‌خواهند جهان را خلق نمایند، حتی جهان بی‌نظم، چه رسد به جهان منظم با این عظمت.

اگر این سه نظریه را یعنی:

۱. نظم بر اساس وجود ناظم هوشمند

۲. نظم بر اساس شانس و اتفاق

۳. نظم بر اساس انتخاب طبیعی و قوانین فیزیک

و اکاوی نماییم یک عنصر نقش اصلی و اساسی را در این بین بازی می‌کند. چه مولفه‌ای باعث پذیرش نظریه اول و طرد نظریات دیگر می‌شود؟ چه چیزی است که نظریه ناظم هوشمند را دارای تبیین بهتری می‌کند؟ چرا شانس نه؟ چرا قوانین فیزیک و زیست‌شناسی نه؟ با تأمل در این نظریات می‌بینیم آنها سنخیت لازم جهت علت واقع شدن برای این نظم را ندارند. مثلاً نظریه شانس نمی‌تواند این نظم را با این عظمت و دقت توضیح دهد؛ چون این نظم با هویت و حقیقت آن هم سنخ نیست. نهایتاً شانس می‌تواند نظم‌های محدود در عالم طبیعت پدید بیاورد. این نظم حریفی متناسب با خود می‌طلبد؛ یعنی در مقام مقایسه این دو در می‌یابیم این معلول نمی‌تواند از این علت صادر شده باشد.

در مقایسه نظریه تکامل داروین و قوانین فیزیک با نظم موجود در عالم هم می‌بینیم این‌ها توانایی خلق این چنین نظم را ندارند یا به دلیل اینکه حقیقتی هستی‌شناسانه ندارند

تا موجب خلق هستی ای بشوند و یا توان ایجاد نظمی محدود دارند و متناسب با نظم موجود نیستند و با آن سنخیتی ندارند.

اما نظریه ناظم قادر هوشمند در مقایسه با نظم موجود، به خوبی نظم جهان را توضیح می دهد و با آن متناسب است.

### مؤلفه اصلی و حلقه گمشده

سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که: آن عنصر اصلی و اساسی که در بالا مطرح شد، چیست؟ همان طور که در ابتدای مقاله بیان شد سنخیت یعنی: چیزی ریشه و اساس چیز دیگری باشد؛ یعنی دلیل بهترین تبیین بودن نظریه ناظم هوشمند وجود رابطه ای خاص بین نظم موجود و آن ناظم و وجود سنخیت بین آنهاست و این عنصر سنخیت است که حلقه مفقوده ماست.

برخی در بین مخلوقات این سنخیت را پذیرفته اند. مثلاً هیوم که بر برهان نظم اشکال می کند می گوید نظم در ساعت یا خانه محصول کار ساعت ساز و طراح خانه است؛ اما این جهان پر است از نواقص. پس قیاس شما قیاس مع الفارق است؛ یعنی اصل سنخیت و تناسب را پیش فرض گرفته است و اشکال صغروی دارد، چرا که می پذیرد سازنده ساعت و خانه است که اهلیت ساخت چنین محصولی را دارد، نه نانوا و کفاش... و این یعنی پذیرش سنخیت و تناسب بین خالق و مخلوق.

در هر صورت اگر سنخیت را بین موجودات ممکن بپذیریم می بایست سنخیت را در بین واجب و ممکن نیز بپذیریم؛ چرا که این بحث یک بحث کلی است و خصوصیات مصادیق علت و معلول در آن دخیل نیست به طوری که بین علت و معلول می بایست سنخیت برقرار باشد.

این نکته حائز اهمیت است که مراد از سنخیت، عینیت و تشابه نیست؛ والا به خطا خواهیم رفت.

ممکن است اشکال شود که در برهان حدوث، حادث بودن ممکن و نیاز حادث به غیر حادث اثبات می شود؛ پس بنا بر سنخیت می بایست گفت علت این حادث هم باید حادث باشد. پس چرا قائل به حدوث نمی شوید؟

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر ... / حجازی فر ۹۵

در پاسخ باید گفت اولاً معنی سنخیت، عینیت و تشابه من جمیع جهات نیست، بلکه یعنی این معلول ریشه در علتی دارد و از آن نشأت گرفته است و آن علت این معلول را ایجاد کرده است و بین آنها رابطه ضروری و ثابتی برقرار است به گونه ای که این معلول از علتی دیگر صادر نمی شود.

ثانیاً: «معنای قول ما که بین علت و معلول سنخیت لازم است این نیست که علت عین معلول باشد و معلول بوجوده المعلولی در مرتبه ذات علت حاضر باشد. بلکه مراد این است که نباید علت و معلول از دو حقیقت متباین با یکدیگر باشند. مثل اینکه یکی علم و دیگری جهل، علت نور و معلول ظلمت، علت قدرت و معلول عجز، علت وجود و معلول عدم باشد و باید علت علم و معلول هم از سنخ علم و علت نور و معلول هم نور و علت کمال و معلول هم کمال و علت قدرت و معلول هم قدرت باشد... مراد از مرتبه این است که معلول حقیقتی ضعیف تر از حقیقت علت می باشد و این گونه نیست که ضعف، موجود و حقیقتی باشد که به اصل حقیقت منضم شده باشد که یک وجود و یک ضعفی باشد به طوری که ضعف هم چیزی باشد. بلکه وجود معلول حقیقتی است که هویت علت از آن حقیقت است؛ ولی علت اکمل و معلول غیر اکمل است و این حقیقت صادر از آن حقیقت است و حقیقت معلول به تمام هویت متقوم به حقیقت علت است.» (امام خمینی، تقریرات فلسفی، صص ۲۳۸-۲۳۹)

صدرا در این رابطه می گوید: «هیچ حقیقتی در جهان نیست که واجب تعالی فاقد آن باشد. پس اشیا با حدود و تعیناتشان او نیستند؛ چون حد امر عدمی است و عدم نوعی نقص و نیاز است و در واجب الوجود امر عدمی وجود ندارد؛ ولی منهای حدود و تعیناتشان او هستند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۶/ ۱۱۰).

یعنی علت جنبه کمال معلول را داراست، نه نقصان مرتبه آن. پس طبیعی است که حدوث معلول و نیازمندی آن را به علت نسبت ندهیم، چرا که اینها جنبه های کمالی معلول نیستند.

فارغ از این مطالب، خوب است بر اساس استدلال بر مبنای بهترین تبیین بررسی نماییم و ببینیم سنخیت داشتن بین علت و معلول امری موجه است یا سنخیت نداشتن.

معلولی را فرض کنیم که خصوصیات الف را دارا می باشد. آیا این معلول و خصوصیات آن از هر علتی با هر خصوصیتی می تواند تراوش کند و پا به عرصه وجود بگذارد یا می بایست از علتی با ویژگی خاصی نشات گرفته باشد؟

برای یافتن پاسخ این پرسش باید لوازم این دو قول را مطرح و با یکدیگر مقایسه نماییم و بعد ببینیم کدام توضیح دهندگی بهتر و ساده تری دارند.

فرض نخست: بین علت و معلول سنخیت لازم نباشد.

مقدمه اول: هر معلولی ممکن است از هر علتی صادر شود.

مقدمه دوم: شیء "ب" از شیء "الف" به وجود آمده است.

مقدمه سوم: بنا بر مقدمه اول شیء "ب" می تواند از "لا الف" نیز صادر شود.

مقدمه چهارم: اگر شیء "الف" یک امر وجودی باشد آنگاه "لا الف" یک امر عدمی خواهد بود.

مقدمه پنجم: بنابراین شیء "ب" هم معلول امر عدمی خواهد بود هم معلول امر وجودی.

مقدمه ششم: عدم نمی تواند علت امر وجودی باشد.

مقدمه هفتم: پس فقط "الف" می تواند علت شیء "ب" باشد (نه نقیض آن).

پس بین علت و معلول سنخیت جاری است.

فرض دوم: اگر بین علت معلول سنخیت لازم باشد.

مقدمه اول: هر معلولی ممکن نیست از هر علتی صادر شود.

مقدمه دوم: شیء "ب" از شیء "الف" به وجود می آید.

مقدمه سوم: بنا بر مقدمه اول شیء "ب" نمی تواند از "لا الف" نیز صادر شود.

مقدمه چهارم: پس شیء "ب" فقط از شیء "الف" صادر می شود.

پس بین علت و معلول سنخیت لازم است.

این فرض لزوم سنخیت بین علت و معلول است که تالی فاسد ندارد و روابط بین علل و معالیل موجود در جهان و نظم بین پدیده ها را بهتر توضیح می دهد؛ زیرا بنا بر فرض اول، فرض هیچ نظمی در عالم و هیچ پیش بینی علمی ای در جهان ممکن نبود و اساساً علمی

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر ... / حجازی فر ۹۷

شکل نمی‌گرفت. یعنی گرما از سرما به وجود می‌آمد، گندم از جو، آب سبب تشنگی می‌شد و خاک رافع تشنگی و هر بار این علل جایشان را با علتی دیگر عوض می‌کردند و شاید بتوان گفت این جهان شکل نمی‌گرفت و یا از بین می‌رفت چرا که ماده پادماده ایجاد می‌کرد و پادماده، ماده و ثوابت بنیادینی هم در کار نبود.

می‌توان گفت التزام به این قول مساوق با التزام اتفاق و صدفه است؛ چرا که در صدفه معلولی به صورت اتفاقی از علتی صادر شده است و هیچ رابطه خاص و ضروری ای بین آن دو برقرار نیست و ممکن است بار دیگر این معلول به طور اتفاقی از علت دیگری صادر شود و آن علت در نوبت دیگری معلول کاملاً مباین با این را ایجاد کند. پس همان‌گونه که اتفاق نمی‌تواند توضیح مناسبی برای نظم موجود در این جهان باشد قول به عدم سنخیت هم نمی‌تواند توضیح مناسبی برای آن باشد.

این خصوصیت (وجود سنخیت) بین تمامی علت‌ها و معالیل مشترک است و استثنابردار نیست؛ چرا که مربوط به ارتباط علت و معلول بماه‌ی علت و معلول به‌دوراز هر خصوصیت و ویژگی است؛ لذا مشترک بین واجب و ممکن است.

### تکمله:

بر اساس قاعده " فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد" می‌توان به لزوم سنخیت بین علت و معلول حکم کرد، به این صورت که:

مقدمه اول: آنچه در عالم می‌تواند علت باشد امر وجودی است.

مقدمه دوم: امر عدمی نمی‌تواند علت چیزی باشد.

مقدمه سوم: معلول از علت خود، هستی و چیستی و حقیقتش را می‌گیرد.

مقدمه چهارم: معلول فقر محض است و علت به نسبت او غنای محض (علت حقیقی، غنای محض است).

مقدمه پنجم: علت فقط آنچه را دارد می‌تواند به معلول اعطا نماید، نه آنچه ندارد.

مقدمه ششم: پس علت از آنچه دارد که امری وجودی است معلول را ایجاد می‌کند و این همان معنای سنخیت بین معلول و علت است.

### نتیجه‌گیری:

بیان شد که معنای سنخیت بین علت و معلول این است که درون علت ویژگی‌ای است که باعث به وجود آمدن معلول می‌شود و ریشه و اصل معلول می‌باشد و این واژه و معنای آن با عینیت متفاوت است. در عینیت بین دو شیء، این همانی و وحدت برقرار است؛ اما بین علت و معلول عینیت برقرار نیست، بلکه کمالات معلول در علت یافت می‌شود و معلول از آن ویژگی‌ها نشئت گرفته است و بیان شد افرادی که بر اساس استنتاج بهترین تبیین وجود ناظم قدرتمند هوشمند را بر نظریات رقیبش یعنی نظریه شانس و نظریه تحول داروین و نظریه جهان‌های متعدد ترجیح دادند به گونه‌ای لزوم وجود سنخیت بین علت و معلول را پیش فرض گرفته‌اند که در غیر این صورت نظریه شانس هم می‌توانست کاندیدای مناسبی برای توضیح نظم موجود در جهان باشد؛ اما با مقایسه نوع این نظم و عظمت آن و پیچیدگی درونی آن نتوانستند ارتباطی قوی بین این نظریات و نظم موجود در عالم پیدا کنند؛ لذا به نظریه طراح هوشمند روی آوردند.

از طرفی خود نظریه سنخیت بدون براهین اثبات وجود خداوند هم بهترین تبیین برای توضیح نظم موجود در عالم می‌باشد که بدون آن، فرض جهانی این گونه منظم دشوار می‌نماید؛ چرا که در این صورت هر معلولی می‌تواند از هر علتی نشئت بگیرد و صادر شود و دیگر نظمی شکل نخواهد گرفت و علمی به وجود نخواهد آمد که پدیده‌های گذشته را توجیه و پدیده‌های آینده را پیش‌بینی نماید و حال آنکه علمی هستند که بر اساس نظم موجود در جهان پدیده‌های گذشته را توجیه و پدیده‌های آینده را پیش‌بینی می‌نمایند و این خود نشان‌دهنده وجود ویژگی‌هایی است که در سلسله علل و معالیل یک به یک به ارث گذاشته شده است و باعث به وجود آمدن نظم موجود در جهان شده‌اند و سنخیت چیزی نیست جز این ارتباط علی و معلولی خاص.

### به طور خلاصه:

۱. از آنچه بیان شد روشن گردید معنای سنخیت با عینیت تفاوت دارد.

ضرورت وجود سنخیت بین علت و معلول از منظر .../ حجازی فر ۹۹

۲. نشان داده شد پیش فرض کسانی که براهینی در اثبات وجود خداوند اقامه نمودند، حتی بر اساس استنتاج بر مبنای بهترین تبیین (IBE) وجود سنخیت بین علت و معلول است.
۳. بر اساس استنتاج بر مبنای بهترین تبیین، فرض وجود سنخیت بین علل و معلول بهترین تبیین روابط بین پدیده‌هاست، حتی اگر براهین اثبات وجود خداوند هم در کار نباشند.

## کتاب نامه

- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، جلد ۶، بیروت، دارالتراث العربی
- نهایه الحکمه، طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۲۸ ه. ق، جلد ۲، قم، موسسه النشر الاسلامی
- ترجمه و شرح نهایه الحکمه، طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۹، مترجم دکتر علی شیروانی، جلد دوم، ویراست دوم، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، جلد اول، تهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی
- حکمت مشاء، کرد فیروزجائی، یارعلی، ۱۳۹۳، قم، انتشارات حکمت اسلامی
- دانشنامه علائی، ابن سینا، ۱۳۹۴، تهران، انتشارات مولی
- تقریرات فلسفی امام خمینی (ره)، اردبیلی، سید عبدالغنی، ۱۳۹۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- بدایه الحکمه، طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۹۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- درس های الهیات شفا، مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، جلد ۱، تهران، انتشارات حکمت العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، جلد ۳، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع | دار صادر
- مجمع البحرین، طریحی، فخرالدین، تحقیق احمد الحسینی، ۱۳۶۲، جلد ۲، تهران، نشر مرتضوی
- درس گفتارهای دکتر میرسعید موسوی، درس متافیزیک ارسطو، ۱۴۰۰، دانشگاه مفید

## رؤوس ثمانیه: چیستی و چرایی

حسین خوردوستان \*

### چکیده

پیش از فراگیری یک دانش یا کتاب چه مطالبی را باید آموخت؟ از چه روی دانستن آن‌ها ضروری است؟ پاسخ به این دو پرسش مهم را می‌باید در بازپژوهی رؤوس ثمانیه جستجو کرد. رؤوس ثمانیه مدخل دانش‌ها و کتاب‌هاست. هر آنکه از این دروازه به آن دانش و کتاب قدم بگذارد، از خطرات بسیاری که اهل دانش را به خود گرفتار می‌کند، نجات می‌یابد. در این نوشتار، با تکیه بر منابع اصیل منطقی، یکایک رؤوس ثمانیه را شرح داده، چرایی طرح هر یک از آن‌ها، به مثابه رأس و سرآغاز را مورد کنکاش قرار می‌دهیم. همچنین، به اشتباهاتی که گاه در تبیین آن‌ها واقع شده اشاره کرده و در پایان، مهم‌ترین این رؤوس را برمی‌شماریم.

**واژگان کلیدی:** رؤوس ثمانیه؛ سرآغازهای هشت گانه؛ غرض؛ منفعت.

## مقدمه

پیش از فراگیری یک دانش یا کتاب چه اموری را می‌باید دانست؟ کدام مطالب است که دانستن آن‌ها، پیش از فراگیری یک دانش یا کتاب، جویندگان را با بینشی کامل در این دو حیطه داخل می‌کند؟ پاسخ این پرسش مهم را باید در چیستی و چرایی رؤوس ثمانیه یافت. رؤوس ثمانیه عبارت‌اند از: غرض علم، منفعت آن، پدیدآورنده‌اش، سنخ آن، مرتبت آن، بخش‌های آن، شیوه‌های آموزشی به کاررفته در آن. آشکار است که آنکه پیش از فراگیری دانش یا کتاب، از این امور هشت‌گانه آگاهی یابد، با گام‌هایی استوار تعلم را آغاز می‌کند. منطق دانان از یونانیان تا مسلمانان، عهده‌دار تبیین رؤوس ثمانیه بوده‌اند. آنان در بحث اجزای دانش و تبیین ساختار مناسب آن، امور هشت‌گانه را به عنوان مدخل دانش برشمرده و به شرح یکایک آن‌ها پرداخته‌اند. ما در این نوشتار با تکیه بر منابع اصیل منطقی، به تبیین یکایک رؤوس ثمانیه پرداخته، چیستی هر یک را آشکار و علت طرح هر یک از آن‌ها، به عنوان رأس و سرآغاز را بررسی می‌کنیم. به این منظور، نخست معنای لغوی «رؤوس» را واکاوی می‌کنیم و معادل فارسی آن و اشتباهاتی چند را یادآور خواهیم شد. سپس این پرسش را که رؤوس ثمانیه سرآغازهای دانش‌اند یا کتاب، مورد بررسی قرار می‌دهیم. آنگاه به تفصیل، در چیستی و چرایی هر یک سخن گفته و در پایان، رؤوس را که اهل معقول دارای اهمیتی دوچندان دانسته‌اند، برمی‌شماریم.

### ۱. معنای لغوی و چند اشتباه

«رؤوس» جمع «رأس» است. معنای حقیقی این واژه را «سر» و «بالاترین هر چیز» دانسته‌اند.<sup>۱</sup> روشن است که نمی‌توان این دو معنا را در ترکیب «رؤوس ثمانیه» در نظر گرفت. در کتب لغت دو معنای مجازی نیز برای این کلمه ذکر شده است که مناسبتی با ترکیب «رؤوس ثمانیه» دارد. فیومی در المصباح المنیر آورده است: «و رأس الشهر أوله و رأس المال أصله». (فیومی (بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۴۵) بر اساس این سخن «رأس» گاه به معنای «أول» و گاه به معنای «أصل» به کار می‌رود. باید پرسید که کدام یک از این دو معنا با ترکیب مورد نظر ما سازگار است.

۱. زبیدی در تاج العروس می‌گوید: «الرأس معروف، و الرأس أعلى كل شيء». (زبیدی (بی‌تا)، ج ۸، ص ۲۹۷)

واکوی جایگاه رؤوس ثمانیه و لزوم فراگیری آن‌ها پیش از فراگرفتن دانش، معنای نخست را به ذهن متبادر می‌سازد. فارابی در الألفاظ المستعملة فی المنطق می‌گوید: «اکنون قصد ما آغازیدن فن منطق است. بنابراین، می‌سزد کنکاش در این فن را آغاز کنیم با آنچه گفته شده عادت جاری است بر آغازیدن به آن در هر کتابی». (فارابی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۰۵) مطابق این عبارت، رؤوس ثمانیه در آغاز هر کتاب مطرح می‌شود. از سویی، رؤوس ثمانیه اصل و ریشه یک دانش و کتاب به شمار نمی‌روند، بلکه صرفاً بینشی درخور به فراگیرنده می‌دهند تا در مسیر تعلم وانماند. از این رو، نمی‌توان معنای دوم (اصل) را در این ترکیب در نظر گرفت. بنابراین، به رأی ما، مناسب‌ترین معادل رؤوس ثمانیه «سراغزهای هشت گانه» است.<sup>۱</sup>

نگارش واژه «رؤوس» گاه دستخوش تحریف قرار گرفته، به اشتباه «رئوس» یا «رءوس» نگاشته می‌شود، لکن بنابر دستور خط عربی، در پاره‌ای از موارد، چنانچه همزه وسط کلمه قرار گیرد و متحرک باشد، بر پایه حرف مناسب آن حرکت نگاشته می‌شود.<sup>۲</sup> در کلمه «رؤوس» چون همزه وسط کلمه قرار گرفته و مضموم است، حرف مناسب آن «و» است.

## ۲. سراغزهای دانش یا کتاب؟

رؤوس ثمانیه را گاه سراغزهای دانش و گاه سراغزهای کتاب دانسته‌اند.<sup>۳</sup> باید پرسید که آیا دو نظر متفاوت در میان است که یکی دیگری را برنمی‌تابد یا آنکه مقصود و مرام یکی بوده و تفنن در تعبیر، برخاسته از ملاحظات و نظر داشت‌های گوناگون است؟ به رأی ما، اهل معقول دو تفسیر و دو رویکرد به سراغزها نداشته‌اند. اهل معقول به دانش مکتوب نظر داشته‌اند، نه دانشی

۱. تفتازانی در تهذیب المنطق، رؤوس ثمانیه را مبادی. به معنای آنچه پیش از آغاز مقصود مورد بحث قرار می‌گیرد.

دانسته است. واژه «مبادی» معنایی را که ما اختیار کردیم، تأیید می‌کند. (نک: یزدی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۱۷)

۲. ابن حاجب در شافیه می‌گوید: «و کُتِبَ نحو سَأَلَ و لَوَّمٌ و یَشَسُّ و مِن مُّقْرِئِكَ و رُؤُوسٌ بحرف حرکت». (استرآبادی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۰)

۳. به عنوان نمونه: فارابی در الألفاظ المستعملة فی المنطق رؤوس ثمانیه را سراغز کتاب نام برده است. قطب

رازی در درة التاج (۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۵۲) و ملا عبدالله یزدی در حاشیه بر تهذیب المنطق (۱۴۱۲ ق، ص ۲۱۷)

آن‌ها را سراغز فن و دانش دانسته‌اند.

که به کتابت درنیامده است. از این رو، اگر آنچه را که به دانش وابسته است به کتابی که دانش در آن آمده نسبت داده‌اند، جای شگفتی ندارد. بر این مدعا می‌توان شواهد ذیل را اقامه کرد:

۱. در هم تنیدگی دانش با کتاب: از آنجا که دانش مکتوب مورد نظر است و گاه کتاب نقشی در برخی سرآغازها دارد، می‌توان آن‌ها را به کتاب مقید ساخت؛ چه اینکه سرآغازهای کتاب، سرآغازهای دانش‌اند و نه بالعکس.

۲. آنگاه که سخن از غرض، منفعت و واضح و دیگر رؤوس کتاب در میان است، آنچه مشهود است، سخن از رؤوس دانش است. نگارندگان کتاب به هنگام سخن از سرآغازها از رؤوس دانش سخن گفته‌اند. (نک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۲)

۳. فارابی در الألفاظ المستعملة فی المنطق به هنگام سخن از سرآغازهای منطق، می‌گوید: «اکنون قصد ما آغازیدن فن منطق است. بنابراین، می‌سزد کنکاش در این فن را آغاز کنیم با آنچه گفته شده است عادت جاری است بر آغازیدن به آن در هر کتابی». (فارابی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۰۵) آنگاه با اینکه آن‌ها را سرآغاز کتاب دانسته، به تطبیق آن‌ها بر صناعت منطق می‌پردازد. این به روشنی، رأی ما را تأیید می‌کند.

۴. با توجه به ورود سرآغازها از حکمت یونان و پیشینه آن، اگر به راستی تفاوتی اساسی میان این دو تعبیر وجود داشت، می‌بایست در آثار و نوشته‌های کهن به آن اشارتی می‌شد.

### ۳. سرآغازهای هشت‌گانه به سان کلی

فارابی در الألفاظ المستعملة فی المنطق رؤوس ثمانیه را برشمرده و چنین گفته است: «بعد آنچه گفته آمد، می‌سزد اموری را که سزاوار است دانشجو در سرآغاز کتاب فراگیرد، برشماریم. دانستن آن امور چنان که متأخرین برشمرده‌اند بر تو دشوار نیست. این امور عبارت‌اند از: غرض کتاب، منفعتش، اقسام آن، نسبت و مرتبتش، عنوان کتاب و نام پدیدآورنده، و گونه آموزش به کاررفته در آن». (فارابی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۴)

تفاوت غرض و منفعت چیست؟ نسبت و مرتبت دانش به چه معناست؟ منظور از گونه آموزش کدام است؟ این پرسش‌ها و مانند آن را به تفصیل در تحلیل هر یک از این امور بیان خواهیم کرد.

شایسته است پرسیده شود که چرا فراگیری سرآغازها ضروری است؟ هدف از آموختن آن‌ها چیست؟ چرایی فراگیری سرآغازها با تبیین یکایک آن‌ها آشکار خواهد شد، اما به طور کلی می‌توان به پیروی از اهل معقول، فوایدی فراگیر را برای آن‌ها برشمرد. فارابی می‌گوید: «هریک از این امور هرگاه دانسته شود موجب گونه‌ای بی‌نیازی در آموختن مطالب کتاب می‌شود». (فارابی، ۱۴۰۴، ق، ص ۹۵) مقصود فارابی این است که با آموختن سرآغازها، معلم در مقام آموزش از بیان بسیاری از مطالب بی‌نیاز می‌شود؛ چه اینکه گاه نیاز است برای بیان مسئله‌ای از کتاب، جایگاه آن را در دانش آشکار ساخت، و گاه نیاز است در اقامه دلیل بر مدعی، یادآور روش صحیح استدلال بر آن مسئله شد. با فراگیری سرآغازها، معلم از بیان این گونه امور بی‌نیاز می‌گردد. همچنین به گفته تفتازانی، سرآغازها موجب افزایش رغبت در فراگیرنده دانش می‌گردند. (نک: یزدی، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۱۷)

#### ۴. شرح یکایک سرآغازها

بعد از آشنایی کلی با رؤوس ثمانیه، اکنون شایسته است هر یک را به تفصیل مورد مطالعه قرار داده، چیستی و چرایی آن‌ها را تبیین کنیم.

#### ۴-۱. غرض

قطب شیرازی در شرح حکمة الإشراف در تبیین «غرض» می‌گوید: «أحدھا الغرض من العلم و هو العلة الغائية: یکی از آن (امور هشت‌گانه) غرض دانش است و آن عبارت است از علت غائیه...». (قطب شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷) ملا عبدالله یزدی در حاشیه بر تهذیب المنطق نیز «غرض» را علت غائی دانسته و در تبیین آن گفته است: «اعلم أنّ ما یتربّب علی فعلٍ إنّ کان باعثاً للفاعل علی صدور ذلك الفعل منه یسمی غرضاً و علةً غائیه». (یزدی، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۱۸) طبق این گفته، مقصود از علت غائی، امر یا اموری است که فاعل را بر انجام فعل برمی‌انگیزد.

اما فارابی می‌گوید: «مقصود از «غرض»، اموری است که شناساندن آن‌ها در کتاب قصد شده است». (فارابی، ۱۴۰۴، ق، ص ۹۴-۹۵) به نظر می‌رسد که گفته فارابی و قطب شیرازی را

می‌توان یکسان برشمرد؛ چراکه شناساندن اموری که در دانش به کار رفته، پدیدآورنده را بر شکل‌دهی دانش برانگیخته است.

اکنون باید پرسید که دانستن غرض دانش از چه روی ضروری است؟ قطب شیرازی می‌گوید: «لثلاً یكون الناظرُ فيه عابثاً: بدان جهت که فراگیرنده دانش بی‌هدف و سردرگم نباشد». (قطب شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷) دانستن غرض، دانشجو را بر به چنگ آوردن دانش می‌شوراند و راهی روشن پیش روی او می‌گشاید تا هدف را همواره دنبال کند.

#### ۴-۲. منفعت

قطب شیرازی می‌گوید: «وثانيتها المنفعة و هي ما يتشوقها الكلُّ طبعاً: دومین این امور (هشت‌گانه) منفعت دانش و آن عبارت است از آنچه همگان به‌طور طبیعی به آن شوق دارند». (همان) بنابراین، آنچه در فراگیری دانش، به‌طور طبیعی به آن میل می‌افتد و همگان رو به سوی آن دارند، «منفعت» دانش به شمار می‌رود. طبق این گفته، منفعت را می‌توان با فائده برابر شمرد؛ چراکه در هر دانشی فواید و بهره‌هایی وجود دارد که دانشجو را به فراگیری، شوق و سوق می‌دهد. تعریف فارابی از منفعت این چنین است: «و منفعتُهُ هي ما عُرف من الكتاب في شيء آخر خارج عن ذلك الكتاب: منفعت کتاب چیزی است که از کتاب دانسته می‌شود تا در چیز دیگری خارج از آن کتاب به کار آید». (فارابی، ۱۴۰۴، ق، ص ۹۴) در واقع از منظر فارابی، منفعت آن بهره‌هایی است که متعلم با دانستن یک دانش، در دانش‌ها و مهارت‌های دیگر از آن‌ها بهره‌مند می‌گردد. به نظر می‌رسد این تبیین چنان‌که باید جامع نیست؛ زیرا کارایی آنچه در یک دانش آموخته شده، در دانش‌ها و مهارت‌های دیگر، یکی از منافع دانش است نه همه آن. از آنچه گفته شد، ضرورت فراگیری منفعت دانش تا حدودی آشکار می‌گردد.

باید پرسید که تفاوت میان غرض و منفعت در چیست؟ آیا غرض دانش، منفعت دانش به شمار نمی‌رود؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: آری. غرض دانش از جمله اموری است که همگان در دانش بدان اشتیاق دارند. به نظر می‌رسد آنچه تهانوی در کشف اصطلاحات العلوم و الفنون در این باره گفته جامع و کامل است. او می‌گوید:

و فی شرح التهذیب و شرح إشراق الحکمة أنّ المراد بالعرض هو العلة الغائية، فإنّ ما یترتّب علی فعل یسمی فائدة و منفعة و غایة، فإن کان باعثاً للفاعل علی صدور ذلك الفعل منه یسمی «غرضاً» و «علةً غائیةً»، و ذکر المنفعة إنّما یجب إن وُجدت لهذا العلم منفعةً و مصلحةً سوی الغرض الباعث، و إلا فلا. و بالجمله فالمنفعة قد تكون بعینها الغرض الباعث: در شرح تهذیب و شرح حکمت اشراق، غرض همان علت غائی دانسته شده؛ چراکه آنچه بر فعل و کنشی مترتب می شود «فائده»، «منفعت» و «غایت» نامیده می شود. آنگاه اگر آنچه بر فعل مترتب می شود، سبب صدور فعل از فاعل باشد، «غرض» و «علت غائی» نام می گیرد، و برشمردن منفعت (در رؤوس ثمانیه یک دانش) تنها در صورتی لازم است که برای دانش منفعت و مصلحتی به جز غرض برانگیزنده، یافت شود. در غیر این صورت، برشمردن منفعت ضرورتی ندارد. خلاصه آنکه گاهی منفعت همان غرض برانگیزنده است. (تهانوی (بی تا)، ج ۱، ص ۱۴)

بنابراین می توان گفت که غرض دانش، منفعت دانش به شمار می رود، اما چنین نیست که منفعت دانش همواره غرض دانش باشد.

#### ۴-۳. عنوان

چهارمین سرآغازها عنوان دانش و به عبارتی دقیق تر، دانستن سبب نام گذاری دانش به آن عنوان است. قطب شیرازی می گوید: «ثالثها السمة و هی عنوان الکتاب لیکون عند الناظر إجمال ما یفصله الغرض: سومین آن امور هشت گانه «نام» و آن عبارت است از عنوان کتاب، تا پیش نظرکننده خلاصه ای از آنچه غرض تفصیلش می دهد، تحقق یابد». (قطب شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷) دقت در این عبارت ما را به این نکته می رساند که آنچه به عنوان رأس به شمار می رود، دانستن سبب نام گذاری دانش به عنوان است؛ چراکه تعلیل مذکور در عبارت قطب شیرازی تنها در صورتی تحقق می یابد که دانشجو

وجه و سبب معنون شدن علم به عنوان را بداند. آنچه ملا عبدالله یزدی در شرح تهذیب گفته مؤید این سخن است. او می نویسد: «الثالث: السمة. السمة في اللغة العلامة و كأن المقصود ههنا الإشارة إلى وجه تسمية العلم كما يقال: إنما سمى المنطق منطقاً؛ لأنّ النطق يطلق على الظاهري و هو التكلّم و على الباطني و هو إدراك الكلّيات...: سومين (آن امور هشت گانه) «نام» است. «سِمَة» در لغت به معنای علامت است و گویا مقصود در اینجا اشاره به وجه تسمیه (سبب نام گذاری) علم است؛ چنان که گفته می شود: «...».

(یزدی، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۱۸)

اکنون باید دانست که چرا دانستن سبب نام گذاری دانش به عنوانی خاص، از سرآغازها به شمار می رود؟ در آنچه از قطب شیرازی نقل کردیم، چرایی برشمردن عنوان دانش در سرآغازها آشکار شد. توضیح بیشتر آنکه، وجه تسمیه (سبب نام گذاری)، دانشجو را متوجه غرضی می کند که دانش آن را پی می جوید، چه اینکه دانشمندان همواره کوشیده اند نام های بامسمایی برای دانش ها برگزینند. عنوان بامسما پرده از غرض دانش برمی دارد. با دانستن وجه تسمیه دانش، دانشجو همواره متوجه غرضی است که در دانش در پی آن است، و این خود، سبب حرکت دائمی او در فراگیری دانش خواهد بود.

#### ۴-۴. پدیدآورنده

دانشجو باید با پدیدآورنده دانش آشنا شود و شأن و منزلت او را دریابد؛ چراکه هرچه شأن مولف دانش والاتر و جایگاه او ویژه تر باشد، آشنایی با او باعث آسودگی خاطر می گردد و متعلم را بر فراگیری دانش تشویق می کند.

#### ۴-۵. سنخ شناسی دانش

چه اموری در دانش باید مورد بحث قرار گیرد؟ روشن است که هر دانشی اقتضای مطالب مناسب با خود را دارد. در سنخ شناسی دانش درمی یابیم چه اموری با دانشی که قصد فراگیری آن را داریم مناسبت دارد.

گویاترین عبارتی که در تبیین سنخ شناسی بیان شده، عبارت تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون و العلوم است. او می گوید: «و خامسها أنّه من أي علم هو، أي: من

اليقينيّات أو الظنّيّات، من النظريّات أو العمليّات، من الشرعيّات أو غيرها، ليطلب المتعلّم ما تليق به المسائل المطلوبهٗ». (تهانوی (بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۵) بر اساس این عبارت، در سنخ شناسی دانش باید سنخ دانش از نظر یقینی (برهانی) یا ظنی بودن، و اینکه دانش مورد نظر از علوم نظری است یا عملی، و هرآنچه که به گونه‌ای سنخ دانش را آشکار کرده است، مورد اشاره قرار بگیرد.

ضرورت دانستن سنخ دانش از آن روست که با دانستن سنخ، دانشجو می‌داند در علم پیش رو چه سنخ مطالبی را باید بیاموزد. از این رو با دانستن سنخ دانش با کاستی‌ها و زوائد یک دانش آشنا شده، در راستای جبران کاستی‌ها و پرهیز از زوائد می‌کوشد.

#### ۴-۶. مرتبت دانش

شناختن مرتبت دانش به معنای دانستن رتبه و جایگاه آن دانش در میان دیگر دانش‌هاست. نسبت میان دانشی با دیگر دانش‌ها را می‌توان از جهات گوناگونی مورد بررسی قرار داد. از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نسبت سنجی موضوع دانش با دیگر دانش‌ها: باید به هنگام فراگیری رؤوس ثمانیه در موضوع دانش مورد توجه، نظر انداخت تا میزان فراخی و تنگنایی آن را بازشناخت. به عنوان نمونه، به هنگام واکاوی موضوع فلسفه، بر این نکته تأکید می‌کنند که موضوع آن عام‌ترین موضوعات است.

۲. توقف یا عدم توقف دانش بر دانش دیگر: در شناسایی مرتبت دانش به دست می‌آید که آیا دانش مورد نظر بر دانشی دیگر توقف دارد یا خیر؟

۳. منزلت دانش در میان دیگر دانش‌ها: در شناخت مرتبت دانش، باید میزان اهمیت دانش در مقایسه با دانش‌های دیگر را به دست آورد. این کار سبب می‌شود بدانیم این دانش را بر چه دانش‌هایی می‌باید یا می‌شاید مقدم داشت.

با دانستن این امور، دانشجو به طوری شایسته جایگاه دانش را درمی‌یابد. به عنوان نمونه، با فراگیری مرتبت دانش منطق درمی‌یابد که باید آن را بر بسیاری از دانش‌ها مقدم بدارد.

#### ۴-۷. بخش های دانش و کتاب

در بخش شناسی دانش، بخش های دانش و کتاب برشمرده می شود تا دانشجو بداند در هر باب و جزئی از دانش و کتاب چه خواهد آموخت. این امر موجب می شود دانشجو در فراگیری بخش های دانش وقت خود را در آموختن آنچه مرتبط با دانش است، صرف کند. فارابی در این باره می گوید: «منظور از بخش بندی اش شمار بخش های کتاب است؛ مقالات باشند یا فصول یا چیزهای دیگری که شایسته است تا چونان القابی برای بخش های کتاب برگرفته شوند؛ همچون فنون، ابواب و مانند آن ها، و نیز شناساندن آنچه در هر بخش آن است.» (فارابی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۵)

#### ۴-۸. شیوه های آموزش دانش

مقصود از شیوه های آموزش دانش، روش هایی است که در مسیر آموختن مورد پسند افتاده اند. موارد ذیل را از شیوه های آموزش دانش برشمرده اند:

۱. تقسیم: تقسیم برشمردن از عام تا به خاص است؛ چنان که جنس را به انواع، انواع را به اصناف و اصناف را به اشخاص قسمت می کنند.
  ۲. تحلیل: تحلیل عکس تقسیم است؛ یعنی از خاص به عام رفتن؛<sup>۱</sup> چنان که در تحلیل «زید» انسان و حیوان، و در تحلیل «انسان» حیوان و جسم را برمی شمارند.
  ۳. تحدید: تحدید بیان کردن تعریف است؛ چه تعریف به حد باشد و چه به رسم.
  ۴. برهان: و آن عبارت است از قیاسی که دارای صورت و ماده یقینی باشد. در علوم برهانی اساسی ترین و پرکاربردترین شیوه آموزش، برهان است.
- این نکته را نباید از قلم انداخت که برخی منطق دانان سرآغاز هشتمین را به مقاصد دانش شبیه تر دانسته اند تا به رؤوس آن. شرح چرایی این نکته از موضوع این مقاله بیرون است.<sup>۲</sup>

۱. در این باره آراء دیگری نیز وجود دارد. (نک: تهانوی (بی تا)، ج ۱، ص ۱۵)

۲. برای اطلاع بیشتر نک: همان، ص ۱۶.

## ۵. مهم‌ترین سرآغازها

فارابی پیرامون مهم‌ترین سرآغازها کلامی جامع و کامل گفته است. او در الألفاظ المستعملة فی المنطق پس از برشمردن رؤوس ثمانیه و شرح یکایک آنها می‌گوید: «ارسطو و پیروان او از این امور هشت‌گانه تنها مواردی را ذکر می‌کنند که به آنها احتیاج است، و گاه هیچ‌یک از آنان را یاد نمی‌کنند؛ اما ارسطو در بیشتر نگاهشته‌هایش مهم‌ترین آنان را همواره ذکر کرده است. مهم‌ترین رؤوس ثمانیه غرض و منفعت است، و بسیار باشد که ارسطو نسبت و مرتبت دانش را نیز برشمرده است، و گاه همراه با این موارد، گونه‌تعلیمی را که در کتاب به کار بسته نیز یاد می‌کند». (فارابی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۵)

## کتاب نامه

- استرآبادی، رضی الدین (۱۳۹۲). شرح شافیه ابن الحاجب. تحقیق و ضبط: محمد نورالحسن، محمد الزفراف و محمد محیی الدین عبدالحمید. قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- تهانوی، محمد بن علی بن علی (بی تا). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. محقق و مصحح: علی دحروج. بیروت: مكتبة لبنان.
- زیبیدی، مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. محقق و مصحح: علی شیری. بیروت: دار الفكر.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تهران: ناب.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۴ ق). الألفاظ المستعملة في المنطق. تحقیق، تعليق و مقدمه: محسن مهدی. تهران: المكتبة الزهراء.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). المصباح المنیر. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج. مصحح: محمد مشکوه. تهران: حکمت.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). حکمة الإشراف با شرح قطب الدین شیرازی و تعليقات صدر المتألهين. تحقیق، تصحیح و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدی، عبدالله بن حسن (۱۴۱۲ ق). الحاشية على تهذيب المنطق. قم: النشر الإسلامي.

## شهروند دموکرات و اهمیت پرداختن به مابعدالطبیعه

سمانه صانعی\*

### چکیده

ارسطو متافیزیک را معرفت برای معرفت می‌داند. از نظر او سرچشمه فلسفه میل به فهمیدن است. او انسان را موجودی دارای ماهیت اجتماعی می‌داند و بهترین شکل حکومت در اجتماع را دموکراسی عنوان می‌کند. این دموکراسی برای بقا، نیاز به شهروندان دموکرات دارد. شهروند دموکرات، مولفه‌هایی چون آزادی، استقلال، تفکر مستقل و نقاد دارد. در این نوشتار برآنم تا پرداختن به مابعدالطبیعه را به عنوان اصلی‌ترین مولفه شهروند دموکرات مطرح کنم؛ چرا که مابعدالطبیعه از آن جا که به دنبال اساس و بنیان هر چیز است می‌تواند نجات بخش شهروندان از نگاه‌های سطحی و عواقب آن باشد. ارسطو خود با شمردن سه شرط در مورد فضیلت، در واقع شروط هر فضیلتی از جمله فضایل شهروند دموکرات را مطرح می‌کند.  
**واژگان کلیدی:** ارسطو؛ متافیزیک؛ شهروند دموکرات؛ مابعدالطبیعه؛ فضیلت.

\* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

از نگاه ارسطو، وظیفه مابعدالطبیعه، رفتن به کنه هر چیز است. تلاش برای دستیابی به سرشت و بنیاد شاید همیشه موفقیت آمیز نباشد. اما بی شک آن چه برای ارسطو و اغلب فلاسفه اهمیت دارد تلاشی است که در این مسیر صورت می گیرد.

انسانی که همواره با عینک «حیرت» جهان را می بیند، هیچ چیز برایش عادی نمی شود؛ اما سوق دادن این تحیر به مسیری شایسته و نه به بیراهه های ذهن، نیازمند مجهز شدن به سلاح درست فکر کردن است. من نه از منطق به معنای سنتی و کلاسیک آن حرف می زنم و نه از آن دفاع و یا آن را رد می کنم؛ بلکه معتقدم مسیر تفکر اگر قانونمند نباشد آشفته خواهد شد. آن وقت است که هر کسی به هر مدعایی لباس استدلال می پوشاند و مدعی درست بودن آن ادعاست. اما این تفکر چگونه تفکری باشد؟ این تفکر از روزمره ها و عادات شروع می کند و هرگز در این مرحله باقی نمی ماند؛ بلکه تا می تواند به عمق می رود. صاحب چنین تفکری در وهله اول انسان و سپس شهروندی است که هر چیزی را به سادگی نمی پذیرد. او با وسعت دید به هر مساله می نگرد و حد و مرزی برای تفکر ندارد. آزاد و مستقل فکر می کند و قابلیت تفکر برای او بهترین موهبت است.

از طرفی حکومت دموکرات مانند هر «کل» برای بقای خود نیاز به اعضای دارد که با او همخوان باشند. عناصری که تک تک شان موجودات آزاد و مستقل و دارای تفکر نقاد می باشند. این مولفه ها از اساسی ترین مولفه های شهروند دموکرات می باشند.

## چرایی تربیت اخلاقی

در لزوم تربیت اخلاقی کمتر متفکری است که شک داشته باشد. اخلاق برای قوام جوامع بشری لازم است. انسان بدون اخلاق معنا ندارد. از طرفی هر نظام اخلاقی بی شک ریشه در نظام ارزشی حاکم در جوامع دارد.

هدف های کلان تربیتی نقشی مهم در رویکردها و روش های تربیتی دارند. حکومت ها بر اساس هدف خاصشان از آموزش و تربیت، سیاست هایشان را راجع به این مساله اتخاذ

می‌کنند. تا قبل از دورهٔ روشنگری و ترویج مدرنیته، تربیت اخلاقی عمدتاً بر آموزه‌های دینی استوار بود. اخلاق و معنویت در هم تنیده بودند. اما با آغاز مدرنیته، برداشت‌های جدید از دین و گاه نفی دین، باعث شدند اخلاق در قالب‌های دیگری جای بگیرد. اخلاق سکولار، پررنگ شد و به زعم بسیاری از منتقدان و تحلیلگران اخلاق، معنویت در اخلاق رنگ باخت. اما در هزارهٔ سوم میلادی و ابتدای قرن ۲۱ شاهدیم که مجدداً تربیت اخلاقی، به مساله‌ای پررنگ و دارای اهمیت تبدیل شده. این مساله همین قدر که اهمیت دارد همان قدر نیز پیچیده است.

امروزه نظریه پردازان تعلیم و تربیت، کارکردهای متفاوتی برای این مقوله قائل هستند، کارکردهایی از قبیل علمی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی. همهٔ این مقوله‌ها در کنار هم برای توسعهٔ همه جانبهٔ ملت‌ها و حکومت‌ها نقش آفرینی می‌کنند. یکی از کارکردهای مهم تعلیم و تربیت، تربیت مدنی می‌باشد. هدف از تربیت مدنی، آماده کردن متربیان جهت مشارکت و مواجهه با تحولات اجتماعی است. اما یکی از مقوله‌های مهم تربیت مدنی پرورش سیاسی است که هدف آن جامعه پذیری، مشارکت سیاسی و انتقال ارزش‌ها (مد نظر من از ارزش، ارزش‌های دموکراتیک از قبیل، استقلال، آزادی، به رسمیت شناختن حقوق دیگران، تحمل پذیرش سخن مخالف و...) است.

### چرایی وظیفهٔ حکومت در تربیت شهروندان

نظرات متفاوتی دربارهٔ تعلیم و تربیت و تربیت اجتماعی و سیاسی وجود دارد. افلاطون و ارسطو به اهمیت نقش آموزش و پرورش در مسالهٔ شهروندی و نظام سیاسی تاکید دارند. به نظر افلاطون تعلیم و تربیت ابزاری است که حاکمان می‌توانند جهت هماهنگی در دولت‌هایشان به خوبی از آن بهره ببرند. البته از نظر افلاطون، آموزش و تربیت باید اجباری و تحت نظارت دولت باشد. (مرزوقی، ۱۳۹۲)

صاحب‌نظران در عرصهٔ تربیت سیاسی و اجتماعی دو نگاه متفاوت به نقش آموزش و پرورش در مورد تربیت دارند: دسته‌ای مثل جان لاک و دورکهمیم معتقدند وظیفهٔ آموزش و پرورش، تربیت افراد، هماهنگ با شرایط اجتماعی آن‌هاست. اما دسته‌ای دیگر مانند پائولو

فریره معتقدند وظیفه آموزش و پرورش ایجاد تغییرات اساسی اجتماعی می باشد. او می پندارد آموزش و پرورش باید با تربیت منتقدان اجتماعی، نیروهای تحول آفرین را به جامعه تحویل دهد. ایوان ایلچ همسو با او معتقد است مدارس فعلی نقشی جز نهادینه کردن نابرابری های اجتماعی ندارند و باید نظام آموزش و پرورش جدیدی به جای نظام های فعلی بنشیند. نظامی که در آن آزادی یادگیری برای دانش آموزش مهیا شود.

### لزوم تربیت شهروند دموکرات

من با فوکو هم رای هستم که تربیت باید بستر فرهنگی خاص انسان را در نظر بگیرد و به دور از اقتدارگرایی باشد. علایق اعضای سازنده جامعه، اعم از دیگر فرهنگ ها باید مورد توجه قرار گیرد و در تعلیم و تربیت نباید به انتقال عقاید خاصی از یک قدرت یا فرهنگ خاص پردازیم. (احمدآبادی، احمدی، فرمینی، ۱۳۹۸).

تربیت یکپارچه برای همه افراد پاسخگو نیست. اما مد نظر من اینجا از تربیت دموکرات، تربیتی آزادانه است. بیان ساده تر دو دیدگاهی که در عنوان قبلی بیان کردم چنین است: تربیت وابسته یا القایی و تربیت مستقل. تربیت وابسته، همین تربیت کنونی حاکم است که بر بسیاری از سیستم های تربیتی سایه افکنده. وقتی افراد تحت فشار تربیتی با منابع درسی که حاوی سنت ها و آداب و عقاید مذهبی مشخص اند قرار بگیرند هرگز آزاد نیستند. این یک فشار و القا و دیکته کردن است. دسته دوم تربیت مستقل است. مستقل از آن حیث که قرار نیست به مخاطب چیزی دیکته شود. گرچه مدعیان برنامه های درسی فاقد محتوای خاص فرهنگی و سیاسی و مذهبی نیز بی شک القائات خاص خودشان را در محتوای برنامه هایشان می گنجانند؛ اما آنچه من از آن حرف می زنم و فعلا از آن دفاع می کنم به دیدگاه دسته دوم نزدیک است. به نظر من خطرات و مضرات نوع برنامه های تربیتی دسته دوم از دسته اول کمتر است. چرا که عاملیت انسان به مثابه «موجود متفکر» در آن بسیار بیشتر لحاظ شده است.

«رویکرد دموکراتیک در تربیت شهروندی بر شناخت حقوق و مسئولیت ها، حقوق بشر، احترام به تنوع ها، صلح و ثبات تاکید ویژه دارد.» (قلتاش، ۱۳۹۱). ما در جهانی زندگی

می‌کنیم که سرعت پیشرفت در عرصه‌های مختلف آن، چنان زیاد است که اغلب از آن متحیر می‌شویم. تنوع و گوناگونی از مشخصه‌های بارز هزاره سوم است و آن چه این روند را هر روز تسریع می‌کند رسانه‌های جمعی و فضای مجازی است. پس سیستم تربیتی وظیفه تربیت شهروندانی را دارد که بتوانند در برابر این حجم از گوناگونی، یک شخصیت ثابت داشته باشند.

دکتر یحیی قائدی در مقاله تربیت شهروند آینده به ویژگی‌های شهروند آینده می‌پردازد. البته من معتقدم این ویژگی‌های آینده شامل زمان حال نیز می‌باشند و بستر آینده، همین امروز در حال پی‌ریزی است. پس ویژگی‌های شهروند آینده مد نظر دکتر قائدی برای زمان حال، کاملاً صادق است. از نظر ایشان سه قالب کلی برای خصوصیات شهروند آینده وجود دارد:

- دانش، مهارت و نگرش جهانی اندیشیدن و عمل کردن

- دانش، مهارت و نگرش دموکراتیک

- توانایی در کاربرد فناوری اطلاعات

به طور مختصر به شرح هر یک از این سه قالب با برداشت خودم می‌پردازم.

۱. دانش، مهارت و نگرش جهانی اندیشیدن و عمل کردن

به نظر من این ویژگی گذر کردنِ مرتبی از وضعیت و موقعیتی است که خودش در آن قرار دارد. سیستم تربیتی برای ایجاد این مولفه باید دست از سانسور خبری بردارد و متریبان را در بستری باز قرار دهد. به عبارتی شهروند (متربی)، قدرت رویارویی با مسایل مختلف جهانی را داشته باشد و بتواند با آن مسایل به عنوان یک شهروند جامعه جهانی مواجه شود.

۲. دانش، مهارت و نگرش دموکراتیک

این مولفه به نظر من همان ویژگی‌های پررنگ مد نظر تفکر دموکراتیک است یعنی استقلال، آزادی و برابری که هر سه این‌ها در بستر یک فکر مستقل و نقاد شکل خواهند گرفت.

۳. توانایی در کاربرد فناوری اطلاعات

واضح است تک تک افراد در سیستم آموزش باید قدرت استفاده از رسانه‌های جمعی و تکنولوژی‌های وابسته به آن را داشته باشند.

## ویژگی های شهروند دموکرات

دموکراسی به عنوان نظام پذیرفته شده غالب در جهان امروزی، دارای سیستم آموزشی و تربیتی خاص خود نیز هست. نظریه پردازان اندیشه دموکراسی معتقدند شهروندان باید دارای این صفات باشند: آزادی، استقلال، برابری، تفکر مستقل و...

از آن جا که دموکراسی از مشتقات تفکر لیبرالیسم است می توان مولفه های مد نظر انسان لیبرال را نیز به انسان دموکرات افزود. یکی از این مولفه ها تساهل است. تساهل در لغت به معنی سهل گرفتن و در اینجا به معنی زندگی کردن با دیگران و سازش با عقاید آنان و احترام به حق آزادی هر فرد در انتخاب دین، ملیت، اعتقاد، سبک زندگی و... است.

می توان از این مولفه ها تحت عنوان فضیلت نام برد. همان اصطلاحی که ارسطو آن را در نوشته هایش به دفعات تکرار می کند. من در ادامه به شروطی که ارسطو برای هر فضیلت بر می شمارد اشاره خواهم کرد. ضمن اینکه هر یک از این شروط، خودش به عنوان یک مولفه شهروند دموکرات محسوب می شود. قبل از آن این را متذکر می شوم که قصد من از این پیوند این است که چگونه می توانیم این مولفه های شهروند دموکرات (فضایل) را در فرد نهادینه کنیم.

### شروط سه گانه فضیلت از نظر ارسطو:

۱. عامل از اینکه چه می کند معرفتی داشته باشد.

۲. در فعل خود، اراده و اختیار تام داشته باشد.

۳. در عزم خود مصمم و ناقابل تبدل و انحراف باشد.

الف) عامل از این که چه می کند معرفتی داشته باشد. من این شرط ارسطو را چنین معنا می کنم: علم به عمل. بالاترین علم و شناخت از دریچه نگاه ارسطو، همان شناخت عقلانی است. ارسطو در جایی از نیکوماخوس اشاره می کند که «اعتدال و بی اعتدالی فرد در گرو تابعیتش از عقل است. پس عقل در تشخیص او دخل بزرگی دارد. و از این است که اعمالی که بر حسب عقل صادر شده است را اعمال خود انسان و اختیاری می گویند.» (نیکوماخوس، کتاب ۹، بند ۸)

لذا عقل از منظر او رکن عالی نفس است و معیار و مقوم فرد انسان. از دل این شرط اول فضیلت، یعنی علم به عمل، سخن دیگر ارسطو به ذهن متبادر می‌شود: «هر چیزی که در اثر جهل به عمل آید اجباری است.» (نیکوماخوس، کتاب ۵، بند ۸) این کلام ارسطو به شکل ساده‌تر این است که اگر علم به عمل نباشد در واقع عمل نیست و شرط عمل انسانی را که اراده است ندارد و جبر است و نه چیز دیگر.

ب) در فعل خود اراده و اختیار تام داشته باشد. برداشت من از این عبارت این است که این اختیار نتیجه معرفت قبلی است. جایگاه اختیار در فکر ارسطو پرواضح است: «افعالی موجب فضیلت می‌شوند که تابع سنجش و انتخاب اخلاقی باشند. این افعال اختیاری است. پس فضیلت و رذیلت در اختیار ماست. همچنین نیک و بد بودن ما نیز دست خود ماست.» (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ۳، بند ۵) ارسطو در جای دیگر راجع به اراده می‌گوید: «فضیلت اخلاقی حالتی است که استعداد عملیات انتخاب اخلاقی را دارد و انتخاب اخلاقی اراده ای است که در نتیجه سنجش به عمل آمده.» (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ۶، بند ۲)

در نتیجه باید عقل راست و اراده درست باشد تا انتخاب درست اخلاقی صورت بگیرد. در این صورت اراده نیز آنچه را عقل تصدیق می‌کند، تعقیب می‌کند. اما کدام اراده می‌تواند به درستی به تصدیق عقل بپردازد؟ پرواضح است: اراده آزاد.

از این عبارات رابطه تنگاتنگ اراده و عقل به خوبی به چشم می‌خورد. به تعبیر من این رابطه تنگاتنگ علم و اراده با این عبارت ارسطو به اوج خود می‌رسد: «معرفت اشیا برای کسی که زیر فرمان انفعالات زندگی می‌کند تماما بیهوده است.» (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ۱، بند ۳)

ج) در عزم مصمم و ناقابل‌تبدل و انحراف باشد.

خصوصیات و بهره‌های متبدل چیزی نیستند که نیک و بد حیات انسانی را بر آن‌ها تکیه دهیم. فعالیت‌هایی که در راه فضیلت باشد، چیزی است که بر آن می‌توان حکم فضیلت کرد. بقا و ثبات انجام امور انسانی، آن قدر چنانکه با فاعلیت در راه فضیلت ارتباط دارد به چیز دیگری علاقه ندارد. «شخص سعادت مند در راه فضیلت ثابت قدم

است و تمام صدفه های حیات را با صبر زیبا تحمل می کند و در همه اوقات زندگی به هماهنگی سیر می کند.» (اخلاق نیکوماخوس، کتاب اول)

### تأثیر پرداختن به مابعدالطبیعه بر تقویت این سه ویژگی

مابعدالطبیعه یعنی رفتن به کنه و پرسش از بنیان هر چیز. نگاه مابعدالطبیعی از کنار هیچ مساله ای به سادگی نمی گذرد. منظور من از مابعدالطبیعه، فلسفه خاصی نیست؛ بلکه صرف پژوهش مابعدالطبیعی است که تقویت کننده شروط سه گانه فضیلت است.

#### ۱. تأثیر پرداختن به مابعدالطبیعه بر تقویت ویژگی اول

یکی از شروط معرفت به یک چیز، شناخت علت آن است. یعنی اگر علت چیزی را ندانیم، آن را نشناخته ایم. اگر علت عملی را ندانیم و آن را انجام دهیم، در واقع نادانسته مرتکب آن شده ایم.

مابعدالطبیعه، به دنبال علت اصلی همه امور است. حتی اگر در ماموریت خود موفق نشود، حداقل حساسیت فرد را نسبت به علت هر امری برانگیخته می کند و او را به سمت عمل آگاهانه تر و تصمیم سنجیده تر سوق می دهد.

#### ۲. تأثیر پرداختن به مابعدالطبیعه بر تقویت ویژگی دوم

در مابعدالطبیعه است که انسان با آزادی مطلق مواجه می شود. چرا که در این عرصه، او انتخاب می کند که چگونه به کل جهان بنگرد و چه معنایی درباره آن را بپذیرد. تجربه چنین آزادی ای که در بالاترین سطح است، به طریق اولی، آزادی انسان، در موقعیت های جزئی زندگی را نیز به ظهور می رساند.

فارغ از این بحث، پرداختن به مفاهیم بزرگ فلسفی، به فرد کمک می کند تا راحت تر انفعالات نفسانی و احساسی اش را نیز کنترل کند.

#### ۳. تأثیر پرداختن به مابعدالطبیعه بر تقویت ویژگی سوم

عزم سست، ریشه در تردید دارد و تردید از شناخت ناکافی ناشی شده است. مخصوصاً شناخت از «خود» که یک طرف همه تصمیمات است. حال وقتی هویت فردی و شناخت انسان از «خود» تقویت می شود به همان نسبت عزمی که حاصل چنین شناختی است به

راحتی قابل تبدیل نیست مگر اینکه شخص با استدلال به این نتیجه برسد که باید از عزم قبلی خود روی برگرداند و تصمیم دیگری بگیرد. همچنین از آن جا که ریشه هر عزم یک باور است هر چه این باور محکم تر باشد، عزم حاصل از آن نیز محکم تر است. باور سست آن است که پژوهیده نشده باشد. وقتی باورها به بوتۀ نقد گذاشته می شوند، باورهای غلط و سست زود رنگ می بازند و باورهای درست با استدلال مستحکم تر می شوند. نتیجه این فرآیند، باورهایی است که عزم‌هایی تبدیل نشدنی خلق می کند.

پرداختن به مابعدالطبیعه، چیزی جز پژوهش در باب باور نیست. آن هم بنیادین‌ترین باورها که در همه عرصه‌های زندگی تاثیرگذارند.

### نتیجه گیری

از نظر ارسطو انسان موجودی دارای ماهیت اجتماعی است و بهترین شکل حکومت در اجتماع، دموکراسی می باشد. این دموکراسی برای بقا، نیاز به شهروندان دموکرات دارد. از مولفه‌های شهروند دموکرات، آزادی، استقلال، تفکر مستقل و نقاد می باشد. در این نوشتار این ادعا را مطرح کردم که پرداختن به مابعدالطبیعه به عنوان اصلی ترین مولفه شهروند دموکرات لازم و ضروری است. سپس به شروط سه گانه ارسطو در مورد فضیلت پرداختن و مطرح کردم که در واقع او با این سه شرط، شروط هر فضیلتی را مطرح می کند؛ از جمله فضایل شهروند دموکرات.

به طور خلاصه ارسطو شروط فضیلت را معرفت و اختیار و ثبات می داند. پرداختن به مابعدالطبیعه به معنای عام آن، در تقویت این سه شرط بسیار موثر است:

۱. پرداختن به مابعدالطبیعه برای شرط معرفت، حساسیت نسبت به شناخت علت را برانگیخته می کند.

۲. برای تقویت شرط دوم، تجربه نابی از آزادی به او می دهد به این شرح که انسان در عرصه مابعدالطبیعه بدون هیچ تحمیلی چگونگی نگاهش به جهان را انتخاب می کند.

۳. در راستای تقویت شرط سوم، پرداختن به مابعدالطبیعه موجب تقویت باور برای تصمیم‌های استوار می شود؛ زیرا مابعدالطبیعه چیزی جز پژوهش در باب باور نیست، مخصوصاً بنیادین‌ترین باورها.

### کتاب نامه

ارسطو، (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، تهران: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی.

احمدآبادی آرانی، نجمه و دیگران، (۱۳۹۸)، «تجلیل و نقد دلالت های تعلیم و تربیت چندفرهنگی با تاکید بر آرای میشل فوکو»، پژوهش در برنامه ریزی درسی، سال ۱۶، دوره ۲، شماره ۳۴، صص ۱۲۷-۱۴۵

حیدری، محمدحسین و دیگران، (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی ارزش ها در اسلام و لیبرالیسم و دلالت های تربیت اخلاقی آن»، اسلام و پژوهش های تربیتی، سال ۴، شماره ۲، صص ۸۵-۱۰۶  
صالحی، محمدمهدی، (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی جایگاه دیگرگزینی در نظریه تربیت اخلاقی جان وایت و مرتضی مطهری» پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۹، شماره ۵۱، صص ۱۵۳-۱۹۰

قائدی، یحیی، (۱۳۸۵)، «تربیت شهروند آینده»، فصلنامه نوآوری های آموزشی، شماره ۱۷  
قلتاش، عباس، (۱۳۹۱)، «مبانی اجتماعی و سیاسی تعلیم و تربیت: بررسی تطبیقی رویکردها و دیدگاه های تربیت شهروندی»، پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت ۲ (۱)، صص ۶۴-۴۷  
مرزوقی، رحمت الله، (۱۳۹۲)، «تربیت مدنی از دیدگاه اسلام: رویکردی به پرورش سیاسی»، اسلام و علوم اجتماعی، دوره ۵، شماره ۱۰

نیک نشان، شقایق و دیگران، (۱۳۹۱)، «ایدئولوژی مبنایی برای عملکرد آموزش و پرورش: مقایسه پیامدهای ایدئولوژی لیبرال دموکراسی و نئولیبرالیسم بر تعلیم و تربیت در کشورهای غربی»، پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۲ (۱)، صص ۵-۲۶

## معنا و کارکرد آن از دیدگاه فرگه و راسل

رضا اسماعیلی \*

### چکیده

یکی از مهم ترین مسائل فلسفه تحلیل زبانی «معنا و کاربرد معنا» است که برای فلاسفه تحلیلی اهمیت محوری و نقش تعیین کننده دارد. سوال اصلی نوشتار حاضر آن است که ملاک معناداری یک کلمه یا یک جمله چیست؟ به عبارت دیگر، چه زمانی می توان گفت این کلمه یا جمله معنا دارد و چه زمانی می توان گفت کارکرد کلمه یا جمله بدین صورت است. لذا در گام اول، با اتخاذ نگاهی تاریخی، دیدگاه ها و نظرات پیرامون مسئله مذکور به صورت کلی و منفصل از هم مورد بررسی قرار می گیرد و در گام بعدی تلاش می شود با اتخاذ رویکردی تحلیلی، به بررسی دقیق این نظرات و نسبتشان با یکدیگر پرداخته شود تا نتیجه ای از معنا و کارکرد آن به دست آید. در اهمیت این موضوع همین قدر کافی است که صاحب نظران برجسته ای همچون فرگه، راسل، شلیک، وایزمن و... بیشتر فعالیت های خود را در باب معنا صرف کرده اند که در این مقاله نظرات فرگه و راسل بررسی خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** هستی؛ فلسفه تحلیلی؛ این همانی.

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران.

## مقدمه

اینک که در طلیعه سده بیست و یکم قرار داریم، یکی از مکاتب فلسفه پرنفوذ که رهیافت غالب کشورهای انگلیسی زبان می باشد نهضت فلسفه تحلیلی است. برای نیل هر چه دقیق تر و آسان تر به عمق اندیشه فلاسفه تحلیلی، عطف توجه به بنیادهای این نحله فلسفی ضروری می نماید. از این رو باید به سراغ گوتلوب فرگه و برتراند راسل، متفکران پرآوازه قرن نوزدهم رفت که نه تنها آغازگر فلسفه تحلیلی بودند، بلکه فلسفه معاصر با کتابهای این دو فیلسوف آغاز می شود. بدین ترتیب روشن می شود که چرا امروزه تمایل شدیدی میان فلاسفه بریتانیا و ایالات متحده نسبت به اندیشه های فلسفی تحلیلی و منطق فلسفی وجود دارد.

اما در میان مباحث متعددی که در حوزه فلسفه تحلیلی و منطق فلسفی مطرح شده، نظریه معنا از جایگاه ویژه ای برخوردار است. این نظریه از همان آغاز به تدریج محور بحث و مشاجره زبان شناسان، منتقدان آن و فیلسوفان دیگر واقع شد. آنگونه که خود برتراند راسل «پیرامون وصف عنوانی» توضیح داده است، برای حل معماها و مشکلاتی که باعث تشویش و نگرانی برخی فیلسوفان نظیر ماینونگ و فرگه گردیده است؛ مشکلاتی چون «مشکل جانمایی و مشکل معدومات» افزوده شده

از اهمیت ویژه این بحث، گوتلوب فرگه برای تبیین رابطه زبان با واقعیت خارجی معتقد شد که علاوه بر مفهومی که از واژگان زبانی در ذهن وجود دارد و نیز محکی و مدلولی که الفاظ در خارج دارند، امر سومی نیز متناظر با واژگان وجود دارد که بیانگر نحوه حکایت الفاظ از محکیات خارجی است. او این امر سوم را معنا می داند که به خلاف مفهوم که امر ذهنی-شخصی است، واقعیتی عینی و خارجی است که همه افراد می توانند در آن سهیم شوند. (فرگه، ۱۹۲۰، ص ۸۰)

باورهای متعارف و رایج درباره شناخت معمولاً بر نوعی تجربه باوری خام استوار است. بر اساس این تجربه باوری، توانایی های حسی ما آینه جهان هستند و جهان چنان است که حس می کنیم. در واقع جهان دربرگیرنده چیزهایی است که می توانیم با قابلیت های حسی خود، آنها را حس کنیم، بشناسیم و به ماهیت آنها پی ببریم. بر این اساس، گزاره شناختی یا

معنا و کارکرد آن از دیدگاه فرگه و راسل / اسماعیلی ۱۲۵

جمله یا باور ما از آنچه ادراک می‌کنیم به شرطی درست است که آنچه توصیف می‌کنیم در واقع همان چیزی باشد و دارای همان ویژگی‌هایی باشد که توصیف می‌کنیم. این همان نظریه انطباقی یا تناظری حقیقت است (Horwich, ۱۹۹۹, ص ۹۳۰)

پس نخستین مرحله شناخت یا همان تجربه هستی‌های واقع در جهان به واسطه مفهوم صورت می‌گیرد که نوعی ایده یا تصور یا سازه ذهنی است. به عبارتی، نخستین گام شناخت پردازی، مفهوم سازی است که نوعی مقوله ذهنی است. در این مرحله، نوعی بازنمایی ذهنی صورت می‌گیرد و در این فرآیند همه اشیاء، انسان‌ها و رویدادها با مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط و متناظر می‌شوند.

کوتاه سخن اینکه در فرآیند بازنمایی ذهنی، برای هر آنچه در بیرون ذهن و کارکرد و استعمال ذهن وجود دارد چیزی هم در درون ذهن ساخته می‌شود تا ابزار یا میانجی ذهن شناخت پرداز برای شناخت آن هستی‌های بیرون شود.

فرآیند بازنمایی ذهنی و کارکرد معنا فقط انواع و اقسام مفاهیم معطوف به هستی‌های موجود در بیرون از ذهن شناخت پرداز نیست. این فرآیند، بازنمایی صرف و ساده نیست، بلکه نوعی نظام بازنمایی است؛ زیرا علاوه بر ساختن مفاهیم منفرد معطوف به انواع هسته‌های موجود در عالم واقع، شیوه‌های متفاوتی از سازماندهی، دسته‌بندی، تنظیم و طبقه‌بندی مفاهیم، و برقراری روابط پیچیده میان آنها را در بر می‌گیرد. (Bunnin, ۲۴۰, ص ۲۰۰۴)

### کارکرد معنا

برای قابل انتقال یا اشتراک پذیر کردن مفاهیم باید آنها را به معنا تبدیل کرد. پس کارکرد معنا همان مفهوم انتقال پذیر است. اگر مفهوم مختص به اذهان منفرد باشد، کارکرد معنا همان مفهومی است که از حریم ذهنی بیرون آمده است تا دیگران هم بتوانند در آن شریک شوند و آن را به دارایی مشترک تبدیل کنند. هر مفهوم یا نظام مفهومی که برای دیگر فاعل‌های شناخت پرداز هم قابل مشاهده و دسترسی مشترك باشد کارکرد معنا نامیده می‌شود. معنا همان تصویر ذهنی است که در معرض دید و تملک دیگران قرار می‌گیرد. به عبارتی، معنا همان مفهوم است که از مقوله ذهنی به مقوله عینی یا بیناذهنی تبدیل شده است. (گل محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹)

## فرگه

گوتلوب فرگه در سال ۱۸۷۴ از دانشگاه ینا دکتری ریاضی گرفته بود و در همین دانشگاه ریاضیات تدریس می کرد. علاقه وی به مبانی ریاضیات، به خصوص تأمل در مفهوم عدد، او را با دشواری هایی در تعریف آن روبرو کرد که ناچار او را به منطق کشانید و در سال ۱۸۷۹ رساله کوچکی با عنوان «مفهوم نگاری» (Begriffsschrift) منتشر کرد که تاکنون مهمترین کتاب نوشته شده در منطق جدید است. فرگه در این رساله ۸۸ صفحه ای، با ارائه نخستین نظام کامل منطق جملات، تحلیل جمله به تابع و سرشناسه به جای موضوع و محمول، نظریه تسویر نظام کامل سوری استنتاجی و تعریف منطقی دنباله ریاضی، انقلابی در منطق پدید آورد که یکی از نتایج آن آشکار کردن توانایی ها و نواقص ذاتی منطق ارسطویی و پایان دادن به سلطه دو هزار ساله آن بود. (موحد، ۱۳۷۴، ۶۹)

او در سال ۱۸۹۲ مقاله ای با عنوان «دریاره معنا و صدق» تألیف کرد که در آن ابتدا پارادوکسی در مورد مسئله این همانی مطرح کرد و سپس برای حل آن، به تمایز موجود میان «معنا» و «مصادیق اسامی خاص» پرداخت. او این بحث را به محمول ها و جملات نیز تعمیم داد. از نظر او، اصل این همانی که سابقه آن به لایب نیتس می رسد، تنها برای اشیا به کار می رود و شرط آن این است که که وقتی ما می گوئیم شیء «الف» همان شیء «ب» است، اگر «الف» مصداق هر مفهومی باشد، «ب» نیز مصداق همان مفهوم می باشد و برعکس.

بنابراین سخن گفتن از این همانی دو مفهوم معنایی ندارد؛ اما می توان برای مفاهیم چیزی متناظر با آن پیدا کرد و گفت: «اگر دایره مصداق دو مفهوم یکسان باشد، آن دو مفهوم به گونه ای مساوی هستند؛ برای مثال شرط تساوی دو مفهوم «انسان» و «حیوان ناطق» این گونه است که: آنچه «انسان است» بر آن دلالت کند، مساوی باشد با آنچه «حیوان ناطق است» بر آن دلالت می کند، اگر و تنها اگر مصداق این دو یکسان باشد. فرگه برای نشان دادن تمام ماهیتشان، آن ها را به شکل «-» می نویسد. این خط فاصله نشانه ناتمام بودن مفهوم و در واقع نشانه جای خالی شیء است که تا پر نشود، مفهوم، به اصطلاح فرگه «اشباع» نمی شود. (موحد، ۱۳۷۴، ۶۹)

اکنون باید دید که این محتوای مفهومی چه ویژگی‌های مهمی دارد. به نظر فرگه، اساسی‌ترین مسئله این است که با اخذ چنین رویکردی، محتوای مفهومی دیگر موجودیتی ذهنی نخواهد داشت؛ بلکه همچون خورشید، به تمامی عینی است. در همین جا می‌توان دریافت که فرگه، منطقی را یکسره عینی می‌انگارد و این عقیده را در تمامی مراحل کار خود، در نظر دارد. این مطلب را می‌توان به وضوح در نقد صریحش به کتاب «در باب علم حساب» هوسرل مشاهده کرد. او تلاش هوسرل برای ادغام منطق و ریاضیات با روان‌شناسی را کاملاً بیهوده می‌دانست (خالقی، ۱۳۸۲، ۷۳).

نکته اساسی دیگری که فرگه درباره محتوای مفهومی بیان می‌کند، این است که ما باید بتوانیم درباره درستی هر واحد از محتوای مفهومی قضاوت کنیم. او این واحد را محتوای قضاوت‌پذیر می‌نامد. زبان ایده‌آل فرگه، که خود آن را مفهوم‌نگاشت نامیده، از واحدهایی به نام گزاره تشکیل شده‌اند، که خود از اعمال نگاشت‌هایی بر محتوای قضاوت‌پذیر به دست می‌آیند. این‌ها همان‌هایی هستند که امروز در منطق نوین در عباراتی مانند  $P \Rightarrow Q$  به صورت  $P$  و  $Q$  ظاهر می‌شوند. در این جا مجال توضیح این نگاشت‌ها و سازوکار زبان مفهوم‌نگاشت وجود ندارد. نکته مهم برای ما این است که فرگه هنگام برخورد با زبان طبیعی نیز همین روند را پیش می‌گیرد، یعنی جمله خبری ساده را به عنوان واحد زبان در نظر می‌گیرد.

## راسل

برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) فرزند خانواده‌ای اشرافی با افکار لیبرالی بود. او در سن ۱۸ سالگی کتاب منطق استوارت میل را کشف کرد و از آنجا که به ریاضیات علاقه‌مند بود تصمیم گرفت به مطالعه همین رشته در کمبریج بپردازد. شیوه آموزشی قراردادی این رشته سبب شد که وی به زودی از آن مأیوس شده، به فلسفه روی آورد؛ یعنی به معنای دقیق‌تر کلمه به ایده‌آلیسم. (۱۹۴۸، ترجمه: پرهام، ۱۳۸۰، ۷۳)

واژه‌های شیء مفروض همواره در کارهای برتراند راسل دنبال شده است، به ویژه در رابطه با «کلیات». او در کتاب «مسائل فلسفه» (۱۹۱۱) نوشت: وقتی ما کلمات عام را می‌آزماییم متوجه می‌شویم که به طور کلی اسامی خاص، نماینده امور جزئی‌اند در حالی

که سایر اسماء، صفات جملات و افعال نماینده کلیات هستند. حتی واژه‌ای مانند «در» باید چیزی یا نسبتی داشته باشد که با آن مطابقت کند که در صورت نبودن آن محل اشکال خواهد بود. اینجا نیز ملاحظات هستی‌شناسانه‌ای وجود دارد و راسل اظهار تعجب می‌کند که چرا اینها در سطح وسیعی پذیرفته نشده‌اند. نزد راسل، همچون فرگه، نام‌ها و سایر کلمات معنی متناظر با یک ماهیت دارند؛ ولی از نظر راسل، معنی هم بستگی دارد به انس یا سابقه ذهنی شخص با ماهیت مربوطه و «معنایی که برای واژه‌های در نظر می‌گیریم باید چیزی باشد که با آن آشنایی داشته ایم.» او به عنوان مثال نام بیسمارک را مطرح می‌کند. طبق نظر فرگه، همچنان که دیدیم، مقصود از این کلمه باید شخص بیسمارک باشد. بایستی یک مفهوم غیر متغیر نیز وجود داشته باشد، برخلاف تفاوت فهم افرادی که از آن صحبت می‌کنند. ولی راسل (که تنها از معنی سخن می‌گوید) مدعی شد که معنای یک نام بستگی دارد به اینکه سابقه ذهنی کسی که آن را استعمال می‌کند چگونه باشد. نام شخص می‌تواند نوعی توصیف از وی باشد مانند «صدر اعظم امپراتوری آلمان». اما باز هم کلمه آلمان معنای متفاوتی برای افراد گوناگون خواهد داشت. برای بعضی یادآور مسافرت هایشان به آلمان است و برای برخی شکل آلمان روی نقشه را تداعی می‌کند و همینطور. (همتی، ۱۳۷۹، ۶۲)

### بررسی تحلیلی

طبق سنتی دیرپا در فلسفه، ساختار اصلی زبان و واقعیت بر هم منطبق‌اند. ساختار اصلی زبان متشکل از موضوع و محمول است و ساختار اصلی جهان از امور جزئی و امور کلی تشکیل شده است. موضوع با ارجاع به امر جزئی، شیئی قابل تعریف در زمان و مکان را مشخص می‌کند؛ و محمول با بیان امر کلی، یک ویژگی قابل اشتراک بین امور جزئی را تعیین می‌نماید. نقش و هدف این ساختار اصلی در زبان، مقوله‌بندی موضوعات به وسیله ویژگی هایشان می‌باشد. اگر این مقوله‌بندی با واقعیت منطبق باشد، جمله صادق است و در غیر این صورت کاذب. این سازوکار کلی منطق پیشا-فرگه‌ای (ارسطویی) است.

بهتر است با یک نمونه، این تفاوت را بیشتر مشخص کنیم. می‌دانیم که سیمرغ شخصیتی خیالی است و مصداق خارجی ندارد. منطق سنتی چنین استدلالی را درباره این لفظ در اختیار ما می‌گذارد:

(۱) آن چه بدان ارجاع داده می‌شود، باید وجود داشته باشد.

(۲) «سیمرغ» به سیمرغ ارجاع می‌دهد.

(۳) سیمرغ وجود ندارد.

از (۱) و (۲) می‌توان نتیجه گرفت که سیمرغ وجود دارد، که این گزاره با (۳) در تناقض است. شاید در نگاه اول، به راحتی گزاره (۱) را باطل بدانیم و با کنار گذاشتن آن، این تناقض را حل کنیم؛ اما برای فیلسوفان مسئله به این سادگی نیست. رد کردن این گزاره، بنیادهای فلسفه را سست می‌کند و بسیاری از مسائل فلسفی را به سطحی انتزاعی سوق می‌دهد. از این رو، اکثر فیلسوفان یکی از دو گزاره دیگر را باطل می‌دانند. فرگه به همراه راسل و استراوسن با رد کردن گزاره دوم، نظریه‌های معنایی جدیدی را پیش رو می‌نهند و لویس و کریپکی با توسل به نظریه جهان‌های ممکن، گزاره سوم را باطل می‌دانند.

رد کردن گزاره دوم، یعنی زیر سوال بردن نظریه معنایی ارجاعی/مصداقی، و این همان نقطه عزیمت مهمی است که با فرگه آغاز شد و ناگزیر به کارکردهای معنایی و نظریه معنایی جدید انجامید. به گفته مدینا، فرگه در افول مصداق‌گرایی محض نقش مهمی ایفا کرد. وی با دیدی کل‌نگر توانست جنبه‌های برون‌زبانی و درون‌زبانی معنا را در قالب یک نظریه معنایی واحد، تلفیق کند. کار او مؤثرترین تلاش برای کارکرد معنایی در این راه محسوب می‌گردد. (۲۰۰۵؛ ترجمه کریمی، ۱۳۸۹، ۷۶)

در این جا، فرگه تلاش می‌کند که با معناشناسی سنتی ارجاعی، که از آغاز فلسفه تا آن زمان مورد قبول غالب فیلسوفان (از جمله خود او) بوده است، این تمایز را تبیین کند و با شکست در این تلاش، ناکارآمدی آن را آشکار سازد. او بر طبق این نظریه، که در آن هر اسم، نشانه‌ای (لفظ آن) را به یک شیء (مصداق آن) دلالت می‌دهد، دو امکان را باز می‌شناسد:

۱. این همانی، نسبتی را میان اشیاء اظهار می‌کند؛ یا ۲. این همانی، نسبتی را میان نشانه‌ها

اظهار می کند. فرگه درباره امکان اول می گوید که اگر چنین باشد، پس هر دو جمله مورد بحث ارزش شناختی یکسانی دارند. «ستاره صبحگاهی» و «ستاره شامگاهی» هر دو به شیئی یکسانی دلالت دارند، پس با نگاشتی شناختی طبق این نظریه، می توان هر دو جمله را به صورت « $X, X$  است» درک کرد که در این صورت تمایز موجود بین آن ها از بین می رود. از سوی دیگر، با قبول این امکان، این همانی را پیش از اظهار شدنش، به صورت پیشینی درک شده فرض می کنیم، که این مسئله نیز با ارزش شناختی داشتن جمله مورد نظر فرگه در تناقض است. با اظهار عبارات این همانی «الف ب است» (الف=ب) و «الف الف است» (الف=الف)، چه چیز را این همان می دانیم؟ آیا این دو یکسان هستند؟ مثال مشهور فرگه، که امروزه نیز در بحث های معنایی گوناگون به عنوان یک شاهد سنتی به کار می رود، از این قرار است: «ستاره صبحگاهی، ستاره شامگاهی است.» ما می دانیم که این گزاره، نتیجه کشفیات ستاره شناختی است و هر دوی این ستارگان به جسمی در منظومه شمسی به نام سیاره زهره دلالت می کنند. این گزاره مطمئناً با گزاره «ستاره صبحگاهی، ستاره صبحگاهی است» تفاوت دارد، چرا که گزاره اول برای علم ستاره شناسی ارزشمند است، در حالی که گزاره دوم چیزی بدیهی را بازگو می کند. فرگه می گوید آن چه این دو گونه این همانی را از یکدیگر متمایز ساخته است، ارزش شناختی متمایز آن هاست. در نظر او، دو گزاره ارزش شناختی یکسانی دارند، اگر و تنها اگر ممکن نباشد تنها به یکی از آن دو بدون دیگری باور داشت. گزاره دوم پیشینی (مقدم بر هرگونه کشف تجربی) و تحلیلی (کفایت فهم گزاره برای تشخیص صدق آن) است. یعنی با توسل به آن، هیچ معرفت جدیدی به دست نمی آوریم و تنها با تشخیص صورت گزاره ای «الف=الف» به صدق آن پی می بریم. (شاکری، ۱۳۹۳، ۸۵) تا بدین جا فرگه ثابت کرده است که نظریه معنایی برای تبیین ارزش شناختی گزاره این همانی با شکل «الف=ب» ناکارآمد است. در نتیجه، او ادعا می کند که باید علاوه بر لفظ و مصداق، موجودیت سومی وجود داشته باشد که ارزش شناختی از طریق آن حاصل شود. وی با توجه به اسامی «ستاره صبحگاهی» و «ستاره شامگاهی»، درمی یابد که تفاوت آن دو در شیوه تعیین کردن مصداق مشترکشان می باشد. او این موجودیت سوم، یعنی شیوه

معنا و کارکرد آن از دیدگاه فرگه و راسل / اسماعیلی ۱۳۱

تعیین مصداق، را «معنی» می‌نامد. این تشخیص، مهم‌ترین یافته فرگه محسوب می‌گردد که تمامی نظریه معنایی او بر پایه همین تشخیص استوار است. موجودیت قائل شدن برای معنی، و کارکرد معنا به هستی‌شناسی جدیدی منجر می‌شود که بسیار درخور توجه است. (بدیعی، ۱۳۶۷، ۲۸۹)

نظریه راسل دارای ابعاد و مبادی مختلف فلسفی، منطقی، روان‌شناختی و معنایی است. به اعتقاد راسل بسیاری از الفاظ زبان طبیعی حاکی و دال بر ماهیاتی غیر زبانی هستند. این ماهیات معنای آن عبارات هستند و عبارات تعبیرکننده آنها.

اسم خاص محض (strictly proper names) و جمله (sentence) در زمره عباراتی هستند که به تنهایی و مستقلاً دارای معنا هستند. معنای هر اسم خاص محض، نظیر «آن مرد» و «من»، شیء یا شخص معینی است که آن اسم به ازای آن وضع گردیده است و مستقیماً عنوان و حاکی از آن می‌باشد. راسل این عبارات را «عبارات اشاره‌ای» نامیده است. بنابراین «اسکات» را اگر بتوان اسم خاص محض نامید، تنها نماد و قالبی خواهد بود برای حکایت و اشاره بر یک شخص معین که معنای آن اسم می‌باشد، یعنی شخص اسکات، که بر آن وضع شده است و به کار برده می‌شود. بر این اساس، هر گاه عبارتی فاقد شخص یا شیء معینی، به عنوان معنای مشارالیه باشد، نمی‌توان آن عبارت را «اسم خاص محض»، یا «عبارت اشاره‌ای»، نامید، بلکه باید آن را «عبارت وصفی عنوانی»، یا «عبارت مسؤره» قلمداد نمود. (راسل؛ ۲۱۱۹۱۰، ۲۶-۲۸).

از نظر راسل توصیفات نکره در زبان انگلیسی عبارتهایی به شکل «a so-and-so» و توصیفات معرفه هم عبارتهایی به شکل «the so-and-so» می‌باشند. به اعتقاد راسل، توصیفات معرفه، مانند سایر عبارات وصفی عنوانی (عبارات مسؤره) به تنهایی و مستقلاً دارای معنا نمی‌باشند، هر چند دارای اجزایی هستند که آن اجزاء دارای معنا هستند و معنای آن اجزاء نیز، جزء قضیه‌ای می‌باشد که با ادای جمله مشتمل بر آن توصیفات تعبیر می‌گردد. بنابراین هر چند توصیف معرفه «ملکه انگلیس» خود به تنهایی دارای معنا نیست، اما اجزاء آن، که در تحلیل منطقی به آنها تبدیل می‌شود، دارای معنا هستند. به این دلیل که

توصیفات معرفه به تنهایی دارای معنا نیستند که آن معنا، جزء قضیه تعبیر شده در ادای جمله مشتمل بر آن توصیف باشد، نمی‌توان قضیه تعبیر شده را در این گونه موارد درباره و وابسته به آن معنا دانست. (عباسیان، ۱۳۸۱، ۹۸)

راسل در باب معنای دلالی می‌گوید اساس نظریه دلالی‌ای که من آن را تایید می‌کنم، به این ترتیب است که عبارت‌های دلالی هرگز به خودی خود، معنی ندارند؛ اما هر گزاره‌ای که شامل یکی از این عبارت‌ها باشد معنی دار است. به عقیده من تمامی مسائلی که در مورد دلالت مطرح می‌شوند نتیجه تحلیل نادرست گزاره‌هایی است که از عبارت‌های دلالی برخوردارند. اگر حرفی که می‌زنم اشتباه نباشد تحلیل کامل و جامعی در این مورد می‌تواند باشد. اکنون، کاملاً روشن است که چنین گزاره‌هایی صرفاً به دلیل اینکه مفروضاتشان کذب‌اند، بی‌معنی به حساب نمی‌آیند. وقتی در «غرش طوفان» پادشاه اعلام می‌کند «اگر فردینان غرش شده باشد تنها پسر من است» «تنها پسر من» یکی از عبارت دلالی است که، وقتی به فقط وقتی مصداق دارد که فقط و فقط یک پسر داشته باشم. اما اگر «فردینان» واقعا در واقع شده باشد آنگاه یک عبارت دیگر برخوردار نیست بنابراین یا ما باید برای مواردی که در نگاه نخست فاقد مصداق ان مصداقی در نظر بگیریم یا این دیدگاه را که صرفاً گزاره‌های دارای عبارت دلالی از مصداق برخوردارند، مد نظر قرار ندهیم. راهکار دوم همانی است که من آن را تایید می‌کنم؛ اما اگر راهکار اول را در نظر بگیریم، یعنی آن چه ماینوگ مورد تایید قرار می‌دهد، باید به وجود چیزهایی قائل شویم که اصلاً وجود ندارند و سپس قانون نقض را نیز نادیده بگیریم. فرگه همین رویکرد را تا آنجا که به مسئله مورد بحث ما مربوط است به شکلی دیگر مد نظر قرار می‌دهد، به این معنی که او بر حسب تعریفش برای مواردی که فاقد مصداق‌اند مصداق‌های کاملاً قراردادی قایل می‌شود.

راسل می‌گوید یکی از نتایج جالب نظریه‌ای که درباره دلالت مطرح کرده‌ام این است که وقتی چیزی وجود داشته باشد و این «چیز» از طریق عبارتی دلالی معرفی شده باشد در واقع این «چیز» یکی از سازه‌ها نیست، بلکه شامل عناصری است که به کمک واژه‌های متعدد عبارت دلالی بیان می‌شوند. بنابراین در هر گزاره‌ای که ما بتوانیم درک کنیم، یعنی نه

تنها گزاره‌هایی که قادریم در مورد صدق یا کذبشان قضاوت کنیم، بلکه تمامی گزاره‌هایی که درباره‌شان امکان فکر کردن داریم، تمامی سازه‌ها «چیز»هایی‌اند که ما از آنها آگاهی داریم. این «چیز»ها آن گونه‌اند که در فیزیک مطرح می‌شوند، و در ذهن مردم وجود داشته‌اند، و به ما به کمک عبارت‌های دلالتی آموخته شده‌اند. او می‌افزاید من از ذکر بسیاری از نتایج دیگر نظری که از آن دفاع کرده‌ام صرف نظر می‌کنم. فقط از خواننده می‌خواهم تا وقتی خودش برای طرح نظریه در باب موضوع دلالت تلاش نکرده، علیه نظر من حکم صادر نکند.

راسل در آخر می‌گوید فرگه میان دو عنصر «مفهوم» و «مصادق» تمایز قایل می‌شود، آن هم نه فقط در عبارت‌های ارجاعی مرکب، بلکه در تمامی واحدهای زبان، نه «معنی» آن عبارت را معلوم می‌کند و نه «مصادق» آن را. در گزاره «قله مون بلان بیش از هزار متر ارتفاع دارد» به اعتقاد فرگه، ما با مفهوم «مون بلان» سر و کار داریم که مشخصه آن که یک کوه است مصادق «مون بلان» صرفاً سازه‌ای از مفهوم این گزاره است. (فرگه ۱۳۹۰، ۸۵)

### نتیجه‌گیری

همان طور که دیدیم، فرگه کار خود را با دغدغه‌های ریاضیاتی و منطقی آغاز نمود. اما آن چه که در تلاش‌های او از اهمیت زیادی برخوردار است، بنانهادن نظریه‌ای معنایی است که در پیوند با زبان طبیعی شکل می‌گیرد. گرچه این نظریه تنها به سازوکار معنایی کلی جملات اخباری در سخن گفتن تصدیقی محدود می‌گردد، اما با نگاه به این بخش، که بخشی اساسی و پایه‌ای از زبان است، دیدگاهی کلی از چیستی نظام زبان و چگونگی رفتار نشانه‌های زبانی در تولید معنا و برداشت میزان کارکرد معنا در اختیار ما قرار می‌گیرد. مفاهیم کلیدی این نظریه، مانند معنی، اندیشه، شناسه، مفهوم، ارزش صدق و غیره، و بینش هوشمندانه فرگه در به کار بستن آن‌ها، بستری مفید برای مطالعات زبانی به ارمغان آورده است.

فرگه این کار را به طور منظم و صوری تر دنبال کرد و در نهایت این آموزه در پروژه راسل به انجام خود رسید. ریشه اصلی این تلاش‌ها این است که ریاضیات شاخه‌ای از

منطق است، به جای اینکه منطق ابزاری برای ریاضیات باشد. منطق پیشرو ریاضیات می شود. فرایند تبدیل مفهوم به معنا در قالب زبان و نتیجه آن، استفاده معنایی و کارکرد معنایی، تحقق می یابد. در این گونه موارد، هر مفهوم و نظام مفهومی به واسطه نشانه بازنمایی می شود و هر نشانه نماینده مفهوم یا نظام مفهومی معین می شود. به این ترتیب آنچه نادیدنی و ناشنیدنی (مفهوم) است، به واسطه نشانه، دیدنی و شنیدنی (معنا) می شود. در واقع مفهوم در قالب نشان ریخته می شود تا به معنا تبدیل شود و این تبدیل باعث کارکرد معنایی به منظور دستیابی به جهان بینی مشترک می شود. نتیجه این فرآیند، امکان پذیر شدن تاسیس گزاره های شناختی یا گزاره های معنا دار است که در قالب زبان تجلی پیدا می کند.

## کتاب نامه

### الف) کتاب و مقالات

- خالقی دامغانی، احمد، (۱۳۸۲)، قدرت، زبان، زندگی روزمره در گفتمان فلسفی-سیاسی معاصر. تهران: گام نو.
- دولاکامپانی، کریستیان، (۱۹۴۸۰)، تاریخ فلسفه در قرن، مترجم: بافر پرهام (۱۳۸۰)، تهران: موسسه انتشارات آگاه.
- عباسیان چالشتی، محمدعلی، (۱۳۸۱)، نظریه توصیفات راسل و مشکل جانشینی در متون گرایشهای قضیه ای، نامه مفید، شماره ۳۰ ع
- شاکری، محمد تقی (۱۳۹۳)، چیستی علم و معرفت از منظر هوسرل و صدرالمتالهین، نشریه حکمت اسرا، (شماره ۶) ۱۵۲-۱۸۷.
- فرگه، گوتلوب، (۱۳۶۷)، درباره معنی و مصداق، مترجم: منوچهر بدیعی، تهران: فرهنگ فرهنگ بهار و پاییز ۱۳۶۷ - شماره ۲ و ۳.
- گل محمدی، احمد، (۱۳۸۹)، مفهوم "معنا" زبان، نشریه حقوق عمومی، شماره ۳، ۲۵۲-۲۳۷.
- فرگه، گوتلوب، (۱۳۹۰)، سه رساله در باب معنی/گوتلوب فرگه، بر تراشد راسل، پیتر استراوسن، مترجم: راحله گندمکار، تهران: نشره قطره.
- موحد، ضیاء، (۱۳۷۴)، گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان، فصلنامه ارغنون، شماره ۷ و ۸.
- مدینا، خوسه، (۱۳۸۹)، زبان: مفاهیم بنیادی در فلسفه. ترجمه محمود کریمی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- همتی، همایون، (۱۳۷۹)، نظریه های مربوط به معنا از «ارجاع» تا «استعمال»، نشریه ذهن، شماره ۲.
- Horwich, Paul (1999) "Truth in Cambridge Dictionary of Philosophy, ed by Robert Audi, second ed. Cambridge Cambridge university Press.
- Russel, Bertrand, (1910), Knowledge by Acquaintance and Kaplan, D. 1978, Dthat in A. P. Martinich. 1990

### ب) سایت

- گل محمدی، احمد. (۱۳۹۰). سواد اطلاعاتی در جهان [نوشته وبلاگ]. بازیابی شده در ۱۳ آبان ۱۳۹۲، از