

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

سال ۳۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰
 صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
 مدیر مسئول: دکتر غلامحسین کریمی دوستان (دانشیار دانشگاه تهران)
 سردبیر: دکتر حسین غفاری (دانشیار دانشگاه تهران)
 مدیر داخلی: فرزانه نجفی
 ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفباء):
 دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)
 دکتر محمد علی اژه‌ای (استاد دانشگاه اصفهان)
 دکتر غلامرضا اعوانی (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
 دکتر محمد ایلخانی (دانشیار دانشگاه شهید بهشتی)
 دکتر شهرام پازوکی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
 دکتر الوین پلنتینگا (استاد دانشگاه نوتردام، آمریکا)
 دکتر نصرالله پورجوادی (استاد دانشگاه تهران)
 دکتر محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران)
 دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی (استادیار دانشگاه تهران)
 دکتر محمود خاتمی (استاد دانشگاه تهران)
 دکتر رضا داوری اردکانی (استاد دانشگاه تهران)
 دکتر هیوبرت ل. دریفوس (استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، آمریکا)
 دکتر ریچارد سویین برن (استاد دانشگاه آکسفورد، آمریکا)
 دکتر سید حمید طالب‌زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
 دکتر روح‌الله عالمی (دانشیار دانشگاه تهران)
 دکتر سید حسین نصر (استاد دانشگاه جورج واشنگتن، آمریکا)

نشانی نشریه: تهران - خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تلفن تماس: ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۱ تلفکس ۰۲۱-۶۶۹۷۸۸۸۵

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳۷۸۰/۱۱/۳ مورخ ۸۹/۳/۱۷ کمیون نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب درجه علمی-پژوهشی شده است.

✧ نشریه فلسفه در پایگاه استنادی علوم کشور بای اسلامی lsc به نشانی <http://www.srlst.com> نمایه می‌شود. ✧

فهرست مطالب

- نشانه‌شناسی پیرس در پرتو فلسفه، معرفت‌شناسی و نگرش وی به پراگماتیسم ۵
آملی رضوی‌فر (نو-اگلیز) - دکتر حسین غفاری
- نقدی بر طریق توماس آکوینی در اصالت وجود ۳۷
دکتر سید حمید طالب‌زاده
- افق فهم در آینه فهم افق ۵۹
دکتر اصغر واعظی - فائزه فاضلی
- بررسی امکان بومی‌سازی علوم انسانی از منظر هستی‌شناسی بنیادین ۸۷
دکتر احمد علی حیدری
- رویه بر ساخت‌گرایانه رالز ۱۱۳
دکتر شهلا اسلامی - دکتر مجید اکبری
- زیبایی‌شناسی در فلسفه صدر المتألهین ۱۳۷
دکتر حسین هاشم نژاد - دکتر سید جواد نعمتی
- افراد ممتنع الوجود و منطق مفاهیم ۱۶۳
دکتر اسدالله فلاحی

نشانه‌شناسی پیرس

در پرتو فلسفه، معرفت‌شناسی و نگرش وی به پراگماتیسم

آملی رضوی فر (نو-اگلیز) * - دکتر حسین غفاری

دانشجوی دکترای دانشگاه تهران - دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۳/۲۴)

چکیده

این مقاله، مهمترین ویژگی‌های نشانه‌شناسی پیرس، از جمله فرایند پیدایش نشانه‌ها، نحوه دلالت و بُعد عملی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. بررسی سه مقوله فلسفی پیرس و مسأله «ابداکسیون» نشان‌دهنده نقش محوری نشانه‌شناسی پیرس هم در وجود‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی وی است، به گونه‌ای که تمام اندیشه‌ها و هر گونه فرایند معناسازی را می‌توان ناشی از تلقی او از نشانه دانست.

پیرس، نشانه را به مثابه تار و پود همه اندیشه‌ها در نظر می‌گیرد و براین اساس، حیات هر گونه علم و حتی ارتباط میان انسانها به نشانه‌ها وابسته است. در این راستا، بحث تطبیقی مختصری میان مقولات سه گانه پیرس و انواع مدرکات در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود.

به مثابه وسیله تحلیل افکار انسان و پی آمدهای عملی آنها، نشانه‌شناسی پیرس نیز دارای جنبه پراگماتیستی است - گرچه نمی‌توان او را پیرو صرف مکتب اصالت عمل دانست - نشانه‌شناسی پیرس در حوزه‌های بسیار مختلف از جمله فلسفه رسانه، هنر... مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین در این چهارچوب، یکی از کاربردهای عملی نشانه‌شناسی پیرس برای تفسیر اثر هنری بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: نشانه‌شناسی، پیرس، دلالت، ابداکسیون، مکتب اصالت عمل

مقدمه

نشانه‌شناسی^۱ به بررسی فرایند پیدایش نشانه‌ها، نحوه دلالت آنها و کاربردها، تعریف می‌شود. نشانه‌شناسی پیرس دارای ابعاد بسیار وسیعی است و نظر وی در مورد نشانه‌ها را می‌توان یکی از مبانی اصلی کل فلسفه وی دانست. نشانه‌شناسی، با حوزه‌های مختلف از جمله معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه به طور عام، علم ارتباطات، علوم اجتماعی و الخ، ارتباط دارد. نشانه پدیده‌ای است که در سایر حوزه‌های زندگی انسان یافت می‌شود. لذا کاربرد آن تقریباً شامل تمام حیطه‌های فکری و اجتماعی انسان می‌شود - لاقلاً در هر جایی که بحث دلالت، و تفهیم و تفهّم چیزی مطرح باشد - به عبارت دیگر، نشانه دارای کاربردهای مختلفی است اما یکی از مهمترین آنها را می‌توان تفهیم شیئی در حوزه نظری یا عملی دانست. از این رو، ساختن و استفاده از نشانه‌های مختلف در سایر حوزه‌های زندگی، یکی از ویژگی‌های انسان است. اما همان‌طور که خواهیم دید، نشانه‌شناسی پیرس را صرفاً نباید به عنوان بخشی از معرفت‌شناسی وی در نظر گرفت، بلکه یکی از مهمترین مبانی فلسفی وی و نگرش او به عالم نیز است.

در فلسفه غرب، هیوم یکی از اولین افرادی است که واژه semeiotike را در سال ۱۶۹۰ در رساله درباره فاهمه بشر به کار برد (Hume, 1690, book 4, chapter 21). قبل از او، هانری ستوبس^۲ در سال ۱۶۷۰ کلمه semiotics به معنای «تفسیر کننده نشانه‌ها»^۳ را برای اشاره به یکی از رشته‌های علم طب مربوط به تفسیر نشانه‌ها بکار برد. در قرنهای ۱۹ و ۲۰ میلادی، فیلسوفان، پژوهشگران و متفکران متعددی به بررسی نشانه‌ها و مسائلی که به آنها مربوط می‌شود، پرداختند. کسانی مانند رولان بارت^۴، آلفرد تارسکی^۵ معانی مختلف نشانه‌ها و روابطی که میان آنها وجود دارد، را بررسی کردند در حالی که افرادی مانند چارلز ساندرز پیرس^۵ بر رابطه میان نشانه‌ها و تفسیرکننده آنها و نیز میان نشانه و عالم خارج تأکید کردند.

1. semiotics

2. Henry Stubbes

3. Roland Barthes

4. Alfred Tarski

5. Charles Sanders Peirce (1839-1914)

هدف این مقاله، روشن ساختن مبانی و مهمترین ویژگی‌های نشانه‌شناسی پیرس است. ما می‌خواهیم بدانیم که پیرس در پی پاسخ به چه سؤال یا حل چه مسأله‌ای، نشانه‌شناسی خود را مطرح کرد؟ همانطور که خواهیم دید، نشانه‌شناسی پیرس در حوزه‌های متعددی کاربرد دارد و یکی از ویژگی‌های آن، بُعد پراگماتیستی آن است. با این حال و همانطور که خواهیم دید، پیرس را به هیچ وجه نباید به عنوان یک پیرو کامل مکتب اصالت عمل - نه از لحاظ وجودشناختی و نه معرفت‌شناختی - در نظر گرفت. در مرحله آخر، کاربرد کنونی نشانه‌شناسی پیرس را از طریق ارائه مثالی مربوط به حوزه هنر نشان خواهیم داد.

مبانی فکری پیرس

چارلز ساندرز پیرس هم به عنوان یکی از مؤسسان مکتب اصالت عمل (پراگماتیسم) و هم به عنوان بنیانگذار نشانه‌شناسی معروف است. گرچه مهمترین بخش اثر وی به نشانه‌شناسی و مسائل مربوط به آن اختصاص دارد، مقالات مهمی در مورد علوم دیگر از جمله منطق نیز نگاشته است. با اینکه هدف این مقاله، ارائه گزارشی از تمام فلسفه پیرس نیست، اشاره به بعضی از عناصر تفکر وی لازم به نظر می‌آید. پیرس از فیلسوفانی مانند دکارت و کانت انتقاد می‌کند. به طور مثال، در حوزه معرفت‌شناسی، پیرس روش دکارتی را امکان‌پذیر نمی‌داند زیرا به نظر وی، کسی نمی‌تواند در مورد همه پیشینه فکری خود شک کند. به عبارت دیگر، هر کس با پیش داوری و افکار خاص خود وارد عرصه فلسفه می‌شود (Deledalle, 2000 : 7). این نظر در نشانه‌شناسی وی منعکس می‌شود. انتقاد وی از دکارت، موضع اش را نسبت به عقل‌گرایان محض روشن می‌کند. توضیح آن که، وی چنین می‌اندیشد که شک اصیل و واقعی در ضمن تجربه خاص پدید می‌آید. هنگامی که در عالم حس با پدیده‌ای که برای ما مجهول است یا نسبت به اعتقادات ما در تضاد است برمی‌خوریم، کنجکاوی ما برانگیخته می‌شود و ما را به تحقیق در مورد علت آن سوق می‌دهد. از این رو، شک نقش مهمی در فلسفه پیرس ایفا می‌کند، اما نه به معنای دکارتی آن، زیرا به نظر پیرس انسان همواره با افکار و صور پیشینی خود وارد عرصه تفکر و تجربه می‌شود. به علاوه، پیرس چنین می‌اندیشد که انسان به محتوای ذهن خود به طور مستقیم علم ندارد و لذا علم به نفس نمی‌تواند منشأ یقین باشد. به عبارت دیگر، صرف رجوع به

نفس خود، برای حصول شناخت کافی نیست. در این مورد، پیرس بررسی‌های دقیق انجام داد، در پی اثبات آن که بسیاری از اشیائی که انسان فکر می‌کند آنها را به طور مستقیم و به نحوه شهودی یافته، در واقع از طریق استدلال خاصی به دست آورده است. لذا، پیرس نظریه دکارت را که مبتنی بر وجود معانی فطری که بی‌واسطه برای ذهن حاصل است، نمی‌پذیرد. در اینجا و برای ارائه راه حلی به مسأله شناخت و مبدأ آن، از نشانه بهره می‌برد. همانطور که خواهیم دید، به نظر پیرس، تمام اندیشه‌های انسان توسط نشانه‌ها یا دقیق‌تر بگوییم توسط ارتباط میان نشانه، مدلول و تفسیر کننده، معلوم می‌شود. فرایند معناسازی، همان ارتباط میان این سه عامل است و در پرتو بحث دلالت محقق می‌شود. این امر نشان دهنده آن است که نشانه‌شناسی وی نقش بسیار مهمی در معرفت‌شناسی‌اش ایفا می‌کند.

بر خلاف دکارت، پیرس نمی‌خواست از نو، نظام فلسفی‌ای بدون در نظر گرفتن میراث پیشینیان تأسیس کند. وی معتقد بود که باید افکار آنها را مطالعه نمود و در صورت لزوم آنها را اصلاح کرد. به همین علت، پیرس به اندیشه کانت و بخصوص کتاب *نقد عقل محض* توجه زیادی معطوف کرد. وی مقولات کانتی را از دیدگاه خود اصلاح کرد و آنها را به صورت سه مقوله اصلی در چهارچوب نشانه‌شناسی خود مطرح کرد. لذا، تأثیرپذیری وی از کانت در یکی از مهمترین مبانی فلسفه وی، انکارناپذیر است.

پیرس قائل به وجود حقیقت عینی و خارجی به صورت ثابت و نفس‌الامری بود اما معتقد بود که انسان نمی‌تواند به شناخت کامل آن نایل شود، بلکه فقط می‌تواند به آن نزدیک شود. از این رو، ملاک صدق قضایا را نه مطابقت با واقع بلکه توافقی که میان متفکران مختلف در مورد آن وجود دارد، می‌دانست. ممکن است در اثر پیشرفت علمی و کشف قانون جدید، میزان «حقیقت» که برای انسان در زمان خاص مکشوف است یک قدم جلوتر رود. به عبارت دیگر، خود حقیقت برای انسان همیشه مجهول است اما با تلاش متفکران و پژوهشگران امکان تقریب به آن وجود دارد. از منظر انسان، حقیقت واقعیت قابل حصول نیست بلکه هدفی است که در پی رسیدن به آن، انسان باید دائماً تلاش کند. از این رو، حقیقت، جهت آرمانی و معطوف به آینده دارد. در اینجا قابل توجه است که با وجود

گرایش پیرس به پراگماتیسم، بر خلاف نظریه متداول این مکتب فلسفی، ملاک صدق را «آنچه مفیدتر است» نمی‌داند. پیرس با آراء افرادی مانند ویلیام جیمز مخالف بود و برای فاصله گرفتن از مکتب «پراگماتیستی» وی مکتب خود را پراگماتیسیسم^۱ نامید. مانند کانت، پیرس بر این عقیده بود که حدود تجربه، حدود شناخت انسان را معین می‌کند اما همانطور که گفتیم، به نظر وی و برخلاف کانت، تجربه می‌تواند انسان را به تدریج به حقیقت اشیاء (یعنی خود نومن) نزدیک‌تر سازد. به نظر وی، کشف حقیقت فرایندی است که بشر به تدریج به آن می‌رسد و هرگز شناخت وی در حد خاصی متوقف نمی‌شود. این اصول فکری در پرتو نشانه‌شناسی وی توجیه می‌شوند.

مراد پیرس از نشانه

به طور کلی و بر خلاف معناشناسی^۲ که فقط به بررسی معنای کلمه‌ها اختصاص می‌یابد، نشانه‌شناسی به بررسی سایر انواع نشانه‌ها می‌پردازد. از این رو، مفاهیم، صداها، حرکات و... می‌توانند نشانه محسوب شوند. و برعکس بحث دلالات^۳ که بر نظام دوگانه یعنی نشانه و نحوه دلالت آن استوار است، یکی از مهمترین ویژگی‌های نشانه‌شناسی پیرس، بررسی نشانه بر اساس درک سه‌گانه یا سه بُعدی از آن است. پیرس هر شیء ایی را که به گونه‌ای اطلاعی می‌دهد، نشانه می‌داند. این تعریف بسیار گسترده و نه تنها شامل امور بیرونی (حقیقی و قراردادی) مانند قوانین علمی یا علائم جاده است، بلکه امور مربوط به انسان مانند صوت، افکار و احساسات، زبان، اشاره... را نیز در بر می‌گیرد:

تار و پود همه اندیشه‌ها و همه تحقیقات نشانه است، و حیات اندیشه و علم همان حیات منطوی نشانه هاست. (Pierce, 2:220)^[۳]

پیرس چنین می‌اندیشید که تمام عالم سرشار از نشانه‌ها است و حتی احتمال می‌داد که شاید عالم صرفاً از نشانه‌های مختلف تشکیل شده باشد. (Peirce, 1906)

1. pragmatism

2. semantics

3. semiology

پیرس تعریفی سه‌گانه از نشانه مطرح می‌کند که شامل: اولاً *رپرسانتَمِن*^۱ [۴] به معنای «نشان دادن چیزی» به معنای وسیع کلمه (و بالضروره قراردادی یا زبانی نیست)، ثانیاً موضوع یا متعلق نشانه‌شناختی^۲ که شامل امور قابل تصور است از جمله شیء‌ایی، حادثه‌ای، رابطه‌ای، کیفیتی، قانونی... و ثالثاً تفسیرکننده یا نشانه تفسیرکننده^۳ است که بر خود شخص دلالت نمی‌کند، بلکه بر تصور ذهنی یا امری که میان نشانه و موضوع، رابطه‌ای ایجاد می‌کند، دلالت دارد. در اینجا نکته ظریف این است که پیرس، تفسیرکننده را، همان نشانه در ذهن می‌داند که باعث ایجاد معنا و درک خاصی می‌شود، و نه شخص. به نوبه خود فکر تولیدشده نشانه می‌شود و در ارتباط با نشانه‌های دیگر نشانه و افکار دیگر را به وجود می‌آورد. بدین‌سان نزد پیرس، فرایند شناخت، فرایند ارتباط و تولید نشانه‌ها است. لذا اندیشه عین نشانه است نه اینکه نشانه، اندیشه به مثابه واقعیت از سنخ مختلف را به وجود بیاورد. و چون هر نشانه دال بر شیء‌ایی است و تفسیری می‌طلبد، در واقع فهم و تحلیل اندیشه‌ها همان تحلیل نشانه‌ها است. ارتباط تولیدی میان نشانه‌ها، تکوینی است و صرفاً قراردادی نیست.

از این رو، یکی از ویژگی‌های مهم نشانه‌شناسی پیرس این است که خود تفسیرکننده به نوبه خود می‌تواند به نشانه تبدیل شود و قابل تفسیرهای دیگر شود. به طور مثال، کلمه «گره» نشانه است، موضوع، گره واقعی است که همان مدلول این کلمه است و تفسیرکننده اول، تعریف مشترک ما از این کلمه است یعنی همان مفهوم کلی گره. پیرس این نسبت اول را اصل یا مبنای^۴ نشانه می‌نامد. اما فرایند نشانه‌شناختی ادامه می‌یابد زیرا براساس این نشانه ممکن است که تصور گره خاصی در ذهن انسان پدید آید و در مورد آن با یک نفر دیگر صحبت کند و آن به نوبه خود تفسیرکننده‌های دیگری در ذهن طرف مقابل ایجاد کند. از این جهت، پیرس نشانه را ابزار اصلی فرایند تفکر و گفتگو می‌داند. از طریق گفتگو یا فرایند تفکر شخصی این فرایند ادامه می‌یابد، گرچه در موقعی به پایان

1. representamen

2. semiotic object

3. interpreter or interpretant sign

4. ground

می‌رسد، اما بالقوه می‌تواند الی غیر النهایه ادامه داشته باشد. خلاصه کلام اینکه نشانه نزد پیرس باید در پرتو فرایند ارتباطی میان نشانه، مدلول و تفسیر کننده آن درک شود.

مبانی نشانه‌شناسی پیرس

نشانه‌شناسی پیرس، با وجودشناسی و معرفت‌شناسی وی ارتباط عمیقی دارد یا به عبارت دقیقتر، می‌توان گفت که نشانه‌شناسی و برداشت پیرس از نشانه، در نگرش وی در مورد عالم تعیین کننده است. پیرس، نشانه‌شناسی را نظریه شبه ضروری^۱ می‌داند زیرا مشخصات، نشانه‌هایی را که ذهن از طریق تجربه به دست می‌آید، روشن می‌کند. از این رو پیرس منطق را نشانه‌شناسی صوری^۲ [۵] می‌داند (Peirce 1931-1935, Vol. 2: 227).

منطق از نظر پیرس به سه قسم اصلی تقسیم می‌شود: دستور زبان نظری^۳ که به تعیین شرایط معنادار بودن نشانه‌ها می‌پردازد، منطق نقادی^۴ که با شرایط صوری حقیقی بودن نشانه‌ها سروکار دارد (و در آن، نظریه معروف «ابداکسیون»^۵ [۶] مطرح می‌شود)، و سومین قسمت منطق وی، علم معانی بیان نظری^۶ است که به شرایط معنادار بودن و قوه القای نشانه‌ها و شرایط صوری آنها اختصاص می‌یابد.

نشانه‌شناسی پیرس، بر سه مقوله فلسفی پیرس استوار است. به عبارتی فلسفه پیرس، مبتنی بر تشخیص سه مقوله است که بر اساس آنها، تمام تجربه انسان می‌تواند درک و تفسیر شود – گرچه عرصه این مقولات صرفاً منحصر به تجربه نیست. اکنون به اشاره مختصری از این مقولات و رابطه آنها با نشانه‌ها می‌پردازیم.

اولین مقوله، مقوله اولیت^۷ است که شامل امور موجود فی نفسه و بدون لحاظ هیچ رابطه دیگری می‌شود، مانند «سفیدی» یا احساس غم، بدون آنکه پرسش در مورد علت آن مطرح شود. به عبارت دیگر، تنها امور «واحد» و تمام (یعنی بدون لحاظ اجزاء و روابط

1. quasi-necessary

2. formal semiotic

3. speculative grammar

4. critical logic

5. abduction

6. speculative rhetoric

7. firstness

میان اشیاء) جزء این مقوله هستند و بیشتر به جنبه کیفی اشیاء و احساسات محض انسان مربوط می‌شود. مقوله دوم پیرس «ثانویت»^۱ نام دارد و بیانگر نسب و روابط میان امور جزئی مختلف است، از جمله تأثیر و تأثر. بطور مثال، افتادن سنگی که روی زمین پرتاب شده است، یا دردی با لحاظ علت آن، جزء این مقوله هستند. مقوله ثانویت بیشتر به زندگی عملی و تجربه شخصی انسان مربوط می‌شود. سومین و آخرین مقوله، مقوله ثالثیت^۲ است که با قوانین اشیاء سروکار دارد و در واقع مقوله اولیت و ثانویت را به هم ربط می‌دهد. توضیح آنکه، مصادیق قوانین کلی که در مقوله ثالثیت بیان می‌شود، جزء مقوله ثانویت هستند، در حالی که مصادیق مقوله ثانویت، روابط میان کیفیات مختلف مقوله اولیت را بیان می‌کند. مقولات اولیت و ثالثیت شامل امور کلی هستند اما یکی به نحو ممکن و دیگری به صورت قوانین ضروری و عینی. در نشانه شناسی پیرس، مقوله ثالثیت جایگاه مهمی دارد زیرا به تفکر، تصور و تصدیق مربوط می‌شود، و همانطور که توضیح خواهیم داد، شامل فرایند نشانه‌شناختی نیز است. در این چهارچوب کلی، نشانه‌های مختلف براساس این سه مقولات طبقه‌بندی می‌شوند. قبل از این که نشانه مورد تفسیر واقع شود، قوه و استعداد محض (امر اولی) محسوب می‌شود.

ارائه تطبیقی میان جایگاه مقولات در فلسفه کانت و پیرس می‌تواند ما را در حصول درک دقیقتری از مهمترین مبانی اندیشه پیرس یاری نماید. همانطور که اشاره کردیم، علی‌رغم اینکه پیرس از تفکر کانتی در مورد مقولات تأثیر پذیرفت، ولی در مسائل اصلی منشأ پیدایش و خواستگاه این مقولات، از او فاصله گرفت. اصل طرح معرفت‌شناختی پیرس، که عبارت است از وحدت بخشیدن به کثرت ادراکات حسی در قالب مقولات و نظام عقلانی، از کانت الهام گرفته شده است. با این حال، فراتر از تفاوت تعداد مقولات مشخص شده توسط کانت و پیرس، می‌توان به دو تفاوت مهمی که فلسفه پیرس را از مهمترین ویژگی‌های تفکر کانتی جدا می‌سازد، اشاره کرد.

اولین تفاوت، به منشأ پیدایش این مقولات بر می‌گردد. به نظر پیرس، مقولات به صورت پیشینی استنباط نمی‌شوند، بلکه تجربه نقش مهمی در پیدایش آنها ایفا می‌کند.

1.secondness

2.thirdness

به طو کلی، روش پیرس نه پیشینی و استعلایی محض است و نه صرفاً پسینی و تجربی. وی به وجود مفاهیم فطری قائل است اما در عین حال، توسّل به روش تجربی را برای حصول مقولات لازم می‌داند. در اینجا، تجربه به معنای عام کلمه مورد نظر است که هم شامل تجربه حسی هم تجربه‌های نفسانی می‌شود. بر این اساس، تجربه حسی مبنای تأثیرپذیری فاعل شناسائی است، سپس و به نوبه خود و از طریق این مقولات، وی به بررسی و تأمل در مورد داده‌های تجربه خود می‌پردازد.

تفاوت دیگر عبارت از جایگاه فلسفی و معرفت‌شناختی این مقولات است. از دیدگاه پراگماتیستی آمیخته با رئالیسم پیرس و نیز تلقی او از حقیقت به عنوان امری که «داده» نیست بلکه فقط می‌توان به آن نزدیک و نزدیکتر شد، مقولات پیرس نه مطلق و نه ثابت هستند. وی امکان پیدایش مقولات دیگری را ممکن می‌داند زیرا آنها نه از ساختارهای تغییرناپذیر ذهن حکایت می‌کنند، نه از خود حقیقت عینی عالم خارج، بلکه کارکرد آنها، ارائه روشی برای تنظیم تفکر و حصول بهترین تفسیر ممکن از تجربه علمی یا روزمره هر فرد است.

بنابراین، مقولات پیرس را نباید به عنوان چهارچوب یگانه و غیر قابل تغییر در نظر گرفت. البته این نظریه با تلقی او از استنباط مقولات کاملاً سازگار است، زیرا نقش امور تجربی و جزئی در پیدایش مقولات، آنها را از حیطه اطلاق بیرون می‌آورد. چنین تصویری از مقولات نیز با برداشت خاص پیرس از مفاهیم فطری بی‌ارتباط نیست، زیرا آنها را صرفاً گرایشهای طبیعی ذهن می‌داند. به عبارت دیگر، آنها مطلق نیستند بلکه می‌توانند از طریق تأثیرپذیری از محیط یا ایجاد شرایط جدید دچار تغییر شوند. از این جهت، نوعی پلورالیسم و نسبیت در اندیشه پیرس نهفته است و در راستای نشانه‌شناسی وی، این دیدگاه اجازه می‌دهد تا تفسیر یک واقعیت همواره باز و قابل تجدید بماند.

بعد از ارائه توضیح مختصری در مورد این مقولات، می‌توانیم به بیان اصل نشانه‌شناسی پیرس پردازیم. همانگونه که قبلاً اشاره کردیم، پیرس تعریف بسیار وسیعی از نشانه ارائه می‌کند که بر اساس آن، نشانه می‌تواند بسیط یا مرکب باشد و هر گونه پدیدار حتی

پیچیده‌ترین آنها می‌تواند نشانه شمرده شود، البته در صورتی که شرایط وقوع فرایند نشانه شناختی‌ای را که اکنون به آنها می‌پردازیم، داشته باشد.

همانطور که گفتیم، نشانه‌شناسی پیرس به مثابه فرایندی - و نه امر ثابت - شامل سه عنصر اصلی است: نشانه یا *رپرسانتَمِن*^۱، موضوعی که نشانه بر آن دلالت می‌کند، و تفسیرکننده.^۲ "موضوع"، همان چیزی است که نشانه بر آن دلالت می‌کند اما در اینجا نکته مهم آن است که نشانه تنها تصور خاصی از موضوع را ایجاد می‌کند اما نمی‌تواند حقیقت آن موضوع را بشناساند. به عبارت دیگر، نشانه به تنهایی علم در مورد حقیقت شیء را ایجاد نمی‌کند. نشانه، می‌تواند معنا یا یکی از خصوصیات موضوع را نشان بدهد تنها به شرط اینکه تفسیرکننده از قبل موضوع را توسط نشانه‌های دیگر شناخته باشد. به عنوان مثال، کاغذ آبی (نشانه) که روی قوطی رنگ (موضوع) چسبیده شده، فقط رنگ خاصی را نشان می‌دهد و نه امر دیگری را. تنها اگر تفسیرکننده می‌داند که این شیء، قوطی رنگ است، نشانه این معنا را خواهد رساند که رنگی که در این قوطی است، آبی است. لذا، پیرس میان موضوعی که فی نفسه در متن خارج وجود دارد و موضوعی که توسط نشانه نشان داده می‌شود، تمایز قائل می‌شود. پیرس اولی را «موضوع پویا»^۳ و دومی را «موضوعی که توسط نشانه مورد تصور واقع شود» که همان «موضوع بی‌واسطه»^۴ است، می‌نامد:

ما باید میان موضوع بی‌واسطه یعنی موضوعی که در نشانه عرضه می‌شود و میان «موضوع واقعی» تمایز قائل شویم (نه - از این رو که ممکن است موضوع کاملاً خیالی باشد، باید یک واژه دیگر انتخاب کنم، بنابراین) بهتر است بگوییم موضوع پویا که به سبب طبیعت [ناایستا و مرتبط] اشیاء، نشانه از بیان آن عاجز است، و فقط می‌تواند نشانگر و علامت آن باشد و مفسر را به خود وا می‌گذارد تا به کمک تجارب موازی و جانبی به ادراک آن نائل

شود. (Bergman, Paavola 2003)^[۵]

مطابق مثال ما، موضوع پویا خود قوطی رنگ است در حالی که رنگ آبی که روی آن است، موضوع بی‌واسطه است. همانطور که قبلاً به این مسأله اشاره کردیم، معنای نشانه

1. representamen

2. interpreter

3. dynamical object

4. immediate object

نباید به نحو ثابت بلکه صرفاً در قالب فرایند خاص درک شود. بر این اساس، وجود و توجه به یک نشانه، یک تفسیرکننده را ایجاد می‌کند. سپس به نوبه خود همین تفسیرکننده به نشانه تبدیل می‌شود و توسط یک تفسیرکننده دیگری، بر همین موضوع اول که مورد نظر اولین نشانه بود، دلالت می‌کند و اجازه می‌دهد تا نشانه اول بر موضوع خود دلالت بکند. این فرایند تا بی‌نهایت می‌تواند تکرار شود. به عنوان مثال، تعریف کلمه‌ای که در فرهنگ لغات پیدا می‌شود، تفسیرکننده این کلمه است زیرا تعریف بر موضوع دلالت می‌کند و لذا توسط آن نشانه که در اینجا خود کلمه است، بر این موضوع دلالت می‌کند. اما فهم تعریف کلمه مستلزم وجود تفسیرکننده‌های (یعنی تعریف‌های) دیگری است. از این جهت، از لحاظ نظری فرایند نشانه لایتناهی است. این یکی از نکات اصلی نشانه‌شناسی پیرس است و بر این اساس نظریه خاصی از شناخت و نسبت انسان با حقیقت مطرح می‌شود، (همانطور که بعداً به طور مفصل‌تر خواهیم دید).

گرچه فرایند نشانه‌شناختی بالقوه نامتناهی است، عملاً توسط عادت محدود می‌شود. از این جهت، پیرس تفسیرکننده منطقی نهایی را «عادت» می‌نامد. منظور وی از این مفهوم، گرایش انسان به نسبت دادن معنای خاصی به نشانه براساس زمینه‌ای که بهتر می‌شناسد و به آن عادت دارد، است. معمولاً همان عادت باعث ارجاع نشانه به تفسیرکننده و نشانه‌های دیگری می‌شود؛ و البته این واقعیت لازم است، زیرا اگر این فرایند تا بی‌نهایت ادامه یابد هرگز تفهیم و تفاهم میان انسانها امکان‌پذیر نخواهد بود. لذا، عادت باعث توقف این فرایند می‌شود و معانی خاصی به نشانه‌ها می‌بخشد تا انسانها بتوانند با هم گفتگو کنند و همدیگر را بفهمند.

رابطه نشانه‌شناسی پیرس با سه مقوله اصلی فلسفه وی

هر کدام از سه عنصر فرایند نشانه‌شناختی، باید در پرتو سه مقوله اولیت، ثانویت و ثالثیت، درک شود. توضیح آنکه به نظر پیرس این سه عنصر یعنی نشانه، موضوع و تفسیرکننده به نوبه خود به سه مقوله اولیت، ثانویت و ثالثیت تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر، سه گونه «نشانه، موضوع و تفسیرکننده» که هر کدام مطابق یکی از این سه مقوله است، وجود دارد.

حال به تحلیل انواع نشانه‌ها، موضوعات و تفسیرکننده‌ها بر اساس این سه مقوله می‌پردازیم.

در مورد نشانه، پیرس سه نوع اصلی نشانه را مشخص می‌کند: اولاً نشانه کیفی^۱، یعنی کیفیتی که کارکرد یک نشانه دارد و آن به مقوله اولیت مربوط می‌شود؛ ثانیاً نشانه جزئی^۲ [۸] که به واقعۀ جزئی زمانی و مکانی دلالت می‌کند و به مقوله ثانویت برمی‌گردد؛ و ثالثاً نشانه عمومی، کلی یا دال بر قانون کلی^۳ (اعم از حقیقی یا قراردادی بودن آن) که جزء مقوله ثالثیت است:

نشانه فی نفسه یا [اولاً] از سنخ نمود و پدیدار است، و در این صورت آن را نشانه کیفی می‌نامیم؛ یا ثانیاً یک موضوع یا واقعۀ فردی است، و در این صورت آن را نشانه جزئی می‌نامیم [...]، و ثالثاً از سنخ طبیعت عام و کلی اشیاء است، و در این صورت آن را نشانه عمومی می‌نامیم. (Bergman, Paavola, 2003)^[۹]

به عنوان مثال، لحن صدا در حین صحبت کردن، نشانه کیفی است در حالی که قوانین علمی (حقیقی) یا علائم راهنمای (قراردادی) رانندگی جزء نشانه‌های کلی و عمومی است. البته ارتباط عمیقی میان این نشانه‌ها وجود دارد زیرا نشانه‌های کلی و بیانگر قانونی تنها توسط نشانه‌های جزئی محقق می‌شوند. بطور مثال، قوانین کلی علمی تنها در قالب مصادیق جزئی محقق می‌شوند یا کلمۀ خاصی که امر قراردادی است تنها توسط صوت شخصی یا نوشته‌ی خاص عینیت می‌یابد. لذا، نشانه‌های جزئی به عنوان وئای تحقق و آثار نشانه‌های کلی را می‌توان در نظر گرفت. اما همان نشانه کلی نیز در قالب نشانه‌های کیفی می‌تواند عینیت یابد، مثلاً به صورت خط خاص هنگام نوشتن کلمه‌ای، البته کیفیت تحقق این نشانه کلی جزء حقیقت آن نیست اما از اعراض آن محسوب می‌شود.

در مورد موضوع و فرایند دلالت، پیرس چنین می‌اندیشد که نشانه می‌تواند به سه نحو مختلف بر موضوع خود دلالت کند: به صورت نسبت شباهت^۴، نسبت مجاورت بافتمند^۵،

1.qualisign

2.sinsign

3.legisign

4.relationships of similarity

5.relationships of textual contiguity

یا نسبت قانونی^۱. این سه نحوه دلالت با سه مقوله پیرس مطابقت دارند. در نحوه دلالت اول، نشانه «شمایل»^۲ نامیده می‌شود، در مورد دوم «علامت»^۳ و در مورد سوم «نماد»^۴. توضیح آن که، وقتی نشانه شبیه به موضوعی که بر آن دلالت می‌کند، است، «شمایل» است در حالی که خود نشانه می‌تواند کیفی، جزئی یا کلی باشد. به عنوان مثال، احساسی (نشانه کیفی) که در اثر یک اتفاق ناراحت کننده بوجود می‌آید، شمایل این اتفاق است (چون با آن تناسب یا به نحوی شباهت دارد)؛ عکس شخصی (نشانه جزئی) نیز شمایل این شخص است در حالی که عکس چراغ قرمز روی تابلو به معنای عدم تردد، نشانه کلی است که شمایل همان چراغ است.

در مورد علامت، نشانه کیفی نمی‌تواند جزء آن باشد زیرا به مقوله اول بر می‌گردد و آن فقط با اینهمانی و عدم نسبت سروکار دارد. لذا، برای پیرس، نشانه کیفی همیشه به نحوی شمایل است و لاغیر. اما نشانه علامت می‌تواند جزئی یا کلی باشد. نشانه، نماد نامیده می‌شود وقتی براساس وضع قانون خاصی بر موضوع خود دلالت می‌کند، مانند کلمات یک زبان یا اسکناس. به طور منطقی، نشانه یک نماد همیشه کلی خواهد بود اما باز تنها در قالب نشانه جزئی و از طریق علامت خاص دلالت خواهد کرد.

همانطور که قبلاً گفتیم، میان سه مقوله پیرس رابطه خاصی وجود دارد به این معنا که اولیت فقط خود را در بر دارد در حالی که ثانویت شامل اولیت است و به نوبه خود ثالثیت شامل اولیت و ثانویت است. در فرایند نشانه شناختی، همان سلسله مراتب میان مقولات حفظ می‌شود و براساس آن، نشانه‌ای (امر اولی فرایند نشانه‌شناختی) نمی‌تواند بر موضوعی (امر ثانوی) که جزء مقوله بالاتر از آن است، دلالت بکند. براساس همین منطق، تفسیر کننده (امر ثالث این فرایند) نمی‌تواند جزء مقوله بالاتر از موضوع باشد. به عنوان مثال، یک *signe* (نشانه مقوله ثانویت) نمی‌تواند نماد باشد (جزء مقوله ثالثیت باشد) اما می‌تواند شمایل (که به مقوله اولیت برمی‌گردد) یا علامت که متعلق به مقوله ثانویت است، باشد.

1.relationships of laws

2.icon

3.clue

4.symbol

در واقع و براساس سلسله مراتب کلی مقولات می‌توان، ده نحوه معنا و دلالت در فرایند نشانه‌شناسی را مشخص کرد. بر این اساس، هر نشانه می‌تواند به نحوه مختلف تفسیر شود و به عبارت دیگر، نشانه واحد می‌تواند مراتب تفسیر مختلفی داشته باشد. به عنوان مثال، اگر ردّ پایی در شن ببینیم، شکل این ردّ پا، شمایل است؛ در عین حال نشانه مربوط به مقوله اولیت است زیرا در این لحظه و اثر خاص می‌توان خصوصیات هر پایی را در آن دید. در مرتبه دیگر، امکان دارد در مورد این ردّ پا تأمل کنیم و مثلاً توسط عکس گرفتن از آن، احساسی از نحوه هنری و تجسمی را بیان کنیم. در این صورت، همین ردّ پا، نشانه کیفی شمایی^۱ خواهد بود. می‌توان همین نشانه را از لحاظ دیگری در نظر گرفت، مثلاً اگر دنبال یک قاتل باشیم، این ردّ پا را به عنوان گُپی یا یکی از مصادیق الگویی که از قبل دیده بودیم در نظر خواهیم گرفت. در این صورت، این ردّ پا نشانه کلی^۲ خواهد بود و معرفتی در مورد جهتی که آن قاتل رفته است، پیدا می‌شود.

سرانجام، در مورد تفسیرکننده و رابطه آن با این سه مقوله، می‌توان بین نشانه رم^۳ [۱۰] یا محمول (در مورد مقوله اولیت)، نشانه دیسنت^۴ (در مورد مقوله ثانویت) و استدلال^۵ (در مورد مقوله ثالثیت) تمایز قائل شد. تفسیرکننده مربوط به نشانه رم یا محمولی، نیاز به امر دیگری ندارد تا میان نشانه و موضوع، نسبتی را ایجاد کند؛ به علاوه، صدق یا کذب بردار نیست. عکس شخص بدون هیچ اطلاعات دیگری، از مصادیق آن است. نشانه دیسنت در مقوله ثانویت قابل تفسیر می‌شود و کارکرد قضیه منطقی دارد. بطور مثال، عکس شخصی با اسم آن که به ما اجازه می‌دهد قضیه «این شخص در عکس نشانه آقای فلان است» را بیان کنیم. اما این نشانه، کاذب یا صادق بودن قضیه را بیان نمی‌کند و در واقع این امر بر عهده استدلال است که به مقوله سوم (ثالثیت) مربوط می‌شود. استدلال، در قالب مقوله ثالثیت، نشانه را تفسیر می‌کند و بیانگر قانونی است که باعث ارتباط میان نشانه و موضوع خود می‌شود. به نظر پیرس، مصداق نشانه استدلالی همواره نشانه کلی است و موضوع آن نماد

1. iconic qualisign

2. legisign

3. rheme

4. dicent sign

5. argument or reasoning

می‌باشد. در اینجا، پیرس سه نوع استدلال براساس نوع قاعده‌ای که باعث ارتباط نشانه به موضوع خود می‌شود، بیان می‌کند: قیاس، استقراء و نوع سومی که پیرس آن را «ابداکسیون»^۱ می‌نامد.

مسأله «ابداکسیون» در نشانه‌شناسی پیرس

به نظر پیرس، نشانه‌ها فوراً قابل درک و تفسیر نیستند بلکه بسیاری از آنها در آگاهی انسان نهفته هستند در حالی که وی به معنای آنها آگاه و در واقع خودآگاه، نیست. لذا، یکی از اهداف اصلی نشانه‌شناسی پیرس، تبیین این مطلب است که چگونه نشانه‌ها از مرحله «نهفته» و «ناآگاه» به مرحله «دال بر چیزی بودن» و «برای انسان نشان‌دهنده چیزی بودن» می‌رسند. در پی پاسخ دادن به این مسأله کلیدی در نشانه‌شناسی و معرفت‌شناسی خود، پیرس به وجود نحوه استدلالی به نام «ابداکسیون» اشاره می‌کند تا وابستگی میان نشانه‌های مختلف را بیان کند. همانطور که دیدیم، به نظر پیرس، نشانه‌ها در ارتباط با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند و «چیزی» برای شخص را نشان می‌دهند.

همانطور که قبلاً گفتیم، نشانه یک نوع فکر یا عَرَض فکر نیست بلکه به نظر وی، خودِ فکر، نشانه است. بر این اساس، معنای سخن وی این است که برای اینکه اندیشه ما برای ما معرفتی ایجاد کند، نیازمند اندیشه‌های دیگری هستیم تا توسط آنها دیگری را تفسیر کنیم. اما در اینجا ظاهراً مشکل تسلسل پیش می‌آید. پیرس به چنین شبهه‌ای جواب می‌دهد که سلسله وی باطل نیست زیرا به یک نقطه منتهی می‌شود. برای توضیح این امر، پیرس از تمثیل معروف مثلث که در آب قرار داده شده است، یاری می‌جوید (Peirce 1868 : 103-104). به عبارت وی :

فرض کنید یک مثلث وارونه و از سر به تدریج در آب فرو می‌رود. در هر مقطع زمانی یا هر لحظه‌ای، سطح آب خطی افقی را بطور عرضی در سراسر آن مثلث ترسیم می‌کند. این خط، یک ادراک را نشان می‌دهد. در لحظه پس از آن، خط دیگری (که به همان ترتیب در اثر فرو رفتن بیشتر مثلث در آب پدید آمده)، بخش وسیعتری از مثلث را فرا می‌گیرد. این نشان دهنده ادراک دیگری است از همان موضوع که توسط (ادراک) سابق تعیین یافته

1.abduction

است، و (این ادراک) از آگاهی زنده‌تری بر خوردار است. (در این تمثیل) رأس مثلث، نمایانگر موضوع و شیء خارج از ذهن است که هر دو ادراک مزبور را تعیین می‌کند. حالت مثلث قبل از اینکه به آب برسد، نشانگر حالتی از این ادراک است که حاوی هیچ‌گونه [عنصر] تعیین‌کننده‌ای نسبت به ادراکات بعدی نیست.

بدین‌سان، اگر حالت ادراکی‌ای وجود داشت که بواسطه آن هیچیک از ادراکات متوالی بعدی از یک موضوع خاص تعین نیافته باشد، در نتیجه و لازمه این فرض آن است که باید یک نوع ادراک از این موضوع که توسط ادراکات قبلی از همان موضوع متعین نشده باشد، وجود داشته باشد و این سخن بدین معناست که بگوییم که وقتی آن مثلث در آب فرو می‌رود، باید از مواجهه رأس مثلث با سطح آب خط عرضی و تقسیم‌کننده که توسط سطح آب پدید آمد، کوچکتر از این خط، هیچ خط دیگری به این طریق از مواجهه سطح آب با مثلث امکان‌پذیر نباشد. اما [مشکل اینست که] شما یک خط افقی را به دلخواه در هر جایی رسم کنید، خواهید دید که می‌توانید به هر مقدار که بخواهید، خطوط افقی دیگر به موازات آن در فاصله مابین خط اولیه و خط فرضی بعدی، رسم کنید، زیرا هر یک از این پاره خطها دارای فاصله خاصی تا رأس مثلث است چه در غیر این صورت دیگر خط نبود. فرض کنید این فاصله «الف» است. آنگاه پاره خطهای مشابهی در فاصله‌های $\frac{1}{2}$ الف، $\frac{1}{4}$ الف، $\frac{1}{8}$ الف، $\frac{1}{16}$ الف و ... و نسبت به رأس مثلث وجود دارند، و این رشته همچنان ادامه خواهد یافت و در نتیجه فرض وجود یک خط اولیه، صحیح نمی‌باشد. دشواریهای این تناقض را (که با پارادوکس آشیل و لاکپشت یکی است) به هر نحوی که بخواهید توضیح بدهید؛ تا زمانی که اصول مقبول شما به نحو کامل در مورد ادراکاتی که یکدیگر را مشخص و متعین می‌کنند، به کار می‌رود، از این نتیجه خرسند هستیم. حرکت را انکار کنید، اگر چنین موضعی مناسب به نظر می‌آید، و فقط پس از آن فرایند تعیین هر ادراک، توسط دیگری را انکار کنید. بگویید که آنات زمانی و پاره خطها خیالی‌اند و همچنین بگویید که حالات ادراکی و احکام و قضایا نیز خیالی هستند. نکته‌ای که در اینجا بر آن اصرار ورزیده می‌شود، این یا آن راه حل منطقی برای حل این دشواری نیست، بلکه صرفاً تأکید ما بر این است که ادراک با یک جریان و فرایند شروع شدن پدید می‌آید، مانند هر تغییر دیگری که می‌آید و به اتمام می‌رسد. (Peirce, 1868 : 103-114)^[۱]

در واقع هر کدام از این خطها تمثیل اندیشه‌ها بر اساس مقدار آگاهی آنهاست. به عبارت دیگر، هر خطی اندیشه خاص را نشان می‌دهد، و هرچه طول خطها در سطح آب بیشتر باشد، بیشتر این اندیشه وارد عرصه آگاهی شده است. اگر بخواهیم مثلث را از آب بیرون بکشیم، باید بی‌نهایت خط نیز از آن بیرون بکشیم در حالی که هر خط وابسته به خط قبلی و زیر خود است تا به خود مثلث برسد. مانند این خطها، اندیشه‌های ما نیز به یکدیگر وابسته هستند و یکی پس از دیگری به وجود می‌آید، یعنی اندیشه‌های اولیه مبدأ تولید و پیدایش اندیشه‌های بعدی هستند. فرایند بهره‌گیری از اندیشه‌های قبلی و تبیین و انتخاب بهترین تفسیر آنها همان ابداکسیون است.

برای حصول درک بهتری از ابداکسیون و اهمیت آن در معرفت‌شناسی و نشانه‌شناسی پیرس، می‌توان دوباره از همین مثال رد پا در شن که قبلاً به آن اشاره شد، استفاده کرد. قبلاً گفتیم که این رد پا را به انحاء مختلف می‌توان لحاظ کرد و یکی از آنها، این است که آن را به عنوان نشانه‌ای که معرفتی در مورد جهتی که آن قاتل رفته است، پیدا می‌شود. در این مورد و برای رسیدن به این نتیجه مطلوب، ابداکسیون به کار برده می‌شود: کسی که این رد پا را می‌بیند، به خود می‌گوید که این نشانه و علامت‌گذار قاتل از همین مکان است و فرض می‌کند که همان قاتل که از اینجا عبور کرده به فلان جهت رفته است. براین اساس، کسی که دنبال آن قاتل است براساس همین استدلال عمل و رفتار خواهد کرد، و در همین جهت جستجوی خود را ادامه خواهد داد. در اینجا نیز، ربط میان نشانه و عمل روشن می‌شود. لذا، در بعضی موارد فرایند نشانه‌شناختی منجر به انجام فعل خاصی می‌شود جهت خاصی به عمل می‌بخشد.

به هر حال، ابداکسیون را نباید با «قیاس» اشتباه گرفت زیرا به نظر پیرس، این روش دسترسی به معرفت، هم در مقابل قیاس و هم در مقابل استقراء قرار می‌گیرد. پیرس با مقایسه کردن آن با قیاس، ویژگی ابداکسیون را توضیح می‌دهد. یکی از مهمترین مثال قیاس، همان «کبری: همه انسانها فانی‌اند / صغری: سقراط انسان است / نتیجه: سقراط فانی است» می‌باشد. در ابداکسیون، جای محمول صغری با محمول نتیجه عوض می‌شود به این صورت: «کبری: همه انسانها فانی‌اند / صغری: سقراط فانی است / نتیجه: سقراط انسان

است». در اینجا به طور آشکار مغالطه صورت گرفته است زیرا از فانی بودن سقراط منطقاً و ضرورتاً نمی‌تواند انسان بودن او را استنتاج کرد. اما به نظر پیرس این نتیجه از طریق «استنتاج بهترین تبیین»^۱ می‌تواند مورد قبول واقع شود. البته پیرس نمی‌گوید که در اینجا این نتیجه بالضروره و بالیقین صادق است، اما به نظر او بهترین تبیین این قضیه است و انسان پیش خود آن را درست می‌داند. به عبارت دیگر، ابداکسیون جنبه پیشگویانه دارد به این صورت: انسان، بر اساس اموری که مشاهده می‌کند، فرضی مطرح می‌کند و از خود می‌پرسد که در چه شرایطی می‌تواند صادق باشد. پیرس چنین می‌اندیشد که این امر بیانگر یک واقعیت معرفت‌شناسی بسیار متداولی است، یعنی انسانها این گونه استدلال را چه برای روشن کردن بعضی از مسائل زندگی روزمره خود چه برای کشف قوانین عملی، زیاد به کار می‌برند. برعکس قیاس و استقراء، ابداکسیون استدلالی است که مبتنی بر فرض خاصی است و همین فرض می‌تواند به کشف قاعده‌ای در مورد شیء مورد نظر، کمک کند. برای توضیح این واقعیت، در یکی از نوشته‌هایش، پیرس مثالی در مورد لوبیا مطرح کرد: فرض کنیم که در یک اتاق، چند تا لوبیا روی میزی باشد و در کنار آن کیسه‌ای پر از لوبیا وجود داشته باشد. در اینجا، فرض می‌کنیم که لوبیاهای که روی میز است، از همان کیسه آمده است. به نظر پیرس، ابداکسیون بر اولیت مبتنی است به این معنا که فرض یا نتیجه آن فقط ممکن (یعنی فاقد ضرورت) است. در مقابل آن، استقراء بر ثانویت مبتنی است زیرا نتیجه آن از مشاهده مکرر امور واقع و ممکن مختلف به دست می‌آید در حالی که قیاس به ثالثیت بر می‌گردد زیرا قاعده کلی و ضروری را بیان می‌کند.

تأکید بر اهمیت ابداکسیون در فرایند شناخت یکی از ویژگی‌های فلسفه پیرس است. همانطور که گفتیم، به نظر وی رایج‌ترین استدلالی است که مردم در زندگی روزمره آنها (و بیشتر به نحوه غیر آگاهانه) به کار می‌برند. ابداکسیون مبتنی بر یک دانش علمی پیشینی نیست بلکه در اثر وقوع یک وضعیت خاص به کار برده می‌شود: در مقابل این امر یا اتفاقی که با آن روبه رو می‌شویم که در وهله اول از آن تعجب می‌کنیم، فرضی مبتنی بر مقوله اولیت برای توضیح آن در ذهنمان مطرح می‌کنیم. البته میان این امر بیرونی و نتیجه فرض،

1. inference to the best explanation

نوعی تشابه وجود دارد. تا زمانی که به ما ثابت نشود که فرض ما درست نبوده است، بر همان اساس فکر و عمل می‌کنیم. مثال دیگری در این باره می‌توان آورد. دو نفر در اتاقی هستند و پنجره آن باز است. یکی از این دو نفر که نسبت به پنجره دور است به آن کسی که نزدیک آن است، می‌گوید: «چقدر اینجا سرد است!». در اینجا آن کسی که این جمله را می‌شنود، فرضی در ذهن خود مطرح می‌کند. براساس شواهد و تجربه قبلی، وی علت سرد بودن اتاق را، هوایی که از پنجره باز می‌آید، می‌داند سپس از گفتار طرف مقابل وی استنباط می‌کند که به طور غیر مستقیم ایشان از او خواسته که پنجره را ببند. از این فرض نتیجه می‌گیرد و آن را در عمل اجرا می‌کند، یعنی پنجره را می‌بندد. سرانجام، اگر طرف مقابل بعد از این عمل از او تشکر کند، آن کسی که پنجره را بسته متوجه می‌شود که فرض وی درست بوده است. در اینجا می‌بینیم که گاهی در فرایند ابداکسیون چند مرحله وجود دارد از جمله فرض توضیحی، استنتاج، استقراء... در این مورد، پیرس بر این تأکید می‌کرد که فلسفه و بخصوص نشانه‌شناسی باید برای حل مسائل روزمره یا حصول درک بهتری از آنها، مفید باشد. ابداکسیون به روشنی به عنوان فرایند طرح فرض برای توضیح امر مبهم و غیر متوقع، مفید به نظر می‌آید. خود پیرس گفته بود که نام خودمانی تری برای ابداکسیون وجود دارد که همان حدس است. (Bergman, Paavola, 2003).^[۱۲] او ابداکسیون را نه تنها محور هر گونه پژوهش علمی می‌دانست، بلکه معتقد بود تمام فعالیت‌های عادی و روزمره انسان را در بر می‌گیرد. ابداکسیون نقش بسیار مهمی در نشانه‌شناسی پیرس ایفا می‌کند زیرا توسط آن نشانه‌ها معنا پیدا می‌کنند و منشأ معرفت می‌شوند.

توضیح دادیم که هدف ابداکسیون، کشف فرض محتمل و قابل قبول برای توضیح پدیده خارجی است. اما باید به این نکته اشاره شود که این فرایند استدلالی هم به طور آگاهانه و هم به نحوه ناآگاهانه می‌تواند صورت گیرد. از این رو، هم استدلال و هم خود فرایند تفسیر از سنخ ابداکسیون است. از اینجا در می‌یابیم که پیرس، شناخت را امر «داده شده» نمی‌داند، بلکه امری است که به طور تدریجی و با انتخاب بهترین تفسیر از هر نشانه‌ای صورت می‌گیرد. به عقیده او، وقتی شیء ایی را می‌بینیم یا کسی به ما چیزی می‌گوید، با قیاس و استقراء نمی‌توانیم منظور وی را درک کنیم. اما با استفاده از ابداکسیون،

امکان دارد ما بهترین تبیین از آن نشانه را انتخاب کنیم. البته «بهترین تبیین» به معنای خود حقیقت نیست بلکه «آنچه به مدلول واقعی نشانه نزدیکتر است» می‌باشد، لذا شناخت به نحو تدریجی محقق می‌شود و نه به نحو دفعی. به طور مثال، نوزاد از نشانه‌هایی مانند بو و شیر و صورت مادر کم کم مفهوم مادر را می‌سازد. سپس، این مفهوم مبدأ تولید مفاهیم دیگر می‌شود مانند «دست مادر»، «محبت مادر» و الخ. پیرس ذهن انسان را به بجه تشبیه می‌کند زیرا مانند او به نحو ناآگاهانه و تدریجی از طریق ابداکسیون مفاهیم مختلف را می‌سازد، یا دقیقتر بگوییم از طریق نشانه‌هایی که از آنها آگاهی پیدا کرد، مبدأ تفسیر و آگاهی پیدا کردن به نشانه‌های دیگر که به طور نهفته در ذهن او هستند، می‌شود. لذا، شناخت همان کشف تدریجی و ارتباط برقرار کردن میان نشانه‌های مختلف است.

رابطه نشانه‌شناسی با پراگماتیسم

کسانی مانند ویلیام جیمز چنین می‌اندیشیدند که اصول پراگماتیسم در مقالات پیرس مانند «تثبیت اعتقادات»^۱ (۱۸۷۷) و «چگونه افکار خودمان را روشن کنیم»^۲ (۱۸۷۸) مطرح شده است. اما خیلی زود پیرس از افکار جیمز فاصله گرفت. به طور کلی، نظام فلسفی وی بیشتر مبتنی بر رئالیسم است تا پراگماتیسم محض. به علاوه، ویژگی پراگماتیسم پیرس این است که وی به اهمیت مسائل معرفت‌شناختی و فرایند تفکر در قالب نشانه‌شناسی خود تأکید بسیاری می‌کرد. وینسانت کولاپیترو^۳، با این عبارت نسبت پیرس با پراگماتیسم را بیان می‌کند:

وی تأکید کرد: «من پراگماتیسم را چنین می‌فهمم به عنوان روشی برای «اظهار» معانی نه [معانی] تمام اندیشه‌ها، بلکه فقط آنچه که آنها را «مفاهیم عقلانی» می‌نامم، «و این مفاهیم» همان‌هایی هستند که بر اساس ساختار آنها در مورد امور واقع استدلالها شکل می‌گیرد» (پیرس، ۴۶۷.۵). وی پراگماتیسم خود را نه نظریه‌ای در مورد حقیقت و نه حتی نظریه‌ای در مورد معنا در نظر می‌گرفت (برای درک تلقی وی از معنا، پژوهندگان باید به نظریه عمومی وی در مورد نشانه‌ها و بخصوص به مباحث تفصیلی وی در مورد تفسیرکننده‌های

1. "The fixation of belief"

2. "How to make our ideas clear"

3. Vincent Colapietro

نشانه‌ها مراجعه کنند)، بلکه فقط به عنوان معیاری که با استفاده از آن محققین می‌توانند معانی واژه‌هایی را که در تلاش‌های خود در جهت کشف حقایق مربوط به امور واقع و بخصوص قوانین مربوطه به کار می‌برند، نزد خود روشن‌تر سازند. (Shook و Margolis 2006: 22)^[۱۳]

پراگماتیسم پیرس، به مسأله معنا و دلالت گری وابسته است، و از آنجا که نظریه معنای وی تنها در پرتو نشانه‌شناسی او قابل فهم است، جنبه پراگماتیستی تفکر پیرس با نشانه‌شناسی وی ارتباط نزدیکی دارد. وی چنین می‌اندیشید که عقیده، از تفکر ناشی می‌شود و بر مبنای تفکر است که فعلی انجام داده می‌شود. پراگماتیسم وی، در حوزه تصور موضوع‌ها کاملاً مشهود است. وی ملاک تمیز تصورات مختلف از یکدیگر را، آثار عملی متعلق به آنها در جهان خارج می‌دانست. توضیح آن که، اگر دو تصور دارای دو اسم مختلف هستند در حالی که آثار عملی یگانه دارند، در واقع یک تصور بیش نیستند. اما اگر دو تصور دارای اسم واحد هستند اما آثارشان متفاوت است، دو تصور و نه یکی در کار است.^[۱۴] لذا، یکی از اهداف پراگماتیسم برای او، روشن ساختن و تمیز تصورات مختلف از همدیگر براساس آثار عملی آنها است.

در تعریفی که از حقیقت مطرح می‌کند، کوشش می‌کند تا میان گرایش رئالیستی و پراگماتیستی نوعی تلفیق ایجاد کند. در وهله اول پیرس حقیقت را مطابقت میان نشانه و موضوع آن می‌داند و آنچه «حقیقی» است را همان موضوع می‌داند که صرف نظر از اعتبار و تفکر انسان، موجود است. اما همانطور که گفتیم در مرحله شناخت، پیرس حقیقت را صرف مطابقت با واقع تلقی نمی‌کرد زیرا انسان با انجام تحقیقها و پژوهشهای متعدد، تنها می‌تواند به حقیقت نزدیک و نزدیکتر شود اما نمی‌تواند کاملاً به آن برسد. به هر حال، در مقام نفس الامر حقیقت را میزان موفقیت عملی در عالم خارج نمی‌داند زیرا وی به وجود حقیقتی به نحو نفس الامر و مستقل از انسان قائل است. کوتاه سخن آنکه پراگماتیسم پیرس به معنای سنجیدن نفع عملی هر تصور و علمی نیست، بلکه باید آن را بیشتر به عنوان روشی در مورد بررسی فرایند تفکر و تمیز تصورات مختلف براساس لحاظ آثار هر کدام در خارج، در نظر گرفت. دغدغه اصلی پیرس، نیل به درک هرچه دقیقتر از حقیقت بود. از این رو، تلاش می‌کرد تا ابهامات و اشتباهات ناشی از تصورات

مختلف انسان را از بین ببرد، نسبت عمیق میان این هدف و نشانه‌شناسی وی آشکار می‌شود از آن جهت که نشانه‌شناسی پیرس یکی از مهمترین وسیله‌های شناختن تصورات و تحلیل افکار مختلف انسان است.

اما البته تشخیص تصورات مختلف باید فایده‌ عملی هم داشته باشد و همانطور که قبلاً دیدیم، یکی از اهداف نشانه‌شناسی پیرس، فراهم آوردن ابزار برای انجام عمل نیز، است. لذا، نشانه‌شناسی وی جنبه پراگماتیستی مهمی دارد زیرا اثر و نتایج عملی که از تصور و تفسیر ما از نشانه‌ها ناشی می‌شود را بررسی می‌کند. وی نشانه‌ها و فرایند نشانه‌شناختی را در بافت خاص هر نشانه و در چهارچوب مقولات سه‌گانه بررسی می‌کند. اما این روش را تنها برای تحلیل فرایند شناخت کلی و علمی اعمال نمی‌کند، بلکه آن را برای روشن ساختن نحوه برخورد انسان در مسائل روزمره نیز به کار می‌برد. در این صورت، هدف مورد نظر کشف حقیقت ثابت و پایدار از لحاظ وجودشناختی نیست، بلکه روشن ساختن فرایند تفسیر مبتنی بر عادت و طرح فرض خاص توسط فرد یا جامعه است (مانند مثال پنجره که قبلاً به آن اشاره کردیم). از منظر افراد، نمی‌توان از حقیقت صحبت کرد بلکه تنها از «عادات تفسیری»^۱ که در یک زمان و مکان خاص، به عنوان امور واقعی و پذیرفته شده است می‌توان صحبت کرد. به نکته دیگری در مورد اهمیت تجربه در نشانه‌شناسی وی، می‌توان اشاره کرد. به نظر وی، درک ذهن از موضوعی بستگی به درجه انس آن با همین موضوع دارد. تا بتواند معنای نشانه را درک کند، ذهن باید از پیش از موضوع نشانه، تجربه‌ای حاصل کرده باشد. پیرس آن را «تجربه جانبی»^۲ می‌نامد. اما همانطور که گفتیم تجربه معیار مطلق حقیقت نیست. خلاصه کلام، پراگماتیسم وی را نباید به عنوان یک نگرش خاص نسبت به عالم در نظر گرفت، بلکه بیشتر باید به عنوان روشی برای تمییز و روشن ساختن تصورات و معنای اندیشه‌ها دانست. (Copleston, 1946 : 309)

1.interpretative habit

2.collateral experience

مقولات سه‌گانه پیرس و انواع مدرکات در فلسفه اسلامی

اگرچه بنای فعلی این مقاله گزارش فشرده آراء پیرس در باب نشانه‌شناسی است، ولی ارائه یک بحث تطبیقی، ولو بطور مختصر خالی از لطف نخواهد بود. صرف نظر از نحوه پیدایش و خواستگاه معرفت‌شناختی آنها، شاید بتوان محتوای مقولات سه‌گانه اولیت و ثانویت و ثالثیت پیرس را مشابه و یا معادل تقسیمات سه‌گانه فلسفه اسلامی درباره انواع مدرکات انسان دانست که به موجب آن کلیه مدرکات ما در سه سطح طبقه‌بندی می‌شوند: مرحله اول صور حسّی که حاصل به کار انداختن صیرف حواس بیرونی (و یا حتّی درونی) است. در این حال ذهن منفعل محض است و تنها صور مفردة اشیاء را در همه وجوه آن از سمعی، بصری، ذوقی، لمسی و امثال آن ادراک می‌کند. مرحله دوم مربوط به قوه خیال می‌شود که اولاً صور حسّی مزبور را به کمک حافظه مجدداً باز شناسی می‌کند و سپس با دخل و تصرف در آنها صور ترکیبی جدیدی بنا می‌کند. مرحله سوم به ادراک معقولات مربوط می‌شود که در این مرحله، معانی کلی ادراکات پیشین ساخته و فهم می‌شوند، همه این مراحل سه‌گانه می‌توانند توسط قوه ترکیب کننده (متخیله یا مفکره) از حالت تصور منفرد خارج شده و صورت ادراکات ترکیبی و تصدیقی به خود گیرند. اکنون می‌توان ملاحظه کرد که مرحله اولیت پیرس همان مرحله صور حسّیه محض است که البته می‌توان ادراکات حسّی درونی مانند ادراک غم، شادی و حالات درونی را به صورت شخصی و جزئی نیز بر آن افزود. مرحله دوم همان ملاحظه نسبت و روابط ادراکات حسّی با یکدیگر است که توسط قوه متخیله صورت می‌گیرد، و مرحله ثالثیت نیز کاملاً منطبق با ادراکات عقلی است.

در مورد «ابداسیون» نیز می‌توان در یک مقایسه تطبیقی، آن را عبارت از تشکیل قیاسات خیالی و وهمی دانست، جالب توجه است که ملاصدرا در اسفار معتقد است اغلب مردم فعالیت‌های ادراکی خود را حداکثر تا حد قوه واهمه و متخیله انجام می‌دهند و شمار کسانی که متوجه استدلال‌های عقلانی محض و استفاده از قوه ناطقه هستند بسیار ناچیز است، بدین ترتیب فعالیت‌های ادراکی اکثر مردم از نوع ابداسیون پیرس می‌باشد که گاه گاه جنبه عقلانی نیز به خود می‌گیرد و البته علت این امر نیز از نظر ملاصدرا این است که

نفوس انسانها به حس و خیال عادت کرده و با آن مأنوس ترند و حال آنکه فعالیت عقلانی برای عموم افراد دشوار است. (صدر المتألهین ۱۹۷۱: ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۳)

همچنین اگر درباره نشانه‌های تفسیرکننده نیز وارد مباحث دلالت و رابطه لفظ و معنا و مباحثی که در علوم بلاغی در سنت اسلامی مطرح شده است، بشویم در خواهیم یافت که اینگونه نشان‌های تفسیری، بیان دیگری از رابطه و سبک مجاز در مجاز در علوم بلاغی است که از یک شباهت استعاری با موضوع قرار دادن مجلد آن وجوه شباهت ثانوی، و ثالثی و... ساخته می‌شود بطوریکه شعر فارسی بطور نمونه مشحون از اینگونه سبک مجاز در مجاز است. البته بحث تطبیقی در مبحث دلالت، وسعت و مجال فراختری را می‌طلبد که باید در مقاله دیگر بدان پرداخته شود.

میراث نشانه‌شناسی پیرس و نمونه‌ای از کاربرد آن در حوزه هنر و تحلیل اثر هنری

اندیشه پیرس در زمینه نشانه‌شناسی، فقط پس از مرگش مورد توجه جدی قرار گرفت، وقتی هنوز در قید حیات بود ارزش تفکر وی خیلی شناخته نشد اما از نیمه دوم قرن بیستم به بعد، نشانه‌شناسی پیرس توجه فیلسوفان و متفکران متعددی را در حوزه‌های مختلف جلب کرد. به عنوان مثال، نشانه‌شناسی وی بر اندیشه کسانی مانند اومبرتو اِکو^۱ و جان دیلی^۲ تأثیر فراوانی گذاشت. به علاوه، افرادی مانند رابرت مارتی^۳ پژوهشهای پیرس را ادامه دادند و وی در دهه ۱۹۹۰ مدل سازی ریاضی نشانه‌شناسی سه‌گانه پیرس را مطرح کرد. این مدل‌سازی در کتابی با عنوان *جبر نشانه‌ها*^۴ که بنیان‌گذار جریان نشانه‌شناسی جدید تلقی می‌شود، منتشر کرد. (Marty, 1990) از دهه ۱۹۶۰ به بعد، نشانه‌شناسی پیرس توسط نهادهای مختلف پیش از پیش منتشر شد، از جمله از طریق انجمن بین‌المللی پژوهشهای مربوط به نشانه‌شناسی^۵ که دارای مجله‌ای به نام *Semiotica* نیز هست. نشانه‌شناسی پیرس، در بعضی حوزه‌های خاص مانند حوزه تصاویر و رسانه ای یا در حوزه

1. Umberto Eco

2. John Deely

3. Robert Marty

4. L'algebre des signes

5. International Association for Semiotic Studies

موسیقی تأثیر مهمی داشت. در این مورد، ژان ژاک ناتیز^۱ و ژان مولینو^۲ در دهه ۱۹۷۰ در کتاب *مبادی نشانه‌شناسی موسیقی*^۳ نظریات پیرس از جمله سه-گانه بودن نشانه را به کار می‌برند. نشانه‌شناسی پیرس، همچنین ابزار جالبی برای بررسی و تحلیل فرایند تغییر در عقاید نیز فراهم می‌آورد زیرا به نظر وی، عقاید تنها عادات فکری هستند.

نشانه‌شناسی پیرس، در حوزه فلسفه هنر و تفسیر اثر هنری کاربرد دارد. به نظر نیکول اورارت دسمدت^۴ و براساس پژوهش‌های اندرسون^۵، می‌توان گفت که اثر هنری طی فرایند مبتنی بر ابداکسیون به وجود می‌آید. (Everaert-Desmedt, 2006)

اولین نکته‌ای که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که براساس مبانی فکری پیرس، فرایند خلاقیت علمی با خلاقیت هنری شباهت دارد. توضیح آن که در حوزه علمی، اولین مرحله تحقیق، احساس حیرت و تعجب در مقابل پدیده‌ای است که علت آن را نمی‌دانیم. در پی حصول شناختی از آن، پژوهشگر از ابداکسیون استفاده می‌کند به این معنا که فرضی را مطرح می‌کند تا بر اساس آن بتواند این پدیده را توضیح دهد. سپس با استفاده از قیاس، تمام نتایج ضروری را با انجام آزمایش و... از آن استنباط می‌کند. در مرحله آخر، از طریق استقراء و تعمیم نتایجی که پیدا کرده، فرض اولیه خود را صادق می‌داند تا زمانی که عکس آن ثابت نشود.

در مورد ایجاد اثر هنری، شاهد فرایند مشابه هستیم: در وهله اول، هنرمند احساس آشفتگی و ناآرامی می‌کند، در اینجا غرق در مقوله اولیت یعنی مقوله کیفیات و احساسات محض است اما هنوز موضوع هنری را که به این احساس متعلق است و بتواند آن را بیان کند، پیدا نکرده است. در اینجا، ایجاد اثر هنری با طرح ابداکسیون شروع می‌شود. در حوزه علمی، ابداکسیون عبارت است از طرح فرضی برای حل مسأله مفهومی در حالی که هدف ابداکسیون در حوزه هنر، تلاش برای ارائه بیان منظم‌تر از همان احساسات محض است.

1. Jean-Jacques Nattiez

2. Jean Molino

3. Fondements d'une sémiologie de la musique

4. Nicole Everaert-Desmedt

5. Anderson

سپس، براساس یک نوع استدلال، هنرمند فرض خود را به صورت اثر هنری مطرح می‌کند و به احساسات خود، صورت می‌بخشد یعنی احساسات خود را در قالب اثر هنری مطرح می‌کند تا آنها را به بهترین نحوه بیان کند. در اینجا و برعکس علوم، اثر هنری مصداق این مفاهیم را خلق می‌کند. مرحله آخر این فرایند، طرح استقراء است که همان قضاوت هنرمند در مورد اثر خود، براساس معیار شخصی است که تعیین کرده است. به نظر پیرس، اثر هنری اولاً برای خود هنرمند مفید است زیرا اجازه بیان احساس خود را به او می‌دهد، اما در مرحله دوم باید برای مردم نیز مفهوم و مؤثر باشد. به نظر پیرس، نقش اثر هنری، معقول ساختن جنبه کیفی احساسات است و فرایند معقول ساختن امر محسوس نیازمند مقوله ثالثیت یعنی استفاده از نشانه‌هاست. اما چون کیفیت احساسات در مقوله اولیت قرار می‌گیرد، تنها توسط نشانه‌های شمایی^۱ قابل بیان است. لذا، خود پیرس اثر هنری را به عنوان «نشانه شمایی» یا hypoicon می‌گیرد که به مقوله اولیت دلالت می‌کند. پیرس کلمه hypoicon را ساخت، تا نشانه شمایی را از شمایل محض، که تنها به مقوله اولیت مربوط می‌شود، تمیز دهد. توضیح آن که وقتی شمایل به صورت صور قابل مشاهده مجسم می‌شود، نشانه مربوط به مقوله ثالثیت می‌شود اما به مقوله اولیت دلالت می‌کند. از این طریق، تشابه میان آنها ایجاد می‌شود و مردم می‌توانند نیز موضوع اصلی اثر (یعنی بیان احساس درونی و کیفیت نفسانی) را درک کنند.

خلاصه کلام، اثر هنری، نشانه شمایی است که کیفیت احساسات به صورت امر معقول را نشان می‌دهد. اما در پرتو تفسیر پیرس از فرایند نشانه‌شناختی، می‌توان گفت که معانی و دلالت این اثر، فرایند محدودی نیست و هرگز به پایان نمی‌رسد. به عبارت دیگر وقتی کار هنرمند به پایان می‌رسد، اثر هنری وی هنوز در حال توسعه و تحول است از آن جهت که همواره می‌تواند در معرض تفسیرهای جدید قرار گیرد. اما به نظر پیرس، درک اثر هنری مستلزم وجود «همدلی» از طرف تماشاگر است. نگرش کلی نشانه‌شناسی پیرس، ابزار جالبی برای تحلیل هر گونه فرایند ایجاد است. در اینجا نشانه‌شناسی پیرس در حوزه معرفت و سایر حوزه‌های فعالیت انسان به جهان‌شناسی وی می‌پیوندد، پیرس عالم و تحول

1. iconic signs

آن را، پیشرفت تدریجی از اولیت تا ثالثیت یعنی به سمت آنچه کلی و معقول است، می‌دانست و فرایند پیشرفت در سایر حوزه‌ها را براساس همین دیدگاه تفسیر و تحلیل می‌کرد.^[۱۵]

نتیجه

نشانه‌شناسی پیرس دامنه بسیار وسیعی را شامل می‌شود یعنی تمام عرصه‌های واقعیت و نیز زندگی فکری، عملی و عاطفی بشر را در بر می‌گیرد. از این جهت، نشانه‌شناسی پیرس، ابزار مفیدی برای درک فرایند تفکر و انواع دلالات را فراهم می‌آورد، از جمله اثر هنری، استدلال ریاضی، تحلیل کارکرد کامپیوتر یا گفتگوی روزمره انسانها.

نقش محوری تفسیرکننده در فرایند نشانه‌شناختی به او اجازه می‌دهد که نظام پویا در این حوزه را مطرح کند. نشانه‌شناسی وی نیز دارای جنبه پراگماتیستی است، از آن جهت که نشانه‌های مختلف را به عنوان امور فی‌نفسه بررسی نمی‌کند بلکه تأثیر عملی آنها را بر افرادی - یا دقیقتر بگوییم بر تفسیرکننده‌ای - که آنها را به کار می‌برد، مورد توجه قرار می‌دهد. با این حال، بُعد پراگماتیستی نشانه‌شناسی پیرس، مبتنی بر نگرش کاملاً پراگماتیستی به واقعیت و عالم که بر اصالت عمل استوار باشد، نیست؛ بلکه همین‌طور که گفتیم، پراگماتیسم وی را باید به عنوان روشی برای روشن ساختن تصورات و تفکرات مختلف انسان در نظر گرفت. دغدغه پیرس، نه تنها حصول درک دقیق از فرایند معنا و اندیشه بشر بود، بلکه شامل درک چگونگی پیدایش دانش علمی نیز بود. از این رو، ابداسیون به او اجازه داد تا حدودی به پرسش خود در مورد کارکرد علم تا حدودی پاسخ دهد.

در آخر عمرش، پیرس نوشت که «انسان، نشانه است». در جای دیگر، انسان را «حیوان نمادین»^۱ دانست. این عبارت، از اهمیت نشانه‌شناسی در معرفت‌شناسی و در انسان‌شناسی وی حکایت می‌کند. معنای چنین تعریفی از انسان این است که فصل ممیز انسان، تعقل است که منجر به صدور فعل ارادی و عقلانی می‌شود. این امر، بدون وجود نشانه (که آن

1.symbolic animal

را عین عمل تفکر می‌دانست) امکان‌پذیر نیست. او معتقد بود که توسط انواع نشانه‌های مختلف، انسان به زندگی خود معنا می‌بخشد و خالق نشانه‌های جدید نیز می‌شود، به علاوه تفکر و دلالت‌گری را فرایند اجتماعی می‌دانست و نه فرایندی که تنها در ذهن تحقق می‌یابد. از این جهت، او انسان را اصالتاً موجودی اجتماعی و تاریخی می‌دانست.

پی‌نوشت

۱. واژه semiotics از واژه یونانی « semeion » به معنای نشانه آمده است.
۲. اما باید به این نکته اشاره شود که خود پیرس از این نام راضی نبود.
3. "The woof and warp of all thought and all research is symbols, and the life of thought and science is the life inherent in symbols."
۴. "representamen or sign". در ادامه این مقاله، "representamen" را با کلمه "نشانه" ترجمه خواهیم کرد زیرا گرچه به معنای دقیق کلمه "representamen" تفاوت اندکی با مطلق نشانه دارد، (زیرا "representamen" نشانه است از آن جهت که یکی از عناصر سه گانه فرایند دلالت و معناسازی است)، خود پیرس مکرر "نشانه" (sign) را به جای "representamen" به کار می برد. پیرس، "representamen" را نیز به عنوان "امکان محض معنا داشتن" تعریف کرده است.
5. "Logic is formal semiotic. A sign is something, A, which brings something, B, its interpretant sign, determined or created by it, into the same sort of correspondence (or a lower implied sort) with something, C, its object, as that in which itself stands to C. This definition no more involves any reference to human thought than does the definition of a line as the place within which a particle lies during a lapse of time. It is from this definition that I deduce the principles of logic by mathematical reasoning, and by mathematical reasoning that, I aver, will support criticism of Weierstrassian severity, and that is perfectly evident. The word "formal" in the definition is also defined." (Peirce 1902).
۶. درباره این اصطلاح در ادامه مقاله توضیح کافی داده می شود.
7. "We must distinguish between the Immediate Object, - i.e., the Object as represented in the sign, - and the Real (no, because perhaps the Object is altogether fictive, I must choose a different term; therefore:), say rather the Dynamical Object, which, from the nature of things, the Sign *cannot* express, which it can only *indicate* and leave the interpreter to find out by collateral experience." ("A Letter to William James", EP 2:498, 1909 in Bergman ; Paavola 2003)
۸. در مورد اصطلاح sinsign، همانگونه به پیرس تصریح کرد، بجای "سین" به جزئی بودن اشاره می کند.
9. "As it is in itself, a sign is either of the nature of an appearance, when I call it a qualisign; or secondly, it is an individual object or event, when I call it a *sinsign* [...]; or thirdly, it is of the nature of a general type, when I call it a legisign." ("A Letter to Lady Welby", SS 32, 1904 in Bergman ; Paavola 2003)

10. "By a rheme, or predicate, will here be meant a blank form of proposition which might have resulted by striking out certain parts of a proposition, and leaving a blank in the place of each, the parts stricken out being such that if each blank were filled with a proper name, a proposition (however nonsensical) would thereby be recomposed." ("Prolegomena to an Apology for Pragmatism", CP 4.560, 1906 ; Bergman ; Paavola 2003).

11. "Suppose an inverted triangle to be gradually dipped into water. At any date or instant, the surface of the water makes a horizontal line across that triangle. This line represents a cognition. At a subsequent date, there is a sectional line so made, higher upon the triangle. This represents another cognition of the same object determined by the former, and having a livelier consciousness. The apex of the triangle represents the object external to the mind which determines both these cognitions. The state of the triangle before it reaches the water, represents a state of cognition which contains nothing which determines these subsequent cognitions. To say, then, that if there be a state of cognition by which all subsequent cognitions of a certain object are not determined, there must subsequently be some cognition of that object not determined by previous cognitions of the same object, is to say that when that triangle is dipped into the water there must be a sectional line made by the surface of the water lower than which no surface line had been made in that way. But draw the horizontal line where you will, as many horizontal lines as you please can be assigned at finite distances below it and below one another. For any such section is at some distance above the apex, otherwise it is not a line. Let this distance be a . Then there have been similar sections at the distances $1/2a$, $1/4a$, $1/8a$, $1/16a$, above the apex, and so on as far as you please. So that it is not true that there must be a first. Explicate the logical difficulties of this paradox (they are identical with those of the Achilles) in whatever way you may. I am content with the result, as long as your principles are fully applied to the particular case of cognitions determining one another. Deny motion, if it seems proper to do so; only then deny the process of determination of one cognition by another. Say that instants and lines are fictions; only say, also, that states of cognition and judgments are fictions. The point here insisted on is not this or that logical solution of the difficulty, but merely that cognition arises by a process of beginning, as any other change comes to pass." (Peirce 1868 : 103-114)

12. « There is a more familiar name for it than abduction, for it is neither more nor less than guessing », *Prolegomena for an Apology to Pragmatism*, MS 293, 1906. (Bergman ; Paavola 2003)

13. "He stressed: "I understand pragmatism to be a method of ascertaining "the meanings, not of all ideas, but only of what I call 'intellectual concepts,'" such concepts being "those upon the structure of which, arguments concerning objective fact may hinge" (CP 5.467). He took his pragmatism to be neither a theory of truth nor even a theory of meaning (for his account of meaning, the student of Peirce must look to his general theory of signs and, in particular, his extensive discussions of the interpretants of signs), but only a maxim by which inquirers can become clearer about the meanings of the terms used in their endeavors to discover truths pertaining to facts and especially laws." (Shook ; Margolis 2006 : 22)

۱۴. در مقاله مشهور با عنوان "چگونه افکار خودمان را روشن و واضح سازیم"، گرچه بطور واضح پیرس اصطلاح "پراگماتیسم" را به کار نمی‌برد، محتوای آن نشانه دهنده رابطه وثیقی است که میان شناخت و عمل وجود دارد. چنانکه عنوان مقاله آن را نشان می‌دهد، دغدغه اصلی این مقاله، معرفت‌شناختی است و ارائه روشن تمییز اندیشه‌هایی که واضح هستند و آنهایی که فقط روشن به نظر می‌رسد. به نظر پیرس، شهود این اجازه را به ما نمی‌دهد بلکه فقط عمل. همانطور که گفتیم، اگر اندیشه‌ای به انجام دو عمل مختلف رهنمون می‌کند، در اینجا دو اندیشه در کار است و نه یکی، در حالی که اگر فکری منجر به انجام دو فعل متفاوت است، در واقع دو تا فکر مختلف است. لذا، عمل معیار برای سنجش وضوح و تمییز اندیشه‌ها است. (Deledalle, 2000 : 7)

۱۵. پیرس به وجود خداوند معتقد بود. به نظر وی، خداوند عالم را در یک هفته خلق نکرد بلکه همیشه در حال خلق آن است. این فرایند، تمام نشدنی می‌دانست لذا فرایند پیشرفت علمی، خلق اثر هنری، درک انسانی یا تحول عالم از یک قانون واحد برخوردار هستند.

منابع

- صدر المتألهين (١٩٧١)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، الجزء الأول من السفر الرابع، بيروت : دار احياء التراث العربی.
- جواندل، نرجس، «نشانه‌شناسی پیرس»، فصلنامه مفید، شماره ٢٦.

References

- Peirce, Charles S. 1868. «Questions concerning certain faculties claimed for man», *Journal of Speculative Philosophy*, 2. <http://www.peirce.org/writings/p26.html> page consulted May 3rd, 2010.
- Peirce, Charles S. 1931-1935, *Collected Papers*, vol. 1-6, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1958, *Collected Papers*, vol. 7-8, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press.
- Peirce, C. S. 1906, « The basis of Pragmaticism ».
- Peirce, C. S. 1902, "Logic, regarded as semeiotics".
- Anderson, D. 1987, *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*, Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers.
- Bergman, Mats ; Paavola, Sami (eds) 2003, "The commens dictionary of Peirce's terms - Peirce's terminology in his own words", <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html> page consulted on the 27 of may 2010.
- Deledalle, Gérard 2000, *Charles S: Peirce's philosophy of signs – Essays in comparative semiotics*, Indiana University Press.
- Copleston, Frederick 1946, *A history of philosophy, Volume VIII – Bentham to Russell*, "The philosophy of C. S. Peirce", pp. 304-329.
- Everaert-Desmedt, Nicole 1990, *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Mardaga.
- Everaert-Desmedt, Nicole 2006, « L'esthétique d'après Peirce », in Louis Hébert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec), <http://www.signosemio.com>.
- Hume, David 1690, *An essay concerning Human understanding*.
- Marty, Robert 1990, *L'algèbre des signes, Essai de sémiotique scientifique d'après C.S. Peirce*, Amsterdam : John Benjamins.
- Shook, John R., Margolis, Joseph (ed.) 2006, *A companion to pragmatism*, Blackwell, "Charles Sanders Peirce" by Vincent M. Colapietro, pp. 13-29.

نقدی بر طریق توماس آکوینی در اصالت وجود

دکتر سید حمید طالب‌زاده*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/۱۸ ؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۴/۱۲)

چکیده

این‌که چگونه وجود و ماهیت بر یکدیگر افزوده می‌شوند برای تبیین موجود خارجی اهمیت زیادی دارد، توماس به نظریه قوه و فعل رجوع می‌کند و ماهیت تام را به منزله قوه و وجود را به منزله فعلیت لحاظ می‌کند و از این رو در معنای قوه و فعل توسعه می‌دهد تا نسبت مفهومی آن‌ها منحصر به حرکت نباشد و شامل هر موجودی که از وجود و ماهیت تشکیل می‌شود نیز، بشود. این مقاله ضمن طرح مبانی توماس، اصالت وجود او را مورد بررسی قرار می‌دهد و این نظر را مطرح می‌کند که توماس برخلاف رأی برخی توماس‌شناسان مشهور، اصالت وجودی نیست بلکه بدون التفات به تفکیک میان اشتراک معنوی و حمل متواطی که حکمای اسلامی به آن تأکید کرده‌اند به نظریه‌ای رسیده است که نقاط ضعف اساسی دارد.

واژه‌های کلیدی: ماهیت، قوه و فعل، وجود، اصالت وجود

* Email: talebzade@ut.ac.ir

مقدمه

توماس آکوینسی مشرب ابن سینایی تفکیک وجود از ماهیت را پذیرفته است و ماهیت من حیث هی را ماهیت صرف می‌داند که در آن وجود اخذ نمی‌شود (Aquinas, 1967: 54). ولی توماس رأی ابن سینا را در عروض وجود بر ماهیت طبق برداشت ابن رشد تفسیر کرد. ابن رشد پنداشته بود که ابن سینا به عروض مقولی وجود بر ماهیت نظر دارد و گویا وجود را نوعی عرض فرض کرده است^[۱]. زیرا وقتی ماهیت فی نفسه از مفهوم وجود تهی است پس چاره‌ای نیست جز این که وجود نسبت به آن عرضی باشد، گرچه مقصود ابن سینا از عرضی بودن وجود نسبت به ماهیت عرض باب‌ایساغوجی است ولی برداشت ابن رشد از آن، فلاسفه مسیحی را قانع کرده بود که وجود ابن سینایی از قبیل مقولات عرضی است. توماس نیز غالباً از نوشته‌های ابن رشد علیه ابن سینا سود می‌جست. ابن رشد بارها گفته بود که قول ابن سینا درباره مفهوم وجود و عروض وجود بر ماهیت برداشتی عامیانه را در قالب بیان فلسفی درآورده است. واژه عربی «موجود» در عرف عامیانه به معنای «یافته شده» فهم می‌شده است و عامه مردم وقتی موجود یا وجود داشتن را به کار می‌بردند کمابیش یافته شده یا یافته شدن در آن‌جا را مراد می‌کرده‌اند، مانند این که می‌گویند «وجدت الضاله» (گمشده یافته شد)، یافته شده یا یافته شدن حالتی است که بر یک شی اطلاق می‌شود و موجب شده تا موجود حالتی عارض بر ماهیت شی تصور شود. با این فرض نسبت عرض وجود به ماهیات با دشواری‌های زیادی رو به رو می‌شود که رأی ابن سینا را به کلی مخدوش می‌سازد (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳۶).

توماس به پیروی از ابن رشد هم مفهوم وجود و هم مفهوم واحد را از لابه‌لای کلمات ابن سینا مفاهیمی عرضی تصور کرده و بر آن خرده می‌گیرد:

ابن سینا فکر می‌کند واحد که مبدأ اعداد است واقعیتی را به جوهر می‌افزاید (وگر نه عدد که متشکل از آحاد است نمی‌تواند نوعی کمیت باشد) لذا واحد که با وجود مساوق است واقعیتی به جوهر موجودات می‌افزاید همان‌طور که سفید به انسان افزوده می‌شود^[۲]... در حالی که باید بگوییم واحد که مساوق با وجود است هیچ واقعیتی به موجود نمی‌افزاید» (Aquinas, 1952: 47).

توماس از یک طرف با رأی ابن رشد شارح ارسطو رو به رو است که جوهر را با نظر به خارج، جوهر می‌داند و ترکیب وجود و جوهر را در خارج امر گزارف می‌داند، به گمان ابن رشد جوهر خارجی با وجود آمیخته است و وجود همیشه وجود چیزی است و از آن جدا ناشدنی است، از طرف دیگر رأی ابن سینا را در تمایز وجود از ماهیت بی‌چون و چرا پذیرفته است و وجود را ذاتی ماهیت نمی‌داند اما عروض وجود بر ماهیت را بر نمی‌تابد و از آن حذر می‌کند. او راه سوم را پیدا می‌کند تا به فراسوی تعارض ابن رشد و ابن سینا برود. او نمی‌خواهد بین ابن رشد و ابن سینا مصالحه کند، او می‌اندیشد تا همراه با تمایز وجود و ماهیت، آن‌ها را تحت سیطره فعل وجود در متن واقعیت متحد کند او می‌خواهد به جای عارض شدن حالت وجود بر ماهیت، فعل وجود را بر ماهیت مستولی کند و ماهیت را به فعل وجود متحقق کند.

توماس برای گریختن از عروض وجود بر ماهیت ابن سینا اتحاد وجود با ماهیت را از سطح اتحاد جوهری با عرض به اتحاد میان قوه و فعل مبدل می‌کند:

هر چیزی که چیزی را از جانب غیر دریافت می‌کند نسبت به آن چه دریافت می‌کند بالقوه

است و آن چه دریافت می‌دارد فعلیت آن است (Aquinas, 1983: 32).

حقیقت وجود، فعلی است که با ذات باریتعالی یگانه است و از جانب او به اشیاء داده می‌شود اما ماهیتی که دارای فعلیت وجود می‌شود مانند جوهری که دارای عرضی می‌شود، مثل موزی که زرد رنگ می‌شود نیست، بلکه قوه‌ای است که به مرحله فعلیت می‌رسد یا قوه‌ای است که از فعلیت بهره‌مند می‌شود.

اما مخلوقات در قیاس با خدا مانند هوا در قیاس با خورشید است که خورشید هوا را

روشن می‌کند، خورشید بر حسب طبیعت خود دارای نور است و هوا با برخورداری از نور

خورشید روشن می‌شود، اگرچه از طبیعت خورشید سهمی نخواهد داشت، هم‌چنین فقط

خدا به موجب ذات خویش، وجود است، اما هر مخلوقی به واسطه بهره‌مندی^۱ وجود دارد،

به‌طوری که وجود و ماهیت آن مغایر است. (Aquinas, 1952: 536)

بیان توماس چند پرسش را پیش می‌آورد که برای فهم مقصود او اهمیت دارد:

1. participation

- ۱- چگونه می‌توان فرض کرد که ماهیت بالقوه باشد و توماس به چه معنایی آن را در خصوص ماهیت به کار می‌برد؟
- ۲- وجود چگونه می‌تواند فعلیت ماهیت باشد؟
- ۳- مقصود توماس از این‌که ماهیت بالقوه با فعل وجود ترکیب می‌شود چیست؟
- ۴- ترکیب ماهیت با فعل وجود چگونه با بهره‌مندی از فعل وجود الهی یکسان است و این بهره‌مندی به چه معناست؟

پرسش نخست

توماس از هر کس دیگر بهتر می‌داند که قوه و فعل از شوؤن حرکت است و حرکت بنا به تعریف خروج از قوه به فعل است، حال چگونه می‌توان برای تبیین اتحاد ماهیت و وجود از مفاهیم مربوط به حرکت استفاده کرد؟ توماس برای رفع دشواری، معنای قوه را توسعه می‌دهد و آن را از انحصار حرکت و حتی از انحصار عالم طبیعت بدرمی‌آورد.

الف- هرچیزی که دو جنبه دارد، یکی مکمل دیگری و نسبت به آن همانند فعل است به قوه زیرا کمال هرچیزی فعل خاص آن است.

ب- آن‌چه از جهت فاعل در جهت چیزی واقع می‌شود فعل است زیرا فاعل آن چیز را به فعلیت در می‌آورد. از آن‌جا که علت جواهر معلول ذات الهی است و فعل از آن ناحیه است پس فعل در قوه واقع می‌شود و هر جواهر مفارق، مرکب از قوه و فعل است.

ج- هم‌چنین نسبت چیزی که بهره‌مند است با چیزی که از آن بهره‌مند است مانند نسبت قوه با فعل است پس نسبت هر شیء مخلوق با وجودش مانند نسبت قوه به فعل است.

د- این ترکیب در جواهر مجرد هم صادق است، جواهر مجرد هم از دو جنبه یعنی جواهر و وجود ترکیب شده‌اند و چون جواهر و وجود مغایراند و هر چیزی به موجب وجود داشتن به فعلیت می‌رسد پس وجود مکمل جواهر است و از این رو جواهر عقلی مرکب از قوه و فعل است (Aquinas, 1975, book two: 155-156).

بنابراین هر چیزی که با چیزی غیر خود به کمال برسد نسبت به آن کمال حیث فقدانی دارد و توماس حیث فقدانی را با قوه بودن یکی می‌گیرد و از این رو اگر چیزی را در نظر بگیریم که بدون امر دیگری ناقص است و به کمال نمی‌رسد نسبت به آن بالقوه است.

پرسش دوم

توماس وجود را فعل می‌داند و از آن به فعل وجود تعبیر می‌کند. وجود دلالت بر یک واقعیت خارجی یا حضور در میان واقعیات جهان نیست. وجود فعل پویا و تحرک آفرین است، چیزی که هست در حال بودن است. بودن حالتی ایستا، لخت و بی‌جان نیست، بودن یعنی در جنب‌وجوش بودن، در کار بودن، بودن یعنی طپش، آفرینش و اثر داشتن. همه اشیاء روی زمین در فعل بودن‌اند، ذواتی که به اتفاق در کرد و کارند. نیرویی آرامش‌ناپذیر و فعالیتی خستگی‌ناپذیر هر موجودی را از ژرفای واقعیتش به جلو می‌برد و آن را به تمامیتش یعنی به حقیقت آن‌چه در طبیعتش نهفته و توانایی دارد تا آن شود نزدیک می‌کند. فعل وجود حیات‌بخش کالبد ماهیات است و روشنایی بخش زوایای تاریک ذوات. ولی وجود به معنای شدن نیست و یا طرحی از حال حاضر به سوی آینده نیست، بلکه وجود در ثبات و سکون، وجود است.^[۳]

پرسش سوم

اما به چه معنا ماهیت با فعل وجود به مثابه قوه با فعل ترکیب می‌شود؟ توماس ترکیب قوه با فعل را در این بحث همانند ترکیب ماده و صورت تفسیر می‌کند، ولی باید توجه داشت که توماس در این بحث از ترکیب ماده و صورت در سطح طبیعیات فراتر می‌رود و از این ترکیب در سطحی مابعدالطبیعی سخن می‌گوید و توماس میان ترکیب جواهر مادی و صوری در طبیعت که یکی بالقوه و دیگری فعلیت بخش است با ترکیب ماهیت و فعل وجود که یکی مانند ماده بالقوه و یکی مانند صورت بالفعل است تفاوت قایل است. الف- اگرچه هر دو ترکیب، ترکیب قوه و فعل‌اند ولی طبیعت یکسانی ندارند.

ب- ماده در جواهر اشیاء طبیعی جوهر تام نیست جوهری است که در تحقق خود نیازمند جوهر دیگری است مثل صورت، پس صورت به ماده فعلیت می‌بخشد.

ج- وجود نیز فعلیت است اما نه فعل ماده، بلکه فعل کل جوهر. فعل وجود وقتی با ماهیت ترکیب می‌شود موجب آن چیزی می‌شود که وجود داشتن را دارد.

د- همه جواهر که مرکب از ماده و صورت‌اند ماهیت جوهری‌شان با این ترکیب تحصیل پیدا می‌کند، یعنی ماهیت جوهر طبیعی به موجب تألیف دو جزء جوهری ماده و صورت از قوه به فعل درمی‌آید و ماهیت متحصّل می‌شود، این نخستین ترکیب مابعدالطبیعی در جوهر طبیعی است که توماس آن را تحصیل چیستی جوهر^۱ می‌نامد.

ه- ترکیب ثانی مربوط به ماهیت متحصّل با فعل وجود است. جوهر با این ترکیب مابعدالطبیعی دوم از مرحله ماهیت به مرحله موجود بودن در می‌آید و یک «ens» می‌شود. در این ترکیب، ماهیت تام‌التحصّل به منزله قوه‌ای برای دریافت فعل وجود است ولی تفاوت این ترکیب با ترکیب اول این است که در ترکیب اول ماده محل بود و صورت جوهری در آن حال می‌شد و حلول صورت در ماده شیئیت شی را رقم می‌زند ولی در ترکیب دوم فعل وجود در محل ماهیت حال نمی‌شود و صورتی حلول کننده در ماهیت نیست. توماس فعل وجود را صورت برای ماده ماهیت نمی‌داند، بلکه فعل وجود را «صوری» یا مانند صورت می‌داند و نوعی مشابهت بین صورت و فعل وجود قایل است نه وحدت گوهرین، با فعل وجود، ماهیت می‌شود و به رتبه مابعدالطبیعه وجود داشتن می‌رسد (Aquinas, 1983: 58).

و- البته جواهر مجرد به سبب بساطت ذاتی از شائبه ترکیب نخست منزّه‌اند زیرا صورت جوهری آن‌ها لافسه است و ماهیت تام است و در نتیجه در این گونه جواهر فقط یک ترکیب از قوه و فعل داریم که با آن جوهر مجرد می‌شود، یعنی ترکیب جوهر بسیط با فعل وجود. در حالی که در جواهر طبیعی ترکیبی مضاعف از قوه و فعل داریم که ترکیب اصلی ترکیب وجودی است و ترکیب ماهوی فرع بر آن است. پس محض وجود، محض فعل است در قبال صورت (Aquinas, 1975, book tow: 157-158).

1. quodest

ربط وجود و ماهیت توماس را به مابعدالطبیعه قوه و فعل منتقل می‌کند، ماهیت همانند ماده جنبه بالقوه دارد تا فعل وجود با این‌که صورت نیست ولی مانند صورت عمل می‌کند ماهیت بالقوه را به فعلیت برساند. توماس خاطر نشان می‌کند که ترکیب فعل و قوه گستره‌ای بزرگتر از ترکیب صورت و ماده دارد، زیرا مقسم ماده و صورت، جوهر طبیعی است در حالی‌که مقسم قوه و فعل، وجود عام است و مفاهیم قوه و فعل جواهر مادی و غیرمادی را توأمان در بر می‌گیرد و با دریافت کردن و دریافت شدن یا کامل کردن و کامل شدن مناسب دارد، درحالی‌که ماده و صورت و لوازم آن مثل کون و فساد فقط شأن جواهر مادی است (Ibid: 158).

این‌که ترکیب ماهیت و فعل وجود به مثابه ترکیب قوه و فعل چگونه ترکیبی است از دشواری‌های اندیشه توماس آکوینی است زیرا مقصود او از این ترکیب، ترکیب در مقام ثبوت و واقعیت است و لذا باید ترکیب میان دو امر وجودی باشد، در حالی‌که ماهیت قبل از فعل وجود چیزی نیست تا بتواند در ترکیب وارد شود. ظاهراً توماس با تعبیر ترکیب می‌کوشد تا از تنزل «وجود داشتن» به یک مفهوم عقلی جلوگیری کند. وجود مفهومی معنایی اسمی دارد، در حالی‌که وجود در رتبه خارج با فعل بودن یا وجود داشتن شناخته می‌شود. توماس به پیروی از ارسطو دو عمل فاهمه را از هم تمییز می‌دهد، عمل اول همان است که ارسطو آن را تعقل ماهیات بسیط^۱ می‌نامد. و عمل دوم ترکیب ماهیات با هم یا جدا کردن آن‌ها از یک‌دیگر و تشکیل قضایاست که توماس از آن به ترکیب^۲ تعبیر کرده است و امروزه به آن «حکم» می‌گویند. این هر دو عمل ناظر به امری واقعی‌اند ولی از دو طریق، یکی ماهیت را تعقل می‌کند و ناظر به چیستی شیء است در حالی‌که دومی وجود داشتن آن را در نظر دارد. عمل اول ماهیت موجود و عمل دوم خود وجود را می‌جوید^[۴] وقتی از موجود^۳ سخن می‌رود دارنده وجود^۴ منظور است، یعنی ماهیت آن به ذهن می‌آید اما وقتی به ثبوت خارجی می‌اندیشیم فعل بودن منظور است و توماس برای بیان آن

1.intelligentia indivisibilium

2.compositio

3.ens

4.haben esse

مفهوم به سطح حکم که خود از سنخ فعل است منتقل می‌شود. حکم وقتی مفاد کان تامه باشد بی‌درنگ به فعل وجود داشتن دلالت می‌کند و حکم: «اردشیر هست» ترکیب ماهیت اردشیر و وجود او را بیان می‌کند و رابط «است» نیز تعبیری وجودی است که مفاد کان ناقصه را نشان می‌دهد. از طریق مفاد کان تامه که ترکیب ماهیات با فعل بودن است به موجود عینی و خارجی پی می‌برد و گویا بر آن است که ترکیب ماهیت با وجود در قالب حکم بی‌واسطه، ما را با بودن شیء در واقعیت متصل می‌کند و بالقوه بودن ماهیت نیز ناظر است به این که در مفاد کان تامه قاعده فرعی که ثبوت محمول برای موضوع را فرع بر ثبوت موضوع می‌داند کارایی ندارد زیرا مستقیماً به ثبوت خود موضوع نظر دارد. بدین ترتیب توماس از طریق حکم با واقعیت یعنی ماهیت متحقق مرتبط می‌شود. مفاد کان تامه دلالت بر ماهیتی دارد که در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات یا ذهن با فعل وجود اتحاد دارد یعنی عین «بودن» است.

پرسش چهارم

اکنون به مرحله اصلی دیدگاه توماس می‌رسیم، یعنی ماهیت متحقق چگونه از فعل وجود الهی بهره‌مند می‌شود و مقصود از این بهره‌مندی چیست؟ در ضمن این پرسش رأی نهایی توماس درباره وجود و معنای اصالت وجود او روشن می‌شود.

بهره‌مندی گرفتن بخشی از چیزی است به‌طوری که چیزی از دهنده کم نشود، وقتی چیزی جزئی می‌شود، بخشی از یک واقعیت کلی را دریافت می‌کند، گفته می‌شود از آن بهره‌مند شده است، یعنی اگر صفتی جزئی به موضوعی به شکل جزئی و نه به شکل تام تعلق بگیرد، می‌گوییم موضوع از آن صفت بهره‌مند شده است، زیرا موضوعات دیگر هم به نوبه خود از بخش‌های دیگری از آن صفت بهره‌مند خواهند بود و هیچ کدام با آن صفت وحدت پیدا نمی‌کنند (Kretzmann, 1933: 93).

فهم نظریه بهره‌مندی توماس فرع فهم دیدگاه توماس درباره کاربرد صفات الهی در مورد مخلوقات است و این که آیا هر آنچه به خدا نسبت داده می‌شود به همان معنا می‌توان به غیر خدا هم نسبت داد؟ و به‌طور کلی آیا خدا و مخلوقاتش وجوه مشترکی

دارند یا خیر؟ به نظر توماس ذهن ما با مخلوقات آشنایی دارد و مفاهیم ذهنی ما از طریق اشیاء بدست می‌آید، در حالی که خدا مانند هیچ یک از مخلوقاتش نیست و ما قادر نیستیم او را چنان که هست بشناسیم. خدا جنس و فصل ندارد، خدا جسم نیست، خدا اعراض ندارد و... پس ما فقط از طریق این صفات سلبی و سلب اوصاف مخلوقات از خدا می‌توانیم به شناخت تقریبی از خدا برسیم. ما هیچ شناخت کاملی از خدا و صفاتش نداریم و او مطلقاً از دسترس فهم بشری خارج است. شناخت ایجابی ما از خدا اندک است و بیشتر با تنزیه و سلب او را می‌شناسیم (Thomas, 1975: 97).

این شناخت ایجابی اندک چگونه بدست می‌آید و انسان که نفس متحد با بدن است و در جهان طبیعت زندگی می‌کند و به غیر از جواهر طبیعی با موجود دیگری سر و کار ندارد از حقایق وجود الهی چگونه شناختی بدست می‌آورد که می‌توان آن را شناخت نامید؟

نظریه تشابه^۱

توماس که همه جا تکرار می‌کند فکر بشر به معرفت واقعی اسماء و صفات الهی نمی‌رسد و خداشناسی تنزیهی را پیش گرفته است، برای تبیین شناخت ناچیز ایجابی انسان به خدا نظریه تشابه را ابداع کرده است یعنی شناخت کمابیش ایجابی انسان نسبت به خدا صرفاً به طریق تشابه است (Edwards Paul, 1967, vol.8: 111).

توماس در برابر مفهوم «تشابه» از دو مفهوم univocal و equivocal استفاده می‌کند. توضیح این که در عرف حکمای اسلامی و از جمله ابن‌سینا، هرگاه لفظ واحدی دارای معانی گوناگون باشد که هر یک اثری خاص دارد و مبدأ کار مخصوصی باشد - اعم از این که به یک‌باره برای جمیع آن‌ها وضع شده باشد یا آن که برای هرکدام از آن‌ها جداگانه وضع شده باشد آن را مشترک لفظی می‌خوانند و هرگاه مفهوم واحدی بر مصادیق کثیری صدق کند به‌طوری که آن مصداق حیث جامع واقعی داشته باشد و آثار از آن حیث جامع نشأت بگیرد، آن مفهوم مشترک معنوی است. اما لفظ واحدی که مشترک معنوی باشد

1. analogy

اگرچه به معنای واحدی بر مصادیق خود حمل می‌شود لکن چگونگی حمل آن بر مصادیق دو احتمال دارد: ۱- حمل به تواطو ۲- حمل به تشکیک.

تواطو به معنی توافق است و حملی متواطی خوانده می‌شود که مشترک معنوی علاوه بر وحدت مفهومی بر مصادیق خود یکسان حمل شود و مصادیق به یک اندازه مصداق آن مفهوم باشند مانند مفهوم بادم که بر هر دانه روغنی با آن اوصاف حمل می‌شود پس بادم هم مشترک معنوی است و هم مفهومی متواطی. در مقابل، مفهوم سفیدی که بر مصادیق خود با اختلاف حمل می‌شود، چنان‌که برف و شیر گاو هر دو سفید اند ولی برف سفیدتر است، پس اختلاف از ناحیه مفهوم نیست از ناحیه حمل است، این‌گونه مفاهیم را مشکک می‌خوانند. پس مفهوم مشکک از نظر مفهومی واحد است ولی صدقش بر افراد مختلف است و اصطلاحاً تقدم و تاخر دارد.

واژه univocal در اصل به معنای مشترک معنوی است و equivocal به معنای مشترک لفظی است. ولی توماس از این معنا صرف‌نظر می‌کند زیرا به نظر او اشتراک معنوی میان صفات خالق و مخلوق نتیجه‌ای جز تشبیه خدا با جهان ندارد و باید از وحدت معنا عدول کرد. توماس این واژه را یکسره به معنای حمل متواطی به کار می‌برد و از این رو مقصود او از univocal لفظی است که به شیوه‌ی متواطی بر مصادیق حمل شود و وضع یکسان دارد و equivocal لفظی است که در مورد هر مصداق وضع تازه‌ای خواهد داشت. بنابراین در فرهنگ توماس، واژه اول به حمل متواطی و واژه دوم به مشترک لفظی ناظر است. توماس در تبیین نظریه تشابه ابتدا با براهین مفهومی متواطی و اشتراک لفظی وجود را در مورد خالق و مخلوق رد می‌کند و سپس نظریه تشابه را اثبات می‌کند. ابتدا حمل به تواطو را رد می‌کند:

- ۱- اولاً بدیهی است که مفهومی نمی‌تواند به تواطو بر خدا و دیگر اشیاء حمل شود.
- ۲- از آن جا که معلول صورت نوعیه را درست در همان رتبه‌ای که فاعل به موجب آن صورت نوعیه را ایجاد می‌کند، دریافت نمی‌کند اسم آن صورت را نیز به تواطو اخذ نخواهد کرد. برای مثال، حرارتی که از خورشی نشأت می‌گیرد و خود خورشید به تواطو مسمی به حار نیستند. همین‌طور اشیائی که خدا خلق کرده است شباهت تام با قدرت الهی

ندارند. زیرا آن صور در ذات الهی به وصف بساطت و کلیت حاضرند و در مخلوقات به وصف جزئی و مرکب، پس واضح است که هیچ چیز را نمی‌توان به تواطؤ به خدا و ماسوا نسبت داد.

۳- چنانچه معلولی صورت نوعیه را آن‌طور که در علت اوست دریافت کند باز نمی‌تواند اسم آن را به تواطؤ اخذ کند، مگر این‌که آن صورت نوعیه را درست مطابق با نحوه‌ای از وجود دریافت کند که در علت اوست. برای مثال صورت ساختمان آن گونه که در تخیل سازنده‌اش حاضر است با آن صورت وقتی در مصالح شکل می‌گیرد اسمی مشترک ندارد، زیرا صورت ساختمان وجودی یکسان در دو وضع فوق ندارد. از این رو حتی اگر مخلوقات، صوری را درست مطابق با علم الهی دریافت کنند، باز حالت وجودی آن صور در علم الهی و در اشیاء متفاوت است، زیرا متعلقات علم الهی و ذات الهی با یک وجود تحقق دارند در حالی که این مطلب در مورد اشیاء دیگر صدق نمی‌کند، پس هیچ چیز نمی‌تواند به تواطؤ بر خدا و ماسوا حمل شود.

۴- آن‌چه به تواطؤ بر اعیان حمل می‌شود یا جنس است یا نوع است یا فصل، یا عرض خاص است و یا عرض عام، و هیچ‌کدام از این‌ها بر خدا قابل حمل نیست.

۵- آن‌چه به تواطؤ بر اعیان حمل می‌شود از موضوع خود بسیط‌تر است لکن هیچ چیز از خدا چه از حیث مفهوم و چه از حیث واقعیت بسیط‌تر نیست، پس چیزی به تواطؤ بر خدا و ماسوا حمل نمی‌شود.

۶- هر چیزی که بر حسب تقدم و تأخر به اعیان حمل می‌شود قطعاً به تواطؤ حمل نمی‌شود زیرا که مقدم در تعریف مؤخر مندرج است، مثلاً جوهر در تعریف عرض مندرج است حال اگر وجود به تواطؤ بر جوهر و عرض حمل شود در این صورت جوهر باید مندرج در تعریف وجود باشد از آن حیث که وجود بر جوهر و عرض هر دو حمل می‌شود و جوهر در تعریف عرض مندرج است و این خلاف بدهت است. اما هیچ صفتی بر خدا و مخلوقات به یک رتبه حمل نمی‌شود و همواره حمل اوصاف به نحو مقدم بر خدا حمل می‌شود و به نحو مؤخر بر مخلوقات، زیرا همه چیز اولاً و بالذات بر خدا حمل می‌شود. خدا عین وجود و خیر است، پس وجود و خیر بر اشیاء به واسطه خدا حمل

می‌شود و این حمل نوعی بهره‌مندی خوانده می‌شود. چنان‌چه در قضیه «سقراط انسان است» انسان بر سقراط حمل می‌شود نه بدین جهت که سقراط خود انسانیت است بلکه از این جهت که سقراط از طبیعت انسانیت بهره‌مند است، پس محال است چیزی به تواطؤ بر خدا و مخلوقات حمل شود (Aquinas, 1975, book one: 143).

توماس پس از فراغت از این بحث براهینی در رد اشتراک لفظی وجود میان خدا و مخلوقات ذکر می‌کند:

۱- در اشتراک لفظی که بر سبیل صدفه حمل می‌شود الزامی در ارجاع یکی به دیگری نیست بلکه کاملاً اتفاقی است که یک اسم درباره اعیان متفاوت به کار رود، کاربرد یک اسم در خصوص هر مصداقی ربطی به کاربرد آن برای مصداق دیگر ندارد اما در مورد اسماء الهی و مخلوقات وضع متفاوت است زیرا در حمل این اسماء ترتیب علت و معلول باید لحاظ کرد. بنابراین حمل اسماء بر خدا و بر مخلوقات به اشتراک لفظ نیست.

۲- در حمل یک اسم به اشتراک لفظ بر موضوعات متعدد هیچ شباهتی میان موضوعات نیست، بلکه ما فقط با وحدت اسم سر و کار داریم اما اسامی بر خدا و مخلوقات بر سبیل ترتیب علت و معلول حمل می‌شود، پس حمل نمی‌تواند به اشتراک لفظ باشد.

۳- وقتی اسمی به اشتراک لفظ بر موضوعات گوناگون اطلاق شود از شناخت یکی به شناخت دیگری راهی نیست، زیرا شناخت اشیاء از کلمات بدست نمی‌آید بلکه از معانی آنها اخذ می‌شود، اما با آنچه در اشیاء دیگر می‌یابیم، می‌توانیم به شناخت امور الهی وارد شویم، پس حمل این اسماء به طرفین به اشتراک لفظ نیست.

۴- علاوه بر این، اشتراک در لفظ در اسماء باب استدلال را مسدود می‌کند، زیرا ربط منطقی منتفی است و در این صورت هیچ استدلالی از مخلوق به خالق نمی‌توان داشت و این البته مردود است.

۵- اشتراک لفظ در اسماء سد راه تعقل می‌شود و شناخت خدا تعطیل می‌شود.

۶- شاید گفته شود که این اسماء از حیث سلبی خدا را می‌شناسانند و ما از طریق آنها به فهم اوصاف سلبی خدا راه پیدا می‌کنیم، برای مثال صفت حی فقط این را معین می‌کند که

خدا از جنس اشیاء بی‌جان نیست، ولی حمل اسم حی به خدا و مخلوقات دست‌کم در معنای نفی بی‌جانی و فقدان حیات مشترک است و این نفی اشتراک لفظ است. توماس پس از فراغت از رد قول به اشتراک لفظ در میان اسماء الهی و مخلوقات وجهه‌نظر اصلی خود را بیان می‌کند که نظریه تشابه است.

۱- دانستیم که اسماء نه بر سبیل متواطی و نه اشتراک لفظ بر خدا و مخلوقات حمل نمی‌شوند. قول درست این است که اوصاف بر طبق تشابه یا ترتیب و ارجاع به یک امر واحد بر طرفین اطلاق می‌شوند.

۲- تشابه اسماء به دو طریق میسر است، در یک طریق امور کثیر به امر واحد ارجاع داده می‌شوند و آن امر واحد مناط تشابه واقع می‌شود، مثلاً سلامتی مرجع است برای آن‌که بگوییم یک حیوان سالم است چون موضوع سلامتی است، دارو سالم است چون علت سلامتی است، غذا سالم است چون حافظ سلامتی است و ادرار سالم است چون علامت سلامتی است.

۳- در طریق دوم، مناط تشابه در میان دو امر یکی از آن دو تا است و به امر سومی ارجاع داده نمی‌شود، مثلاً وجود بر جوهر و عرض حمل می‌شود به نحوی که عرض به جوهر ارجاع داده می‌شود، نه این‌که مرجع عرض و جوهر امر سومی باشد.

۴- اما حمل اسمی بر خدا و اعیان مطابق حالت نخست مشابه نیست، زیرا لازم است امر سومی مقدم بر ذات الهی فرض شود، پس ناچار باید بر حسب حالت دوم تشابه باشد (Ibid: 145).

توماس در حالت نخست تشابه امور بالعرض و متفاوت را به امری بالذات برمی‌گرداند، یعنی یک امر بالذات لحاظ می‌کند و آن‌گاه امور بالعرض را با آن مشابه می‌گیرد. برای مثال سلامتی، سلامتی بالذات سالم است ولی اگر سالم را به دارو نسبت دهیم و بر آن حمل کنیم، این حمل بی‌واسطه نیست، بلکه با واسطه در عروض ممکن می‌شود، از این رو علت سلامتی بودن دارو واسطه در عروض صفت سالم است به دارو، هم‌چنین حافظ سلامتی بودن غذا واسطه در عروض صفت سالم است بر غذا و یا علامت سلامتی بودن ادرار واسطه در عروض صفت سالم است به ادرار، پس غذا و ادرار و دارو با هم در اسم سالم

وجه تشابه دارند، یعنی اگر چه با هم متفاوت‌اند اما به واسطه‌ی یک امر دیگر که مناسبت ارتباط با هم است تشابهی میان آن‌ها برقرار است پس سلامتی مرجعی است که این امور را با هم مشابه می‌کند، ولی در طریق دوم وجه تشابه جدای از دو طرف متشابه نیست، بلکه طرفین در نسبت با هم تعریف می‌شوند، توماس تشابه اسماء الهی را با مخلوقات از این قسم می‌داند و نه قسم اول. وی در ادامه، قسمت دوم تشابه را نیز مورد رسیدگی بیشتر قرار می‌دهد:

۵- در قسم دوم حمل بر سبیل تشابه گاهی ترتیب حمل بر اسم و ترتیب حمل بر حسب واقعیت یکسان است و گاهی یکسان نیست. ترتیب حمل مطابق با اسم نتیجه ترتیب معرفت است زیرا اسم نشانه‌ای برای دریافت عقلانی است. بنابراین وقتی چیزی در مقام ثبوت تقدم دارد، در مقام اثبات و شناخت هم مقدم است، یعنی بر حسب معنای اسم نیز تقدم دارد. مثلاً جوهر مقدم است بر عرض در طبیعت، از آن حیث که طبیعت جوهر علت عرض است، و هم در معرفت از آن حیث که جوهر در تعریف عرض مندرج است، بدین ترتیب وجود به جوهر نسبت داده می‌شود به جهت تقدم جوهر بر عرض، هم بر حسب تقدم در مقام ثبوت و هم بر حسب تقدم در مقام اثبات.

اما اگر چیزی که در طبیعت مقدم است در معرفت مؤخر باشد در این صورت ترتیب فوق در امور مشابه، معکوس خواهد شد. مثلاً قوه شفابخش که در همه مواد شفابخش یافت می‌شود بر حسب طبع و مقام ثبوت مقدم است بر سلامتی‌ای که در حیوان است، همان‌طور که علت بر معلول تقدم دارد، اما از آن‌جا که ما این قوه شفابخش را از طریق معلول می‌شناسیم لذا در مقام اثبات و معرفت، آن را به واسطه معلولش نام می‌دهیم. از این رو اگرچه شفابخش در واقعیت مقدم است بر سالم، زیرا علت سلامتی است. اما حیوان است که بر حسب معنای اسم اولاً سالم خوانده می‌شود.

۶- بر این اساس از آنجایی که مخلوقات واسطه شناخت ما از خدا هستند، واقعیت اسماء که به خدا و دیگر موجودات نسبت داده می‌شود اولاً از آن خداست به جهت تقدم وجودی و مقام ثبوت، اما ثانیاً به خدا نسبت داده می‌شود به حسب اسم، یعنی در مقام اثبات مؤخر از معلول‌ها و به واسطه معلول‌هایش شناخته می‌شود (Ibid: 146).

مقصود توماس از تشابه اوصاف این است که یک معنا در حمل بر مصادیقش تقدم و تأخر پیدا کند، اما این تقدم و تأخر دو قسم است، یک قسم این که تقدم در خارج و تقدم در ذهن با هم تناظر مستقیم دارند یعنی آنچه تقدم در ذهن دارد یعنی اسم، متناظر است با آنچه در خارج تقدم دارد. مثلاً وجود جوهر بر عرض تقدم دارد هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج ولی گاهی برعکس است، معنایی در ظرف واقع تقدم دارد ولی در ذهن تأخر دارد، چنان که شفاعت در خارج مقدم است ولی در ذهن مؤخر است زیرا در ذهن، خود حیوان سالم مقدم است. به همین جهت آن اسمائی که به خدا نسبت داده می شود بر حسب واقع و مقام ثبوت مقدم است بر همان اسماء آن گاه که به مخلوقات نسبت داده می شود، زیرا خدا علت مخلوقات است و تقدم وجودی بر آنها دارد، اما در شناخت یا مقام اثبات حمل این اسماء بر خدا، همیشه مؤخر از مخلوق است، زیرا صفات خالق به واسطه مخلوق شناخته می شود، پس وجود بر سبیل تشابه به خدا و مخلوقات نسبت داده می شود و هیچ وحدت معنا یا اشتراک معنوی و حمل به تواطؤ میان فعل وجود خالق و مخلوق در کار نیست. توماس با نظریه بهره مندی از یک طرف به گونه ای مشابهت میان خالق و مخلوق را در نظر دارد و از طرف دیگر مانع از به هم آمیختن و نفی مرزهای میان خالق و مخلوق می شود. بهره مند شدن از فعل محض و یا کمال خدا این نیست که جزئی از آن به مخلوق برسد بلکه بهره مندی مخلوق از فعل وجود الهی است بدون آن که چیزی از آن کم شود (Gilson Etienne, 1955: 373).

بررسی نظریه تشابه

با رجوع به متون توماس چهار پرسشی که پیش آمده بود تا حدودی پاسخ یافت، ما اکنون که با نظریه توماس در خصوص تشخیص اشیاء در پرتو اصالت فعل وجود به شیوه توماس یا نظریه تشابه آشنا شدیم می توانیم اجمالاً آن را مرور کنیم:

۱- هر شیء موجود حاصل اتحاد ماهیت به منزله امر بالقوه و فعل وجود به منزله امر بالفعل است. فعل وجود معیار وجود داشتن ماهیات است و خود را از طریق حکم می نمایاند. مفاد کان تامه، مثلاً «درخت انار هست» حکمی است که از اتحاد ماهیت «درخت انار» با

فعل بودن حکایت می‌کند. این اتحاد، ماهیت را که موضوع حکم است از قوه به فعل در می‌آورد و آن را مشمول فعل بودن می‌کند. توماس فعل وجود را در اشیاء جهان مختص ماهیات آن‌ها می‌داند، هر ماهیتی در واقع نوعی بودن است و آثار وجود، آن ماهیت را از ماهیات دیگر امتیاز می‌بخشد.

«اگر وجود ذاتی موضوع نیست راهی باقی نمی‌ماند جز این‌که چیزی که غیر وجود است بتواند با آن متحد شود اما وجود به خودی خود نمی‌تواند تعدد پیدا کند، بلکه منشاء تعدد در وجود امری غیر وجود است، به همین جهت وجود سنگ غیر وجود انسان است.» (Aquinas, 1975, book two: 152).

اتحاد ماهیت با وجود مناط تعدد فعل وجود است و هر ماهیتی فعل وجودی مغایر با فعل وجود ماهیت دیگر دارد. فعل وجود خود را در ماهیت نمایان می‌کند و ماهیات منشاء کثرت‌اند و مغایرت فعل وجود را موجب می‌شود.

۲- فعل وجود میان خدا و مخلوقات بر حسب اشتراک لفظی یا وضع متباین و نیز بر حسب حمل متواطی و بر اساس اشتراک معنوی صدق نمی‌کند. فعل وجود خدا فعل مطلق و بی‌کران است، خدا علت العلل است و علت همه موجودات و بر همه آن‌ها تقدم وجودی دارد. مخلوقات بر حسب رتبه وجودی خود از فعل وجود الهی بهره‌مند می‌شوند. فعل وجود الهی منشاء فعل وجودی ماهیات است و به واسطه اتحاد با ماهیات آن‌ها را از فعل وجود حق بهره‌مند می‌کند. عقول و مجردات از آن جا برتر از جواهر طبیعی‌اند که ماهیاتشان بسیط است و به همین جهت قوه کمتر و فعلیت بیشتر دارند، یعنی درجات موجودات بواسطه درجات قوه و فعل آن‌هاست و سلسله مراتب قوه مربوط است به سلسله مراتب ماهیات (Aquinas, 1983: 58-59).

ماهیات بسیط ظرفیت بیشتر برای بهره‌مندی از فعل وجود دارند و ماهیات مرکب ظرفیت کم‌تری دارند. وجود داشتن هر ماهیتی نشان‌دهنده درجات آن ماهیت است و ظرفیت وجودی هر ماهیت جایگاه آن را در مراتب وجود معین می‌کند.

با این تفصیل می‌توان پرسید اصالت وجود مورد نظر توماس چگونه اصالت وجودی است؟ اصالت وجودی که در آن اولاً، وجود مفهوم مشترکی ندارد و اشتراک معنوی در آن نیست، ثانیاً، با ماهیت خاصی متحد می‌شود و آن را از قوه به فعل در می‌آورد، یعنی فعل

بودن ماهیت است، ثالثاً درجات آن تابع ترکیب یا بساطت ماهیتش است، رابعاً، تعلق آن به ماهیت ذیل اصل افلاطونی بهره‌مندی^۱ است - اگرچه توماس گاهی هم از فیضان یا صدور^۲ نوافلاطونی برای وصف خلقت استفاده می‌کند و غالباً تعبیر بهره‌مندی را به کار می‌برد و ذات الهی را فعل مطلق وجود می‌داند که فعل وجود را به ماهیات می‌دهد چون میان دهنده و گیرنده هیچ وجه مشترکی نیست گیرنده در توماس معلول می‌تواند از فعل وجود الهی بهره‌مند شود و این معلول‌ها افعال محدود وجود اند، خامساً، فعل وجود که نه به شیوه تواطؤ و نه به شیوه تشکیک بر مصادیق وجود صدق نمی‌کند - زیرا شرط هر دو نحوه صدق اشتراک معنوی وجود است - فقط با مفهوم تشابه با هم ارتباط برقرار می‌کنند و تشابه بیگانگی کامل آن‌ها را رفع می‌کند. از آن جا که همه ماهیات از فعل وجود مطلق یک ذات نامتناهی به حد استطاعت و به حد قوه خود بهره‌مند می‌شوند پس نوعی خویشاوندی بین آن‌ها دیده می‌شود یا بگوییم به یکدیگر شباهت دارند. با این همه چگونه و تا حدی می‌توان توماس را اصالت وجودی دانست، اصالت وجودی که تحت سیطره ماهیات باشد، رشته وحدت حقیقت وجود در آن گسیخته باشد، با شباهتی کم‌رنگ و لعاب و بی‌رمق موجودات را به هم نزدیک کند چگونه اصالت وجودی است؟

حصص وجود

به نظر می‌رسد توماس را در اصالت وجود با قدری مسامحه می‌توان به قول حصص وجودی نزدیک کرد. قول به حصص که ابتدا در کلمات متکلمین آمده است، این بوده است که یک معنای مطلق به واسطه اضافه به چیزی مقید شود، مثلاً «انسانیت» معنایی است مطلق که اگر به بعضی افراد اضافه شود، تقید پیدا می‌کند، مثلاً اگر بگوییم «زید انسان است» در واقع انسانیت را در ضمن اضافه به زید لحاظ کرده‌ایم و «انسانیت زید» را در نظر گرفته‌ایم. انسانیت با اضافه به زید چیزی از دست نمی‌دهد و بخشی از آن جدا نمی‌شود ولی وجوهی از آن در این اضافه متعین می‌شود. هر یک از افراد انسانی گوشه‌ای از معنای

1. participatio

2. emanatio

کلی انسانیت را بروز می‌دهند و این به جهت اضافه‌ای است که انسانیت با آن افراد پیدا می‌کند. این تفسیر از انسان بودن زید با نظریه بهره‌مندی افلاطون نسبت دارد و در مقابل نظر ارسطو است. ارسطو به تحقق کلی طبیعی در خارج معتقد است، چنانکه تمام حقیقت انسانیت در فرد، فرد انسان‌ها حضور دارد، «زید انسان است» دلالت بر این دارد که تمام ماهیت انسان در زید حاضر است. کلی طبیعی به منزله حضور امر واحد در مصادیق کثیر است ولی دیدگاه افلاطونی بهره‌مندی به یک ماهیت واحد، جدا از مصادیق قائل است که هر مصداق به واسطه اضافه‌ای که به آن ماهیت واحد پیدا می‌کند، بهره‌ای از آن واقعیت را به خود اختصاص می‌دهد.

حال به آراء توماس می‌نگریم، فعل مطلق وجود به جهت اضافه‌ای علی که با ماهیات برقرار می‌کند، هر ماهیتی را به فراخور حال بهره‌ای از آن فعل وجود می‌بخشد، این بهره اشتراکی با آن فعل مطلق ندارد مگر به جهت اضافه‌ای علی بودن با آن. در پرتو این اضافه، ماهیات که مانند هوا هستند به نور وجود روشن می‌شوند، این روشنایی از آن هوا یا ماهیت خاص است و از حقیقت منبع روشنایی چیزی در آن نیست، فعل وجود الهی با فعل وجود ماهیات ذاتاً مغایر است، فعل وجود ماهیات با سببیت خدا نسبت به مخلوقات پیوند می‌خورد و تابع اضافه سببیت است، در سایه این اضافه هر ماهیتی حصه‌ای از فعل وجود را در خور ماهیتش دریافت می‌کند. این حصه فعل وجود با فعل مطلق وجود تشابهی بیشتر ندارد، فعل وجود الهی فعل وجود اصیل و مطلق و نامتناهی است، فعلی است که با هیچ حد و ماهیتی قرین نیست اما در خصوص مخلوقات هر فعل وجود، فعل بودن یا وجود داشتن ماهیت معینی است و از این رو از اصل خود متفاوت است، بودن هر ماهیتی حصه‌ای از فعل وجود مطلق را بروز می‌دهد.

نتیجه

توماس برای رفع تناقض رأی ابن رشد و ابن سینا در مورد ربط وجود و ماهیت مابعدالطبیعه قوه و فعل را چاره‌ساز و اتحاد ماهیت با فعل وجود به منزله اتحاد قوه و فعل را پیش‌آورد و کوشید وجود را از حالتی عرضی به فعل بودن که از ژرفای ماهیت می‌جوشد و بودن ماهیت را رقم می‌زند، مبدل کند و طریقی را در اصالت وجود بگشاید، ولی مشکل بزرگی سر راه او بود که تلاش او را سترون باقی گذاشت.

توماس هم می‌خواست هیچ اشتراکی میان خدا و مخلوقاتش نباشد، مبدا دیدگاه او به شبهه تشبیه آلوده شود و تنزیه لازم از ذات و اسماء الهی به عمل نیاید و هم می‌خواست فعل وجود دایر مدار ماهیات مخلوق باشد و فعل وجود به نحو مطلق و بدون حدود ماهوی از آن ذات الهی باشد و ماهیات اشیاء نیز با علیت فعل وجود الهی دارای وجود باشند و این دو خواسته با هم در تعارض بود.

توماس برای رفع تعارض به نظریه تشبیه روی‌آورد و در مفهوم وجود تشکیک قائل شد و با نفی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود مفهوم وجود را در صدق بر مصادیق حمل بر تشابه کرد و رشته ربط ذاتی فعل وجود را در موجودات از هم گسیخت.

این تلاش به آن‌جا رسید که قولی نزدیک به حصص وجودی متکلمان را اختیار کند که نه تنها از اصالت وجود که حامل قول به اشتراک معنوی مفهوم وجود و وحدت حقیقت خارجی وجود و تشکیک در مراتب وجود است، به کلی دور بماند و حتی شرایط پذیرفتن اشتراک معنوی مفهوم وجود و تباین به تمام ذات وجود را که به مشائین منسوب است هم پیدا نکند و از این رو که نظریه تشابه از اصالت وجود فاصله زیادی دارد، نتوانسته هدف توماس را برآورده کند و به دام مغالطات بزرگی افتاده است.

پی‌نوشت

۱- ابن رشد می‌گوید: «و لهذا نجد بعضهم قد ظن ان اسم الموجود المنطلق على الصادق أنه بعينه المنطلق على الذات و لهذا ايضاً مارأو أنه عرض قالوا و لو كانت لفظة الموجود تدل على الذات لكان قولنا في الجواهر انه موجود خلف من القول و ايضاً فانه ان كان يدل على عرض في الشئ كما يكرر ذلك ابن سينا فلا يخلو الامر في ذلك من من شيئين: اما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني اويكون من المعقولات الاول، فان كان من المعقولات الاول كان ضرورة احد المقولات التسع و لم ينطلق اسم الموجود على الجوهر و على سائر المقولات العرض الا من وجه ما تعرض لها تلك المقوله اويكون هاهنا جنس واحد من الاعرض مشتركاً للمقولات العشر، و هذا كله محال شنع.» (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۳۶)

در عبارت فوق ابن رشد قول زیادت وجود بر ماهیت را به زیادت وجود به منزله عرضی از اعراض نه‌گانه تعبیر کرده است و آن را محال می‌داند، زیرا لاجرم باید وجود را جنس همه مقولات فرض کنیم که این ناممکن است زیرا هر یک از مقولات خود جنس عالی هستند.

۲- لازم است توضیح دهیم که قول ابن سينا مبنی بر «عروض وجود بر ماهیت» و یا «مغایرت وجود با ماهیت» در میان همه حکمای اسلامی مقبول است و محقق سبزواری در شرح منظومه، آن را این‌گونه بیان داشته است:

ان الوجود عارض المهيبة تصوراً و اتحاداً هــويه

این عبارت به این معنا است که وجود و ماهیت در خارج به واقعیت واحدی موجودند اما ذهن در برخورد با موجود خارجی، آن را به دو مفهوم وجود و ماهیت تفکیک می‌کند و سپس در ذهن وجود را بر ماهیت حمل می‌کند و فی‌المثل می‌گوید: «کبوتر موجود است». این حمل وجود بر ماهیت در ذهن را به عروض وجود بر ماهیت تعبیر کرده‌اند. اما واژه «عروض» در فلسفه اسلامی در سه موضع مطرح شده است:

۱- باب ایساغوجی ۲- باب مقولات ۳- باب برهان. و مراد از عروض وجود بر ماهیت، عروض باب ایساغوجی است، بدین معنا که مفهوم وجود در مفهوم هیچ ماهیتی اخذ نمی‌شود و از ذاتیات و لوازم هیچ ماهیتی نیست، پس نسبت به ماهیت خارجی است و لذا حمل آن بر ماهیت عرضی است.

تا این جا به نسبت مفهومی وجود با ماهیت پرداخته‌ایم و دانستیم که به نظر ابن سينا مفهوم وجود نسبت به مفهوم ماهیت عرضی عام است و از ذاتیات هیچ ماهیتی نیست. اما اکنون در نسبت

مصادیقی وجود با ماهیت در نزد ابن سینا تأمل می‌کنیم تا ببینیم آیا در رتبه واقعیت عینی این دو نسبتی با هم دارند. رأی ابن سینا را در این مورد باید از لابه‌لای کلمات او بدست آورد و گرنه به طور صریح و به عنوان یک مسئله مستقل به آن نپرداخته است.

ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* در پایان مقاله سوم - فصل دوم می‌گوید: «و واحد مسوق با موجود است، به این معنی که بر هر یک از مقولات حمل می‌شود، چنان‌که موجود بر هر یک از آن‌ها حمل می‌شود، ولی مفهوم آن دو چنان‌که دانستی با هم مختلف‌اند ولی هر دو مفهوم در یک جهت متفق‌اند که بر ماهیت و جوهر هیچ یک از مقولات دلالت ندارند که قبلاً دانستی.» مشاهده می‌شود که در این فقره ابن سینا وجود و واحد را در مصادیق بر مصادیق همراه و هم‌جهت می‌داند، یعنی هر آنچه موجود بر آن صدق می‌کند واحد هم بر آن صدق می‌کند، پس وحدت و وجود از نظر ابن سینا بر سیاق واحد بر موضوع خود حمل می‌شوند. او سپس تصریح می‌کند که این دو مفهوم هیچ یک از مقولات عشر نیستند و بنابراین عرض باب مقولات نیز نمی‌توانند بود.

اما شیخ‌الرئیس در همان منبع در مقاله سوم، فصل سوم پس از تحلیل معنای واحد می‌گوید: «بنابراین چون درست است که وحدت از موضوع خاص خود مفارقت نمی‌کند پس محمول عام لازم (یعنی واحد) از همین معنای بسیط، مشتق گردیده و لزوماً از موضوعاتش جدایی‌ناپذیر است و این معنای بسیط، عرض است.» در این عبارات شیخ‌الرئیس بیان می‌کند که وحدت عرض لازم موضوع خودش است و همین تعبیر باعث شده تا وجود نیز که به نظر شیخ، مساوق با وحدت است عرض تلقی شود، اما با توجه به فقره قبلی کلام شیخ و تصریح ایشان بر این‌که وحدت و وجود بر هیچ مقوله‌ای از جمله مقولات عرضی دلالت نمی‌کند پس قول او به عرض لازم بودن وحدت برای موضوع خود که طبعاً درباره وجود هم صدق می‌کند. نمی‌تواند به عرض مقولی تطبیق شود و لذا باید استنتاج کرد که به نظر شیخ این عرض، عرض خارج محمول یا محمول منضمیمه و از زمره مقولات ثانی فلسفی است و نه عرض مقولی یا عرض بالضمیمه، لکن شیخ بدان تصریح نکرده است و همین سبب سوء برداشت از قول او شده است. به‌طوری که ابن رشد عروض وجود بر ماهیت را نزد ابن سینا به عروض باب مقولات تفسیر کرده و پنداشته است که ابن سینا وجود را به منزله عرضی در ردیف اعراض نه‌گانه ارسطویی تلقی کرده و با این برداشت ناصحیح، قول ابن سینا را به باد انتقاد گرفته است. این سوء تفاهم ابن رشد در فلسفه قرون وسطی نیز تداوم داشته و فیلسوفانی مثل توماس آکوینی را نیز مبتلا کرده است.

3. esse est aliquid fixu, et quietum in ente

4. (rima operatio respicit puidditatem rei, secunda respicit esse ipsius)

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۳)، *الهیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن رشد (۱۹۹۴)، *رسالة مابعدالطبیعه*، بیروت (لبنان): دارالفکر اللبنانی.
- ابن رشد (۱۹۳۳)، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو* (جلد اول)، تهران: انتشارات حکمت.

References

- Aquinas, Thomas (1952), *The Summa Teologica, fathers of the english Dominican, Province*, London: University of Chicago.
- Aquinas, Thomas (1975), *Summs Contra Gentiles*, book one, Anton C. pegis, F.R.S.C., London, University of Notrdome press.
- Aquinas Thomas (1975), *Summs Contra Gentiles*, book tow, James F. Aknderson, London, University of Notrdome press.
- Aquinas Thomas (1983), *on being and essence*, by Armand maurer , C.S.B., Potifical institute of mediaeval studies, Toronto, Canada.
- Gilson Etienne (1976), *History Of Christian Philosophy in The middle Age*, London, Sheed and Ward Ltd.
- Edward Paul (1967), *The Encyclopedia Of Philosophy*, VOL. 7 and 8, USA, MacMillan, Inc.
- Kretzmann, Norman (1993), *Aquinas The Cambridge Companion*, England, University Cambridge.

افق فهم در آینه فهم افق

دکتر اصغر واعظی* - فائزه فاضلی

استادیار دانشگاه شهید بهشتی - کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

(تاریخ دریافت مقاله: ۲۵/۲/۱۳۹۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۴/۵/۱۳۹۰)

چکیده

گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که در اثر امتزاج افق مفسر و افق متن پدید می‌آید. در نگاه گادامر، فهم پیوندی بنیادین با مفهوم افق دارد و در واقع افق در فراشد فهم نقطه کانونی است. افق در نظر نیچه مفهومی محدودکننده است که فراروی از آن ممکن نیست. هوسرل اما توجه خود را بیشتر بر جنبه بسط‌دهی و گشودگی افق معطوف داشته است؛ افق همه داده‌های همراهی است که به طور بی‌واسطه در شهود داده نشده است ولی در ادراک شیء نقشی اساسی ایفا می‌کند. گادامر از یک سو همانند نیچه برای افق نقش تحدیدکنندگی قائل است و از سوی دیگر همانند هوسرل به امکان بسط و گشودگی افق باور دارد. در نظر او، پیش‌داوری‌ها به مثابه افق درونی و تاریخ‌مندی انسان به مثابه افق بیرونی، در سامان یافتن فهم و در عین حال در تحدید آن نقش ایفا می‌کنند. گادامر، برخلاف روشنگری، نه تنها پیش‌داوری را مانع فهم نمی‌داند بلکه معتقد است پیش‌داوری شرط امکان هرگونه فهم به شمار می‌آید. فهم همچنین به تاریخ گره خورده است و محصول تأثیر تاریخ بر آدمی است. در نگاه گادامر، سنت یا پیش‌داوری، تاریخ و زبان عمده عواملی هستند که در تقویم افق مفسر و تحدید منظر او نقش ایفا می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: افق، فهم، مفسر، پیش‌داوری، سنت، تاریخ‌مندی

مقدمه

دغدغه گادامر در هرمنوتیک فلسفی، رخداد فهم، چگونگی حصول و پیش شرط‌های آن است. در نظر او هر فهمی، گفت‌وگو با موضوعی است که در بستر سنت قرار دارد. امتزاج افق‌ها^۱ پایان بخش این گفت‌وگو است. یکی از این دو افق، مربوط به مفسر است که به عنوان یک هستی در جهان^۲، افقی زمانمند و مکانمند دارد. افق دیگر مربوط به موضوع یا متن است که با پیشینه‌ای تاریخی در بازی فهم وارد می‌شود. آنچه در امتزاج افق‌ها واقع می‌شود ترکیب این دو افق و حصول افقی جدید است که افق‌های پیشین را در خود جای داده است.

بنابراین، فهم و وقوع آن پیوند نزدیکی با افق دارد. افق در اندیشه‌ی گادامر مفهومی اساسی است که تعلق و مشروط بودن فهم و تفسیر به زمینه^۳ و موقعیت هرمنوتیکی^۴ مفسر را نشان می‌دهد. مفسر در افقی به سر می‌برد که از موقعیت هرمنوتیکی او نشأت گرفته و باز و انعطاف‌پذیر است.

البته گادامر نخستین اندیشمندی نیست که به جایگاه ویژه افق در فرایند شناخت و فهم توجه نموده است. پیش از او، فیلسوفان بزرگی چون نیچه، هوسرل و حتی هایدگر به اهمیت آن پی برده بودند. توجه به این نکته نیز ضروری است که در بسیاری از تفاسیری که در باب «افق» صورت می‌گیرد، این نکته از نظر پنهان می‌ماند که گادامر این واژه را در معنای فنی و تکنیکال به کار می‌برد نه در معنای لغوی و متعارف آن.

افق در نگاه نیچه

گادامر در حقیقت و روش یادآور می‌شود که سابقه توجه به مفهوم افق در فلسفه به نیچه بازمی‌گردد (Gadamer, 1989: 302). افق نزد نیچه مفهومی محدود کننده است که انسان‌ها در آن نمی‌توانند فراسوی افق‌های فرهنگی یا تاریخی‌شان را ببینند. هر چند او امکان شناخت

1.fusion of horizons

2.being – in – the – world

3.context

4.hermeneutical situation

را رد نمی‌کند، اما معتقد است شناخت حقایق، تنها از مجرای یک چشم‌انداز حاصل می‌شود. هر فردی با پیش‌زمینه‌های فکری، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و مانند آن با پدیده‌های عینی مواجه می‌گردد. بدین ترتیب انسان‌ها تنها از افق مخصوص به خود و از دریچه ذهنی ویژه خود به پدیده‌ها نگاه می‌کنند. به همین خاطر تمام این پیش‌زمینه‌ها در نحوه دید و باورشان مؤثر خواهد بود. نیچه می‌نویسد: «پس، سروران فیلسوفام، ازین پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده^۱ ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان فرا می‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهومی‌های ناهمسازی^۲ همچون خرد ناب^۳، روحیت مطلق^۴، دانش در ذات خویش^۵. اینها همواره از ما انتظار اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاه‌اش به هیچ سونگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آن‌ها دیدن همواره چیزی - دیدن می‌شود - که این چشمداشتی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از چشم‌انداز دیدن و بس، «دانستن»، یعنی از چشم‌انداز دانستن و بس. و هرچه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گویند، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریافت» ما از آن و «عینی‌نگری» ما بدان کاملتر خواهد بود» (نیچه، ۱۳۸۶: ۳۷-۳۸). از نظر او انسان‌ها اغراض شخصی و منافع خود را در فهم واقعیت دخالت می‌دهند. حتی اگر خوش‌باورانه بیندیشیم که فرد آگاهانه در برخورد با موضوعی، تمام پیش‌زمینه‌های ذهنی و احوالات درونی و منافع شخصی خویش را به کناری نهد، نمی‌توان از تأثیر عوامل ناخودآگاه انسانی غفلت نمود. اعتقاد نیچه به وجود حقایق به جای یک حقیقت، آشکارا با موضع فوق، سازگار به نظر می‌رسد. کاملاً امکان دارد افراد مختلف و تمدن‌های متفاوت حقایق متمایز و گاه متضاد داشته باشند. لذا یک حقیقت مطلق که برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ضروری باشد، وجود ندارد. او گذشته را مشتمل بر دوره‌هایی در نظر می‌گیرد که هر کدام افق مخصوص و نظام ادراکی منحصر به خود را دارند. هر دوره‌ای

1. knowing subject

2. contradictory concepts

3. pure reason

4. absolute spirituality

5. knowledge in itself

متضمن اعتقادات خاصی است که روابط و اندیشه انسان‌های آن دوره را هدایت می‌کند و لذا معرفت، به شرایط زمانی یا تاریخی وابسته است. با این حال به ظن نیچه این محدودیت شرایط لازم برای سلامت و نهایتاً شرط لازم خود زندگی است. «نیچه این مطلب را به صورت یک قانون عام صورت‌بندی می‌کند: هر موجود زنده‌ای تنها در حصار یک افق می‌تواند سالم، قوی و بارور باشد» (Lammi, 1991: 9).

به نظر می‌رسد اعتقاد گادامر مبنی بر این که نمی‌توان از یک «فهم برتر» سخن گفت، با بحثی که نیچه درباره افق ارائه می‌دهد مرتبط است. گادامر در باب فهم، باور به برتر و مطلق بودن را نمی‌پذیرد. او از آنجا که فهم را نتیجه امتزاج افق مفسر و متن می‌داند، منکر فهم قطعی، عینی و ثابت می‌شود به همین خاطر است که او به جای فهم برتر، از فهم متفاوت سخن می‌گوید و می‌نویسد: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ اگر اساساً می‌فهمیم» (Gadamer, 1989: 296).

باور نیچه به وجود حقایق کثیر ریشه در این مسئله دارد که او امکان خروج از خانه ذهن و افق‌های ذهنی را غیر ممکن می‌داند. به همین خاطر هیچ‌گاه نمی‌توان واقعیت خارجی را آن طور که هست ملاقات کرد. البته از طرف دیگر هر آن چه در خارج از ذهن هست نیز لزوماً حقیقت ندارد و بسیاری از مکاتب و سنت‌ها به جعل حقایق پرداخته‌اند (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۳ و ۱۴۷). این در حالی است که خود او اذعان می‌کند که اصل این جعل و ساختن اجتناب‌ناپذیر است.

گادامر همچون نیچه افق را به عنوان تعیین‌کننده حدود متناهی هر منظر خاص در هر زمان خاص می‌فهمد و نمی‌پذیرد که شخص می‌تواند با تعلیق کامل افق زمان خویش، خود را به درون افق عصر تاریخی دیگری منتقل سازد. در عین حال گادامر به این انتقاد اساسی می‌پردازد که نیچه تصویری «بسته» و «ایستا» از افق دارد و فهم را به تمامی، مقهور منظر و افق ذهنی مفسر می‌داند به گونه‌ای که هرگز امکان خلاصی از آن قابل تصور نیست. گادامر این قضاوت را بیشتر یک اندیشه رمانتیک و نزدیک به رویای رابینسون کروزئه می‌پندارد. اما دقیقاً همان طور که هیچ فردی نمی‌تواند بدون دیگران وجود داشته باشد، هیچ افق تاریخی یا فرهنگی نیز در سکون و جدایی کامل از دیگر افق‌ها تحقق نخواهد یافت. همه

افق‌ها و به ویژه افق گذشته- یعنی سنت- همانند زندگی انسان همواره در حال حرکت است (Lammi, 1991: 10).

افق در نگاه هوسرل

اگر بخواهیم افق از منظر گادامر را دقیق‌تر تبیین کنیم باید آن را در نزد هوسرل ریشه‌یابی کنیم. در واقع معنای فنی افق، که مقصود نظر گادامر است، یکی از اصطلاحات کلیدی در پدیدارشناسی هوسرل می‌باشد. البته معنای فنی و معنای لغوی یا متعارف واژه افق بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، اما معنای فنی بر جنبه‌هایی از معنای متعارف افق تأکید ورزیده و آن را برجسته می‌کند و همزمان جنبه‌هایی دیگر را نادیده انگاشته، بر آن تأکید نمی‌کند.

در معنای فنی، افق به منزله حد (که در کاربرد متعارف و در فلسفه نیچه مشاهده می‌گردد) در نظر گرفته نمی‌شود و بیشتر بر جنب «بسط دهی» آن تأکید می‌شود. به واسطه افق می‌توان به ورای چیزی که در مواجهه نخستین مشاهده می‌شود راه پیدا کرد. هر چند افق در هر لحظه حد دید مشخصی را ارائه می‌دهد اما می‌توان بر این حد غلبه کرد. به عنوان مثال اگر به طبقه بالای ساختمانی برویم می‌توانیم چیزهایی ورای افق قبلی‌مان مشاهده کنیم یا اگر مسافتی را بپیماییم موفق به دیدن چیزهایی می‌شویم که تا قبل از آن امکان دیدنش برایمان فراهم نبود.

هوسرل بر این نکته تأکید می‌کند که هر چند افق‌ها در یک زمان خاص ممکن است به عنوان یک حد عمل کنند اما همواره دروازه‌هایی به چیزی فراتر نیز هستند. در واقع ممکن است افق دیدمان از یک ساختمان محدود به یکی از طرف‌های آن باشد اما ما آن را به عنوان ساختمانی که سه بعدی و دارای سمت‌های دیگر هم هست ادراک می‌کنیم. یعنی آنچه را که به واسطه حواس از یک ساختمان درک می‌کنیم، توسط افق‌مان به صورت کامل به ادراک درمی‌آید. افق اطلاعات ناقصی را که به واسطه حواس از یک ابژه داریم کامل می‌کند. درست است که من تنها یک سمت اتومبیل را دیده‌ام اما آن را به عنوان یک اتومبیل کامل تصور می‌کنم. «همین‌طور است ادراک یک مکعب که اگر تنها یک جانب آن مشاهده می‌گردد اما به عنوان مکعب ادراک می‌شود» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۲۵۵). پس از نظر هوسرل

ادراک همیشه تمایل دارد به فراسوی آن چه واقعاً به حواس داده می‌شود برود. «در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب «واقعاً» ادراک شده‌ی شیء به جوانبی اشاره دارند که هنوز ادراک نشده بلکه در حالت انتظاری غیرشهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد پیش‌بینی می‌شوند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۵۴).

هایدگر در همین مورد مثال سوت قطار را می‌زند. در واقع وقتی ما این صدا را می‌شنویم، صدای سوت قطار را شنیده‌ایم نه صرفاً یک صدای سوت را. تنها با یک تلاش مضاعف می‌توان آن صدا را شنید، بی‌آن که بشنویم صدای یک قطار است. دیوید کوزنزهوی در مقاله پرمایه «هایدگر و گشت هرمنوتیکی» می‌نویسد: «هایدگر بر آن است که ما باشندگان را به عنوان موجودات پیوند خورده در تارهای ارتباطی‌شان با موجودات دیگر درک می‌کنیم، نه به عنوان مجموعه‌هایی از کیفیات ادراکی. از این رو، چنین نیست که ابتدا برخی رنگ‌ها را می‌بینیم یا برخی صداها را می‌شنویم و سپس استنباط می‌کنیم که یک موتورسیکلت را می‌بینیم یا می‌شنویم. برعکس، ابتدا با یک موتورسیکلت مواجه می‌شویم و صرفاً در وهله بعد (اگر اساساً چنین وهله‌ای وجود داشته باشد)، خصوصیات آن را (شاید برای شنیدن صدایش) انتزاع می‌کنیم» (کوزنزهوی، ۱۳۸۲: ۳۵۷).

بنابراین، افق همه چیزهایی است که هنگام ادراک یک شیء در ورای آن چه بی‌واسطه به حواس داده می‌شود از آن آگاهیم. افق در ادراک شیء یک «داده‌ی همراه»^۱ است که شیء را برایمان قابل فهم می‌کند. هوسرل در کتاب تاملات دکارتی می‌نویسد: «ادراک دارای افق‌هایی است که امکانات ادراکی دیگری را دربرمی‌گیرند، یعنی امکاناتی که می‌توانیم داشته باشیم اگر عملاً به مسیر ادراک جهت دیگری ببخشیم، فی‌المثل به جای چرخاندن چشم‌ها به این نحو آنها را به نحو دیگری بچرخانیم، یا قدمی به جلو یا به پهلوی برداریم و الی آخر» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۵۴).

انواع افق و نسبت آنها با یکدیگر

هوسرل افق را به سه دسته تقسیم می‌کند: افق درونی^۱، افق بیرونی^۲ و افق زمانی^۳. افق درونی افقی است که از طبیعت شی برمی‌خیزد. افق درونی ویژگی‌هایی از شی است که انتظارات ما از ادراکات بعدی شی را شکل می‌دهد. به عنوان مثال وقتی فردی را از پشت سر می‌بینیم او را به عنوان شخصی که دارای صورت است ادراک می‌کنیم. این به افق درونی سر، برمی‌گردد یعنی این که سر دارای صورت است. همچنین کودکی که برای برداشتن توپش به زیر ماشین رفته، با دیدن دو پا در کنار ماشین متوجه حضور یک انسان در آنجا می‌شود. یعنی انتظار دارد که پا متعلق به یک بدن باشد. در واقع با دیدن پا فردی که پا دارد را ادراک می‌کند.

افق بیرونی افقی است که به واسطه رابطه ابژه با محیط پیرامونی‌اش ایجاد می‌شود. همچنین رابطه متقابل میان ابژه‌ها نیز به واسطه افق بیرونی درک می‌شود. پس همه روابط، ویژگی‌هایشان را از افق بیرونی کسب می‌کنند. با توجه به آنچه گفته آمد افق بیرونی ویژگی‌هایی از محیط پیرامونی است که انتظارات ما از رابطه متقابل شی و محیطش را شکل می‌دهد. اگر یک تیر چراغ برق مانع دیدن بخشی از خانه شود، من همچنان اجزاء خانه را که از دو طرف تیرک مشخص است متعلق به یک خانه واحد می‌دانم که هم آن قسمت‌هایی که من می‌بینم و هم آنچه در پشت تیر چراغ برق است همه اجزایی از آن به شمار می‌آیند.

تمرکز بر روی یک شی، نیازمند، در پراتز قرار دادن افق‌های بیرونی است یعنی افق درونی یک شی نمی‌تواند شی شود مگر آن که اشیاء پیرامونی تبدیل به افق شوند. «... هرآنچه درک می‌شود خود را از یک پس‌زمینه از تجربه جدا می‌کند. در اطراف کاغذ کتاب‌ها، مدادها، یک جوهردان و غیره قرار دارند؛ آنها هم به نوعی «ادراک» می‌شوند و به ادراک عرضه می‌شوند و «در میدان شهود» قرار دارند؛ اما در مدتی که معطوف به کاغذ هستم به هیچ‌وجه به سوی آنها برای درک آنها، حتی به شیوه‌ای ثانوی، معطوف نیستم. آنها

1.internal

2.external

4.temporal

پدیدار می‌شوند بدون اینکه بیرون کشیده شوند و به خاطر خودشان وضع شوند. بنابراین هر ادراک شیئی دارای هاله‌ای از شهودهایی است که پس زمینه را تشکیل می‌دهند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۷). به همین‌سان تمرکز بر افق بیرونی و آن چه از نسبت شی با محیط پیرامونی‌اش ایجاد می‌شود مستلزم در پراتنز قرار دادن افق درونی است. فی‌المثل دانش‌آموزی را در نظر بگیرید که تصمیم دارد در جلسه امتحان تقلب کند. تا زمانی که توجه شخص مراقب به کل دانش‌آموزان معطوف باشد ناتوان از تمرکز بر دانش‌آموز مذکور است. اما وقتی همه توجه خود را بر روی دانش‌آموز یادشده متمرکز می‌کند توجه به کل جمعیت دانش‌آموزان کمرنگ می‌شود؛ چه بسا مراقب حتی متوجه تخلف دانش‌آموز دیگری که در مجاورتش قرار گرفته هم نشود.

سومین قسم افق در نظر هوسرل افق زمانی است. افق زمانی، افقی است که به واسطه امتداد اشیاء در زمان وجود دارد. همان‌طور که همه اشیاء در مکان امتداد دارند، نیز به عنوان امور ممتد در زمان بر ما ظاهر می‌شوند.

بنابراین افق درونی بر مبنای آن چه به طور معمول انتظار داریم که در آینده درباره شی منکشف شود آشکار می‌گردد. افق بیرونی هم به عنوان چگونگی تعامل شی با محیطش و تاریخچه گذشته‌ای که شی را آن چه هست کرده و آن جایی که هست قرار داده آشکار می‌گردد. از آن جایی که این‌ها اساساً زمانی‌اند، هوسرل نتیجه می‌گیرد که افق زمانی مهمترین افق بوده و شرط هر افق دیگری است. اما به نظر می‌رسد برای گادامر، افق‌های درونی و بیرونی اهمیت بیشتری دارند.

افق در تلقی هوسرل دو ویژگی مهم دارد: الف) افق آن چه را بی‌واسطه احساس می‌شود از آن چه نمی‌توان آن را مستقیماً احساس کرد متمایز می‌کند. در واقع افق تعیین حدود می‌کند و تفکیکی ارائه می‌دهد از آن چه به حس درآمده و از آن چه به حس در نیامده است. ب) افق نه تنها ادراک شیء را به داده‌های بی‌واسطه حواس محدود نمی‌کند، بلکه برعکس این امکان را به ما می‌دهد که بیشتر از آن چه مستقیماً احساس می‌شود را ادراک کنیم. یعنی افق امکان‌های شیء را می‌گشاید و آن شیء را با ویژگی و خصوصیاتش به دست می‌دهد.

افق دارای سه کارکرد مشخص است: الف) افق هم آن چه روشن و واضح و برجسته است را نشان می‌دهد و هم آنچه را پنهان و در پس زمینه است. افق‌ها شروطی هستند که معنای شیء را به دست می‌دهند و فهم درست و مناسب از شیء همواره متوقف بر آنهاست.

ب) افق‌ها با شکل‌دهی انتظاراتمان، الهام بخش بررسی‌ها و تحقیقات ما هستند. بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها و طرح ایده‌های جدید به کمک افق‌های مناسب بوده است، افق‌هایی که پژوهش‌ها را هدایت می‌کنند و به آن‌ها سمت و سو می‌دهند.

ج) افق‌ها با امکان‌پذیر کردن تأیید و تکذیب انتظاراتمان، ما را در تحقیقات به پیش می‌برند. بدین نحو که افق‌ها دائماً به واسطه حرکت ما و یا حرکت شیء تغییر می‌کنند. با تغییر افق‌ها، می‌توان در باب انتظارات و ادعاهایی که در حیطه افق محدودتر قبلی ارائه شده داورری کرد. با تغییر افق، انتظارات قبلی یا مورد تأیید و پذیرش قرار می‌گیرند و یا با گشوده شدن افق‌های جدید نواقص و خطاهای ادراکی نمایان می‌شوند و امکان تصحیح و طرح انتظار جدید فراهم می‌گردد.

پس هوسرل به جای آنکه «حد بودن» افق را برجسته کند، بر جنبه‌هایی از افق تأکید می‌کند که زمینه معناداری تجربیاتمان را فراهم می‌آورند و بررسی‌ها و پژوهش‌هایمان را هدایت می‌کنند. این دیدگاه آشکارا مغایر با تأکید معمول بر افق به عنوان یک حد است.

گادامر در اولین اشاره‌اش به اصطلاح کلیدی افق، به دین خود به هوسرل تصریح می‌کند: «بی‌تردید، مفهوم و پدیده افق واجد اهمیتی حیاتی برای پژوهش پدیدارشناسانه هوسرل است. هوسرل با این مفهوم، که ما هم فرصت استفاده از آن را داریم، آشکارا می‌کوشد تا چگونگی تلفیق همه قصدیت‌های محدود شده معنا را در تداوم بنیادین کل توصیف کند. افق یک مرز انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه چیزی است که با شخص حرکت می‌کند و او را به پیشرفت بیشتر دعوت می‌نماید. بنابراین قصدیت افق که وحدت جریان تجربه را می‌سازد هم‌تا و هم رتبه قصدیت افق مربوط به شیء است که به همان اندازه هم جامع و فراگیر است. زیرا هر چیزی که به عنوان امری موجود داده می‌شود به حسب جهان عرضه می‌گردد و بنابراین افق جهان با آن داده می‌شود» (Gadamer, 1989: 254).

نگاه گادامر در باب افق سازگار با نگاه هوسرل است. برای گادامر افق حد معنا نیست و موجب بسته بودن و محدودیت معنا نمی‌گردد، برعکس معنا را از آنچه مستقیماً داده می‌شود به زمینه‌ی کاملی که در آن داده می‌شود - از جمله معنای خود جهان - توسعه می‌دهد. از طرف دیگر، داشتن افق ما را نیز به پیش می‌راند و از آن چه بی‌واسطه داده می‌شود به سوی زمینه‌ی بزرگ‌تری که معنا را فراهم می‌آورد جلو می‌برد و با این قراردادن معنا در زمینه‌اش، فهم جامع‌تری را به بار می‌آورد.

چرخش گادامر به جانب هوسرل

گادامر عناصر اصلی و بنیادین تلقی هوسرل از افق را حفظ می‌کند، البته آن را به شیوه‌ای ساده و در عین حال بسیار مهم تغییر شکل می‌دهد. وی تعبیر افق را نه در مورد ادراک، بلکه در مورد جملات یا قضایا به کار می‌برد و می‌نویسد: «هر قضیه افق معنایی خود را دارد، از این نظر که از یک موقعیت پرسشی نشأت می‌گیرد» (Gadamer, 1994: 42). در حالی که هوسرل از افق‌ها به عنوان اموری سخن می‌گفت که ادراک ما از اشیاء را معنادار می‌کنند، گادامر از افق‌ها به عنوان اموری یاد می‌کند که قضایا را معنادار می‌کنند. این به آن معناست که تمرکز گادامر به جای آن که ادراکی باشد زبانی است و لذا عمیقاً در پیوند با «گفت‌وگو»^۱ است.

افق‌ها باورهای صریح و ضمنی هستند که زمینه‌ی فهم گزاره یا جمله را فراهم می‌آورند و آن چه را برای فهم قابل توجه و مهم است و نیز آن چه در فهم کم اهمیت و ناچیز شمرده می‌شود را می‌سازند. در واقع باورهایی که در پیش زمینه قرار دارند اهمیت عمده‌ای برای فهم دارند و نقش باورهای موجود در پس زمینه در رخداد فهم کم رنگ‌تر است.

افق‌های فهم از جمله‌ی مستقیم و بی‌واسطه، به جانب آن چیزی می‌روند که جمله را معنادار می‌کند. یعنی با در نظر گرفتن جمله در زمینه‌ی تاریخی - فرهنگی - زبانی‌اش فهم معنای جمله را ممکن می‌سازند. جمله معنایی را افاده می‌کند و ما بلافاصله درگیر بررسی زمینه‌ی معنایی این جمله می‌شویم و این سؤال برایمان مطرح می‌شود که چرا کسی ممکن

1.dialogue

است این جمله را بیان کند و آن را درست بداند. گادامر می‌نویسد: «این که یک قضیه فراتر از محتوای عینی داده شده است، مهمتر از هر چیز به این معناست که آن قضیه به کل موجود تاریخی تعلق دارد و [نیز به این معناست که] مقارن و همزمان با هر باور دیگری است که سبب می‌شود حضورش در آن باورها احساس شود. وقتی می‌خواهیم جملاتی را بفهمیم که به دست ما رسیده است، درگیر تاملات تاریخی می‌شویم که تعیین می‌کنند دقیقاً کجا و چطور این جملات گفته می‌شود، پس زمینه انگیزشی فعلی آنها چیست و در نتیجه معنای واقعی آنها چه چیزی است. وقتی می‌خواهیم جمله‌ای را بر خود عرضه کنیم باید افق تاریخی‌اش را ارائه نماییم (Ibid: ۴۴).

هوسرل بر این باور است که افق شیء، شیء را به عنوان امری که به جهان فیزیکی تعلق دارد عرضه می‌کند، اما گادامر که به افق فهم نظر دارد معتقد است افق جمله، جمله را به عنوان امری که به جهان زبانی، فرهنگی و تاریخی تعلق دارد ارائه می‌دهد. درست همان طور که ممکن است اشیاء را ادراک کنیم بدون آن که بفهمیم آنها چه هستند. به همین نحو ممکن است جملاتی را بخوانیم اما قادر به فهم معنای آن نباشیم. به عنوان مثال وقتی یک خواننده عادی به عبارت «عدم می‌عدم» برخورد می‌کند هر چند توانایی خواندن آن را دارد اما فهم معنای آن مستلزم تلاشی مضاعف است. بنابراین گادامر، برخلاف هوسرل، ادعا می‌کند که ممکن است اصلاً افقی نداشته باشیم. یعنی افق‌های ادراکی در نظر هوسرل همواره حضور دارند اما بنابر عقیده گادامر چه افق‌های ادراک و چه فهم می‌توانند نباشند. در این صورت «برای به دست آوردن افق تاریخی نیاز به کوششی ویژه است» (Gadamer, 1989: 305). بدین ترتیب کسب افق خود به خودی نیست. در مورد جملات، خواننده باید به دنبال فهم زمینه تاریخی و نیز معنای فعلی موضوع برود و به گفت‌وگوی با متن بنشیند.

چرخش گادامر از ادراک به سوی فهم پذیری از طریق زبان منعکس کننده یکی دیگر از تفاوت‌های او با هوسرل است. هوسرل در کسب معرفت و به طور کلی در تبیین رابطه بنیادین فرد با محیط پیرامونی‌اش، اولویت اول و اصلی را به ادراک حسی می‌دهد. این در حالی است که گادامر بر مسئله فهم متمرکز می‌شود و تأمل در ماهیت فهم و اینکه این امر

چگونه حاصل می‌شود را هدف پروژه فلسفی خود قرار می‌دهد (Ibid: xxix). این چرخش متأثر از رویکرد هایدگر است. او اولین بار این ایده را ارائه کرد که «زمان افق ممکن برای هرگونه فهمی از موجودات است». هایدگر در این جا مانند گادامر و هوسرل، واژه افق را به کار می‌برد، اما نه برای اشاره به حدود فهم بلکه برای اشاره به شروطی که فهم ما را به سوی فهم‌های جدید سوق می‌دهند.

با توجه به آن چه تاکنون گفته‌ایم روشن می‌شود که با عطف نظر به معنای فنی افق که مورد استعمال گادامر نیز هست نباید افق را به عنوان یک حد ثابت و تغییرناپذیر در نظر گرفت. البته این که افق در هر لحظه حد آن چیزی است که می‌تواند فهمیده شود، درست است اما مسئله این جاست که می‌توان افق را تغییر داد و این امر نیازمند کوششی فوق‌العاده نیست.

باید همواره به این نکته توجه داشته باشیم که گادامر واژه افق را نه در معنای عرفی و متعارف، بلکه در معنای فنی و تخصصی به کار می‌برد. در نتیجه افق دیگر به معنای یک حد و مرز نیست که دارنده آن می‌تواند به اختیار از آن عبور کند و دیواره‌های افق را سراسر فرو ریزد. بی‌توجهی به این نکته کج فهمی‌هایی را به دنبال خواهد داشت. از پیامدهای منفی نگاه عرفی و حد دانستن افق، به وجود آمدن توهم امکان عبور از افق است. شخصی که به چنین توهمی دچار شود تصور می‌کند لازمه پشت سر گذاشتن حدود، نفی هرگونه افق است. در حالی که عبور از هر افق معین و فهم آنچه ورای آن است نه تنها نیازمند فروپاشی هرگونه افق نیست بلکه برعکس مستلزم حرکت به سوی افقی جدید است.

افق‌های فهم تغییر می‌کنند. این تغییر زمانی اتفاق می‌افتد که ما چیز جدیدی را می‌آموزیم و یا آن چه را از قبل می‌دانستیم به شیوه‌ای متفاوت دوباره ارزیابی می‌کنیم. در این صورت یا در ارزیابی‌هایمان تجدیدنظر کرده و به اصلاح آن می‌پردازیم و یا ارزیابی‌هایمان را در زمینه بزرگ‌تری از ارزیابی‌های محتمل قرار می‌دهیم؛ یعنی اگر تا قبل از این دانسته خود را تنها گزینه‌ی ممکن صحیح می‌پنداشتیم از این به بعد نگاه محتاط‌تری خواهیم داشت. هرکدام از این موارد که باشد ما به فهم جدیدی از موضوع

رسیده‌ایم و افق‌مان تغییر کرده است. در هر صورت لازمه این تغییرات رفتن به ورای حدود فهم نیست. گادامر می‌گوید: «حرکت تاریخی زندگی انسانی عبارت از این واقعیت است که هرگز کاملاً به یک دیدگاه محدود نمی‌شود، و در نتیجه هرگز نمی‌تواند یک افق کاملاً بسته باشد. افق در عوض چیزی است که ما به درون آن حرکت می‌کنیم و آن افق نیز با ما حرکت می‌کند. افق‌ها برای کسی تغییر می‌کنند که حرکت می‌کند» (Gadamer, 1989: 304).

پیش‌داوری به مثابه افق درونی

گادامر با اشاره به افق، به بیان محدودیت‌های انسانی در فهم می‌پردازد. هرچند افق در نزد گادامر بسته و ایستا نیست، اما در بستر سنت و تاریخ قرار دارد. پس فهم که محصول امتزاج افق‌هاست رخدادی تاریخمند محسوب می‌شود. یکی از دو افقی که امتزاج می‌یابند افق مفسر است. افق مفسر متشکل از پیش‌داوری^۱‌های اوست. بدین ترتیب در هرمنوتیک گادامر نمود تأثیر تاریخ بر فهم را می‌توان به طور خاص در نقشی مشاهده کرد که او برای پیش‌داوری‌ها در شکل دادن به موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی ما قائل می‌شود.^۲ اگر بخواهیم نسبت به نحوه وجود تاریخی متناهی انسان منصفانه قضاوت کنیم، ضروری است مفهوم پیش‌داوری را به نحوی بنیادی اعاده اعتبار کنیم و به این واقعیت اذعان نماییم که پیش‌داوری‌های مشروع^۲ وجود دارد» (Gadamer, 1989: 278). پیش‌داوری‌ها، افق درونی فهم‌اند. لذا از نظر او سهم پیش‌داوری‌ها در ساختن واقعیت تاریخی هستی ما، بیش از نقش داوری‌هایمان است.

این مطلب در مقابل تفکر عصر روشنگری است. گادامر مواجهه روشنگری با مسئله مرجعیت - که حامل پیش‌داوری است - را در دو بعد ارزیابی می‌کند. بدین ترتیب که در مرحله اول نشان می‌دهد که روشنگری چگونه به بی‌اعتبار کردن مرجعیت پرداخت و سپس به این موضوع می‌پردازد که مفهوم مرجعیت در دوران روشنگری تحریف شده است. او نهایتاً با طرح بحث سنت - که شکلی از مرجعیت است - به شرح عوامل مؤثر در رخداد

1. prejudice
2. legitimate

فهم می‌پردازد؛ پیش‌داوری یکی از آنهاست.

بی‌اعتباری پیش‌داوری و مرجعیت به طور جدی در دوران روشنگری رقم خورد، به نحوی که تلاش‌های لوتر و نهضت اصلاح دینی در همین راستا تلقی شد. در این دوره بر مبنای تفکر دکارتی پیش‌داوری به طور کلی به دو دسته تقسیم شد: پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت^۱ و پیش‌داوری‌های ناشی از شتاب‌زدگی.^۲ پیش‌داوری‌های شتاب زده آن دسته از پیش‌داوری‌ها است که به واسطه استفاده نادرست از عقل پدید می‌آید. در واقع شتاب‌زدگی سرچشمه بسیاری از خطاهایی محسوب می‌شود که فرد هنگام بهره‌گیری نادرست و غیروشمند عقل مرتکب آن می‌گردد. در مقابل، پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت منبع خطاهایی هستند که از فرد به خاطر به کار نگرفتن عقلش سر می‌زد.

در این تقسیم دو نکته برجسته است. اول این که پیش‌داوری در هر حال عامل خطا-آفرین است و مسئولیت انواع خطاها بین این دو مدل پیش‌داوری تقسیم شده است. در مرحله بعد تضادی بین به کارگیری عقل و توسل به مرجعیت در این تقسیم‌بندی لحاظ شده است. پر پیدا است که با توجه به ارتقاء شأن و منزلت عقل^۳ در دوره روشنگری، عنصری که می‌بایست از صحنه به خارج رانده می‌شد مرجعیت بود. به همین خاطر به قول گادامر این ایده رشد کرد که «پیش‌داشت نادرست به نفع آن چه قدیمی است، (یعنی) به نفع مرجعیت، چیزی است که باید با آن جنگید» (Ibid: 279).

تلقی روشنگری از پیش‌داوری، همیشه قرین با مفهوم «خطا» بوده است. اگر خطا را لازمه تفکیک‌ناپذیر هر پیش‌داوری بپنداریم، کاملاً طبیعی است که پذیرش و به کارگیری مرجعیت، امری غیرمنطقی به نظر خواهد رسید. اما نکته‌ای که گادامر بر آن پافشاری می‌کند این است که هر چند در مقابل عقل، این مرجعیت است که منبع پیش‌داوری‌هاست، اما این مانع از آن نمی‌شود که مرجعیت حامل حقیقت باشد.

براساس تصور عصر روشنگری، مرجعیت کاملاً متضاد با عقل و آزادی^۴ است. فرد یا براساس به کارگیری عقل، آزادانه آن چه را می‌خواهد برمی‌گزیند و یا به تقلید کورکورانه

1.authority
2.overhastiness
3.reason
4.freedom

می‌پردازد. اما به باور گادامر مرجعیت نه تنها در تضاد با عقل نیست بلکه ارتباط وثیقی نیز با آن دارد. او مرجعیت را ناشی از عمل شناسایی می‌داند. در پذیرش مرجعیت، فرد با علم و آگاهی از برتری دیگری در حکم و بصیرت، برای نظر او اولویت قائل می‌شود. پذیرش مرجعیت دیگری، یک انفعال غیرعقلانه نیست بلکه «مبتنی بر خود عقل است، عقلی که از محدودیت‌های خودش آگاه است و بر بصیرت بهتر دیگران اعتماد می‌کند» (Gadamer, 1989: 281). گادامر بر این اعتقاد است که باید ریشه مرجعیت را در معرفت^۱ جستجو کرد، نه در انقیاد^۲ محض.

گادامر سنت^۳ را شکلی از مرجعیت می‌داند که رومانتیک‌ها در نقد روشنگری مطرح ساختند. «رومانتیسم سنت را به عنوان آنتی‌تز آزادی عقل تصور می‌کند و آن را مانند طبیعت به عنوان چیزی که از لحاظ تاریخی داده شده است در نظر می‌گیرد» (Gadamer, 1989: 282).

روشنگری در حمایت از عقل به طرد مرجعیت و سنت پرداخت. رمانتیسم اما برعکس، با تکیه بر مرجعیت سنت، عقل را بی‌اعتبار شمرد. گادامر ضمن مخالفت با هر دو نگرش که توسط روشنگری و رمانتیسم ارائه شده بود می‌نویسد: «اما به نظر من چنین تناقض بی‌قید و شرطی میان سنت و عقل وجود ندارد» (Ibid). گادامر تعلق داشتن به سنت را شرط امکان فهم اما نه شرطی محدود کننده می‌داند. فهم از راه پیش‌داوری‌ها به سنت پیوند می‌خورد.

لذا از این دیدگاه تعارضی میان مرجعیت سنت و آزادی عقل پیش نمی‌آید، چرا که هر دو به هم پیوند خورده‌اند و نتیجه آن فهمی است که ما از خود و از گذشته خویش کسب می‌کنیم (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۳۴-۲۳۳). نکته این جاست که هر سنتی به صرف سنت بودنش دوام نمی‌آورد. سنتی پابرجا می‌ماند که مورد پذیرش قرار بگیرد و پرورش یابد. در غیر این صورت با گذر زمان و تغییرات تاریخی محو خواهد شد. این عقل است که در پذیرش و پرورش سنت دخیل بوده و عنصر حافظ و نگهدارنده آن است.

از سوی دیگر، ما نیز در تکامل سنت نقش خواهیم داشت. گادامر می‌نویسد: «سنت صرفاً یک پیش شرط ثابت نیست؛ بلکه ما خودمان آن را تولید می‌کنیم (البته) تا آن جا که

1.knowledge

2.submission

3.tradition

آن را می‌فهمیم و در تطور آن سهیم می‌شویم.....» (Ibid: 294). لذا با هر پژوهش تاریخی و هر فهم جدیدی که حاصل می‌گردد، سنت رشد و تحول پیدا می‌کند.

گادامر توقف تفسیر بر این پیش‌فرض‌ها را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامد. تمام فهم‌های جدیدی که از این پیش‌فرض‌ها حاصل آیند، خود عامل تغییر در موقعیت هرمنوتیکی خواهند بود. پس موقعیت ما توسط پیش‌داوری‌هایی مشخص می‌شود که در نهایت، افق حاضر ویژه‌ای را برای ما می‌سازند. «ما مفهوم موقعیت را این گونه تعریف می‌کنیم که موقعیت دیدگاهی را به تصویر می‌کشد که امکان دید/نظر^۱ را محدود می‌کند. در نتیجه مفهوم «افق»، ذاتی مفهوم موقعیت است. افق عبارت از گستره‌ای از دید (پهنای دیدی) است که هر چیزی را که می‌توان از موقعیتی خاص مشاهده کرد شامل می‌شود» (Gadamer, 1989: 301).

بنابراین افق اجتناب‌ناپذیر و در عین حال متغیر است به نحوی که ما با اکتساب تجربه جدید و لذا با تغییر پیش‌داوری‌هایمان پیش می‌رویم. ما همواره خود را در موقعیتی می‌یابیم که منحصر به خودمان است. موقعیت به ما دیدگاهی می‌بخشد که می‌توانیم امور را از منظر خاصی ببینیم، بدین معنا موقعیت به ما افق خاصی می‌دهد که نمی‌توانیم آن افق را ترک کنیم، خارج از آن قدم بگذاریم و اشیاء را از دیدگاه نامحدودی ببینیم. اما در عین حال که افق ضروری است، سرشتی ثابت و ایستا ندارد. چرا که پیش‌داوری‌های سازنده آن، اموری تغییر پذیر هستند.

به نظر گادامر معنای اساسی افق اشاره می‌کند به این که فهم، ادراک بدون پیش‌فرض موضوع نیست. هر چیز قابل فهمی برحسب آن چه پیشاپیش فهمیده‌ایم یعنی به اعتبار پیش‌داشت‌ها و پیش‌داوری‌های ما فهمیده می‌شود. اما از آن جا که ما بر این فضا یعنی موقعیت هرمنوتیکی خود اشراف کامل نداریم، نمی‌توانیم خارج از موقعیت خویش ایستاده و شناخت ابژکتیو از آن داشته باشیم. گادامر این واقعیت یعنی ناکامل بودن فهم ما از موقعیت خویش را معلول ماهیت تاریخی خود ما می‌داند (Ibid: 302).

گادامر تأکید جریان روشنگری بر ضرورت غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها را خود پیش‌داوری غالب این دوره می‌داند که انکار و نفی آن مسیر فهم تناهی را هموار می‌کند.

به نظر گادامر پیش‌داوری‌ها، چکیده و عصاره سنت منتقل شده به ما و فهم ما از آن هستند. از آن جا که ما به تاریخ تعلق داریم و فهم ما نیز اثر تاریخ است، فهم بدون پیش‌داوری میسر نمی‌شود.

تاریخمندی به مثابه افق بیرونی

تاریخ مؤثر در تلقی گادامر همچون افق بیرونی هوسرل است که اشاره به وضعیت تاریخی هرگونه فهم دارد. گادامر با تشخیص پیوند فهم با تاریخ، «مفهوم آگاهی تاریخی»^۱ را نقد می‌کند. در خلال همین بحث است که به طرح رهیافت خود از تاریخ و مؤثر دانستن آن در چهارچوب «اصل تاریخ مؤثر»^۲ می‌پردازد. او آگاهی حاصل از تاریخ مؤثر را «آگاهی تاریخی مؤثر»^۳ می‌نامد و در مقابل آگاهی تاریخی قرار می‌دهد. براساس تلقی گادامر از تاریخ مؤثر، بیش از این که تاریخ بتواند تابع آگاهی شود، ما در معرض تأثیر تاریخ هستیم. زیرا تاریخ، به هنگام فهم، افق هر چیزی که می‌تواند معنی‌دار و قابل پژوهش باشد را متأثر می‌سازد.

گادامر در بخش دوم حقیقت و روش «آگاهی تاریخی» را نقد می‌کند. این نقد در بادی امر متوجه تاریخ‌انگاری در آلمان با چهره‌هایی همچون ی.گ. درویزن^۴ و فون رانکه در قرن نوزدهم است. آرمان این دیدگاه تحقق «تاریخ ابژکتیو»^۵ بود. گادامر در مقابل این دیدگاه، ادعای شناخت عینی از تاریخ را مستلزم فرض جایگاهی و رای تاریخ می‌داند که امری ناممکن است (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۹۵).

گادامر متأثر از هایدگر، وجود انسان و فهم را به منزله نحوه هستی او زمانمند، تاریخی و لذا متناهی می‌داند. با همین بینش است که او تاریخ‌انگاری را به عنوان نگرشی روش‌شناختی به فهم نقد می‌کند. گادامر بر این باور است که تکیه این دیدگاه بر یقین روشمند برای رسیدن به تاریخ ابژکتیو، به غفلت از عنصر تاریخی در فهم منجر شده است.

1. concept of historical consciousness

2. principle of history of effect (wirkungsgeschichte)

3. historically effected consciousness (wirkungsgeschichtliche bewusstsein)

4. Johann Gustav Droysen (1808-1884)

5. objective history

او با نفی این که تاریخ بتواند متعلق ابژکتیو فهم واقع شود، به پیوند فهم و تاریخ در قالب مفهوم تاریخ‌مندی^۱ فهم اشاره می‌کند. وی در قالب اصل تاریخ مؤثر، منشأ اثر بودن تاریخ را بیان می‌کند و با نقد آگاهی تاریخی به آگاهی تاریخی مؤثر که گاهی آن را آگاهی هومونیکی^۲ نیز می‌خواند، روی می‌آورد.

پیوند فهم و تاریخ این رهیافت را در پی دارد که فهم و تفسیر دیگر عمل سوژه بر روی ابژه نیست. بلکه فهم، اثر خود تاریخ است و نشان آن را بر خود دارد. این تأثیر معلول نیرویی خارجی نیست، بلکه هر فهمی از آن رو از خاطرم‌ان می‌گذرد که ما به تاریخ تعلق داریم. در واقع وقتی ما چیزی را می‌فهمیم درست آن است که بگوییم «تفسیری از خاطرم می‌گذرد» و نه این که «من آن را تفسیر می‌کنم». این جا فهم به مثابه رخداد و بصیرت آشکار می‌شود یعنی آنچه برای ما روی می‌دهد. در واقع فهم تأثیر تاریخ بر شرکت‌کنندگان در آن رخداد است که در عین حال به آن تاریخ متعلق نیز هستند، نه آنچه که شرکت‌کنندگان انجام می‌دهند (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۶۴).

به نظر می‌رسد با رویکرد گادامر تاریخ با ذات ما چنان درهم تنیده است که نه می‌توان در نهایت آن را شرح داد و نه از خود راند. این بینش به صورت این واقعیت که ما مشروط به تاریخ مؤثر شده‌ایم، در نقد گادامر از تاریخ انگاری و آگاهی روش‌شناسانه جدید دیده می‌شود.

از دیدگاه گادامر جریان سیال معانی منتقل شده از یک اثر، تاریخ یا سنت آن خواننده می‌شود که جریانی مؤثر و کارا است و تعلق ما به آن و شرکت در آن، شرط امکان فهم به شمار می‌رود. بر این اساس او در مقابل «آگاهی تاریخی» که تاریخ در آن متعلق شناخت و آگاهی واقع می‌شود، «آگاهی به تاریخ اثرگذار»^۳ را قرار می‌دهد که تاریخ در آن منشأ اثر است. آگاهی به تاریخ اثرگذار در واقع عبارت است از آگاهی‌ای که هم متأثر از تاریخ است و هم از تأثیر خود آگاه است؛ یعنی آگاهی به این که آگاهی متأثر از تاریخ است. پس آگاهی به تاریخ اثرگذار مبتنی بر دو رکن است: ۱- آگاهی ما همواره تحت تأثیر تاریخ سروشکل

1. historicity

2. hermeneutical consciousness

3. wirkungsgeschichtliches bewusstsein

می‌گیرد و تقوم می‌یابد ۲- وظیفه هرمنوتیکی ما آگاهی یافتن به تأثیرپذیریمان از تاریخ است. این وظیفه‌ای است که همواره به عهده ما است. براساس این آگاهی، فهم همواره از درون افق خاصی روی می‌دهد که از موقعیت هرمنوتیکی سوژه برمی‌خیزد؛ یعنی آگاهی به تاریخ اثرگذار در واقع آگاهی به موقعیت هرمنوتیکی است. اما از سوی دیگر فهم درون این افق محصور نشده و لذا ایستا و نامتغیر نیست، چرا که هر فهمی بر مبنای نسبت و افقی صورت می‌گیرد که سوژه بنا به سیر تاریخ در هر برهه زمانی به دست آورده است. بنابراین آگاهی هرمنوتیکی در برابر آگاهی تاریخی که تنها دغدغه ترسیم افق گذشته را دارد، افق حال و گذشته را آشکار می‌کند. بدین ترتیب آگاهی هرمنوتیکی افقی باز، سیال و متغیر دارد به نحوی که آگاهی ما از زمان حال می‌تواند با آگاهی از گذشته پیوند بخورد.

گادامر در این جا بر نکته‌ای تأکید می‌کند که آن را مبنای تاریخمندی فهم می‌داند؛ به نظر او هر برداشتی از سنت از لحاظ تاریخی برداشت متفاوتی است. به این معنا که هر برداشتی بیان دیدگاهی خاص نسبت به موضوع است که از موقعیت و شرایط هرمنوتیکی سوژه برمی‌خیزد. در نتیجه فهم ابژکتیو از تاریخ ناممکن است. فهم جریانی در حال پیشرفت و نه فرایندی پایان‌پذیر و تکمیل‌شدنی است.

تاریخ اثرگذار^۱ جریان فهم و تفسیرهایی است که تا به حال به شکل خاصی در قالب متن، اثر هنری یا واقعه‌ی تاریخی، بر سنت گذشته است و این فهم‌ها همواره از پیش داوری‌ها و موقعیت‌های انضمامی خاصی برخاسته و منشأ اثر بوده‌اند. معنای دقیق «موقعیت» آن است که ما خارج از آن نمی‌ایستیم و لذا نمی‌توانیم هیچ شناخت عینی از آن به دست آوریم. ما همیشه خود را درون یک موقعیت می‌یابیم و پرتوافکنی به آن هرگز به طور کامل پایان نمی‌پذیرد (Gadamer, 1989: 301). پس هر فهمی که از موضوعی حاصل می‌گردد ریشه‌ای تاریخی و غیرعینی دارد. بدین ترتیب تلاش برای فهم عینی و روشی بیهوده است و شخصی که به این بینش هرمنوتیکی برسد، اصلاً به دنبال آن نخواهد رفت. گادامر می‌نویسد: «آگاهی هرمنوتیکی [آگاهی به تاریخ اثرگذار] تحقق خود را در یقین به نفس روشی نمی‌یابد بلکه در آمادگی تجربی و گشاده نظری می‌بیند که شخص «صاحب

1 wirkungsgeschichte

تجربه» برخلاف شخص جزم اندیش دارد. این آن چیزی است که آگاهی را که به طور تاریخی عمل می‌کند ممتاز می‌سازد...» (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

گادامر معتقد است که تجربه حقیقی، ما را از تناهی خویش آگاه می‌کند. چرا که در تجربه حدود توان و فهم ما کشف می‌شود و تاریخ‌مندی انسان و تأثرش از تاریخ، خود را نشان می‌دهد. او می‌نویسد: «آنچه انسان باید از طریق رنج بیاموزد این یا آن چیز خاص نیست. بلکه بصیرت به محدودیت‌های انسانی است... بنابراین تجربه، تجربه تناهی انسانی است» (Gadamer, 1989: 337).

تجربه به معنای مورد نظر گادامر افقی را پیش روی ما می‌گستراند که در آن نه تنها آن چه در این دقیقه وجود دارد را تشخیص می‌دهیم، بلکه این بینش را به ارمغان می‌آورد که همه انتظارها و طرح‌های موجودات متناهی، متناهی و محدود هستند و آینده همچنان در معرض انتظار و طرح است. به بیانی تجربه از یک سو ما را از آینده‌ای که محمل انتظارها و طرح‌های ما است آگاه می‌کند و از سوی دیگر تجربه گذشته نیز ناتمامی همه طرح‌ها و ناامیدی از همه امیدها و انتظارها را به ما می‌آموزد (علم هرمنوتیک، ۲۱۷). بر این اساس گادامر تجربه حقیقی را «تجربه تاریخ‌مندی خود ما» می‌داند (Gadamer, 1989: 337).

این بینش که از تجربه و واقع شدن ما در تاریخ به دست آمده و ما را در گشودگی و آمادگی برای تجربه آینده و بصیرت به گذشته قرار می‌دهد، ذات آگاهی به تاریخ‌اثرگذار است. گادامر در بیان نسبت زنده با سنت در قالب گشودگی ما در برابر آن، از نسبت «من-تو»^۱ سخن می‌گوید. «تو» در این نسبت نه متعلق جزئی است که به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف تلقی شود و نه معنایی کلی و عینی که سوژه ایجاد کرده است. این نوع اخیر تلقی، در آگاهی تاریخی دیده می‌شود که بر مبنای آن سنت به مثابه «تو» ایی تلقی می‌گردد که متعلق خارجی و بیگانه از من است. چنین برداشتی در پی فهم سنت به نحو ابژکتیو و فی‌نفسه آن است، یعنی به نحوی که واقعاً در گذشته روی داده است. در این نسبت، سلطه اصل اساسی است. چرا که سوژه (من) با آگاهی خود، سنت (تو) را به مثابه ابژه عینیت بخشیده و لذا بر آن مسلط می‌شود. این عینیت بخشیدن به سنت یعنی آن را به

1. I-You

منزله یک شی موضوع پژوهش قرار دادن، سنت را از معنای حقیقی‌اش تهی کرده و آن را در اختیار ما قرار می‌دهد.

در مقابل، گادامر براساس اصل تاریخ اثرگذار که بیان‌گر تعلق ما به سنت است، ما را به گشودگی در برابر سنت فرا می‌خواند. این دعوت نه تنها به نحوه نگاه او از چگونگی فهم تاریخ جهت می‌دهد، بلکه امکان رابطه بدون سلطه و آزاد با دیگری (سنت) را فراهم می‌کند. معنایی که گادامر از نسبت «من - تو» در نظر دارد بر این گشودگی «من» در قبال «تو» تأکید می‌کند. گادامر این نسبت اخیر از رابطه «من - تو» را مبنای آگاهی به تاریخ تأثیر می‌داند، چرا که در این نسبت می‌توان از تاریخ تأثیر سنت در اشکال آن سخن گفت.

نتیجه

هرمنوتیک فلسفی گادامر با رویکردی هستی‌شناختی به واقعۀ فهم و پیش‌شرط‌های رخ داد آن می‌پردازد. وی فارغ از دغدغه‌های روش‌شناختی فهم را نتیجه امتزاج افق‌ها معرفی می‌کند. استعمال واژه «افق» در فلسفه - بنابر اذعان خود گادامر - به نیچه و هوسرل باز می‌گردد. نیچه با طرح نظریه چشم‌انداز معتقد بود که هر عصری در طول تاریخ، نظام ارزشی و معرفتی خاص خود را دارد. این نظام چشم‌انداز و افق مردم آن دوره را می‌سازد و آن افراد را در خود محبوس می‌کند. گادامر همچون نیچه می‌پذیرد که هر عصر و بلکه هر انسانی افق مربوط به خود را دارد و مواجهه او با هر چیزی در چهارچوب آن افق روی می‌دهد. بنابراین غیرممکن است بتوان برای فهم موضوعی تاریخی، افق خود را به تعلیق درآورد. اما گادامر منتقد این تلقی نیچه است که افق امری غیرقابل انعطاف و بسته است.

دیدگاه گادامر در خصوص افق به نگاه هوسرل نزدیک است. از نظر هوسرل افق‌ها هرچند ممکن است در لحظه‌ای خاص به عنوان «حد» عمل کنند، اما همواره به چیزهایی فراتر از آن اشاره دارد. او به سه مدل افق اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: افق درونی، افق بیرونی و افق زمانی. آنچه برای فهم افق نزد گادامر اهمیت دارد افق درونی و افق بیرونی است. افق درونی مربوط به طبیعت شی است و افق بیرونی به رابطه شی با محیط‌اش یا رابطه متقابل اشیاء با یکدیگر مربوط می‌شود.

البته هوسرل افق را در بحث ادراک به کار می‌برد، در حالی که گادامر افق را زبانی می‌داند و از آن به عنوان امری یاد می‌کند که به قضایا معنا می‌بخشد. بدین ترتیب افق‌های فهم حدود و ثغور فهم را مشخص می‌کنند و هر آنچه در یک افق قابل فهم است را به نمایش می‌گذارند.

با توجه به چرخش گادامر نسبت به هوسرل، شناخت داشتن از موضوع معادل «افق درونی» و شناخت داشتن از بستر موضوع، معادل «افق بیرونی» هوسرل است. تفسیر شایسته زمانی حاصل می‌شود که مفسر به افق‌های مناسب دست پیدا کرده باشد. افق‌های درونی و بیرونی یک متن با یکدیگر مرتبط اند. لذا برای فهم و تفسیر متن باید هر دو را در نظر داشت. در واقع افق درونی باعث آگاهی مفسر از افق بیرونی مناسب می‌شود و افق بیرونی نیز موجب انتخاب افق درونی صحیح می‌گردد.

گادامر از افق درونی فهم، تحت عنوان پیش‌داوری‌ها سخن می‌گوید. او نه تنها پیش‌داوری و مرجعیت سنت را مانع فهم و در تعارض با عقل نمی‌یابد بلکه آن را پیش‌شرط هر گونه فهم می‌انگارد. سنت در نظر او شرط ضروری حصول فهم است. سنت در تمام پژوهش‌های علمی موثر است. در واقع سنت در انتخاب موضوع، در ایجاد میل و رغبت برای انجام پژوهش و در دستیابی پژوهشگر به نتایج جدید نقشی جدی به عهده دارد. متقابلاً، با هر پژوهش تاریخی و هر فهم جدیدی، سنت نیز تکامل می‌یابد و منتقل می‌شود.

فهم از سوی دیگر با تاریخ پیوند خورده است که گادامر از آن به افق بیرونی تعبیر می‌کند. گادامر تحت تاثیر هایدگر، نحوه هستی انسان را تاریخی می‌داند. فهم محصول تأثیر تاریخ بر انسان است و هر فهمی از آن‌رو از خاطرم‌ان می‌گذرد که ما به تاریخ تعلق داریم. با چنین رویکردی، تاریخ عاملی است که چنان با هستی انسان عجین شده که نه قابل شرح دادن کامل است و نه قابل نادیده انگاشتن. تاریخ در شناخت و حتی احکام انتقادی ما موثر است. پس گذشته مجموعه‌ای از رخدادها نیست که سوژه آنها را همچون ابژه بینگارد؛ بلکه چیزی است که گادامر آن را «تاریخ اثرگذار» می‌نامد. از دیدگاه او، جریان سیال معانی منتقل شده از یک اثر، تاریخ یا سنت آن اثر نامیده می‌شود. تعلق ما به آن جریان، شرط لازم

هر فهمی است. لذا او در مقابل دیدگاه تاریخ‌انگارانه و آگاهی تاریخی ناشی از آن، که به تاریخ به چشم متعلق شناخت می‌نگریست، به طرح نوعی از آگاهی می‌پردازند که تاریخ در آن منشأ اثر است.

بنابراینچه گفته شد تلقی گادامر در باب تاریخ مشتمل بر دو وجه اساسی است. از یک سو، گذشته همواره بر مبنای زمان حال و موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پیش‌داوری‌های او تفسیر می‌شود. این پیش‌داوری‌ها افق درونی فهم‌اند. از سوی دیگر خود موقعیت حال حاضر تحت تأثیر سنتی است که تاریخی است، که از آن به افق بیرونی فهم تعبیر می‌کنیم. افق‌های درونی و بیرونی پیش‌شرط‌های حصول فهم‌اند. پیوند افق درونی و بیرونی در قالب گفت‌وگو انجام می‌شود که گادامر از آن به «امتزاج افق‌ها» تعبیر می‌کند.

مباحثی که نیچه، هوسرل و گادامر در باره افق و نقش آن در ادراک و فهم بیان نموده‌اند حاوی نکات بسیار ارزنده‌ای است که هر پژوهشگری باید در روند پژوهش و تحقیق خود آن را مد نظر قرار دهد. اما با توجه به این که عمده هدف این مقاله بررسی و تحلیل مفهوم افق در هرمنوتیک فلسفی گادامر است در ادامه به ذکر چند انتقاد که به نظر می‌رسد بر دیدگاه گادامر در خصوص افق وارد است می‌پردازیم:

۱- این مدعای گادامر که فهم همواره تفسیری است و تابع افقی است که مفسر در آن قرار دارد، ادعایی است که خود ناقض خود است. گادامر هرگونه فهمی را تاریخی و مشروط به شرایط مفسر می‌داند. پس در نظر او فهم همیشه تاریخی و موقتی است، یعنی با تغییر شرایط فهم نیز تغییر می‌کند. اما پرسش بنیادی این است که آیا تاریخی بودن و موقتی بودن، خود مدعای گادامر را هم شامل نمی‌شود؟ گادامر در برابر این پرسش چه پاسخی می‌تواند بدهد. اگر بگویید این مدعا دیدگاه او را هم شامل می‌شود در این صورت کلیت خود مدعای گادامر بی‌اعتباری آن را نتیجه می‌دهد. اما اگر اظهار دارد که مدعای او تنها یک استثنا دارد و آن دیدگاه خود اوست در این صورت باید پرسید در این دیدگاه و در این فهم چه خصوصیتی نهفته است که آن را از همه فهم‌های دیگر متمایز می‌کند و به آن جامه حقیقتی عینی و فراتاریخی می‌پوشاند؟

لئو اشتراوس در این باره می‌نویسد: «طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همه اندیشه‌ها و اعتقادات اموری تاریخی‌اند، یعنی سرانجام از بین‌رفتنی هستند؛ پرسش این است که خود تاریخی‌گری چگونه؟ آیا خود این اندیشه هم امری تاریخی و محکوم به نابودی است؟ پس نمی‌تواند برای همیشه معتبر باشد، یعنی نمی‌توان آن را به عنوان حقیقت محض پذیرفت. دفاع از نظریه تاریخی‌نگری حکم می‌کند که در خود آن نظریه هم شک کنیم و از حد آن در گذریم» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۳ و ۴۴).

۲- یکی از انتقادات گادامر به روشنگری این است که شعار و ایده راهنمای روشنگری ضرورت غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها و کنار گذاردن آنها بود، غافل از آن که خود حرکت روشنگری مبتنی بر یک پیش‌داوری بود؛ یعنی مبتنی بر این باور بود که «باید بر همه پیش‌داوری‌ها غلبه کرد». اما به نظر می‌رسد نظیر همین انتقاد متوجه خود گادامر است. گادامر در نظریه هرمنوتیکی خود در خصوص افق فهم بر این باور مسلم تکیه می‌کند که «هستی انسان تاریخمند است و فهم آدمی همواره مشروط به شرایط تاریخی و پیش‌داوری‌های اوست». اما آیا خود این مدعای هرمنوتیکی به واقع یک پیش‌داوری نیست که گادامر نظریه تفسیری خود را بر آن مبتنی کرده است؟ گادامر هیچگاه تاریخمندی انسان و مشروط بودن فهم را اثبات نکرده و صرفاً با تکیه بر موارد تجربی آن را مسلم انگاشته است. هابرماس در این ارتباط می‌نویسد: «این تصور که آرمان روشنگری در زمینه حذف پیش‌داوری‌ها خود نیز یک پیش‌داوری است، می‌تواند از جانب کسانی که نظریه‌های گادامر را جدی می‌گیرند در معرض ادعای مشابهی قرار گیرد. اگر ما ادعای مربوط به تاریخ‌مندی «وجود حاضر در جهان» را بپذیریم، در این صورت نظریه گادامر درباره روشنگری نیز مقید و دارای «پیش‌داوری» است. هیچ گونه چشم‌انداز مطلق یا عینی وجود ندارد که وی بتواند از آن دیدگاه در باره ماهیت آمیخته به پیش‌داوری آرمان‌های روشنگری داوری کند» (هابرماس، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

دو اشکال فوق اشکال نقضی بر گادامر بود. اما به نظر می‌رسد اشکال سومی نیز بر گادامر وارد است که البته این بار اشکال حلی است.

۳- گادامر فهم را تفسیری و مشروط به افق مفسر می‌داند. افق مفسر نیز به شکلی اجتناب‌ناپذیر تحت تأثیر پیش‌داوری‌ها، علائق و شرایط تاریخی او سرو شکل می‌گیرد. این بدان معناست که آنچه فهم می‌شود حقیقت مطلق نیست که از عینیتی فی‌نفسه برخوردار باشد، بلکه فهم همواره در چارچوب افق و ذهنیت مفسر تقوم می‌یابد. بنابراین در نگاه گادامر حقیقت اگر هم وجود داشته باشد مشروط به پیش‌داوری‌ها، علائق، زبان و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است. حقیقت تابعی از افق مفسر و مشروط به شرایط فهم اوست؛ یعنی حقیقت واقعی تفسیری دارد. لازمه چنین نگرشی گرفتار شدن در بن‌بست ذهنیت‌انگاری است. یعنی مفسر همیشه رویدادها را از موضع و منظر تاریخی و پیش‌داوری‌های خود می‌فهمد.

البته ذهنیت‌انگاری به دو شکل قابل تصور است: ۱- ذهنیت‌انگاری فردی ۲- ذهنیت‌انگاری برخاسته از سنت. هیرش، گادامر را متهم به ذهنیت‌انگاری فردی می‌کند. وی بر این باور است که لازمه مدعای گادامر این است که فهم تابع پیش‌داوری، موقعیت تاریخی و افق فردی مفسر است، در نتیجه تفسیر به امری کاملاً شخصی تبدیل می‌شود.

اگر بخواهیم در مورد نزاع میان گادامر و هیرش به انصاف قضاوت کنیم باید بگوییم که انتقاد هیرش چندان موجه به نظر نمی‌رسد و آنچه گادامر در صدد بیانش است چیزی بیشتر از مشروط ساختن فهم به ذهنیت فردی مفسر است. گادامر وقتی بحث افق مفسر و تاریخمندی فهم را مطرح می‌کند نظر به سنت دارد؛ یعنی افق مفسر را امری شخصی و فردی نمی‌داند بلکه آن را برخاسته از سنتی می‌داند که شخص به آن تعلق دارد و ذهنیت او در آن سنت سامان یافته است. پس اشکال ذهنیت‌انگاری فردی به گادامر وارد نیست. اما به نظر می‌رسد او را از اشکال ذهنیت‌انگاری برخاسته از سنت گریزی نیست. ما حتی اگر بپذیریم که افق ذهنی مفسر تحت تأثیر سنت و تاریخ اثرگذار تقوم می‌یابد، این پرسش همچنان بی‌پاسخ می‌ماند که چرا فرد این تفسیر و نه تفسیرهای دیگری را که ریشه در همان سنت دارند، پذیرفته است؟ درست است که سنت‌ها بستر ساز هستند اما این بدان معنا نیست که در هر سنت برای هر موضوع مفروضی تنها یک تفسیر وجود دارد و تنها همان تفسیر معتبر است. سنت همواره نسبت به موضوعات و مسائلی که خود تقوم‌بخش و

میراث‌دار آنهاست حالت گشودگی دارد و تفسیرهای متفاوتی را نسبت به آنها پذیرا است. پرسش این است که مفسر چرا از میان تفاسیر گوناگون این تفسیر خاص را برمی‌گزیند؟ چه چیز مرجح یک تفسیر بر دیگر تفسیرهای هم‌عرض آن می‌شود؟ اینجاست که معضل ذهنیت‌انگاری رخ نمایان می‌کند و تفسیر را به امری دلخواهانه تبدیل می‌کند که ورای یک معیار مقبول قرار می‌گیرد.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، چاپ اول، تهران: نشر کنگره.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵)، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهاد پور، چاپ سوم، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۶)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، چاپ چهارم، تهران: انتشارات جامی.
- نیچه، فردریش و مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر و ... (۱۳۸۶)، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی و ... چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.
- واعظی، احمد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- هایدگر، مارتین و هانس گئورگ گادامر و میشل فوکو و ... (۱۳۸۵)، *زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

References

- Dostal, Robert J. (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans Georg. (1976). *Philosophical Hermeneutics*, Trans: David E.Lings. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans George. (1989). *Truth and Method*, Trans: J.Weinsheimer and D.G.Marshall. 2nd Revised Edition, New York: Seabury Press.
- Hirsch, E. D. , *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale university press, 1967.
- Lammi, Walter. (1991). *Hans-Georg Gadamer's "correction" of Heidegger*, Journal of the History of Ideas". Vol.52 ,No. 3. University of Pennsylvania Press. PP: 487- 507.

بررسی امکان بومی سازی علوم انسانی از منظر هستی شناسی بنیادین

دکتر احمد علی حیدری*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۲۶)

چکیده

مارتین هیدگر تحلیل انسان را به منزله اقدامی تمهیدی برای پرسش از معنای وجود تلقی می کند و به آن «هستی شناسی بنیادین» می گوید. از منظر هیدگر بررسی دقیق پرسش از وجود منوط به این است که در وهله نخست آن کسی را که پرسش های وجودی درمی افکند، یعنی «دازاین» را شفاف سازیم.

هیدگر فیلسوفی وجودی است و بر این باور است که مابعدالطبیعه در تمثیل درخت شناسایی دکارت به عنوان ریشه درخت در خاک وجود قوام می گیرد. با این ملاحظه، بنیاد همه معارف اعم از انسانی و طبیعی به هستی و نحوه گشودگی آن بر دازاین بازمی گردد و تبیین خصائص و مقومات علوم در هر دوره تاریخی منوط به فهم نسبت وجود با آن دوره است. علوم انسانی در هر یک از ادوار و جوامع انسانی در نسبتی مستقیم با فلسفه ها و نظام های وجودی آن روزگار است. مقاله با رجوع به برخی از آثار هیدگر از جمله کتاب هستی و زمان به این نکته پرداخته است که مدنیت و علوم غربی برآمده از باطنی است که تقرب به آن و سپس گذشت از آن منوط به درک این باطن و واکاوی آن است. با توجه به معیارهایی که هیدگر ارائه می کند، مقاله کوشش خواهد کرد شرایط امکان تقرب به علوم انسانی غربی را بررسی کند و چگونگی یک تعامل کارساز و مفید با آن را برای فرهنگ و تمدن سرزمین ما که خود در نسبت هستی شناختی ویژه ای منشاء آثار معرفتی دوران سازی بوده است، تبیین کند.

واژه های کلیدی: مارتین هیدگر، هستی شناسی بنیادین، تبارشناسی علوم، بومی سازی، زمان، تاریخ

*Email: aah1342@yahoo.de

مقدمه

معنا و معناداری در عالم به‌منزله پرسش غایی انسان، تابعی از نحوه گشایش هستی بر انسان است که هیدگر از آن به دازاین یاد کرده است و در ادامه این مقاله به تفصیل از این موجود و نحوه وجودی آن یعنی *اگزیزتانس* سخن خواهد رفت. گشایش یا فروبستگی معنای عالم بر انسان در معنای خاصی که هیدگر از انسان مراد کرده است، بیانی از نسبت خاص این دو است. در روزگار گشایش عالم همه اجزای آن در ربطی معنادار زندگی آدمی را سرشار از معنی می‌سازند و افق‌هایی که فراروی اگزیزتانس انسان گشوده می‌شود، هر بار امکانی را از بطن شرایط وجودی عالم بر وی آشکار می‌کند، به‌گونه‌ای که وی میان تحقق این امکان و عالمی که به سبب دیگر امکان‌ها شکل گرفته است تعارضی نمی‌یابد و این چنین است که عالم برآمده از گشایش افق وجود در انسان، با گستردن سایه معنی در وجوه و شئون مختلف دازاین، زمینه‌ها و بسترهایی را به دست می‌دهد که در آن اجزای تمدن و فرهنگ، در تلاشی سازگار هر بار کمال و غنایی تازه را آشکار می‌کنند. هرگاه انسان بهره‌مند از خصوصیت اگزیزتانس با اصرار و تکیه بر نوعی خاص از ظهورات وجود، دیگر شئون آن را در محاق برد و دیگر دغدغه سازگاری و معنا نداشته باشد، بحران‌های ظهور می‌کنند که البته در عرصه خاص خود دستاوردهایی را در پی دارند اما در شبکه معنایی افق عالمی که برآمده از هستی است، خللی پدید می‌آورند که حاصل آن تباهی و سرگستگی است.

پیدایی علوم نظری در غرب و بسط آن در علوم انسانی و فناوری، حاصل چنین عدولی بوده است که اصرار بر آن در غفلت از دیگر ساحات ظهور وجود، بحران‌هایی را در دیگر حوزه‌های زیستی آدمی پدید آورده است.

مقاله در صدد بیان این نکته است که فهم عرصه‌های آغازین علم غربی، بدون توجه به گسست نظر از عمل در این اندیشه میسر نیست و کوشش برای همراهی با جریان علم غربی نیز بدون بازگشت به این مبادی آغازین حاصلی نخواهد داشت. از سوی دیگر کوشش برای احیای مبادی علمی در سنت بومی اسلامی و ایرانی نیز مستلزم بازگشت به سرچشمه‌هایی است که در افق وجودی آن دانش و منظر علمی ما، هویداشده است.

پرسش بومی‌سازی علوم انسانی در ایران، پرسشی تاریخی است. یعنی در این دوره تاریخی مورد توجه قرار گرفته و از آن می‌پرسند. چنین پرسشی از ناحیه ما ایرانیان در این برهه از تاریخ فرهنگمان صورت پذیرفته است. روایی پرسش‌هایی از این دست در تاریخ فرهنگ یک سرزمین از آن جا ناشی می‌شود که آدمی در ذات خود تاریخی است و قوام تاریخ و زمان به آدمی و خصائص او است که تاریخ و زمان را می‌سازد.^[۱] لازم است با چنین ادعایی نسبت میان تاریخی که محمل این پرسش‌ها است و انسانی که چنین پرسش‌هایی را در انداخته است، تبیین گردد. به این تبیین و بررسی در زبان مصطلحات هیدگر «هستی‌شناسی بنیادین» گفته می‌شود.

هستی‌شناسی بنیادین و علوم

تردیدی در تأثیر فزاینده علوم تجربی و انسانی و نتایج حاصل از آن بر عالم وجود ندارد اما این قابلیت که به واسطه توسل به آن‌ها امکان جهت‌یابی در این عالم فراهم گردد، بسیار کم است. بحران‌هایی از این دست این امکان را به دست می‌دهد که بار دیگر پرسش‌های بنیادینی را که در اشتغال به فعالیت‌های علمی مورد غفلت قرار گرفته‌اند، مورد تامل قرار دهیم. پرسش در باره‌ی معنای وجود از جمله مهم‌ترین پرسش‌ها و مسائلی است که در شرایط بحرانی پیش می‌آید. در هر علمی از علوم تحصلی، مجموعه‌ای از مفاهیم در نقش مفاهیم بنیادین ظاهر می‌شوند که با استمداد از این مفاهیم پایه است که هرگونه پژوهشی در این علوم ممکن می‌شود؛ به عنوان مثال مفاهیمی مانند مکان، زمان، ماده و حرکت در فیزیک و یا مفهوم حیات در زیست‌شناسی و یا مفهوم جامعه در جامعه‌شناسی. هنگامی که این مفاهیم پایه در معرض تردید قرار می‌گیرند و به اصطلاح زیر سوال می‌روند، از بحران در آن علم سخن گفته می‌شود. در این موارد می‌توان گفت که در بنیادهای هستی‌شناختی آن علم بحرانی پدید آمده است. اکنون در بحران یک فهم علمی معین، نه تنها منطق روشی بلکه منطق ساختاری نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، منطقی که گاهی می‌تواند قلمرو موجودی را که در این علم مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد، به نحو کاملاً نویی ساختارسازی کند. با پیدایی چنین تحولی در علوم آن چیزی اتفاق می‌افتد که در بیان

تخصصی به آن تغییر پارادایم^۱ گفته شده است. هیدگر بر این باور است که در وضعیت بحرانی علم این امکان پدید می‌آید که بتوانیم با پرشی^۲ در تلقی وجودی حوزه‌ای که آن علم به آن می‌پردازد، نگاهی بیافکنیم. در شرایط عادی، علوم هرگز از مبادی هستی‌شناختی خود نمی‌پرسند و در حالی که بر این مبانی ایستاده‌اند به فعالیت‌های پژوهشی اشتغال دارند، اما در روزگار بحران اندیشه‌ای هستی‌شناسانه ظاهر می‌گردد و مراقبت از مبانی مفهومی علوم را عهده‌دار می‌گردد.^[۲] در صورتی که پاسخ به پرسش موجود بما هو موجود مورد مذاقه قرار نگیرد، پرسش‌های متفرع بر آن که در صدد تعیین‌بخشی به قلمرو موجودات است، فاقد معیار خواهند بود. مراد هیدگر این است که هر علمی نیازمند به این است که در وهله نخست قلمرو موجود مورد بحث خود را معین کند و این کار هنگامی می‌تواند به‌درستی صورت گیرد که پیش‌ازهرچیزی، به مسأله وجود پرداخته شود یعنی آن‌چه در سایه آن می‌توانیم موجود به ما هو موجود را مورد مذاقه قرار دهیم. چنین چیزی را محل توجه‌قراردادن دقیقاً آن کاری است که هستی‌شناسی بنیادی می‌خواهد انجام دهد. مهمترین تکلیف، هستی‌شناسی بنیادی به‌انجام‌رساندن تبارشناسی انحاء مختلف وجود است. در این خصوص لازم است که در باره معنای «وجود» تفاهمی به‌دست‌آید و این همان کاری است که تقدم وجودشناسی پرسش از وجود^[۳] به‌انجام‌می‌رساند. اگر چنین کاری صورت‌نگیرد، منطق سازنده‌ی علوم در شرایطی که برای آن‌ها بحرانی پدید می‌آید، رفتاری گزافی و فاقد معیار خواهد داشت.

منظور هیدگر از واژه تبارشناسی، چیزی چون تاریخ محض مفاهیم نیست. تبارشناسی بر مبنای درخت اشتقاق خانوادگی، معانی بنیادی واژگان است. اما درخت اشتقاق «انحاء وجود» چیست؟ در این تبارشناسی کوششی برای تبیین این مسأله صورت می‌گیرد که چرا امروزه این تمایل در ما وجود دارد که تنها یکی از انحاء وجود یعنی «موجودات فرادست»^[۴] را به‌عنوان نحوه وجود به‌رسمیت‌بشناسیم و از سایر انحاء غفلت کنیم.

1. paradigmawechsel
2. vorspringen

تا این جا این نکته روشن شد که پرسش از وجود برای طرح پرسشی که ناظر به هر علم هستی‌شناسانه یعنی ناظر به مفاهیم بنیادی یک علم است، از اولویت برخوردار است. اکنون این پرسش مطرح است که آیا پرسش از وجود از اولویت/انتیک^۱ هم دارد؟

اولویت انتیک یعنی اولویت مطابق با وجود^۲ دازاین^۳ در مقام متعلق یک هستی‌شناسی (متعلق علم به موجود بما هو موجود) در این است که دازاین خود یک ماهیت هستی‌شناسانه دارد و دقیقاً مراد این است که دازاین از وجود می‌پرسد (Heidegger, 1986: §2). امتیاز انتیک دازاین در این است که هستی‌شناختی است.

پس از توضیحاتی که هیدگر در باب اهمیت تدقیق در بحران‌های ناظر به بنیادهای هستی‌شناختی علم داد، اکنون این پرسش مطرح است که چه کسی می‌تواند این بحران‌ها را بشناسد و سپس با مذاقه در آن‌ها از این بحران‌ها عبور کند؟ هیدگر بر این باور است که این کار باید به دست موجودی صورت گیرد که بالذات هستی‌شناس است. انسان یا دازاین بر این کار توانا است که هر علمی را در قلمرو وجودی‌اش واریسی کند. یعنی علم را به بنیادهای وجودی خودش بازگرداند. دازاین بر این کار توانا است زیرا بر حسب ماهیتش هستی‌شناس است. این نحوه وجودی خاص دازاین که دازاین همواره از آن فهمی مبهم دارد و دازاین بر مبنای هدایتی که چنین فهمی فراهم می‌کند قادر است که از وجود بپرسد، در نزد هیدگر/اگزیزتنس^۴/قیام ظهوری نامیده شده است. لفظ قیام ظهوری چیز زیادی درباره نحوه وجودی دازاین به ما نمی‌گوید. برای تفصیل بیشتر در این باب لازم است که اگزیزتنس تحلیل گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه دازاین می‌تواند از معنای وجود و در این جا از معنای اگزیزتنس بپرسد؟ چه نسبتی میان دازاین و اگزیزتنس او وجود دارد؟ در پاره‌ای از موارد این نسبت اگزیزتسنیلی^۵ است و در مواردی اگزیزتسنیال^۵. در شرایطی که دازاین اگزیزتنس را نحوه وجود خود تلقی کند این رویکرد از خصلتی اگزیزتسنیال برخوردار است و یک مسأله هستی‌شناسانه مربوط به دازاین است. هیدگر

1.ontisch

2.seinsmäßig

3.existenz

4.existenziell

5.existenzial

ساختارهای تحلیلی اگزیستنسیال را اگزیستنسیال می‌نامد. مادامی که بحث بر سر شرایط بنیادین یک هستی‌شناسی است که ناظر به هر علمی از موجودات است یعنی مادامی که بحث بر سر مشخص کردن امکانات مختلف بودن است، این علم هستی‌شناسی بنیادین نام دارد. هستی‌شناسی بنیادین در وهله نخست ناظر به تحلیل اگزیستنسیال دازاین است. پس از این که حدود حوزه موضوعی که می‌بایست مورد تحلیل قرار گیرد، مشخص شد اکنون این پرسش مطرح است که دازاین چگونه می‌تواند به تحلیل اگزیستنسیال خود راه برد؟ از منظر انتیک دازاین به ما نزدیک است در حالی که از منظر هستی‌شناختی از ما بسیار دور است از همین‌روی است که هیدگر به توصیف پدیدارشناسانه دازاین روی می‌آورد.^[۶]

اهمیت زمان در هستی‌شناسی بنیادین

هیدگر برای دازاین سه ساحت زمانی قائل است.^[۷] او با توجه به پرتاب‌شدگی دازاین^۱ از ساحت گذشته سخن می‌گوید. با توجه به ویژگی حال‌وهواداری^۲ از یک سو و ویژگی‌های فهمیدن^۳ و طرح‌درافکندن^۴ از سوی دیگر، ساحت اکنون و آینده را پیش می‌کشد. در تلقی هیدگر آن چه که این سه ساحت زمانی دازاین را به یکدیگر پیوند می‌دهد مبالات^[۸] نام دارد. دازاین علاوه بر این که نسبت به خویش مبالات دارد، به عالم و دیگران نیز مبالات دارد.^[۹] وی این انحاء سه‌گانه مبالات را مولفه‌های ساختاری نامیده است و آن‌ها را حاکی از هستی دازاین می‌داند.

هیدگر برای تبیین این معنا در بند ۴۲ از کتاب هستی و زمان افسانه‌ای رومی را نقل می‌کند که از آن به‌خوبی جایگاه مبالات در آدمی روشن شده است مطابق این افسانه: روزی مبالات از کنار نهری می‌گذشت که چشمش به توده‌ای گل رس افتاد. در فکر فرو رفت، مشتی از آن گل را برداشت و شروع کرد به شکل دادن. داشت در باره آن چه از گل آفریده بود، می‌اندیشید که ژوپتر را از آن‌جا گذر افتاد. مبالات از ژوپتر خواست که در آن

1.geworfenheit
2.befindlichkeit
3.verstehen
4.entwerfen

گل شکل گرفته بدمد و ژوپیتتر با طیب خاطر این خواهش را برآورد اما وقتی که پروا می‌خواست نام خودش را بر این گل شکل گرفته ببخشد، ژوپیتتر وی را از این کار برحذر داشت و خواست در عوض جانی که در کالبد گل دمیده بود، آن گل را ژوپیتتر نام نهند. مبالات و ژوپیتتر بر سر این نامگذاری به چون و چرا بودند که زمین (تلوس) نیز در رسید و خواهان آن شد که آن آفریده را نام زمین باید، زیرا که زمین پاره‌ای از تن خود را به آن اهداء کرده بود. این بود که کیوان را به داوری فراخواندند. رأی کیوان که عادلانه می‌نمود از این قرار بود: «تو ای ژوپیتتر، چون او را جان بخشیده‌ای به وقت مرگ جانش را، و تو ای زمین چون او را تن داده‌ای به وقت مرگ تنش را خواهی ستانند. اما مبالات از آن رو که نخست به این موجود شکل‌بخشیده، تا این موجود زنده است می‌تواند آن را صاحب باشد و اما از آن جا که اکنون بر سر نامش میان شما نزاعی در گرفته، پس بگذارید «هومو» نامیده شود، زیرا که ساخته از هوموس (خاک) است».

نکته قابل توجه در این میان این است که مبالات به‌عنوان بنیاد دازاین زنده مطرح شده است. درعین حال مبالات در مقایسه با پیوند جسم (زمین) و روح (ژوپیتتر) که توصیف تمامیت انسان هستند، نوعی تقدم پیدا می‌کند. نکته قابل ملاحظه دیگر، آن‌که در این افسانه، ساتورن یا زمان الهه‌ای است که حق تصمیم‌گیری دارد و به این ترتیب می‌توان دریافت که هستی‌آغازین و بنیادین این تندیس، زمانی است

[۱۰] (Luckner, 2001: 85). از این جا می‌توان دریافت که مبالات آن چیزی است که عهده‌دار تکلیف وحدت‌بخشی به دازاین است. [۱۱]

ازاین رو مبالات به منزله گهر دازاین، نحوه هستی اوست که پیشاپیش در جایی افتاده است، در کنار چیزها موجود و پیشاروی جهان است، به این ترتیب می‌تواند میان ساحات زمانی پیوند و اتحادی برقرار کند. [۱۲]

رابطه میان شأن زمانی آدمی و تاریخ در هستی‌شناسی بنیادین

همان‌طوری که پیش از این اشاره شد، اگزیستنس معنای هستی دازاین و عبارت از زمانی‌بودن است. این بدان معنی است که دازاین به‌نحو زمانی قیام ظهوری دارد. به عبارت

دیگر، دازاین به این نحو «است». با این ملاحظه می‌توان گفت که همه مولفه‌های ساختاری دازاین می‌توانند به عنوان حالات زمانی بودن تفسیر گردند.

با این ملاحظه اکنون می‌توان پرسش از هستی را به معنای دقیق‌تری مطرح کرد: پیش از این گفته شد که دازاین از منظر اونتولوژیک پیوسته حامل معنایی از هستی است و از سوی دیگر به این نکته اشاره شد که دازاین به نحو زمانی قیام ظهوری دارد و از این‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه فهمی از وجود تنها بر پایه زمان قابل فهم است. هرگاه از هستی سخن می‌گوییم از زمان سخن گفته‌ایم. پس پرسش از معنای «هستی» همواره و از پیش، پرسش از زمان است. زمان/فقی هر فهمی از وجود است و با این ملاحظه به مسأله مرکزی همه هستی‌شناسی‌ها و مهمترین منظر برای گریز به هستی‌شناسی بنیادی است (Luckner, 2001: 21). اشاره کردیم که در تلقی هیدگر دازاین با مبالات مراقب‌زندگی خویش است و به آن معنی می‌دهد. انسان تنها موجودی است که به هستی می‌اندیشد و این را می‌داند که باید مراقب و دلواپس هستی باشد (احمدی، ۱۳۸۲: ۴۷۴). یادآور شدیم که هیدگر سه مفهوم مبالات، مبالات برای دیگران و تهیاء را مفاهیم ساختاری می‌نامد، یعنی آن‌ها را نمایان‌گر هستی دازاین می‌داند (Heidegger, 1986: 57). آن‌ها همراه همیشگی فهم دازاین از هستی هستند. مبالات سه منش مهم دازاین را با هم متحد می‌کند: منش بهره‌مندی از تقرر ظهوری، (پیش‌روی خود هستن) واقع‌بودگی (هم‌اکنون در جهان هستن) و پرتاب‌شدگی (در کنار دیگرهستندگان در جهان هستن). اولی به آینده، دومی به اکنون و سومی به گذشته مربوط می‌شود.

هستی‌شناسی بنیادین پیوسته این نکته را مدنظر قرار می‌دهد که دازاین همواره از قبل در موقعیتی است و آن استعدادهایی را در آن موقعیت به ظهور می‌آورد که از قبل در درون حدودی نسبتاً تنگ تثبیت شده‌اند. بدین ترتیب وقتی که از امکان سخن می‌گوییم، می‌باید امکان واقع‌بوده را در نظر داشته باشیم. امکان‌ها فقط در موقعیت‌های بالفعل رخ می‌دهند و این بدان معنا است که عنصری مبتنی بر موقعیت آن‌ها را از قبل محدود می‌کند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

با این ملاحظه می‌توان گفت، شیوه‌های وجودی دازاین به گونه‌ای بنیادین تاریخی است و هیچ تجربه‌ای در جهان از این ساختار زمانی جدا نیست. زیرا هستی زمان‌مند است و به زمینه‌ای از مناسبات واقعی و موجود تعلق دارد. از آنجایی که مبالغهات، ساحات زمانی مختلف دازاین را متحد می‌سازد، بی‌طرفی یا خنثی بودن هستی‌شناسانه ممکن نخواهد بود (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۳۱). دازاین به هستی می‌اندیشد و چون به هستی می‌اندیشد، هستی‌شناس است و نظام‌های فلسفی مابعدالطبیعی بنا می‌کند تا در فضایی که پدیدمی‌آورند، فرهنگ و مظاهر آن از جمله علوم پدیدآیند. اندیشه دازاین و آثار آن تاریخی است. با این ملاحظه دازاین موجودی تاریخی است.

هیدگر پس از بررسی برخی از معانی متفاوتی که به کلمه تاریخ متصل بوده‌اند به این نکته اشاره می‌کند که دازاین یا موجود انسان خود مضمون تاریخ است (Heidegger, 1986: 382). از آنجایی که دازاین نخستین موجود تاریخی است نتیجه می‌شود که فهم هیدگر از تاریخ به تعبیری فهم او از وجود دازاین است. این وجود در مقام دل‌مشغولی، متشکل از ساختار زمانی و سه‌گانه: واقع‌بودگی، امکان و سقوط است و آنچه این سه را وحدت و اصالت می‌بخشد عزمی است که دازاین برای درافکندن عاقبت محتوم خویش دارد (مرگ). عزم مقوم وفاداری وجود به خود خودش است (Ibid: 382). انسان غیر اصیل، انسان بی‌عزم است و به گفته هیدگر چنین انسانی هیچ قسمت یا تقدیری ندارد. اگر دازاین مقدر، در مقام هستی «در» عالم، اساساً در هستی «با» دیگران وجود دارد، تاریخی شدن آن، هم-تاریخی شدن و به عنوان تقدیر برای آن تعیین‌کننده است (Ibid: 384).

می‌توان گفت که تقدیر^۱ بر نسبت با جامعه یا گروهی از مردم که در زمان واحدی زندگی می‌کنند، و قسمت^۲ بر دازاین فردی دلالت دارد. همان‌طوری که امکان‌های فرد همواره واقع بوده‌اند، مشروط بر آنچه بوده است، آینده هر گروه اجتماعی نیز در متنی تاریخی نهفته است. می‌توانیم بگوییم که هر نسلی تقدیر خودش را دارد و هر فرد آن نسل نیز در تقدیر آن نسل شریک است (Heidegger, 1986: 385).

1. geschick
2. schicksal

انسان بهره‌مند از این نوع خاص زمان‌مندی است که با استمداد از آن از اکنون فراتر می‌رود و تا اندازه‌ای گذشته و آینده را با هم متحد می‌کند و این به سبب بهره‌مندی او از اگزیتنس است. در صورتی که انسان در یکی از این سه حالت زمان‌مندی متوقف شود دچار عارضه‌ای شده که او را از خصائص وجودی و اصیلش دور می‌کند. انسان‌هایی که در اکنون زندگی می‌کنند، تنها حال حاضر از سه ساحت زمان برای آن‌ها اولویت دارد. این‌ها کوشش می‌کنند که فارغ از هرگونه دل‌مشغولی نگران‌کننده از گذشته و آینده روی برگردانند. بی‌شک چنین انسان‌هایی وصف و خویی حیوانی یافته‌اند و ویژگی‌های اگزیتنس‌یالی خود را معطل گذاشته‌اند. چنین مردمانی برای فرار از عهده‌دارشدن مسئولیت‌هایی که آن‌ها را به وادی دغدغه و اشتغال خاطر می‌کشاند، پیوسته از آراء مسلط پیروی می‌کنند و همواره مترصد اطلاع از تلقی عمومی و اوضاع و احوال زمان تقویمی و جاری‌اند. چنین کسانی بسیار مستعدند که از سوی نظام‌های سیاسی و حاکم به بندگی گرفته شوند. آن‌ها مصداق بارز فرد منتشر در ادبیات وجودی هیدگر به حساب می‌آیند.

وجه دیگری از عدم توازن زمانی در انسان تأکید افراطی بر *مکان* و بر آینده است. در چنین مواردی اراده اصیل دازاین به آرزو و تمنا تبدیل می‌شود. اشکال افراطی این عدم توازن در ساحت‌های زمانی، انزوا، عزلت، گوشه‌گیری و غرقه‌شدن در اوهام و خیالات است. حاصل چنین اغراقی، بی‌عملی و گرفتارشدن در حوزه امکانات آرمانی است که هیچ‌گاه مجالی برای تحقق نمی‌یابند. همان‌طوری که پیش از این اشاره شد، اراده‌های اصیل پیوسته به امکانات واقع و شرایط تحقق‌یافته توجه دارند و آن را به منزله یکی از عوامل مهم در اجرا و عمل لحاظ می‌کنند. اراده اصیل، امکان‌هایی را مد نظر دارد که در موقعیت‌های ویژه حیاتی او باز هستند. ضروری است بدانیم که آینده‌ای از هر حیث گشوده و باز وجود ندارد. آینده درآمیخته به امکانات و محدودیت‌ها است. هیچ‌گاه نمی‌توان از وقوف و مواجهه آدمی با امکان محض سخن گفت. شاید افراط در آینده‌گرایی واکنشی به ترس افراطی از گذشته باشد. ترس مبالغه‌آمیز از گذشته و سابقه به نوعی آرمان‌زدگی افراطی و بی‌عملی تبدیل می‌شود.

صورت دیگر عدول از تعادل زمانی، گذشته‌گرایی و توقف در سابقه است. در این موارد ثقل وقوف به گذشته، باعث نوعی انقباض در عمل و انعطاف در اندیشه می‌گردد. شکوه و بزرگی سابقه یا حرمان و نافرجامی کوشش اراده در گذشته، آن را به تعطل و خمودی می‌کشاند.

از آن‌چه که در بالا گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که شأن زمان‌مند انسان او را پیوسته در نسبتی با گذشته، اکنون و آینده قرار می‌دهد. با این ملاحظه هر فعل آدمی در بستری از پیش موجود صورت تحقق می‌یابد. تاملات فلسفی نیز به عنوان یکی از اصیل‌ترین تظاهرات وجودی او با تاریخ و بسترهای زمانی داده شده مرتبط است. اصلاً دو ویژگی تناهی و واقع‌بودگی در آدمی موجب می‌گردد تا با قاطعیت بگوییم که هر سنجی از مابعدالطبیعه در متن تاریخی خاصی صورت تحقق یافته است.

اما این تاملات و اندیشیدن‌ها آن‌طوری که کیرکه‌گور گفته است باید خود را در گذشته / اندیشیدن باشد (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۱). تاریخ اصیل به معنی استفاده از موقعیت واقع‌بوده و پیش‌رفتن به سوی تقدیری است که این موقعیت بازمی‌گذارد. دازاین به آن‌چه بوده است بازمی‌گردد و امکان‌های اصیلی را که در آن‌جا می‌یابد و امکان‌هایی را که در لحظه تکرارپذیرند را از آن خودش می‌کند. این بدان معنی نیست که به گذشته محدود و یا بنده آن شویم؛ تکرار دازاین بر اساس زمانندی و تاریخی‌بودن او نوعی «بازبه‌چنگ‌آوردن» امکان گذشته است. میان گذشته و حال نسبت متقابلی وجود دارد و یقیناً حال فقط نسخه‌برداشتن زبوانه از گذشته نیست. در تلقی هیدگر تاریخ باید امکان‌های اصیل و تکرارپذیر را از گذشته برگیرد تا آن‌ها را در آینده فراافکند.^[۱۳]

هستی‌شناسی بنیادین و بومی‌سازی علوم

هرگاه به خصیصهٔ مبالات آدمی از منظر اگزیستنسیال نگاه شود، شان زمانی دارد. این که انسان به دوره‌ای افکنده شده است و خویش را در دوره‌ای می‌یابد و رو به آینده دارد ارتباط او را با تاریخ بیان می‌کند. تفاوتی که در ادوار مختلف تاریخی وجود دارد از کجا نشأت گرفته است؟ این تفاوت‌ها از یک سو به انسانی راجع است که در آن دوره تاریخی

می‌زید و بر حسب اندیشه و عملش دگرگونی‌هایی را پدید می‌آورد و از سوی دیگر به شرایط وجودی خاصی بازمی‌گردد که محصول اندیشه و تاملات و افعال انسان‌های دیگر بوده است. اما اجازه دهید پرسش را در لایه‌های عمیق‌تری طرح کنیم. این دو عاملی که از آن نام بردیم ارتباط وثیقی با اندیشه و تفکر آدمی دارند که اساس و پایه آن در اگزیستنس آدمی است. انسان بهره‌مند از اگزیستنس پیوسته رو به آینده دارد و بر حسب امکانات تاریخی به حیات فردی و جمعی خود نظام می‌دهد. در این میان در موقعیت‌های ویژه‌ای^[۱۴] که حاصل حیرت و درد است، میان انسان اندیشمند و وجود نسبتی پدید می‌آید که از این نسبت یا *حوالت*^۱، تاریخ و ادوار آن که از یکدیگر با فرهنگ و ادبیات ویژه‌ای ممتاز می‌گردند، پدید می‌آید.^[۱۵] می‌توان گفت تاریخ فترات متفاوتی دارد و تفاوت آن‌ها بر حسب طرق متفاوتی است که در آن هستی یا حقیقت، خودش را بر اندیشمندان منکشف می‌سازد. این صورت‌های متفاوت حوالت‌های هستی‌اند و به منزله مقدرات نسل‌های مختلف تجربه می‌شوند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۶). از این رو باید گفت که حق و حقیقت قدرتی نیست که از اندیشمندان برخاسته باشد بلکه آن‌ها مظاهر حق و هستی هستند. اندیشمندان کسانی هستند که از هستی مدد می‌گیرند و این مدد را به مردمان می‌رسانند. نظام‌های فکری که پایه‌های سترگی برای بسط فرهنگ و تمدن بوده‌اند و در میان ما پیوندی عمیق با دیانت یافته‌اند برآمده از نسبتی با حقیقت و هستی بوده‌اند. ادیان و نظام‌های فکری حاصل این نسبت هستند اما نسبی نیستند. باید توجه داشت که آدمی همیشه یک نسبت ندارد بلکه نسبت او متغیر می‌شود، همه تغییرها و حتی تغییر فهم تابعی از این تغییر است. بسیار ضروری است که پدیدارهای فرهنگی، نمودها و نمادهای فرهنگی را پیوسته به این نسبت‌های وجودی بازگردانیم. به عبارت دیگر تدقیق در مبادی تکوین آراء وجودی فرهنگ‌ها، شرط امکان پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی است که در زمینه امکان یا عدم امکان پیوند میان پدیدارهای فرهنگی وابسته به تاریخ‌های مختلف، مطرح می‌شوند. هر کوششی

1. geschick

برای ترکیب و مزج میان این عناصر بدون توجه به مبانی هستی‌شناختی این پدیده‌ها و مراتب آن مخاطرات بسیاری را در پی دارد.^[۱۶]

راه‌های ممکن بومی‌سازی علوم

با توجه به آنچه که گذشت در مسأله بومی سازی علوم انسانی به‌طور کلی از سه راه ممکن می‌توان سخن گفت: راه نخست، راه تقلید است، به این معنی که به اقتضاء نیازهای عاجل و شرایط جاری، مسائل و موضوع‌هایی را از فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف اخذ می‌کنیم و خود را به «پژوهش» در آن باره مشغول می‌سازیم. راه ممکن دیگر پذیرفتن طرحی^۱ است که توسط اندیشمندان فرهنگ‌های دیگر به اقتضای امکانات وجودی و تاریخی‌شان / فکند شده است.^[۱۷] اما صرف علاقه ما برای پذیرفتن طرح‌های «کارآمد» و «موثر» اندیشمندان متعلق به سایر فرهنگ‌ها کافی نیست. همان‌طوری که اشاره شد، انسان‌ها در هر وقت و هر جایی که هستند امکان‌هایی فراروی خود دارند، برخی از طرح‌ها را می‌توان به انجام رساند و پاره‌ای را نه. حدود اختیار ما، حدود امکانات ما است. هر تحولی مسبوق به زمینه‌ها و مقدماتی است که انتزاع از آن بسترها و کوشش برای بومی‌کردن آن الزاماً به معنی قرین به توفیق بودن آن و برآمدن نتایجی مشابه نیست. تاریخ هر فرهنگی، زمان خاص خود را دارد و ملل سایر فرهنگ‌ها به میزان مشارکتی که در تاریخ آن فرهنگ یافته‌اند، به زمان آن تقرب‌جسته یا از آن فاصله می‌گیرند. در صورتی که مشارکت در تاریخ یک فرهنگ از طریق ورود به مبادی آن و سپس تسلیم به آن باشد، این مشارکت «کارآمد» است و البته انتظار هم این است که نتایجی مشابه به‌دست‌آید. در صورتی که این مشارکت حاصل نیاید و با پیوندی سطحی در آثار و نتایج مقرون گردد، مشابهت‌های ظاهری مثلاً در اشکال معاش و یا گذران زندگی، اصلاً به معنی همراهی در تاریخ و زمان آن فرهنگ نیست.

راه سوم، راه رسوخ و امعان نظر در شرایط، بسترهای تکوین و مبادی علوم غربی و گذشت از آن مبادی و استفاده از تجربه تاریخی این علوم برای طرح و حل مسائل جامعه ما است.

هیدگر در تبیین شأن زمانی اصیل به این نکته توجه داده است که مطالعه اصولی تاریخ پیوسته سه امکان مقوم دازاین یعنی تقرر ظهوری، واقع بودگی و پرتاب شدگی را مد نظر دارد. او به اعتبار این سه ساحت، به اقتضای از نیچه از سه نوع تلقی تاریخ سخن گفته است: *یادبودی*، *عتیقہ شناختی* و *انتقادی* (Heidegger, 1986: 396). تاریخ نگاری به اعتبار قیام ظهوری *یادبودی* است، به اعتبار واقع بودگی *عتیقہ شناختی* و به اعتبار پرتاب شدگی *نقد حال* است.

از این رو مطالعه عمیق در شرایط تکوین یک فرهنگ، مستلزم توجه به این هر سه عامل است. درک شرایط انحیازی وقوع پدیدارهای تاریخی برای کسانی که به آن سنت تعلقی ندارند، بسیار دشوار است. از این رو مشارکت در تاریخ فرهنگی که دازاین خاص خود را داشته است، مستلزم کوشش برای هم افقی با حاملان آن فرهنگ است که تحقق آن جدّ و جهد بسیاری می طلبد. ما خود کوشش های نافرجام بسیاری را در این زمینه شاهد بوده ایم.^[۱۸]

دازاین به اعتبار پرتاب شدگی از یک سو و به سبب بهره مندی از امکان رجوع به گذشته تاریخی اش^[۱۹] با توجه به شرایطی که در آن واقع است، در شرایطی که در تمنای هستی و حقیقت (در حال هیبت و حیرت و یا مثلاً در طلب گذار از بحرانی معرفتی ناشی از عدم تکافوی سرمشق های سنتی) است.^[۲۰] آغازگر *زمانی* می گردد که تاریخ یک فرهنگ و تمدن با کلیه اجزاء و شئون، شرح و بسط آن است.^[۲۱] این زمان عمیقاً با تفکر و حقیقت و آزادی پیوند خورده است. در ضمن یک مثال، وضوح بیشتری به موضوع می دهیم. در *واقع بودگی* قرون وسطای مسیحی، اندیشمند آغازگر دوره وزایی غربی، به سبب بهرمندی از *خصیصه تقرر ظهوری* با رجوعی به گذشته تاریخی خود یعنی یونان باستان، با توجه به شرایط انحیازی ویژه ای که در آن *پرتاب شده* است، در تمنای *دراندختن* طرحی نو است.

حاصل این جد و جهد، یافتن مبادی و طرق نوینی است که موجب پدید آمدن *حوالت* تازه‌ای برای یک قوم می‌گردد. این حوالت نو امکان‌ها و توانایی‌های تازه‌ای در افق تاریخ غربی پدید آورده است که انسان‌های پیش از این تاریخ از آن‌ها خبر نداشتند.^[۲۲]

ما زمان و تاریخ خود را داشته‌ایم. طی سده‌های اخیر با تسلط و غلبه تاریخ غرب روشنایی ما نیز در محاق قرار گرفته و به حاشیه رانده شده‌ایم. این کنار رفتن از گردونه بی سبب نبود. ما وقت خود را از دست داده بودیم. ازدست دادن وقت اصیلی که در آن دین، فلسفه و هنر پدید می‌آید و با آمدن و بسط آن تاریخی تاسیس می‌شود و البته تاریخی دیگر در محاق قرار می‌گیرد. با ازدست دادن آن وقت اصیل و گرفتار آمدن در وقت و زمانه نجومی و تقویمی ناگزیر در حاشیه فرهنگی قرار می‌گیریم که دوره، دوره آن است.

نتیجه

برای گذار از این وضعیت، با توجه به قابلیت آدمی در تعرض به گذشته تاریخی‌اش، یعنی آن روزگاری که وقتی اصیل یافته بود، باید به تجدید عهدی با آن دست‌یازید.^[۲۳] اما این منوط به این است که به نحو اجمال بدانیم، طرح جامعه جدید ما چیست و به کجا می‌خواهیم برویم و برسیم. راه و زاد راه تابع مقصد است. تنها وقتی می‌توانیم به طرح مسائلی جدی در باره انسان و اجتماع بپردازیم که طرحی برای آینده داشته باشیم^[۲۴] و البته طراحی آینده با توهم و هوس ممکن نیست بلکه مستلزم تفکر^[۲۵] است. تفکری که به حقیقت رجوع می‌کند و در فضای تاریخی که به این سبب حاصل می‌آید، عالمی پدید می‌آورد که در آن اجزا در تناسبی حقیقی‌اند و در عین حال عناصر و مقومات عالم‌های دیگر هم در آن، صورت و مقام خاص خود را می‌یابند و به نحوی تعریف و اخذ می‌شوند که با مناسبات سازگار و هماهنگ این عالم در تعارض نباشند.^[۲۶] و البته این مقامی درخور برای انسان است که به تعبیر هیدگر شبان هستی است و در عزم و همت تقرّب به او است که می‌تواند دوران ساز گردد.

بدین ترتیب باید همواره این نکته مد نظر قرار گیرد که علوم هر فرهنگ، تاریخ خاص خود را دارد و علم طبیعی به معنای ناب و اصیل هرگز وجود ندارد. علم در هر فرهنگ،

شأنی از شئون مختلف آن است که در ذیل یک تمامیت تاریخی و آن به نوبه خود در ذیل یک تلقی هستی‌شناختی دازاین قرار می‌گیرد. دازاین که موجودی در تکاپو و پرسش است در تمنای حقیقت و با التفاتی از جانب هستی، افق‌هایی را می‌گشاید که در آن عالم و آدم جدیدی پدید می‌آید که خود بستر ساز نظام‌های فلسفی، علمی و ارزشی خواهند شد. اما تمام این کثرات مرجع و مآلی واحد دارند و نمی‌توان آن‌ها را مُجَزّی و بریده از افق پیدایی و وجودشان که بسته به دازاین است، برگرفت و در خاک دیگری کاشت. بدین ترتیب علوم اعم از فیزیکی و انسانی ره‌آورد تاملات دازاین است. دازاین است که بر کالبد عالم، کسوت توضیح‌پذیری می‌پوشاند. بدون مولفه بنیادین دازاین، می‌توان از طبیعت و علوم آن سخن گفت اما چنین طبیعت و چنین علومی در «عالم» نخواهد بود. هرگاه طبیعت موضوع تصرف دازاین قرار گیرد، شأن زمانی دازاین به آن هم تسرّی پیدا می‌کند و زمان‌مند می‌شود. مخلص کلام این‌که آدمی عالمی دارد که وابسته به مبالغت او است و خود این خصلت متکی بر شأن زمانی او است که افق فهم هستی است. هستی در این جایگاه روشنایی می‌یابد و آشکار می‌شود. طلب ما و عنایت او می‌تواند لحظه نوینی را برای اندیشه رقم زند^۱ و به تجدید عهدی با تاریخ شکوفایی بشارت دهد.

1. ereignis

پی‌نوشت

۱. به دلیل شباهت صوری یا ساختاری میان تاریخ و وجود فردی است که مطالعه تاریخ ممکن است. هیدگر مدعی است که در نتیجه مشارکت ما در تاریخ یا حتی قائم‌بودن ما به آن [تاریخ] است که می‌توانیم به پرورش علاقه علمی [یعنی هیستوری] به تاریخ بپردازیم و موجودی تاریخ‌نگاشتی و یا تاریخ‌شناختی شویم. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۳). هیدگر خود در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 397) این معنی را به نحو کاملاً روشنی بیان کرده است: «بنیاد پایه تاریخ‌شناسی اصیل شان‌زمانی است، در مقام معنای وجودی اگزیستنیالِ مبالات است». عین عبارت خود او به این قرار است:

Der Grund des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die Zeitlichkeit als der existenzielle Seinssinn der Sorge.

۲. به عنوان مثال بحث درباره بی‌هدفی و بی‌خانمانی تکنولوژی مدرن آن‌گونه که هیدگر مطرح کرده است و انتقاد از مبانی نظری آن به نحوی که در آراء دکارت منعکس است. تفصیل بیشتر در این خصوص: (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۹۴).

۳. عنوان بندی از کتاب هستی و زمان تحت عنوان: Der ontologische Vorrang der Seinsfrage. تفصیل این موضوع در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 12).

۴. مراد از این نوع موجودات امور حاضری هستند که موضوع شناسایی هستند و هیدگر هستی آن‌ها را Vorhandenheit می‌نامد و آن‌ها را در مقابل انسان (دازاین) و یا موجودات بهره‌مند از وصف توی‌دست یا Zuhandenheit قرار می‌دهد. تفصیل این موضوع در (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۰۶، ۳۴۹ و ۴۶۴).

۵. دازاین Dasein مرکب از دو واژه آلمانی Da/د، به معنای این‌جا و آن‌جا و Sein/زاین به معنی وجود است. البته باید توجه داشت که آن‌جا و این‌جا نباید به معنی مکانی آن فهمیده شود. دازاین حاکمی از این است که انسان می‌تواند از خود فراتر رود، به آن‌جا رود و با هستی زاین نسبتی برقرار کند. به عبارت دیگر دازاین از آن جهت که مشتمل بر زاین یعنی وجود است سیری در آفاق وجودی و صورت‌های مختلف آن دارد و به سبب دازاین می‌یابد تا به مبادی این کثرات یعنی خود هستی بازگردد. تفصیل این موضوع در (حیدری، ۱۳۸۵: ۲۳).

۶. دازاین از منظر/نتیک نزدیک‌ترین چیزها به ما است، زیرا آدمی به عنوان کسی که می‌پرسد، خود موجودی از سنخ دازاین است. اما از منظر/اوتولوژیک از خود بسیار دوریم، همان‌طوری که عینک

برای چشم‌هایی که از آن استفاده می‌کند، نزدیک‌ترین چیزها است اما عینکی‌ها همین عینکی را که از درون آن به بیرون می‌نگرند، نمی‌بینند. با این ملاحظه دورترین است (Luckner, 2001: 21).

هیدگر برای نخستین بار در بند ۱۱ از کتاب هستی و زمان به تفاوت میان انتیک و اونتولوژیک اشاره کرده است. انتیک از واژه to on یونانی اخذ شده که به معنی موجود و در تمایز با ساختار Struktur یا مولفه‌های ماهوی Wesensmomente است. می‌توان گفت که انتیک در مقابل اونتولوژی یعنی وجود موجود (یا موجود بما هو موجود) است. مراد از مواجهه انتیک ontisch مواجهه عینی با موجود در تحقق بخشیدن انضمامی به زندگی است (همچنین در علوم تحصلی و پیش-اونتولوژیک). مراد از مواجهه انتیک با موجود این است که فهمی مفهومی begrifflich و موضوعی thematisch (اونتولوژیک) از آن نداریم. گرچه معرفت انتیک از سنخ معارف مفهومی است اما این معرفت در پی درک ساختارهای عام موجود نیست. در فلسفه هیدگر با دو معنای انتیک سروکار پیدا می‌کنیم: ۱. انتیک در معنای سنتی آن (یعنی همان معنایی که در ابتدای همین پانویشت به آن پرداختیم)؛ مواجهه ما با موجوداتی که از سنخ دازاین نیستند و در شمار موجودات درون-عالمی innerweltlich Seienden هستند. ۲. انتیک به معنای اگریستنسیل (نیز پیش-اونتولوژی)؛ از منظر هیدگر این انتیک به معنای اگریستنسیل ساختار در-عالم-بودن و ساختار دازاین را تشکیل می‌دهد. این سطح انتیک اگریستنسیل امکان پیدایی سطح اگریستنسیال-اونتولوژی یا سطح هستی‌شناسی بنیادین را فراهم می‌کند. می‌توان گفت که بر سطح اگریستنسیال-اونتولوژی، سطح اگریستنسیل-انتیک به نحو واضح و مشخص explizit موضوعی می‌گردد. توضیح بیشتر در این باره: (Ulfig, 1997: 263).

۷. بحث از ساحات زمانی دازاین در کتاب هستی و زمان فرع بحث از «مقومات اگریستنسیال دا» زاین است. هیدگر در بند ۲۸ از این کتاب به تفصیل در این خصوص نوشته است. اما یادآور شده است که آدمی یاد از این چون می‌تواند خود را بر موقعیت‌های Situation مختلف بگشاید، erschließen امتیاز ویژه‌ای دارد. هیدگر در تبیین این امتیاز که به طور خلاصه در جزء نخست واژه دازاین یعنی Da قابل اشاره است از سه ویژگی عمده نام می‌برد: حال و هواداری، فهم و بیان. او در بند ۴۱ از کتاب هستی و زمان پس از طرح مباحث تفصیلی در خصوص تحلیل مقومات سه‌گانه دازاین مهم‌ترین خصائص وجودی و اگریستنسیال دازاین را که از آن این مولفه‌ها برآمده‌اند، برمی‌شمرد: بهره‌مندی از تقرر ظهوری، Existenzialität واقع‌بودگی Faktizität و درافتادگی Verfallenheit و سپس این پرسش را مطرح می‌کند: اکنون چگونه می‌توان رابطه میان این سه

خصیصه را به عنوان یک ساختار تام و تمام eine ganze Struktur بیان کرد؟ به عبارت دیگر هستی دازاین چیست؟ از منظر هیدگر ساختاری که موجب تمامیت دازاین می گردد و به واسطه آن مولفه های این ساختار یعنی سه گانه مذکور، متحد می شوند، مبالات نام دارد. در بخش دوم از کتاب هستی و زمان، یعنی دازاین و زمانمندی Dasein und Zeitlichkeit نسبت میان مبالات و این سه مولفه ساختاری، منتهی به بحث زمانمندی و ساحات سه گانه زمانی دازاین می گردد.

۸. هیدگر در کتاب هستی و زمان یادآور شده است که مبالات Sorge «نزد ما به آنچه که ممکن است به نحو/تئیک در دازاین یافت شود، مربوط نمی شود که از آن جمله «رنج»، «اندوه» و «پیشانی های زندگی» است. این حالات و حالات متضاد با آن ها یعنی «بی مبالاتی» و بی غمی تنها از آن رو به نحو انتیک امکان پذیر می شوند که دازاین به مفهوم هستی شناختی همان مبالات است». ص ۵۷.

۹. هیدگر برای بیان این و معنی به ترتیب از واژگان Fürsorge و Besorgen استفاده کرده است. تفصیل بیشتر در این خصوص، هستی و زمان (Heidegger, 1986: 179).

۱۰. هیدگر خود به این ویژگی مبالات در ص ۱۹۲ از کتاب هستی و زمان اشاره کرده است: هستی دازاین یعنی پیشاپیش - در (عالم) فراپیش - خود - بودن به عنوان هستی - معی (با موجودات درون جهانی که ملاقی با ما هستند). این هستی معنای عنوان مبالات را برآورده می کند که محضاً هستی شناختی - اگزیستنیال به کار رفته است.

۱۱. هیدگر در کتاب هستی و زمان به نقل از بورداخ Burdach نویسنده مقاله ای درباره «کورا و فواست گوت» بر این باور است که کورا متضمن دو معنی است: مبالاتی ترس آگاهانه ängstliche Bemühung و در عین حال مراقبت و اشتیاق به کسی که به ترتیب در دو واژه Hingabe , Sorgfalt بازتاب یافته است (Heidegger, 1986: 199).

۱۲. در اندیشه هیدگر، مرگ به منزله نقطه پایان گذشته و اکنون است، در عین حال هر طرحی برای آینده با مرگ به پایان می رسد. مرگ تجربه نیستی را فراهم می کند. با مرگ که اعلان تمامی امکانات آدمی است، خصائص زمانی دازاین و بالتبع مبالات او که ساختار بنیادین پیونددهنده خصائص وجودی او است، پایان می گیرد. همین مناسبات حاکی از آن است که زمان با هستی یکی است و فقدان هستی لاجرم فقدان زمان و به عکس است. بدین سان به خوبی می توان نسبت میان زمان و هستی و اهمیت ویژه زمان و تاریخ را در اندیشه هیدگر دریافت. هیدگر زمان را افق فهم

هستی دانسته است. وی در انتهای کتاب هستی و زمان این موضوع را در قالب یک پرسش مطرح کرده است: آیا زمان خود را به مثابه افق فهم حسنی نمایان می‌کند؟ (Heidegger, 1986: 437)

۱۳. (همان ۲۳۳). برخی از اندیشمندان معاصر این تلقی را «بازیابی وقت» و «تجدید عهد» دانسته‌اند. «ما ربط متغیر به ثابت در دین را به این ترتیب می‌توانیم حل کنیم که بگوییم ما رشته اتصال را نگاه می‌داریم، ما درد دین و یاد دوست را نگاه می‌داریم.» (داوری، فلسفه در بحران، ۴۰۳)، هیدگر به افتخار از نیچه این نگاه به تاریخ و گذشته یادبودی monumentalisch نامیده است. (Heidegger, 1986: 396)، نیز بنگرید (نیچه، ۱۳۸۵: ۵۵).

۱۴. چنین موقعیت‌هایی در زبان فیلسوفان اگزیستانس موقعیت‌های مرزی نامیده می‌شوند و شرایطی هستند که در آن بیشترین شناخت از خود و وجود به دست می‌آید در تلقی هیدگر مرگ به منزله معین‌ترین امکان، موقعیتی است که می‌تواند کل را نشان دهد. آگاه شدن از مرگ و پذیرفتن میرایی، آگاه شدن از مرزی برای وجود است آگاهی از چنین مرزی آدمی را قادر می‌سازد که وجود را کلی متناهی به تصور درآورد. میان انسانی که در مواجهه با پایان زندگی می‌کند و انسانی که فکر مرگ را از خود دور می‌کند تفاوت بزرگی در نگرش وجودی، وجود دارد. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۹)

وضعیت‌های حادی همواره حیات آدمی را تهدید می‌کند ولی اکثر افراد به این موقعیت‌های مرزی توجه لازم را ندارند یعنی فراموش می‌کنند که باید بمیرند، فراموش می‌کنند که بازیچه دست تصادف و درگیر در تعارض‌ها. باید با ایجاد تحول در خود از جنبه‌های مثبت این موقعیت‌های مرزی استفاده کرد. آن‌ها موجب تفکر فلسفی می‌شوند.

۱۵. در شرایطی که آدمی بیگانگی Alienation خود را با عمیق‌ترین هستی خودش درک می‌کند و کوشش می‌کند برخلاف جریان متعارف به این نسبت وجودی و اصیل نائل گردد، بسترهای مناسبی برای اندیشه فراهم می‌آید و دقیقاً از همین‌رو است که متفکران بزرگ تاریخ در روزگار خود سخنانی خلاف‌آمد عادت بر زبان آورده‌اند.

۱۶. می‌توان به عنوان مثال از تطبیق دین با ایدئولوژی‌های سیاسی و یا تطبیق دین و فلسفه با معیارهای علمی سخن گفت. میان پدیدارهای سیاسی یک دوره و آراء فلسفی شایع در آن روزگار نسبت تنگاتنگی وجود دارد. هاینریش هاینه در دوره جدید کانت را با روبس‌پیر مقایسه کرده است. به رغم تفاوت‌های ظاهری، هر دو در تأسیس و تحکیم لیبرالیسم غربی سهیم بوده‌اند، با این تفاوت که شرکت روبس‌پیر ظاهراً و اثر کانت عمیق‌تر بود. (بنگرید: داوری، ۱۳۷۳: ۴۹۴) حال آیا نباید در اصالت کوشش‌هایی که به منظور پیوند میان آراء کانت در مقوله آزادی با باورهای دینی

صورت می‌گیرد، با توجه به بسترهای متفاوت هستی‌شناختی تکوین این آراء تردید کرد؟ داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» به خوبی توضیح داده است که چگونه تلفیق نابجای عناصری از فرهنگ‌های وارداتی با آن چه که مبادی وجودی دیگری دارد منجر به «موتاسیون» می‌شود و اشکالی ناموزون و کاریکاتوری از تجدد پدید می‌آورد: «... اگر امروز خیابانی از وسط بازار کاشان می‌گذرانند و اندرونۀ بناهای قدیم را بیرون می‌ریزند، جایش چه می‌سازند؟ جعبه‌های شیشه‌ای ناموزونی که شبیه هیچ چیز نیست. این نوع از خانه‌سازی و معماری بهترین نمونه موتاسیون‌های جدید است که هیچ آرمان یا نظام فرهنگی بر آن فرمانروا نیست و جایگاهی ندارد. شاید اولین ضربه به هنر ایرانی، زیروروشدن بینشی بود که ایرانیان از فضا داشتند...» (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۱۷)؛ اسوالد اشپنگلر در کتاب «افول مغرب‌زمین» نیز متذکر این معنی شده است: «آیا کسی می‌داند که میان محاسبه دیفرانسیل و اصول حکومت سلطنتی عهد لویی چهاردهم؛ میان شکل دولت عهد عتیق در پولیس یونانی و هندسه اقلیدس؛ میان پرسپکتیو فضا در نقاشی مغرب‌زمینی و چیره‌گشتن بر مکان از طریق راه آهن، تلفن و سلاح‌های دوربرد؛ میان کونترپوئن، موسیقی و سیستم اقتصادی اعتبارات، ارتباطی عمیق از حیث شکل وجود دارد». اشپنگلر ارتباط میان روح ملت و مردان بزرگش را نوعی هم‌نوایی Einklang خو انده است. (همان، ۱۶۰)؛ رضا داوری در کتاب «فلسفه، سیاست و خشونت» قائل به این است که انقلاب فرانسه برای برقرارشدن سیاستی متناسب با علم و تفکر جدید صورت‌گرفته است. (داوری ۱۳۸۵: ۱۲۹)

۱۷. هیدگر در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 145) به این نکته اشاره کرده است: Das Verstehen hat an ihm selbst die existenziale Struktur, die wir den *Entwurf* nennen.

هیدگر میان پرتاب‌شدگی دازاین به هستی *Geworfenheit* و توانایی او در طرح‌اندازی *Entwerfen* رابطه‌ای قائل است. دازاین پرتاب‌شده است، یعنی در وضعیتی اجتماعی و فرهنگی قرارگرفته است و چاره‌ای جز پذیرش پرتاب‌شدگی، یعنی وضعیت بنیادین خود ندارد. این پرتاب‌شدگی انبوهی از فعالیت‌ها و طرح‌های خودکار را از پیش می‌آورد، شماری از امور را طبیعی می‌نماید و بر اساس هنجارها، به کارها شکل می‌دهد و برخی دیگر از سنت‌ها و نظام‌های فکری گذشته را جنبه مقدس می‌بخشد و برخی دیگر را بی‌ارزش می‌نمایاند. هیدگر به این نکته توجه داده است که پرتاب‌شدگی به معنی انفعال کامل دازاین نیست. دازاین به این دلیل می‌تواند طرح‌اندازی کند که پرتاب‌شده است. ... دازاین می‌تواند از موقعیت کنونی خویش فراتر رود. دازاین امکان‌های خویش است و این امکان‌ها را در طرح‌اندازی‌هایش تحقق می‌بخشد. طرح

اندازی به یک معنا محدود به افق امکان‌ها است اما به معنایی دیگر به مثابه گزینش از میان امکان‌ها، عملی است بیش و کم آزادانه. کلیه فعالیت‌های طرح‌دراندازانه دازاین مسبوق به انحایی از فهم است: پیش‌فهمی از هستی؛ پیش‌فهمی از ساختار موجودات یا همان سرمشق‌ها و پارادایم‌های علمی و بالاخره فهمی مفهومی و هستی‌شناسانه از هستی و موجودات (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۰۸).

۱۸. به عنوان مثال در میان روشنفکران ایرانی دوره مشروطه این باور مطرح بود که با اتکاء به سیاست می‌توان همه مسائل و مصائب را حل کرد. آن‌ها عمیقاً معتقد بودند که سیاست غربی مستقل است و می‌توان آن را به هر جای دیگری از جمله ایران منتقل کرد. درحالی‌که بنا بر آنچه گذشت، سیاست نتیجه و فرعی از باطن است. سیاست جزء تمدن است و تمدن ظاهر یک باطن و یک حقیقت است. در کوشش‌هایی که از جانب اندیشمندان دوره مشروطه صورت گرفته بود، چون مشارکتی در یافتن *امکان‌های تاریخی* غرب در تحقق‌بخشی به دوره جدید پدید نیامده بود، بلکه فقط نتایج و حاصل برآمده از این امکانات مد نظر بود، تاریخ دوره مشروطه ایرانی در ذیل تاریخ نوین غرب قرار گرفته است. تفصیل بیشتر در این باره: آجودانی، مشروطه ایرانی، ۲۱۹ صص. هانس گئورگ گادامر Hans-Georg Gadamer فیلسوف برجسته و معاصر آلمانی پس از واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در مصاحبه‌ای با روزنامه *دی ولت آلمان* به تفاوت فهم عالم «غربی» و جهان غربی از حقیقت اشاره کرده است؛ آنچه مانع بزرگی بر سر راه تفاهم و نزدیکی میان آن‌ها است. در تلقی او وجود یک *sensus communis* یا عقل مشترک برای مفاهیم جهانی کفایت نمی‌کند. Die Welt، مورخ ۲۵/۹/۲۰۰۱؛ رضا داوری هم در کتاب *فلسفه در بحران* این معنی را در بافت دیگری آورده است: «به هیدگر گفته بودند که مترجمان و مفسران انگلیسی‌زبان آثار شما، چنان‌که باید از عهده تفسیر برنیاخته‌اند و او گفته بود پس من نمی‌توانم چیزی از ایشان بیاموزم. مراد از این بیان متواضعانه این است که با ایشان هم‌زبانی ندارم و از هم دوریم» (داوری، ۱۳۷۳: ۱۷۱).

۱۹. هیدگر از این گذشته با *Gewesenheit* یاد کرده است.

۲۰. آن‌گونه که در صدر این مقال به آن اشاره شد.

۲۱. با همین ملاحظه است که می‌توان گفت: تمدن یک مجموعه‌ی متناسب است و هر شأنی از آن با دیگر شئون آن در تناسب و توافق است. تاریخ تحقق یک امر واحد است و این همه کثرتی که در شئون آن وجود دارد اعم از فرهنگ و تمدن و وقایع و حوادث همگی به آن امر واحد بازمی‌گردد. به عبارت دیگر حوادث و وقایع مظهر تمدن و تمدن مظهر فرهنگ و فرهنگ مظهر تاریخ است (تفصیل بیشتر این موضوع در داوری، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

۲۲. حواله ترجمه واژه *Geschick* است و مراد از آن تقدیری جمعی است. این واژه را باید با واژه *Schicksal* به معنی سرنوشت مقایسه کرد. بابک احمدی در کتاب *هایدگر و پرسش بنیادین* به تفاوت میان این دو در ضمن مثالی به‌خوبی اشاره کرده است: جنگ یک «تقدیر» یعنی تقدیری ملی است، اما این که کسی به جبهه برود یا از خدمت سربازی بگریزد یا در جنگ کشته‌شود یک سرنوشت یعنی سرنوشت فردی است. پرتاب شدگی، زایش در میان دیگران، با دیگران زیستن و کارکردن و سرانجام مرگ، تقدیرهای دازاین هستند (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۴۰).

۲۳. داریوش شایگان به اقتضای یونگ یادآور شده است که چقدر این تجدید عهد دشوار است: «رشته گسسته را نمی‌توان از نو پیوست، فقط می‌توان در باره آن اندیشید. ولی چرا نمی‌توان رشته گسسته را از نو پیوست؟ زیرا برد ناگاه نیرویی که هم‌چون قانون وراثت / امانت را زنجیروار سینه به سینه به نسل‌ها می‌سپارد و هر نسل به نوبه خود مضمون آن را از نو احیاء می‌کند و با تجربه معنوی خود غنی، رو به زوال است و توان باززایی سابق را ندارد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۸).

۲۴. در سایت دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی (<http://www.iranculture.org>) بخش مربوط به ارزش‌های حاکم بر نقشه جامع علمی کشور آمده است که بینش فلسفی در تعریف پیشرفت باید ملاحظه گردد و اگر مراد این باشد که پیش از هرگونه برنامه‌ریزی برای نقشه پیشرفت کشور، لازم است که صورت وحدانی آنچه را که می‌خواهند و باید تحقق یابد، به نحو اجمالی درک کنند، جای بسی خوش‌وقتی است. چنین درکی را در وهله نخست باید از فلسفه، شعر و علوم انسانی در طرح/اندازی‌های کلی انتظار داشت؛ زیرا این گرایش‌ها چنان ذاتی دارند که بیش از دیگر شاخه‌های معرفت به حق و حقیقت روی می‌آورند و اشارات بسیاری که در این باب شد، نشان داد که در این رجوع است که عالم و فضای حیاتی لازم برای تأسیس و بنیادگذاری دانش‌ها و ارزش‌ها پدید می‌آید. هیچ‌گاه نباید از ارتباط وثیق میان عالم، عالم و علم غفلت کرد. استاد رضا داوری هم در بخش دوم از کتاب *درباره علم به‌خوبی* به این موضوع پرداخته است (داوری، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

۲۵. تفکری که در هستی‌شناسی بنیادین مدنظر است «منشی فاعلی» دارد. «اندیشه در حکم پاسخی است از سوی ما به ندایی که از طبیعت چیزها یعنی از هستی برمی‌خیزد. توانایی اندیشیدن همان‌قدر به موضوع اندیشه وابسته است که به اندیشمند. فقط به پذیرا بودن انسان در مقابل هستی وابسته نیست بل به پذیرا بودن هستی در مقابل انسان هم وابسته است». فقرات مذکور با توجه به تلقی هیدگر از اندیشیدن *Denken* از کتاب‌های *چه باشد آنچه خواندش تفکر و نامه در باب اصالت بشر به‌دست آمده* است. تفصیل بیشتر در این باره (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۱۷).

۲۶. مرا گفتمی بگو چـبـود تـفـکـر کـزین مـعـنی بـمـانـدم در تـحـیـر
تـفـکـر رـفـتن از باطل سـوی حـق بـجـز و انـدر بـدینـدن کـل مـطـلـق
(شیخ محمود شبستری ۱۳۶۱: ۱۵)

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
- حیدری، احمد علی (۱۳۸۵)، «جایگاه دا در دازاین کتاب هستی و زمان هیدگر»، *مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی*، سال دوم، شماره چهارم.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹)، *جهان در اندیشه هیدگر*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- داوری اردکانی، رضا (ویراست دوم ۱۳۸۶)، *درباره علم*، تهران: نشر هرمس.
- _____ (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- _____ (۱۳۸۵)، *فلسفه، سیاست و خشونت*، تهران: نشر هرمس.
- _____ (۱۳۵۸)، *مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۱)، *گلشن راز*، تهران: نشر طهوری.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵)، *سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی*، ترجمه عباس کاشف؛ ابوتراب سهراب، تهران: نشر فرزانه روز.

References

- Heidegger Martin (1974), *Platonslehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Frankfurt: Francke.
- Luckner Andreas (2001), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Schöningh: UTB.
- Heidegger Martin (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Ulf, Alexander (1997), *Lexikon der Philosophischen Begriffe*, Köln: Komet Verlag.
- Rentsch, Thomas (Herausgeber 2001), *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag.

- Die Welt (Erscheinungsdatum: 25. 09. 2001), *Es ist mir recht unheimlich geworden*, Mit 101 Jahren sieht der Philosoph Hans-Georg Gadamer den ersten Krieg des 21. Jahrhunderts, Ressort: Feuilleton.

رویه بر ساخت گرایانه رالز

دکتر شهلا اسلامی* - دکتر مجید اکبری

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۵/۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۸/۱۰)

چکیده

نظریه عدالت جان رالز با رویه‌ای برساخت‌گرایانه ارائه و صورت‌بندی شده است. رالز ادعا می‌کند که رویه‌ی برساخت‌گرایانه خود را بدون پیش‌فرض‌های متافیزیکی بیان کرده است. برای بررسی ادعای رالز، رویه برساخت‌گرایانه او در سه مرحله پی‌گیری می‌شود: ۱- در کتاب نظریه‌ای درباره عدالت، رالز درصدد رسیدن به اصول اخلاقی، با توجه به موقعیت اولیه است؛ موقعیتی که حتی می‌تواند اصول اخلاقی دیگری را نیز ارائه کند، همچنین او برداشت‌های متافیزیکی را در مورد طبیعت انسان با توجه به موقعیت اولیه بیان می‌کند. ۲- در مقاله «برساخت‌گرایی کانتی در نظریه اخلاقی»، در بحث از این نوشته به تحول رویه رالز اشاره می‌شود که در آن، موقعیت اولیه کم‌رنگ شده و ایده‌های شهودی جوامع دموکراتیک مورد نظر قرار می‌گیرد. ۳- در کتاب لیبرالیسم سیاسی، تحول رویه رالز آشکارتر می‌شود؛ در آنجا نیز این رویه با توجه به اجماع همپوش و عقل عمومی بررسی می‌شود. نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم: حتی در لیبرالیسم سیاسی که رالز می‌خواهد عدالت سیاسی و نه متافیزیکی بیان کند، نمی‌تواند بدون پیش‌فرض متافیزیکی، مفهومی از عدالت را بیان کند و در نتیجه رویه برساخت‌گرایانه رالز، به‌رغم نظر خود او رویه‌ای ناقص است و کامل نیست.

واژه‌های کلیدی: برساخت‌گرایی، رالز، موقعیت اولیه، اجماع همپوش، عقل عمومی، عدالت سیاسی

* نویسنده مسئول: Email: Shahla.eslami78@gmail.com

مقدمه

در این مقاله، رویه برساخت‌گرایانه^۱ رالز برای رسیدن به اصول عدالت، بررسی می‌شود. آثار رالز، شکلی از برساخت‌گرایی کانت را به نمایش می‌گذارند. درک و شناخت رالز در طول نوشته‌هایش از اصطلاح برساخت‌گرایی تغییر کرده است. اما آنچه او در تمام آثار خود از برساخت‌گرایی مدنظر دارد، فراهم کردن رویه‌ای منصفانه، برای رسیدن به اصول عدالت است. به این منظور، تأکید رالز در آثار اولیه‌اش بر عملی بودن و اخلاقی بودن اصول عدالت است، و پس از آن، این رویکرد به اصول عدالت کم‌رنگ‌تر می‌شود، و رویه برساخت‌گرایانه رالز روشن‌تر می‌گردد.

برای بررسی رویه برساخت‌گرایانه رالز، سعی شده است که به منابع اصلی مراجعه شود و با بررسی کتاب‌های خود رالز و مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده است، درست و یا غلط بودن فرضیه‌ها نشان داده شود.

متأسفانه در زمینه برساخت‌گرایی و ریشه‌های آن، تحقیقات کمی صورت گرفته است. به زبان انگلیسی در زمینه برساخت‌گرایی علمی و ریاضی، تحقیقاتی صورت گرفته، اما در حوزه فلسفه این تحقیقات بسیار کم است. در فلسفه سیاسی، برساخت‌گرایی قدمت زیادی ندارد و در آثار قبل از رالز به این رویه کم‌تر پرداخته شده است.

رویه‌ای را که رالز با عنوان برساخت‌گرایی مطرح می‌کند، طی چند مرحله پی‌گیری می‌کنیم: ابتدا با توجه به کتاب اول رالز *نظریه‌ای درباره عدالت* به بحث در این مورد می‌پردازیم، پس از آن با توجه به مقاله «برساخت‌گرایی کانتی در نظریه اخلاقی»، تحول برساخت‌گرایی رالز را پی‌گیری می‌کنیم و سپس به کتاب *لیبرالیسم سیاسی* که او در آن به طور مفصل‌تر در مورد برساخت‌گرایی سخن گفته است می‌پردازیم. پس از آن مبنای برساخت‌گرایانه کانت و رالز را بررسی می‌کنیم و در آخر هم جمع‌آوری و نتیجه‌گیری مطالبی است که سیر آن را در این مقاله پیگیری کرده‌ایم.

1. constructivism

درآمدی به برساخت‌گرایی

ریشه‌های برساخت‌گرایی، نهفته در جامعه‌شناسی شناخت است، به طوری که می‌توان نخستین الگوهای آن را تا زمان افلاطون^۱ پی‌جویی کرد. برای نمونه، افلاطون به ارتباط میان معرفت و استعداد اکتساب آن نزد شهروندان و جایگاه آنها در جامعه معتقد بود. افلاطون، در کتاب جمهوری طبقات اجتماعی جامعه را بیان می‌کند و آنرا با میزان آگاهی افراد جامعه مرتبط می‌داند. بعدها مارکس^۲ با این ادعا که «آگاهی افراد نیست که موجودیت آنها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس موجودیت اجتماعی افراد است که آگاهی آنها را معین می‌کند.» (51: 1970). خود را به مثابه آغازگر جامعه‌شناسی شناخت مدرن معرفی کرد. مارکس، برای توضیح ریشه‌ها و علل پیدایی ایده‌های بشری، به ساختارهای اجتماعی توجه دارد، و پرسش‌هایی اساسی در این مورد مطرح می‌کند: چه ارتباطی میان جامعه و ساختارهای اجتماعی وجود دارد؟ آیا ساختار اجتماعی بیشتر بر شناخت طبیعت تأثیرگذار است یا بر شناخت فرهنگ؟ چه نوع نیروی اجتماعی، ایجاد کننده شناخت است؟ و چه نوع تحلیلی از جامعه، عامل چنین نیروهای اجتماعی را آشکار می‌سازد؟ (Ibid)

برساخت‌گرایی اجتماعی، دیدگاهی در مورد ماهیت شناخت علمی ارائه می‌کند که مورد قبول بسیاری از فیلسوفان علم است. اگر به طور اختصار بخواهیم برساخت‌گرایی را تعریف کنیم باید بگوییم: به عقیده برساخت‌گراها شناخت علمی ناشی از جهان هستی نیست، بلکه ساخته و پرداخته دانشمندان است. این عقیده برساخت‌گراها نشان دهنده ضد واقع‌گرا بودن^۳ آنها و تا اندازه‌ای سازگاری‌شان با اندیشه‌هایی همچون ایده‌آلیسم^۴ بارکلی^۵ و نسبی‌گرایی^۶ است.

اونورا اونیل^۷ یکی از فیلسوفان سیاسی معاصر، در مورد برساخت‌گرایی می‌گوید:

1. plato
2. Marx
3. antirealism
4. idealism
5. Berkly
6. relativism
7. Onora O'Neill

بعضی از ذات‌ها^۱ پیچیده‌اند، یعنی از چند ذات اولیه دیگر تشکیل یافته‌اند... در این معنای کلی، اتمیسم منطقی، رویه رساله منطقی-فلسفی^۲ و برنامه ساختار منطقی جهان^۳ کارناپ که در آن‌ها، گزاره‌های پیچیده از گزاره‌های ابتدایی تجربی ساخته می‌شوند، همگی صورت‌هایی از برساخت‌گرایی هستند (2003: 347).

یکی از انواع برساخت‌گرایی، برساخت‌گرایی اخلاقی است. برساخت‌گرایان اخلاقی در ضد واقع‌گرا بودن، با بسیاری از ادعاها و مواضع برساخت‌گراهای دیگر سهیم هستند و برخلاف واقع‌گراهای اخلاقی، انکار می‌کنند که حقایق، و یا خصوصیات متمایز اخلاقی چه به صورت طبیعی، و یا غیرطبیعی وجود دارند، به صورتی که بتوان آن‌ها را کشف کرد، شناخت و یا به وجودشان پی برد. به عبارت دیگر برساخت‌گرایان اخلاقی معتقدند که احکام اخلاقی، احکامی‌اند ساخته انسان و برگرفته از حقایق اخلاقی نیستند (Ibid).

به برساخت‌گرایی دو انتقاد اساسی وارد است: اول اینکه چون برساخت‌گرایان متهم به نسبی‌گرایی هستند، هر انتقادی که به نسبی‌گرایی وارد است، به این رویه هم وارد است. دوم اینکه برساخت‌گرایان محکوم به این باورند که دانشمندان، جهان هستی را به وجود آورده‌اند همانطور که آن‌ها خانه‌ها و اتومبیل‌ها را نیز می‌سازند.

برساخت‌گرایی در رالز

رالز در مقاله «مضامینی در فلسفه اخلاق کانت»^۴ موضع واقع‌گرایان اخلاقی را مبنی بر اینکه حقایق اخلاقی به صورت طبیعی و یا غیرطبیعی وجود دارند، رد می‌کند. او در این مقاله انکار می‌کند که «اصول اولیه اخلاقی را بتوان بر حسب نظم اخلاقی ارزش‌هایی مقدم و مستقل از مفاهیم شخص، جامعه و نقش اجتماعی، درست و یا غلط در نظر گرفت» (1999: 306). در واقع، اگر بتوان نظم اخلاقی و مستقلی را برای ارزش‌ها شناخت، واقع‌گرایی اخلاقی را می‌توان بنیاد نهاد و رویکردهای برساخت‌گرایی برای اخلاق بی‌فایده می‌شوند، در صورتی که رالز دیدگاهی ضد واقع‌گرایانه اتخاذ می‌کند و منکر حقیقت اخلاقی مستقلی می‌شود.

1. entities

2. Tractatus

3. Aufbau

4. themes in Kant's Moral Philosophy

به نظر رالز، همچون کانت، هر یک از افراد جامعه ادعاها و انتظارات متفاوت از دیگران دارد. یک ساختار اجتماعی در صورتی عادلانه است که به ارضای این انتظارات با رعایت برابری افراد و بدون توجه به شایستگی اخلاقی و اهداف آن‌ها، بپردازد. بنابراین حق^۱، مقدم بر خیر^۲ می‌شود؛ یعنی حق و عدالت، تابع اتخاذ موضع قبلی در زمینه غایات اخلاقی نمی‌شوند. به عبارت دیگر، از نظر رالز هر فردی آزاد است در مورد خیر، نظر خود را داشته باشد، یا اهداف زندگی‌اش را طراحی کند و یا حتی دیدگاه‌های خود را نسبت به امور تغییر دهد و هیچ الزامی در مورد توافق بر سر یک مفهوم معین از خیر نداشته باشد.

رالز از مفهومی به نام موقعیت اولیه^۳ به عنوان راهی برای توجیه اصول عدالت، استفاده می‌کند. با استفاده از این مفهوم و پس از رسیدن به اصول عدالت، دیدگاه‌های مذهبی، اخلاقی و فلسفی متفاوت می‌توانند تحت نظم درآیند. موقعیت اولیه، موقعیتی فرضی است. در این موقعیت، طرف‌های قراردادی^۴ حضور دارند که برابر، عقلانی، بی‌غرض، اخلاقی و خودآیین^۵ هستند. هدف از طرح موقعیت اولیه این است که، فرآیندی منصفانه به وجود آید تا اصول عدالتی که مورد توافق قرار می‌گیرند، منصفانه باشد. به همین دلیل، رالز نظریه عدالت به مثابه انصاف را مطرح می‌کند. به عقیده رالز، باید تأثیر حوادث خاصی که افراد را دچار مشکل می‌کند و آن‌ها را به سوء استفاده از شرایط اجتماعی و طبیعی در جهت منافع خودشان ترغیب می‌کنند، خنثی ساخت (1999: 11-12). برای نیل به این هدف، طرف‌های قرارداد در پرده جهل^۶ قرار دارند، بنابراین آن‌ها از بعضی حقایق، مانند جایگاه خود در جامعه، قدرت و استعداد، شرایط ویژه حاکم بر جامعه خود، وضعیت اقتصادی یا سیاسی جامعه، سطح تمدن و فرهنگ آن، و اینکه به کدام نسل تعلق دارند، اطلاع ندارند. طرف‌های قرارداد تنها از حقایق کلی، در مورد جامعه بشری آگاهی دارند؛ همچنین امور سیاسی و اصول نظریه اقتصادی را درک می‌کنند و از مبانی سازماندهی اجتماعی و قوانین روانشناسی، بشری آگاه هستند. با توجه به این شرایط، به نظر رالز، طرف‌های قرارداد

1.right

2.good

3.original position

4.contraction parties

5.autonomy

6.the veil of ignorance

می‌توانند از میان فهرست ارائه شده بهترین اصول عدالت^[۱] را انتخاب کنند به گونه‌ای که این اصول منصفانه باشند (Ibid: 119).

تحولات برساخت‌گرایی رالز

برای پی‌گیری رویکرد برساخت‌گرایانه رالز و تحولاتی که در آن ایجاد شده است، ابتدا به کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* اشاره می‌کنیم. رالز، در این کتاب، همواره از یک رویکرد برساخت‌گرایانه خاصی که آن را موقعیت اولیه می‌نامد برای توجیه اصول عدالت دفاع می‌کند. رالز، با توجه به موقعیت اولیه، امیدوار است که نه تنها اصول عدالت را بلکه اصول اخلاقی دیگر را توجیه کند. البته در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت*، او به طور خاص از برساخت‌گرایی سخن نمی‌گوید، بلکه به طور وسیع‌تری از رویه شناسایی اصول عدالت برای عاملانی^۱ سخن می‌گوید که «معیارهای سازنده»^۲ و یا به عبارتی، رویه‌های لازم برای حل و فصل مشکلات اخلاقی فراهم می‌آورند. در اینجا تأکید در مورد عملی بودن^۳ نظریه‌ای است که معیارها یا رویه‌های سازنده را فراهم می‌آورد (Ibid: 30, 35).

رالز موقعیت خود را در اینجا برخلاف صورت‌هایی از شهودگرایی^۴ می‌داند که به نظر او دارای ویژگی «غیرعملی بودن» هستند. به نظر او، شهودگرایان فقط تعداد اصول نامرتبی را فراهم می‌آورند و از این رو هیچ گونه رویه سازنده‌ای را برای عاملان، جهت حل و فصل مشکلات اخلاقی ارائه نمی‌کنند. دو شهودگرایی بزرگ یعنی جی. ای. مور^۵ و دابلیو. دی. راس^۶، مدافع اخلاقیات عرفی‌اند.^۷ در دیدگاه آنها سه ادعا وجود دارد: ۱- «خوب» مفهومی غیرقابل تعریف است. ۲- حقایق عینی اخلاقی وجود دارند. ۳- برای آنان که به بلوغ عقلی رسیده‌اند حقایق پایه‌ای اخلاق بدیهی‌اند. رالز این سه ادعا را قبول ندارد و رویه برساخت‌گرایانه خود را در مقابل ادعاهای شهودگرایان می‌داند. (کسلر، ۱۳۷۵: ۱۰۸)

1.agents

2.constructive criteria

3.practicality

4. intuitionism

5.G. E. Moore

6.W. D. Ross

7.common sense morality

بسیاری از نویسندگان غیرکانتی، برای مثال دیوید گوتیر^۱ اثر خویش را در راستای معیارهای برساخت‌گرایی می‌داند. این نویسندگان، برساخت‌گرا هستند اما پیرو کانت نیستند. (1997: 132- 48) برعکس، از یک سو، رالز رویکرد خود را کانتی و در عین حال برساخت‌گرا می‌داند. از سوی دیگر، او روش برساخت‌گرایی خود را نه کانتی بلکه *قراردادی*^۲ می‌داند. رالز می‌گوید:

آنچه کوشیده‌ام انجام دهم این بوده است که نظریه سستی قرارداد اجتماعی را آنگونه که لاک^۳، روسو^۴ و کانت عرضه کرده‌اند، تعمیم دهم و به سطح بالاتری از انتزاع برسانم... در واقع من باید اذعان کنم که دیدگاه‌هایی که پیش نهاده‌ام به هیچ روی بدیع نیستند. اندیشه‌های هدایت‌گر نظریه عدالت من، اندیشه‌هایی کلاسیک و شناخته شده‌اند... این نظریه، از نظر ماهیت، بسیار کانتی است (1999: xviii).

سطح بالاتری از انتزاع که رالز در اینجا به آن اشاره می‌کند، موقعیت اولیه است. زیرا موقعیت اولیه، یک رویه برساخت‌گرا است که طرف‌های قرارداد در آن موقعیت، اصول عدالت را انتخاب می‌کنند بدون اینکه از موقعیت خود آگاه باشند.

رالز در عدم توجه به ترجیحات فردی و یا رد کردن ارزش‌های اخلاقی مستقل، مانند کانت عمل کرده است. همانگونه که گفته شد رالز در موقعیت اولیه، طرف‌های قرارداد را به گونه‌ای فرض می‌کند که آنها ناآگاه از موقعیت اجتماعی و یا ترجیحات فردی خود هستند. همچنین با توجه به شرایط موقعیت اولیه، ارزش‌های اخلاقی مستقلی وجود ندارند که با استفاده از آنها، اصول عدالت انتخاب شوند؛ با توجه به این موارد رالز مانند کانت عمل کرده است، زیرا کانت در بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق و نقد عقل عملی اصول اخلاقی را عاری از هرگونه انگیزه فردی و یا ارزش اخلاقی مستقل می‌داند. اما رالز در موقعیت اولیه از فنی به نام فن تعادل تأملی^۵ استفاده کرده که مخالف موضع کانت است. به عبارت دیگر کانت اصول اخلاقی خود را براساس عقل عملی بیان می‌کند با این اصول اخلاقی محض بوده و نیازی به تعادل تأملی آنگونه که رالز بیان می‌کند، ندارد. رالز موقعیت اولیه را به

1. David Gauthier

2. onractive

3. Lock

4. Roussau

5. reflective equilibrium

عنوان یک رویه^۱، یک آزمایش فکری^۲، یک ابزار بازنمایی^۳، و یک الگوی مفهومی^۴ توصیف می‌کند (1999: 388-420). موقعیت اولیه باید با ارجاع به تعادل تأملی میان اصول عدالتی که آن را ضمانت می‌کند و داوری‌های سنجیده^۵ ما توجیه شود. بدین معنا موقعیت اولیه، در صورتی دارای ویژگی‌های گفته شده، هست که در آن، فن تعادل تأملی اجرا شود؛ به نظر رالز اگر این موقعیت، بخواهد فراهم کننده شرایط مناسب برای رسیدن به اصول عدالت باشد، باید در آن از فن تعادل تأملی استفاده شود. و خود این فن توجیه‌کننده نه تنها اصول عدالت است بلکه توجیه‌کننده موقعیت اولیه با ویژگی‌های خاص آن است. فن تعادل تأملی، نقش مهمی در رویه برساخت‌گرایانه رالز ایفا می‌کند. به طور خلاصه، به نظر رالز، هر یک از ما داوری‌هایی داریم که تثبیت شده‌اند؛ داوری‌هایی که هرگز نمی‌خواهیم از آن‌ها دست برداریم، مثل وقتی که لینکلن می‌گوید: «اگر برده‌داری نادرست نباشد، هیچ چیز نادرست نیست» (رالز، ۱۳۸۳: ۶۲).

رالز به دنبال آن است که داوری‌های اخلاقی ما و اصولی که حس عدالتخواهی ما به آن حکم می‌کند، در تناسب با هم قرار گیرند. این تناسب و سازگاری میان اصول عدالت و داوری‌های سنجیده ما، طی یک فرآیند صورت می‌گیرد که آن را تعادل تأملی می‌نامد؛ «این فرآیند یک تعادل است، زیرا در نهایت امر اصول ما و داوری‌های ما به سازگاری و وفاق می‌رسند و این فرآیند تأملی است، زیرا می‌فهمیم که داوری‌های ما از چه اصولی پیروی می‌کنند و از چه مقدماتی نتیجه می‌شوند» (Rawls, 1999: 18). البته، به نظر رالز، این رویکردی منسجم است؛ به این معنا که بر مفهوم خاصی از معقول^۶ بودن، برخلاف عقلانی^۷ بودن صرف متکی است. رالز این مفهوم معقول بودن را سپس در سخن از عقل عمومی^۸ مطرح می‌کند، که در آنجا به آن پرداخته می‌شود. بنابراین او با استفاده از فن تعادل تأملی در موقعیت اولیه رویه برساخت‌گرایانه خود را پیش می‌برد.

1.procedure

2.thought experiment

3.device of representation

4.model conception

5.considered Judgments

6.reasonable

7.rational

8.public reason

رالز در نوشته‌های بعدی خود همچون در مقاله «برساخت‌گرایی کانت در نظریه اخلاقی»^۱ از اصطلاح برساخت‌گرایی به طور روشن‌تر استفاده می‌کند. او در این مقاله، «برداشت خاصی از شخص را به عنوان عنصری در یک رویه معقول برساختی»^۲ ارائه می‌دهد (Rawls, 1999: 304). علاملان برساخت‌گرا در این رویه، همچون اشخاص آزاد و برابر اخلاقی دیده می‌شوند که در جامعه حاضر زندگی می‌کنند. این اشخاص، برای استدلال در مورد اصول عدالت، به فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک توسل می‌جویند. رالز، در مورد این اصول اساسی می‌گوید:

برساخت‌گرایی اخلاقی، مشخص می‌کند که عینیت اخلاقی را باید بر حسب یک نقطه نظر برساخت شده اجتماعی درک کرد که همگان بتوانند آن را بپذیرند. جدای از رویه ساختن اصول عدالت، حقایق اخلاقی وجود ندارد (Ibid:307).

در اینجا تأکید رالز، بر فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک، به روشنی دیده می‌شود. بنابراین اصول عدالت با توجه فرهنگ عمومی جامعه به دست می‌آیند و چون اینگونه است، همه افراد آن را می‌پذیرند و جدای از این رویه، اصول عدالت به دست نمی‌آید. رالز در مقاله «برساخت‌گرایی کانت در نظریه اخلاقی» به صراحت تأکید می‌کند که برساخت‌گرایی او در سنت کانت هست، اما دقیقاً برساخت‌گرایی کانت نیست. با این ادعا، رالز رویه برساخت‌گرایانه خود را از کانت جدا می‌کند. البته این ادعای رالز است و در ادامه این مقاله باید به بررسی آن پردازیم. رالز، مهم‌ترین تفاوت رویه برساخت‌گرایانه خود را با نظریه کانت در مقاله «برساخت‌گرایی کانت در نظریه اخلاقی»، بیان می‌کند؛ رویه برساخت‌گرایانه رالز، اولویت را برای اجتماع قائل می‌شود - و به خصوص این دیدگاه برای شهروندان طراحی شده است - در حالی که امر مطلق^۳ کانت برای قانون‌های^۴ شخصی اشخاص باوجدان و صادق در زندگی هر روزه به کار می‌رود. در حالی که کانت می‌خواهد در مورد مسائل اخلاقی، بخصوص عدالت، یک روش کاملاً عمومی ارائه کند، رالز به این نتیجه می‌رسد که برساخت‌گرایی کانتی او فقط می‌تواند توصیفی از عدالت را ارائه کند. در این مورد، رالز می‌گوید: ما می‌توانیم توصیف مستدلی را نه برای خیر، بلکه برای حق و نه

1. Kantian Constructivism in Moral Theory

2. procedure of construction

3. categorical imperative

4. maxims

برای فضیلت، بلکه برای عدالت ارائه کنیم. بنابراین، به نظر رالز، نمی‌توان از عدالت به مثابه انصاف، انتظار ارائه دیدگاهی اخلاقی را داشت. «عدالت به مثابه انصاف به عنوان یک دیدگاه برساخت‌گرا معتقد است که برای همه پرسش‌های اخلاقی که در زندگی روزمره و ادار می‌شویم پی‌ریسیم، پاسخی ندارد» (Ibid: 350). رالز چندین بار این نکته را متذکر می‌شود که برساخت‌گرایی یک آموزه اخلاقی جامعی را ارائه نمی‌کند، به همین جهت استدلال‌های آن کلیه مخاطبین ممکن را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر عدالت به مثابه انصاف که با رویه برساخت‌گرایی ارائه می‌شود آموزه اخلاقی، فلسفی و یا سیاسی جامع خاصی باشد، آنگاه نمی‌تواند مورد حمایت دیدگاه‌های مختلف باشد. به همین جهت استدلال‌هایی که در رویه برساخت‌گرایی ارائه می‌شود به دلیل اینکه از آموزه خاصی دفاع نمی‌کند، عمومی و قابل دفاع است.

تا اینجا رویه برساخت‌گرایانه رالز را با توجه به کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* و مقاله «برساخت‌گرایی کانتی در نظریه اخلاقی» بررسی کردیم. همانگونه که گفتیم، تأکید رالز در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* بر این است که نظریه او نظریه‌ای هنجاری، مبتنی بر دیدگاه متافیزیکی در مورد طبیعت انسان و یا جامعه انسانی نیست؛ از این رو، او با طرح موقعیت اولیه در صدد پایه‌ریزی جامعه‌ای است که منافع افراد در آن، مورد حمایت باشد. حال پرسش این است که آیا رالز توانسته است بدون توجه به دیدگاهی متافیزیکی، به ساخت اصول عدالت مورد نظر خود برسد. رالز ویژگی‌هایی را به طرف‌های قرارداد موقعیت اولیه نسبت می‌دهد. این ویژگی‌ها همان گونه که قبلاً گفتیم، شامل اخلاقی بودن، عقلانی بودن، بی‌غرض بودن و خودآیینی طرف‌های قرارداد می‌شود. این ویژگی‌ها به طور ضمنی، مفهومی متافیزیکی را در مورد انسان نشان می‌دهند. این مطلب، در بحثی که رالز درباره کانت در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* مطرح می‌کند نیز روشن است: «می‌توان موقعیت اولیه را به عنوان شرح و تفسیر رویه‌ای مورد تصور کانت از خودآیینی و امر مطلق در نظر گرفت. اصول تنظیم‌کننده قلمرو غایات^۱، آن اصولی هستند که در این موقعیت انتخاب خواهند شد. شرح و توصیف این وضعیت، باعث می‌شود که بتوانیم آن معنایی را توضیح دهیم که براساس آن، با عمل

1. kingdom of ends

کردن در راستای این اصول، طبیعت خویش را به عنوان افراد عقلانی آزاد و برابر منعکس کنیم» (Ibid: 367). اینکه طبیعت ما انسان‌ها، آزاد، برابر و معقول است، حقایقی است که به نظر رالز بدیهی هستند. در اینجا سخن این است که اینها حقایقی متافیزیکی‌اند و بنابراین برساخت‌گرایی، آنگونه که رالز مورد نظرش است به نتیجه نمی‌رسد. رالز به دنبال جامعه‌ای عادلانه است که براساس طبیعت انسانی اخلاقی، ساخته می‌شود و بر این مطلب در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* بیشتر تأکید می‌شود.

برساخت‌گرایی رالز به طور صریح‌تر در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* مطرح شده است. هدف خاص *لیبرالیسم سیاسی* او این است که «برای اصول حق و عدالت برحسب عقل عملی مبناهای لازم را مشخص سازد» (Rawls, 1996: xxx). مفهوم عقل عملی^۱ یا معقول بودن که رالز در اینجا مطرح می‌کند، در واقع برداشتی از عقل عمومی است. مفهوم عقل عمومی، به طور صریح، بعد از کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* و بازگشت او به سوی لیبرالیسم سیاسی و جستجوی زمینه مشترکی که براساس آن، افراد بتوانند به‌رغم تفاوت‌های عمیق مذهبی و اخلاقی خویش، در کنار هم به سر برند، مطرح شده است. رالز می‌گوید، عنوان عقل عمومی را با استفاده از تمایز کانت میان عقل عمومی و خصوصی مطرح کرده است. به نظر رالز عقل عمومی، ویژگی یک اجتماع دموکراتیک است و موضوع آن سه ویژگی دارد: به عنوان عقلی برای شهروندان، در صورتی که عقلی برای عموم جامعه محسوب شود، موضوع آن خیر عموم است؛ مسائل آن مربوط به عدالت اساسی است و ماهیت و محتوای آن نیز عمومی است. البته به نظر رالز همه عقل‌ها، عمومی نیستند. مثلاً، عقل مربوط به کلیساها، دانشگاه‌ها و بسیاری از انجمن‌های دیگر غیر عمومی‌اند. به این ترتیب، در جوامع استبدادی و اشرافی هم عقل عمومی وجود ندارد. همانگونه که گفته شد، عقل عمومی مختص جوامع دموکراتیک است. به طور کلی در اینجا به نظر رالز، هدف اصلی، جستجوی زمینه‌های معقول برای رسیدن به توافق مربوط به خودمان و رابطه‌مان با جامعه است که این امر، جایگزین جستجوی حقیقت اخلاقی به صورت ثابت و دارای نظم ماتقدم طبیعی و یا الهی می‌شود (Ibid). رالز در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* با بیان عقل عمومی، رویه برساخت‌گرایانه خود را پی می‌گیرد.

1.practical reason

مفهوم دیگری که رویه برساخت‌گرایانه رالز را در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* مشخص‌تر می‌کند، مفهوم اجماع همپوش^۱ است. این ایده، در مرحله سوم نظریه عدالت رالز شکل می‌گیرد. به طور خلاصه، به نظر رالز، درست است که در جامعه بسامان، همه شهروندان برداشت یکسانی از عدالت دارند، اما آن‌ها این کار را به دلایل یکسانی انجام نمی‌دهند. رالز می‌گوید، شهروندان دیدگاه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی متضادی دارند و برداشت سیاسی از عدالت را بنابر دلایل متفاوتی تأیید می‌کنند. به زعم او، آموزه جامعی وجود ندارد که براساس آن همه شهروندان بتوانند درباره مسائل بنیادین عدالت سیاسی توافق کنند. برعکس، براساس رویه برساخت‌گرایانه رالز در جامعه بسامان، برداشت سیاسی را چیزی تأیید می‌کند که آنرا اجماع همپوش می‌نامند؛ یعنی برداشت سیاسی از عدالت از طرف آموزه‌های مختلفی تأیید می‌شود که پیروان زیادی دارد و در طول زمان از نسلی به نسل بعد دوام می‌آورد (Ibid: 137).

رویه برساخت‌گرایی رالز، همانگونه که گفتیم، برای بنیان نهادن اصول عدالت نمی‌تواند از هیچ، نتایج اخلاقی ارائه کند. هدف این رویه، ارائه نتایج اخلاقی به وسیله روندهای معقولی است که عاملان برساخت‌گرا بتوانند از آنها تبعیت کنند. برای رسیدن به این منظور، رالز در کتاب *لیبرالیسم سیاسی*، میان دیدگاه خودش و کانت تشابهات و تمایزاتی را بیان می‌کند که به بررسی آنها می‌پردازیم.

الف) برداشت رالز از برساخت‌گرایی کانت

در کتاب *لیبرالیسم سیاسی*، رالز صورتی از برساخت‌گرایی کانتی را مطرح می‌کند و تفاوت دیدگاه برساخت‌گرایانه خود را با کانت برای نشان دادن موضع خویش بیان می‌کند. البته بعضی از مفسرین، بر این عقیده نبوده‌اند که روش کانت در بنیان گذاشتن اصول اخلاقی، به طور کلی، روشی برساخت‌گرا است، بلکه تصور کرده‌اند که کانت به رغم مخالفت‌هایش صورت دیگری از شهودگرایی عقلانی را ارائه می‌کند. برخی نیز بر این عقیده‌اند که کانت واقع‌گرایی اخلاقی پنهانی را ارائه می‌کند. بعضی از مفسران هم، اندیشه کانت را فرمالیسم^۲ می‌نامند. با این توضیحات، نقاط اشتراک کانت و رالز خیلی کم می‌شود. برای روشن‌تر شدن

1. overlapping consensus

2. formalism

این مطلب، بهتر است ابتدا به بررسی این نکته پردازیم که به چه معنایی می‌توان کانت را بر ساخت‌گرا نامید. رویه‌ای اخلاقی که کانت در *نقد عقل عملی*^۱ و *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق*^۲، برای توجیه اصول مهم عمل اخلاقی با توسل به عقل عملی بیان می‌کند، مبتنی بر عوامل اخلاقی مستقل، یا ترجیحات فردی نیست. این رویه‌ها که به شکل‌های گوناگون امر مطلق بیان می‌شوند، مخالف رویه‌هایی دگرآیینی^۳ اند که مثلاً از کمال‌گرایی^۴ یا فایده‌گرایی^۵ دفاع می‌کنند. کانت در مقدمه کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق* می‌نویسد: «هدف این بنیادگذاری، جستن و استوار کردن برترین اصل اخلاق است.» و در نخستین فصل کتاب به مطلب مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه، تنها اراده نیک است که به طور مطلق و فی‌نفسه نیک است و بنابراین وظیفه خود را روشن‌گری مفهوم اراده می‌داند، مفهومی که به خودی خود و جدا از هر گونه هدف دیگری شایسته احترام است و همواره مقام اول را دارد و برترین شرط است. کانت از این مفهوم نامشروط بودن، به مفهوم تکلیف اخلاقی می‌رسد. از نظر او، فقط تکلیف اخلاقی است که از هر گونه شرطی آزاد است. و به دنبال این تکلیف اخلاقی قانون اخلاقی را بیان می‌کند. به عقیده او، کرداری نیک و از روی تکلیف است که هم مطابق قانون اخلاقی باشد و هم برای احترام به این قانون صورت گیرد. این قانون اخلاقی قانونی است که، بنیاد آن در عقل عملی و یا وجدان بیدار انسانی است و به چندین صورت بیان می‌شود که یکی از آن صورت‌ها این است: «چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، ۱۳۶۱: ۶۱).

رویه بر ساخت‌گرای کانت را می‌توان با توجه به شکل‌های گوناگون امر مطلق بیان کرد. بنابراین، به نظر کانت، فرد باید براساس قانونی عمل کند که در عین حال بداند این قانون به قانونی جهانی بدل خواهد شد. در اینجا آن چنان که کانت می‌گوید هیچ گونه مرجعی برای هرگونه واقعیت اخلاقی و یا ترجیحات فردی وجود ندارد. همچنین این قانون ساخته کانت و یا هیچ فیلسوف دیگری نیست، بلکه اصلی است که خاستگاه آن همانا عقل عملی یا وجدان اخلاقی است (Onora, 2003: 348). بر ساخت‌گرای کانت با مفهومی از شخص و

1. Critique of Practical Reason

2. Groundwork of the Metaphysics of Morals

3. heteronomy

4. perfectionism

5. utilitarianism

عقل عملی آغاز می‌شود؛ اشخاص، آزاد، برابر، اخلاقی، عقلانی و معقول در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین رویه برساخت‌گرایی در کانت در امر مطلق و در رالز در موقعیت اولیه نشان داده می‌شود. مهم‌ترین سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان امر مطلق و یا موقعیت اولیه را به تنهایی بدون استفاده از صورتهایی از واقع‌گرایی اخلاقی، توجیه کرد. از آنجایی که اینها ریشه‌های برساخت‌گرایی رالز هستند باید به دقت آن‌ها را بررسی کنیم. از این روی، نخست، توصیف رالز از برساخت‌گرایی خود را در مقابل شهودگرایی بیان می‌کنیم و سپس به تفاوت دیدگاه او با کانت می‌پردازیم.

(۱) اصول عدالت سیاسی، به دست آمده از یک روش برساخت‌گرایانه است. در این روش عاملان عقلانی، به عبارت دیگر طرفهای قراردادی که در موقعیت اولیه قرار دارند، به عنوان نمایندگان شهروندان و تحت شرایط معقول اصول عدالت را انتخاب می‌کنند.

(۲) به گفته رالز، روش برساخت‌گرایی او، براساس عقل عملی و نه عقل نظری است. «مطابق تمایزی که کانت میان عقل نظری و عقل عملی قائل است، ما می‌گوییم عقل عملی به تولید موضوعاتی مطابق با مفهوم آن موضوعات مربوط است. برای مثال هدف تلاش سیاسی، رسیدن به مفهوم یک رژیم قانونی عادل است، در حالی که عقل نظری به شناخت موضوعات داده شده مربوط است» (Rawls, 1996: 93).

(۳) ویژگی سوم برساخت‌گرایی سیاسی این است که برساخت‌گرایی، از مفهوم پیچیده‌ای از شخص و جامعه برای شکل دادن ساختارش استفاده می‌کند. این دیدگاه، شخص را مرتبط به جامعه سیاسی می‌داند، شخصی که جامعه را نظام منصفانه همکاری اجتماعی از نسلی به نسل بعد می‌داند. همچنین برساخت‌گرایی سیاسی مشخص کننده ایده امر معقول است و این ایده را برای برداشت‌ها، اصول، قضاوت‌ها، زمینه‌ها، اشخاص و نهادها به کار می‌برد (Ibid).

رالز تفاوت‌های برساخت‌گرایی خود را با کانت اینگونه بیان می‌کند:

(۱) برساخت‌گرایی اخلاقی کانت، از نوع جامع است که در آن، آرمان خودآیینی دارای نقش تنظیمی برای همه زندگی است، که به نظر رالز این امر با لیبرالیسم سیاسی ناسازگار است.

۲) دیدگاه سیاسی در صورتی خودآیین است که نظم ارزش‌های سیاسی را براساس اصول عقل عملی، متحد با مفاهیم سیاسی مناسب از جامعه و شخص ارائه کند. این یک آموزه خودآیین است در غیر این صورت دیگرآیین است. معنای دیگر خودآیینی این است که نظم ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، باید به واسطه اصول و مفاهیم عقل عملی ساخته شود. رالز به این خودآیینی، خودآیینی مقوم می‌گوید و لیبرالیسم سیاسی او خودآیینی مقوم کانت^۱ را رد می‌کند (Ibid: 101).

۳) به نظر رالز مفاهیم شخص و جامعه در دیدگاه کانت پایه و اساسی در ایده‌آلیسم استعلایی دارند که در عدالت به مثابه انصاف، ایده‌آلیسم استعلایی و نظریه‌های متافیزیکی نقشی ندارند (Ibid).

۴) عدالت به مثابه انصاف، توجیه عمومی را در مورد مسائل مربوط به عدالت سیاسی همراه با حقیقت کثرت‌گرایی^۲ معقول آشکار می‌کند و از ایده‌های مشترک در فرهنگ سیاسی عمومی جامعه دموکراتیک استفاده می‌کند. در صورتی که به نظر رالز، کانت نقش فلسفه را همچون یک دفاعیه^۳ در نظر گرفته است، یعنی دفاع از ایمان معقول. این دفاعیه نشان دادن انسجام و وحدت عقل عملی و عقل نظری با همدیگر است و اینکه چگونه می‌توان عقل را به عنوان دادگاه آخر دادخواست برای فیصله دادن به همه پرسش‌ها در نظر گرفت. عدالت به مثابه انصاف دیدگاه کانت به عنوان دفاعیه را تا اینجا قبول می‌کند؛ با فرض شرایط مناسب معقول، عدالت به مثابه انصاف خودش را به «عنوان دفاعی از امکان یک رژیم دموکراتیک قانونی می‌بیند». (Ibid).

رالز در لیبرالیسم سیاسی، پس از اینکه تفاوت دیدگاه خود و کانت را بیان می‌کند، سه سؤال اساسی مطرح می‌کند که برای فهم برساخت‌گرایی او مهم است. پرسش اول: در برساخت‌گرایی، چه چیزی در حال ساخت است؟ رالز پاسخ می‌دهد محتوای یک برداشت سیاسی از عدالت، این محتوا همان اصول انتخاب شده توسط طرف‌ها در موقعیت اولیه هستند.

1. Kant's constitutive autonomy

2. pluralism

3. apologia

پرسش دوم: آیا خود موقعیت اولیه ساخته می‌شود؟ پاسخ رالز منفی است. به نظر او، موقعیت اولیه، صرفاً طراحی می‌شود و با ایده جامعه بسامان^۱ یک رویه‌ای طراحی می‌شود که شرایط معقول تحمیل شده به طرف‌ها را نشان می‌دهد.

پرسش سوم: منظور از گفتن طراحی تصورات شهروند و جامعه بسامان توسط روش برساخت‌گرا چیست؟ به نظر رالز، شهروندان دو قوه اخلاقی دارند: (۱) ظرفیت حس عدالت‌خواهی در یک جامعه بسامان (۲) ظرفیت برداشت خیر. مطلب مهمی که رالز آن را مطرح می‌کند این است که آیا برساخت‌گرایی، آنگونه که کانت در نظر دارد فقط از عقل عملی نشأت می‌گیرد. به نظر رالز، برساخت‌گرایی فقط با عقل عملی شکل نمی‌گیرد، بلکه نیاز به رویه‌ای دارد که برداشت‌های جامعه و شخص را طراحی کند. به عقیده او، همانطور که بدون وجود شخصی که فکر کند، اصول منطق و استنتاج کاربردی ندارد، اصول عقل عملی نیز در تفکر و داوری اشخاص عقلانی و معقول بیان می‌شود و به وسیله آنها در عمل سیاسی و اجتماعی‌شان بکار می‌رود. بطور خلاصه بدون مفاهیم جامعه و شخص اصول عقل عملی هیچ اهمیت و کاربردی ندارند (Ibid: 107).

ب) مبنای برساخت‌گرایی رالز و کانت

با توجه به مطالبی که گفتیم، روشن است که هم کانت و هم رالز برای مشخص کردن اصول عملی خاصی یک رویه برساخت‌گرا را پیشنهاد می‌کنند، اما مسئله این است که هر دو، نمی‌توانند نشان دهند که مبنای آنها براساس معقولیت صرف است. مواضع کانت و رالز در مفهوم محدودی می‌تواند برساخت‌گرا باشد چرا که آنها رویه‌هایی را ارائه می‌کنند که عاملان می‌توانند برای بنیان نهادن اصولی، برای هدایت کردن عملکردشان از آن استفاده کنند. همانطور که رالز در مقاله «مضامینی در فلسفه اخلاقی کانت» استدلال می‌کند، برداشت کانت از عقل عملی برمبنای دیدگاه او از حقیقت عقل است.

حقیقت عقل، بستری برای کلیه استدلال‌های اخلاقی فراهم می‌کند؛ عقل عملی و رویه‌های امر مطلق به وجدان فرد ارائه می‌شود و از این رو به تنهایی ساخته نمی‌شوند. در

1. well ordered society

اینجا پاسخ پرسشی که قبلاً مطرح کردیم مشخص می‌شود. کانت، خود را در حوزه صورتی از شهودگرایی عقلانی و حتی واقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌دهد و از آن حمایت می‌کند که رالز هم از این رویه، خیلی دور نیست. به رغم تأکید رالز بر تفاوت میان برساخت‌گرایی خودش و کانت، او نمی‌تواند، خود را از مشکلات برساخت‌گرایی کانت رها کند. امر مطلق و موقعیت اولیه، نمی‌تواند بدون ارائه دیدگاهی متافیزیکی بیان شوند و این همان مطلبی است که رالز، در *نظریه‌ای درباره عدالت* به طور آشکارتری گرفتار آن است و در *لیبرالیسم سیاسی* می‌خواهد به این مشکل دچار نشود. به همین دلیل در کتاب دوم تأکید رالز بر عدالت سیاسی است. رالز در این کتاب به دو ایده کثرت‌گرایی معقول و عقل عمومی می‌پردازد، یعنی مطالبی که در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* در مورد آنها سخنی به میان نیاورده است. رالز به دنبال آن مفهوم سیاسی از عدالت است، که بتواند حمایت آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی معقول، در یک جامعه را به دست آورد. بنابراین، به نظر او، این مفهومی سیاسی است و نه متافیزیکی، و اگر اینگونه باشد می‌توان به اجماع همپوش در مورد اصول عدالت رسید، و برای رسیدن به این امر در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* و کتاب بعدی خود *عدالت به مثابه انصاف* به «فرهنگ سیاسی عمومی جامعه دموکراتیک و سنت‌های تفسیر قانون اساسی آن» توجه می‌کند تا «ایده‌های آشنای معینی را به دست آورد» (رالز، ۱۳۸۳: ۲۷) و به برداشتی از عدالت سیاسی برسد. این ایده‌ها، از نظر رالز، به طور اختصار عبارتند از: «ایده جامعه به عنوان نظام منصفانه همکاری اجتماعی در طول زمان از نسلی به نسل بعد، ایده شهروندان، در مقام اشخاصی آزاد و برابر و ایده جامعه بسامان؛ یعنی جامعه‌ای که به طرز کارآمدی از طریق برداشتی عمومی از عدالت سامان می‌یابد.» (همان) رویه رالز به سمت عدالت سیاسی است؛ و به نظر او تنها اگر متافیزیک در میان نباشد می‌توان به اجماع همپوش در مورد اصول عدالت رسید. اصولی که ناشی از نظریه‌ای متافیزیکی نباشد بلکه مبتنی بر سنت لیبرال دموکراسی باشد و بتواند در جامعه دموکراتیک تکثرگرایی دوام آورد. اما آیا رالز توانسته است با این تحول در دیدگاهش در رویه برساخت‌گرایی خود موفق باشد؛ البته با مطالبی که تاکنون گفته شد به نظر می‌رسد رالز در این مورد موفق نشده است، زیرا رویه‌اش مبتنی بر دیدگاه متافیزیکی خاصی است.

ظاهراً این نظر رالز، که نظریه او عاری از هرگونه آرایشی^۱ است و بنابراین هر دیدگاه متافیزیکی را از نظریه خود خارج کرده است، نظریه عدالت به مثابه انصاف او را محدود به جوامع خاصی می‌کند و به نظر می‌رسد نظریه لیبرالیسم سیاسی او از محتوای متافیزیکی خارج می‌شود. اما مطلبی که در اینجا باید به آن اشاره کنیم آن است که این ظاهر قضیه است. تعریفی که قبلاً در مورد متافیزیک و آموزه‌های جامع معقول^[۲] از نظر رالز گفتیم اینگونه بود: «عقاید و ارزش‌های مطلق»؛ اما ضرورتی ندارد که متافیزیک را اینگونه تعریف کنیم. آیا دیدگاه رالز در مورد اجماع همپوش ناظر به یک اجماع متافیزیکی که در حوزه تفکر لیبرالی رخ می‌دهد، نیست؟ ممکن است رالز نپذیرد، اما مفهوم انسان در این اجماع همپوش یک مفهوم متافیزیکی است، زیرا برداشتی از انسان را نشان می‌دهد که در آن انسان، به طبیعت خود آزاد، برابر، عقلانی، خودآیین و دارای حقوق اساسی است. بنابراین، جامعه بسامان از نظر او، جامعه لیبرال دموکراتیک است که در آن همه شهروندان آزاد و برابرند و با یکدیگر همکاری می‌کنند. با این توضیحات، مشخص می‌شود که همان مطلبی را که رالز در موقعیت اولیه پیش‌فرض گرفته بود، در اجماع همپوش هم بیان می‌شود؛ به عبارت دیگر، طرفهای قرارداد در موقعیت اولیه افرادی هستند، آزاد، برابر، عقلانی و... که همین خصوصیات برای ماهیت انسان، در اجماع همپوش در نظر گرفته شده است. آنچه رالز، به دنبال آن در سنت فکری لیبرال دموکراسی است، متافیزیکی است، چرا که برداشت خاصی از انسان را بیان می‌کند. رالز می‌گوید:

ما به دنبال مفهومی از عدالت که برای همه جوامع بشری، صرف‌نظر از اوضاع و احوال تاریخی یا اجتماعی خاص آنها مناسب باشد، نیستیم (Ibid:380).

نتیجه این سخن رالز این است که دیگر فرهنگ‌ها، برداشت خود را از طبیعت انسان دارند. در صورتی که او نمی‌خواهد این را بگوید. رالز می‌خواهد، در رویه برساخت‌گرایانه خود، بدون دخالت هرگونه ایده متافیزیکی، به اصول عدالت برسد و در این راه، از نظریه اخلاقی کانت استفاده می‌کند، ولی نمی‌تواند خود را از دیدگاه متافیزیکی به طور مطلق رها کند.

1. freestanding

ج) انتقادات به برساخت‌گرایی رالز

یکی از منتقدان برساخت‌گرایی رالز هابرماس است. به نظر هابرماس^۱، برداشت رالز از عدالت، آنگونه که رالز می‌گوید عاری از آرایش نیست و مفهوم شخص در لیبرالیسم سیاسی رالز، ورای فلسفه سیاسی می‌رود. یکی از ادعاهای رالز در کتاب *لیبرالیسم سیاسی و عدالت به مثابه انصاف*، عاری از آرایش بودن، اصول عدالت است. منظور رالز این است که عدالت مفهومی سیاسی است و مبتنی بر هیچ دیدگاه جامع اخلاقی، فلسفی و یا سیاسی نیست. هابرماس به این ادعای رالز انتقاد می‌کند؛ به نظر هابرماس، مفهومی که رالز از شخص ارائه می‌دهد، مبتنی بر مبنای متافیزیکی است، و بنابراین رالز نمی‌تواند، با استفاده از رویه برساخت‌گرایی به مفهوم عدالت سیاسی برسد. به علاوه، به نظر هابرماس، برساخت‌گرایی سیاسی، شامل مسائل فلسفی عقلانیت و حقیقت می‌شود و رالز همراه با کانت مفهومی از عقل متافیزیکی و ماتقدمی را بیان می‌کند که در اصول عدالت به مثابه انصاف و آرمان‌های آن قرار دارد (Ibid). به نظر هابرماس، آنچه مبنای اصول عدالت رالز را می‌سازد، عقلانی بودن هم طرف‌های قراردادی است که این اصول را انتخاب می‌کنند و هم رسیدن به اصول عقلانی است. همانگونه که رالز، در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* و مقاله «برساخت‌گرایی کانتی در نظریه اخلاقی» بیان کرد، هر چند اصول عدالت نهایتاً بر مبنای عقل انتخاب می‌شوند، ولی هیچ آموزه متافیزیکی و یا اخلاقی در انتخاب آنها دخیل نیست؛ اساساً به نظر رالز، به همین دلیل است که طرفداران دیدگاه‌های اخلاقی، دینی، سیاسی و یا فلسفی می‌توانند آن اصول را تأیید کنند. به عقیده هابرماس، این ادعای رالز، مسائل فلسفی در مورد عقلانیت و حقیقت را پیش می‌کشد، و نظریه عدالت رالز را از سیاسی بودن صرف خارج می‌کند.

برایان بری^۲ نیز به برساخت‌گرایی رالز انتقاد می‌کند. به نظر او، رالز تعریفی کلی از این واژه ارائه نمی‌دهد. بری این تعریف را برای برساخت‌گرایی ارائه می‌دهد: «نظریه‌ای که موقعیتی خاص را نشان می‌دهد، که هر چه نتیجه این موقعیت باشد حق و عادلانه است.» برساخت‌گرایی به معنای عام در صدد اثبات منصفانه بودن موقعیت خاص نیست، بلکه

1. Habermas

2. Brian Barry

آنچه اساس برساخت‌گرایی را تشکیل می‌دهد منصفانه بودن نتیجه است. اما برساخت‌گرایی رالز در صدد اثبات موقعیت اولیه است. و نتیجه این موقعیت هر چه باشد منصفانه است. براین بری، نظریه‌های برساخت‌گرا را به دو گروه اصلی تقسیم می‌کند: (۱) گروه اول موقعیتی را بیان می‌کند که افراد آن موقعیت، تمام تلاش خود را برای تأمین منافع فردی خود به کار می‌برند، و نهایتاً به توافق اجتماعی دست پیدا می‌کنند؛ مانند نظریه‌های هابز و لاک. (۲) گروه دوم موقعیتی را بیان می‌کند که در آن، شرایط حاکم به گونه‌ای است که، نمی‌توان تصمیمی به نفع خود گرفت؛ مانند نظریه عدالت رالز. البته هر دو گروه به این معنا در سنت قرارداد اجتماعی هستند که بر اساس این سنت، آنچه مورد توافق افراد قرار می‌گیرد درست و منصفانه است. بنابراین به نظر بری، نه تنها نگرش اخلاقی کانت و یا نظریه عدالت رالز شکلی از برساخت‌گرایی است، بلکه نظریه سنتی قرارداد اجتماعی، مثلاً قرارداد اجتماعی هابز نیز، مصداقی از برساخت‌گرایی است (Barry, 1989: 266).

همانگونه که می‌بینیم هابرماس به رویه برساخت‌گرایانه رالز به این صورت انتقاد می‌کند که آن را بر مبنای متافیزیکی می‌داند و بنابراین عدالت سیاسی رالز را درست نمی‌داند، اما براین بری اصول عدالت را نتیجه رویه برساخت‌گرایانه رالز می‌داند و بنابراین انتقادات هابرماس را قبول ندارد. تنها انتقاد بری این است که رالز تعریف کلی از رویه برساخت‌گرایانه خود ارائه نمی‌دهد.

نتیجه

در این مقاله، در صدد بررسی شیوه برساخت‌گرایی رالز و تحلیل این موضوع بودیم، که آیا برساخت‌گرایی رالز، به شیوه‌ای که مورد نظر خودش است، به نتیجه می‌رسد؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا ریشه‌های برساخت‌گرایی را بررسی کردیم. همانطور که بیان کردیم خصیصه اصلی برساخت‌گرایی ضد واقع‌گرا بودن و سازگاری‌اش با ایده‌آلیسم است که در این زمینه، دیدگاه‌های زیادی در زمینه علم، جامعه و فلسفه پدیدار گشته‌اند. برای اینکه دیدگاه رالز را در این مورد بررسی کنیم، ابتدا به کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* پرداختیم. رالز در این کتاب، به طور صریحی، در مورد برساخت‌گرایی سخن نمی‌گوید، اما رویکردی برساخت‌گرایانه برای رسیدن به اصول عدالت خود، اتخاذ می‌کند. اساس آن رویکرد

موقعیت اولیه است. او با استفاده از فنی به نام تعادل تأملی، در این موقعیت اولیه در صدد است، طرف‌های قرارداد فرضی‌ای که آزاد، عقلانی و خودآیین هستند را به اصول عدالت برساند. در فرآیند تعادل تأملی، اصول عدالت و داوری‌های اخلاقی راجع به عدالت به نقطه تعادل می‌رسند. بدین صورت، رویه برساخت‌گرایانه رالز شکل می‌گیرد.

رالز بعد از این مرحله، در مقاله «برساخت‌گرایی کانت در نظریه اخلاقی»، برساخت‌گرایی را به طور روشن‌تر به کار می‌گیرد. در اینجا است که فرهنگ عمومی جوامع دموکراتیک، مورد نظر رالز است. در این مرحله، رالز تأکید می‌کند که جدای از رویه ساختن اصول عدالت، حقایق اخلاقی وجود ندارد. آنچه او در این مقاله می‌گوید این است که، رویه برساخت‌گرایانه او ربطی به نظریه‌های هنجاری مبتنی بر دیدگاه متافیزیکی ندارد. در صورتی که، همانگونه که این مطلب را بررسی کردیم، رالز نمی‌تواند بدون ارائه دیدگاهی متافیزیکی، به ساخت اصول عدالت خود برسد. ویژگی‌هایی که او به طرف‌های قرارداد در موقعیت اولیه نسبت می‌دهد مفهومی متافیزیکی را در مورد انسان آشکار می‌کنند. به نظر رالز، ویژگی‌هایی مانند آزاد، برابر و معقول بودن انسان حقایق بدیهی‌اند، در صورتی که اینها حقایق متافیزیکی هستند. بنابراین برساخت‌گرایی رالز به نتیجه موردنظر خود نمی‌رسد. پی‌گیری سیر تحول نظریه رالز در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* نشان می‌دهد که هدف خاص این کتاب او، آشکار کردن مفهومی سیاسی از عدالت است. بدین منظور رالز از مفاهیمی همچون معقول بودن و عقل عمومی استفاده می‌کند. او، به دنبال زمینه‌های معقول رسیدن به توافق در مورد مفهومی از عدالت، با توجه به شخص و رابطه‌اش با جامعه است که آن را جایگزین جستجوی حقیقت ماتقدم اخلاقی می‌داند.

برای رسیدن به این منظور، رالز برساخت‌گرایی خود را با کانت مقایسه می‌کند و اشتراک و اختلاف دیدگاه خود را با او بیان می‌کند که ما هم به طور مفصل در این مقاله به آن پرداختیم. هم کانت و هم رالز هر دو به این امر معتقدند که هیچ‌گونه مرجعی برای هر گونه واقعیت اخلاقی به جز عقل عملی وجود ندارد.

رویه برساخت‌گرایی کانت، با امر مطلق توجیه می‌شود و رویه برساخت‌گرایی رالز، با موقعیت اولیه. بررسی مبنای برساخت‌گرایی رالز و کانت هویدا می‌سازد که نه کانت و نه رالز نمی‌توانند مبنای خود را بر اساس معقولیت صرف بیان کنند. دیدگاه این دو فیلسوف

در مفهوم محدودی می‌تواند برساخت‌گرا باشد، چرا که در نظر کانت رویه‌های امر مطلق به وجدان فرد ارائه می‌شود و از این رو به تنهایی ساخته نمی‌شوند. بنابراین در دیدگاه کانت، تا حدودی شهودگرایی عقلانی هم دیده می‌شود. در مورد رالز هم پس از بررسی مطالب، به این مطلب رسیدیم که همانگونه که موقعیت اولیه دارای دیدگاهی متافیزیکی در مورد انسان است، اجماع همپوش نیز که او با استفاده از آن می‌خواهد به اصول عدالت سیاسی برسد، خالی از نظریه‌ای متافیزیکی راجع به انسان نیست. بنابراین رویه برساخت‌گرایانه رالز کاملاً برساخت‌گرایانه نیست و از دیدگاه متافیزیکی خاصی راجع به انسان بهره می‌برد. به عنوان نکته انتقادی پایانی باید گفت، رالز می‌خواهد هر گونه مبنای اخلاقی، متافیزیکی را از نظریه عدالت خود حذف کند، برای اینکه دیدگاهش به آموزه جامعی تبدیل نشود، اما در این کار موفق نمی‌شود؛ زیرا هر نظریه‌ای درباره عدالت بدون مبانی متافیزیکی امکان ندارد.

پی‌نوشت

۱. اصول عدالتی که در موقعیت اولیه و با رویه برساخت‌گرایانه انتخاب می‌شوند این دو اصل‌اند. الف) هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام جامع آزادی‌های اساسی برابر داشته باشد که با نظام مشابه آزادی برای همگان منافاتی نداشته باشد.

ب) نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید چنان سامان یابند که دو شرط ۱- این نابرابری‌ها بیشترین نفع را برای محروم‌ترین افراد داشته باشد و ۲- این نابرابری‌ها به مناصب و مشاغل متصل باشند که در شرایط منصفانه و برابر از نظر فرصت به روی همه گشوده هستند.

به نظر رالز، این اصول به صورت زنجیروار است؛ بدین ترتیب که تخطی از آزادی‌های اصلی برابر که تحت اصل اول قرار می‌گیرند را نمی‌توان با منافع اجتماعی و اقتصادی بیشتر توجیه و یا جبران کرد. (نک به: Rawls, John., *A Theory of Justice*, p. 54.)

۲. به نظر رالز آموزه‌های جامع معقول سه ویژگی دارند: ۱- یک آموزه معقول، کاربرد عقل نظری است، که جنبه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی مهم زندگی انسان را در یک حالت کم و بیش ثابت و منسجم پوشش می‌دهد، و ارزشهای شناسایی شده را به نحوی که با یکدیگر سازگار باشند و حاکی از دیدگاه قابل درک جهان باشند، سازمان می‌دهد. هر آموزه این کار را انجام می‌دهد و از آموزه دیگر متمایز می‌شود. ۲- یک آموزه جامع معقول، همان کاربرد عقل عملی است. هم عقل عملی و هم عقل نظری همراه با هم در صورت‌بندی‌اش استفاده می‌شوند. ۳. در حالی که یک آموزه جامع معقول، ضرورتاً ثابت و نامتغیر نیست، اما معمولاً به یک سنت و آموزه فکری، متعلق است. اگرچه در طول زمان ثابت و مداوم است و تحت تغییرات ناگهانی نیست اما به آرامی تغییر می‌کند. نظر رالز در مورد این آموزه‌ها این است که، دیدگاه برساخت‌گرایانه او اکثر این آموزه‌های سنتی و آشنا را معقول می‌پندارد، و این آموزه‌ها نظریه عدالت او را که برآمده از رویه برساخت‌گرایانه او است، می‌پذیرند. نک به:

(Rawls, John., *Political Liberalism*: 14)

منابع

- رالز، جان (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کسلر، هری. جی. (۱۳۷۵)، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*. ترجمه حمیده بحرینی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

References

- Barry, Brian (1989) *Theories of Justice*, University of Colifornia Press.
- Gauthier, David (1997) "Political contractarianism", *The Journal of Political Philosophy* (2)
- O'Neill, Onora (2003) "Constructivism in Rawls and Kant" in *John Rawls, Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, edited by Chandran Kukathas, London and New York: Routledge,
- Marx, Karl and Engels, Feredrich (1970) *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur, New York: International publishers.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- ----- (1999) *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge and London: Harvard University Press.

زیبایی‌شناسی در فلسفه صدرالمتألهین

دکتر حسین هاشم نژاد* - دکتر سید جواد نعمتی

استادیار دانشگاه تهران - استادیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۸/۱۸)

چکیده

امروزه در محافل آکادمیک، زیبایی‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که به مطالعه پیرامون زیبایی و هنر می‌پردازد، مطرح است. به نظر صدرای زیبایی صورت یا امری تحسین برانگیز است. منشأ زیبایی جمیل مطلق است. لذت بخشی، ایجاد دوستی و عشق، اعجاب و تحسین برانگیزی از جمله آثار زیبایی بر روی نفس مُدرک‌اند. زیبایی امری عینی و آفاقی است. به نظر صدرالمتألهین زیبایی با وجود مساوقت دارد. پس از ویژگیهای وجود، مثل اصالت داشتن، مشکک بودن،... برخوردار است. منشأ هنر در نزد صدرالمتألهین، مظهر برخی اسم‌های حق تعالی مثل احسن الخالقین و مصوّر بودن، عشق هنرمندان به تزئین آثار و... است. خیال مبدأ قریب همه آثار هنری است. صدرالمتألهین از قوه خیال و متخیله بحث می‌کند که در آفرینش هنری، نقش مهمی ایفا می‌کنند. ایشان معتقد به وجود عالم خیال منفصل است که انسانهای عادی در هنگام خواب و دیدن رؤیا، با آن مرتبط می‌شوند و عرفا در بیداری و در حالات مکاشفه، انسانها می‌توانند مشاهدات خود از عالم خیال منفصل را در قالب‌های هنری بریزند.

واژه‌های کلیدی: وجود زیبایی، هنر، خیال، عشق، نفس

* نویسنده مسئول: Email: hshemnejad134@gmail.com

مقدمه

هرچند قدمت مباحث زیبایی‌شناسی در فلسفه مدون به دوره سقراط و افلاطون می‌رسد. اما زیبایی‌شناسی به عنوان شاخه مستقلی از فلسفه در قرن هجدهم مطرح شد. در فلسفه اسلامی هم شاخه مستقلی به عنوان زیبایی‌شناسی مطرح نبوده و فلاسفه اسلامی نوشته مستقلی در باره زیبایی‌شناسی ندارند. مباحث زیبایی‌شناسی هم مانند مباحث معرفت‌شناسی به طور پراکنده در لابلای آثار فلاسفه اسلامی مطرح شده است. شاید بتوان ادعا کرد که صدرالمتألهین بیشتر از دیگر فلاسفه اسلامی به زیبایی‌شناسی پرداخته است. جلد هفتم اسفار اغلب شامل مباحثی است که به زیبایی‌شناسی مربوط می‌شوند. ساختار اغلب مباحث صدرالمتألهین در آثارش چنین است که ابتدا به بحث از ماهیت و چیستی موضوع، سپس به مباحث هستی‌شناختی و در نهایت به مباحث مربوط به احکام و منشاء می‌پردازد. در این مقاله همین ساختار منطقی رعایت شده است. ابتدا به بحث از ماهیت زیبایی، هستی‌شناسی زیبایی، سپس آثار زیبایی و منشاء زیبایی پرداخته شده است. مباحث مربوط به هنر هم همین ساختار را دارند.

ماهیت زیبایی‌شناسی

واژه زیبایی‌شناسی برگردان فارسی واژه Aesthetic است. این واژه نخستین بار توسط الکساندر بومگارتن^۱ در قرن هجدهم بکار رفت (Coldman, 2008: 255). او در کتابی به همین نام، نخست Aesthetic را در معنای شناخت حسّی بکار برد. سپس آن را در ادراک زیبایی حسّی به ویژه زیبایی محسوس هنری استعمال کرد. (همان) ایمانوئل کانت با بکار بردن این واژه در احکام زیبایی‌شناختی رواج و رونق بیشتری به استعمال این واژه بخشید. به تدریج این اصطلاح عنوان شاخه‌ای از فلسفه شد که به بحث پیرامون زیبایی و هنر می‌پردازد. از سوی فیلسوفان و متفکران عرصه زیبایی‌شناسی تعاریف گوناگونی برای این اصطلاح ارائه شده است. از جمله: «شاخه‌ای از فلسفه است که در باره ماهیت زیبایی بحث می‌کند» (Budd, 2007: 34). «زیبایی‌شناسی همان فلسفه هنر است» (Langfeld, 1920: 28).

1. A.G.Baumgarten.

«زیبایی‌شناسی هر نوع پژوهش عام در باره هنر است. اعم از این که فلسفی باشد یا علمی»
(Beardsly, 1981:85).

ماهیت زیبایی از منظر صدرالمتهلین

از مجموعه مطالب و مباحث صدرالمتهلین چنین بر می‌آید که تعریف حکمای اسلامی پیشین را پذیرفته است. از این رو به این بحث به طور مبسوط نپرداخته است. تنها عبارت او که می‌توان آن را به نوعی تعریف زیبایی تلقی کرد، این جمله است: «الجميل هو الذي يُستحسن» (صدر، ۱۴۱۰: ۱۲۸/۱). با اندکی تأمل و تعمق در این عبارت، پی می‌بریم که این تعریف در نهایت به دو تعریف عام زیبایی از فارابی و ابن‌سینا برمی‌گردد. به نظر فارابی زیبایی کمال نهایی و وجود برتر یک موجود است. «الجمال و البهاء و الزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل و يحصل له كماله الأخير» (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۳) طبق این تعریف موجودی زیباست که همه کمالات مورد انتظار از آن را داشته باشد. تعریف ابن‌سینا هم در همین راستاست. «جمال كل شيء و بهاوه هو أن يكون على ما يجب له» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۰). حال اگر پرسیده شود طبق تعریف صدرالمتهلین چه امری مورد تحسین و ستایش واقع می‌شود؟ جواب این خواهد بود که هر چیزی که کمالات بایسته و شایسته خود را داشته باشد. تخته فرشی مورد تحسین است که نقشه عالی، رنگ‌آمیزی چشم‌نواز، جنس خوب و ... داشته باشد. انسانی مورد تحسین است که آراسته به صفات الهی، همانند علم، حلم، وقار، تقوا و ... باشد.

آن چه ذکر شد، تعریف زیبایی به معنای عام بود. به این معنی که همه موجودات زیبا چه اشیای مادی و چه وجودهای بسیط را پوشش می‌دهد. اما حکمای اسلامی اشاراتی هم به ماهیت زیبایی خاص دارند. زیبایی که عمدتاً در وجودهای محسوس قابل درک و تبیین است..

ان النفس النطقية و الحيوانية أيضاً لجوارها للنطقية أبدأ تعشقان كل شيء من حسن النظم و التأليف و الاعتدال، مثل المسموعات الموزونة وزناً متناسباً و ... (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۳۸۶).

در عبارت فوق زیبایی مبتنی بر سه رکن است: (۱) حُسن نظم (۲) حُسن تألیف (۳) حُسن اعتدال. در آثار صدرالمتألهین هم به برخی از این مؤلفه‌ها اشاره شده است و لیس الجمال ما يُحرک الشهوة فإنّ ذلك أنوثة مذمومة و انما یعنی به ارتفاع القامة فی الاستقامة مع الاعتدال فی اللحم و تناسب الاعضاء و تناسف خلقة الوجه بحيث لا تنبوا الطباع عن النظر الیه (صدرا، ۱۴۱۱: ۱۸۲/۳). در این عبارت به برخی مؤلفه‌های زیبایی شامل اعتدال، تناسب، تقارن و خوشایندی تصریح شده است. یا در عبارت: أن هذا العشق أعنى اللتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة و تناسب الاعضاء و جودة التركيب لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية فی نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع... (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۷). به مؤلفه‌های داشتن شمائل لطیف؛ تناسب و ترکیب نیک، تصریح شده است.

هستی‌شناسی زیبایی

تبیین هستی‌شناسی زیبایی از منظر صدرالمتألهین نیازمند یادآوری برخی از مبانی فلسفی اوست:

۱. اصالت وجود- نظریه اصالت وجود، محور و اساس فلسفه صدرالمتألهین است.
۲. تشکیک وجود- طبق این اصل وجود امری شدت و ضعف‌پذیر است که مرتبه والای آن حق تعالی و مرتبه پایین آن ماده المواد است «أن الوجود حقيقة واحدة سارية فی جميع الموجودات على التفاوت و التشکیک بالکمال والنقص» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۱۷/۶).
۳. وحدت وجود- سرانجام صدرالمتألهین با تأثیرپذیرفتن از عرفان نظری محی‌الدین ابن عربی و شاگردانش، قائل به وحدت وجود شد قرائت و تفسیرهای متعددی از وحدت وجود ارائه شده است (صدرا، ۱۳۸۰: ۱۴۷).
۴. وحدت مصداق کثرت عناوین- یک واقعیت عینی می‌توان مفاهیم متعدد و متکثری انتزاع کرد. (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۷۵/۱) چنانچه یک ذات واحد در خارج عینیت دارد که همان ذات باری تعالی است، اما مفاهیم و عناوین متعدد و متکثری حاکی از آن ذات واحدند، مثل علیم، قدیر، حی، قیوم، حکیم، مدبّر و... درباره وجود هم این حکم صادق است. یعنی یک

واقعیت عینی تحقق دارد، (چه آن را دارای مراتب بی‌شمار با شدت و ضعف بدانیم و چه آن را واحد تلقی کنیم)، که از آن امر واحد، مفاهیم متعدّد و متکثّر انتزاع می‌شود. همانند علم، کمال، قدرت، زیبایی و... (صدرا، ۱۴۱۰: ۲۳۶).

بنابراین بعد از ذکر این مبانی و مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که زیبایی و وجود در خارج از ذهن عین همدان نیست. هرچند در ذهن دو معنی از این مفاهیم درک می‌شود، اما در خارج از ذهن زیبایی با هستی عین هم هستند یا به عبارت دیگر مساوق هم هستند. «إنّ سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الارادة و القدرة من الكمالات...» (صدرا، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۲) اگر وجود و زیبایی در خارج از ذهن، عین هم هستند و یک حقیقت اند، در این صورت هر حکمی که وجود از آن برخوردار است، بر زیبایی هم صادق است، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) **اصالت زیبایی** - اصلی‌ترین و اساسی‌ترین حکم عام وجود، اصالت آن است. و چون وجود و زیبایی در خارج از ذهن یک حقیقت هستند و از حکم این همانی برخوردارند، پس زیبایی هم امر اصیلی است و اعتباری یا ذهنی نیست، که از این مسئله می‌توانیم به اصل «اصالت زیبایی» یاد کنیم.

ب) **شمول زیبایی**؛ اگر وجود و زیبایی عین هم هستند، پس هر موجودی زیباست، علاوه بر طریق فوق از طرق دیگر هم به این مسأله در آثار صدرالمتألهین تصریح شده است. از جمله از طریق نقلی در تفسیر آیه مبارکه «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/۳۲، آیه ۷). با این بیان که همه موجودات یرتوی از صفت جمال حضرت حق هستند و جلوه‌ای از ذات باریتعالی، و چون حق تعالی جمیل مطلق است پس تجلیات و پرتوهای حق تعالی هم در کمال حسن و زیبایی هستند.

أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ فَإِنَّ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ وَالْعِظَمَةِ، وَكَانَ الْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا نَتَائِجَ ذَاتِهِ وَاشْعَاءُ أَنْوَارِ صِفَاتِهِ، فَيَكُونُ فِي غَايَةِ مَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَسَنِ وَالْجَمَالِ وَالْكَمَالِ، وَلِأَنَّهُ مَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَهُ إِلَّا وَهُوَ مَرْتَبٌ عَلَى مَا اقْتَضَتْهُ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ، وَأَوْجِبَتْهُ الْعَنَاءَةُ الْأَزَلِيَّةُ، فَيَكُونُ جَمِيعُ الْمَخْلُوقَاتِ حَسَنَةً فِي غَايَةِ الْحَسَنِ الْمَتَّصِرِ فِي حَقِّهِ (صدرا، ۱۴۱۱: ۵۳).

یا با استدلال از طریق آیه شریفه «کُلَّ یَعْمَلِ عَلٰی شَاکِلَتِهِ» (اسراء، ۱۷، آیه ۸۶) هم شمول زیبایی قابل درک است. با این بیان که خداوندی که جمیل بلکه جمیل مطلق است، عالم را طبق شاکله خویش آفریده است و شاکله خداوند، زیبایی است.

قد وُرد فی الخبر إنَّ اللهَ جمیل یحبُّ الجمال و هو صانع العالم و أوجده علی شاکلته كما قال:

کُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ فَرَبِّکُمُ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ فَالعالم کُلُّه علی غایة الجمال لآنه مرآة الحق (صدرا، ۱۴۱۱: ۵۳/۶).

ج) تشکیک زیبایی - مراد از تشکیک در این بحث، شدت و ضعف‌پذیر و ذو مراتب بودن زیبایی است. به عبارت دیگر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مراد است. چه دیدگاه تشکیک وجود صدرالمتألهین را مبنا قرار دهیم و چه دیدگاه متأخر او یعنی وحدت شخصی وجود، مبنا باشد، در هر دو حال زیبایی امر مشککی است. با این تفاوت که بسیاری از قائلین به وحدت شخصی وجود برای تبیین و توجیه کثرات عالم هستی که امری بدیهی است، به اصل تشکیک در تجلی متوسل می‌شوند. برای مثال انسان جلوه و تجلی کامل و اعلائی خداوند است. یا در میان انسانها، انبیاء و اوصیاء و اولیای الهی، انسان کامل و جلوه‌ها و تجلیات اکمل حق تعالی هستند. بقیه پدیده‌ها مثل حیوانات و نباتات و اشیاء بر حسب مراتبی که در برخورداری از کمال دارند، جلوه‌های ضعیف یا ضعیف‌تر حق تعالی هستند.

د) وجود عینی و ذهنی زیبایی - بحث وجود ذهنی و عینی، بحث مهمی در فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه است. بحث وجود ذهنی حول این محور می‌چرخد که بسیاری از اشیاء و موجودات عینی، علاوه بر وجود عینی و خارج از ذهن، وجود و تحقیقی هم در عالم ذهن دارند (صدرا، ۱۴۱۰ق: ۲۶۳/۱).

المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها، وجوداً آخر لا یترتب علیها آثارها الخارجیة بعینها، و ان ترتبت آثار آخر غیر آثارها الخارجیة و هذا النحو من الوجود هو الذی نسمیة الوجود الذهنی (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

آنچه که دیدگاه فلاسفه اسلامی را از بقیه بحث‌ها و دیدگاه‌های مشابه در باره تصورات ذهنی متمایز می‌کند، یکی بودن ماهیت وجود ذهنی و عینی اشیاء و پدیده‌ها در نزد فلاسفه

اسلامی است. یعنی اگرچه وجود ذهنی غیر از وجود عینی است، اما در ماهیت یکی هستند. این مطلب، نکته مهمی در بحث وجود ذهنی است. از این‌رو «وجود ذهنی» اصطلاح خاصی در فلسفه اسلامی است که نباید آن را با مباحث مشابه خلط کرد (فیاضی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). طبق آموزه‌های فلسفه اسلامی، زیبایی علاوه بر وجود عینی، دارای هویت و وجودی در ذهن است. در جاهای متعددی از آثار صدر المتألهین به این مسأله پرداخته شده است. به ویژه در بحث عشق، این مسأله مطرح شده که گاهی عاشق محبوب و معشوق خود را برای سالهای متمادی گم می‌کند یا هجرانی حاصل می‌شود، بعد که دوباره معشوق را پیدا می‌کند، می‌بیند آن صورت و سیما تغییر کرده است، نقش و نگار پیشین به هم ریخته است، اما وقتی به نفس خود رجوع می‌کند می‌بیند، همان تصور پیشین بر سر جای خودش باقی است، در حالی که این عاشق با همان تصور مأنوس است و با آن زندگی می‌کند و به آن عشق می‌ورزد و در عالم ذهن و خیال با آن معاشقه می‌کند و چه بسا برای آن شعر می‌سراید (صدر، ۱۴۱۰: ۱۷۸۷).

یتصور تلک الرسوم و المحاسن فی ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لیدیها حتی إذا غابت تلک الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقیت تلک الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فیها لها صورة روحانية نقیة صافیة باقیة معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنویا لا یخاف فراقها و لا تغییرها فیستغنی حینئذ بالعیان عن الخبر و البیان و یزهد عن ملاقة الألوان و یتخلص عن الرق و الحدثنان و الدلیل علی صحة ما قلناه یعرفه من عشق یوما لشخص من الأشخاص ثم تسلی عنه أو فقده مدة ثم إنه وجده من بعد ذلک - و قد تغیر هو عما کان عهده علیه من الحسن و الجمال و تلک الزینة و المحاسن - التی کان یراها علی ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلک فنظر إلى تلک الرسوم و الصور التی هی باقیة فی نفسه منذ العهد القدیم وجدها بحالها لم یتغیر و لم یتبدل و رآها برمتها فشاهدها فی ذاتها حینئذ ما کانت تراها من قبل لم تدثر و لم یفسد بل باقیة (صدر، ۱۴۱۰: ۷۹/۲).

منشاء زیبایی

در بحث منشأ زیبایی، بایستی بین دو قلمرو زیبایی یعنی امور تکوینی و عقل نظری، با زیبایی در امور تشریعی و عقل عملی، تفکیک قائل شد. برای مثال زیبایی جسم انسان به حوزه تکوین مربوط می‌شود. اما زیبایی فضایل اخلاقی مثل شجاعت و آداب و...، به حوزه عقل عملی مربوط می‌شود.

صدرالمتألهین هم مانند دیگر حکمای الهی، جمیل مطلق یعنی حق تعالی را منشأ و مبداء همه زیبایی‌های موجود در جهان هستی می‌داند، اما او بهتر از دیگر فلاسفه این مسأله را تبیین کرده است.

الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها، لأن كل جمال و كمال في الوجود، فإنه رشح و فيض و ظل من جماله و كماله فله الجمال الأبهى و الكمال الأقصى و الجلال الأرفع و النور الأقهر (صدر: ۱۳۷۹، ۳۹).

و هو مبدأ كل جمال و زينة و بهاء و مبدأ كل حُسن و نظام (همان: ۱۵۱).

صدرالمتألهین با بیان های متنوع به تبیین این مسأله پرداخته است.

الف) طبق اصل عینیت، وحدت و مساوت وجود با زیبایی در واقع چگونگی صدور و سریان و جریان زیبایی در عالم هستی، همان چگونگی صدور و تنزل مراتب وجود است. بنابراین مبدئیت حق تعالی برای زیبایی‌های جهان، از طریق وسائط و مبداهای قریب و میانی است.

ب) تبیین دیگر این که حق تعالی خود در نهایت زیبایی و والایی و عظمت است، همه موجودات جهان هستی، جلوه‌های ذات باری تعالی و پرتوهای انوار صفات حق تعالی هستند، در نتیجه آنها هم در حد ظرفیت و مرتبه‌ای که در نظام هستی دارند، از زیبایی و والایی برخوردارند.

فإن ذاته لما كان في غاية الجلالة والعظمة، و كان الموجودات كلها نتائج ذاته و اشعة أنوار صفاته، فيكون في غاية ما يمكن من الحسن و الجمال و الكمال، و لأنه ما من شيء خلقه إلا و هو مرتب على ما اقتضته الحكمة الإلهية، و أوجبه العناية الأزلية، فيكون جميع المخلوقات

حسنة فی غاية الحسن المتصور فی حقه، و إن تفاوتت و انقسمت إلى حسن وأحسن إذا قیس بعضها إلى بعض (صدرا، ۱۴۱۱ق: ۳۳۹/۵)

ج) در تبیین دیگر، کل جهان، جمال حضرت حقّ تعالی تلقی می‌شود. در این تلقی، همه هستی جمال خداوند است. این مطلب بالاتر از مطالب پیشین است. چون در عبارت‌های پیشین خداوند منشأ زیبایی‌های عالم تلقی می‌شد، اما در این مطلب، همه عالم جمال حضرت حق تلقی می‌شود، و این آشکارا با آنچه فلاسفه پیشین از قبیل فلوطین یا فارابی و ابن‌سینا گفته‌اند، فراتر و والاتر است.

فالعالم جمالُ الله، فهو الجمیل المحب للجمال، فمن أحب العالم بهذا النظر فقط، فما أحب إلا جمال الله (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۸۲/۷)

ناگفته نماند که برخی از متفکران زیبایی‌شناسی متأخر غربی هم دیدگاه‌های مشابه دارند. ژوفرووا:^۱ «زیبایی ظهور و تجلّی ناپیدا به مدد علائم پیدا و آشکار است، جهان مرئی جامه‌ای است که بیاری آن زیبایی را مشاهده می‌کنیم» (تولستوی، ۱۳۸۷: ۳۵). راوسون:^۲ «تمامی عالم حاصل یک زیبایی مطلق است که فقط به علّت عشق که در نهاد اشیاء و نهاد علت آنهاست» (همان: ۳۹). سارپلادان:^۳ «زیبایی یکی از مظاهر خداوند است واقعیتهی جز خداوند و حقیقتی جز او و جمالی غیر از او وجود ندارد» (همان: ۴۱).

۳. آثار زیبایی

زیبایی چه تأثیری بر روی فاعل شناسا یا مُدرک باقی می‌گذارد؟ زیبایی چه واکنش و انفعالاتی در نفس مُدرک خویش بوجود می‌آورد؟

الف). دوستی و عشق صدرالمُتألهین مبسوط‌تر و عمیق‌تر از دیگر فلاسفه اسلامی به این خاصیت زیبایی یعنی عشق پرداخته است. در آثار او عشق به معنای عام، (قابل اطلاق به همه موجودات) حالت ناشی از ادراک کمال است. یعنی وقتی موجودی، کمالی را درک و شهود می‌کند، حالتی ایجاد می‌شود که به آن عشق گفته می‌شود. «و العشق هو الشعور

1. Jouffroy
2. Ravqisson.
3. Sar Peldan

بالکمال» (صدرا، ۱۳۸۰: ۱۴۷) یا به عبارت دیگر عشق حالت ابتهاج و سروری است که با حضور کمال و جمال در نزد مُدرک حاصل می‌شود. «أن العشق أيضا معناه الابتهاج بتصور حضرة ذات ما» (همان: ۱۵۲) پس قوام عشق به سه چیز است؛ یکی وجود مُدرک (فاعل شناسا)، دوّمی حضور کمال و جمال و سوّمی درک، شهود و وجدان آن کمال و جمال. عشق به معنای خاص یعنی عشق انسانی هم در واقع همین تعریف را دارد.

العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة و تناسب الأعضاء و جودة التركيب (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۷).

در آثار صدرالمتألهین اقسام مختلفی برای عشق ذکر شده است که یکی از آنها عشق به ساختن و پدید آوردن آثار زیبا و تزیین و تحسین آنهاست. «و منها محبة الصنّاع فى إظهار صنائعهم و حرصهم على تميمها و شوقهم إلى تحسينها و تزيينها كأنه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق و انتظام أحوالهم» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۶۴/۷).

ب) لذّت - به نظر صدرالمتألهین دوّمین اثری که زیبایی بر نفس شناسنده (مُدرک) خویش دارد، ایجاد لذّت در نفس است. فاعل شناسا با درک زیبایی، احساس لذّت و خوشایندی می‌کند در واقع زیبایی هم نوعی ملایمت، هماهنگی و سازگاری با نفس است و لذّت هم چیزی جز ادراک امر ملائم با نفس نیست. صدرالمتألهین از همه فلاسفه اسلامی بیشتر و عمیق تر به بحث لذّت پرداخته است. صدرالمتألهین بعد از ردّ برخی تعاریف لذّت، مانند تعریف آن به بازگشت از حالت غیر طبیعی یا تعریف سلبی آن به عدم وجود درد و رنج، تعریف مشهور حکما را با تفسیر خاص خود مبتنی بر اصالت وجود و بحث اتحاد عاقل و معقول، می‌پذیرد (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۱۷/۴). «و لاشك أن اللذة هو إدراك الملائم من حيث هو ملائم، و الألم إدراك المنافي من حيث هو منافي» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۱۷/۴). صدرالمتألهین خود بیان دقیق‌تری برای تعریف لذّت دارد. طبق این بیان لذّت یعنی ادراک کمال و جمال و درد یعنی ادراک ضد کمال و ضد زیبایی «وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرک بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد کمال خاص بالمدرک بما هو إدراك لذلك الضد» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۲۳/۴).

اما مراد از ملائم در تعریف لذت چیست؟ با ضمیمه کردن تعریف خود صدرالمتألهین به تعریف حکما معنای ملائم روشن می‌شود. ملائم یعنی کمال برای مُدرک یا همان فاعل شناسا، که به این معنا در آثار ایشان تصریح شده است. «أن الملائم لكل شيء ما يكون كمالاته و قوة له» (همان: ۱۴۲).

در حکمت متعالیه وجود با کمال و خیر یکی است. یعنی عین هم هستند نه غیر هم (مساوق همند). از این رو در حکمت صدرایی هر وجودی لذیذ است. در جاهای مختلف از آثار صدرالمتألهین به این مسأله تصریح شده است. «الوجود لذیذ و کمال الوجود لذیذ» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۴۸/۷) و چون طبق اصل تشکیک در وجود، وجود دارای مراتب گوناگون است، از این رو هرچه قدر وجود کامل‌تر باشد، لذیذتر است. به این نتیجه هم در آثار صدرالمتألهین تصریح شده است (همان). طبق این اصل حق تعالی لذیذترین وجودهاست، (صدرا، ۱۵۱: ۱۳۸۰). و ادراک شهودی حق تعالی، والاترین لذت‌هاست.

ج) تحسین بر نگیزی- اثر دیگری که زیبایی بر روی نفس مدرک دارد، تحسین برانگیزی است «الجميل هو الذي يُستحسن» (صدرا، ۱۴۱۰: ۱۲۸/۱). به این تأثیر زیبایی در کلام وحی الهی هم اشاره شده است. «و لو أعجبك حُسنهنَّ» (احزاب، ۳۳/ آیه ۵۲). «... فلما رأينه أكبرنه و قَطَّعن ایدیهنَّ و قُلنَّ حاشَ لله، ما هذا بشرًا، انْ هذا الا ملکٌ کریمٌ» (یوسف، ۱۲، آیه ۳۱).

احکام زیبایی

احکام زیبایی در آثار صدرالمتألهین که به برخی از آنها به تفصیل پرداخته شد به وجه اختصار عبارتند از:

۱. زیبایی کمال است.
۲. زیبایی امر عینی است.
۳. وجود با زیبایی یکی است.
۴. همه موجودات زیبا هستند.
۵. زیبایی امر مشککی است.

۶. حق تعالی زیباترین وجود و جمیل مطلق است.
۷. عالم هستی جمال خداوند است.
۸. همه زیبایی‌های عالم، پرتوی از زیبایی مطلق‌اند.
۹. همه موجودات جویای جمال مطلق هستند.
۱۰. مرتبه هستی، هرچه والاتر است، زیباتر است.
۱۱. هر زیبایی در عالم پایین سایه‌ای از زیبایی عالم بالاست.
۱۲. تصور جمال سبب عشق است.
۱۳. زیبایی ظاهری از جمله خوشبختی‌هاست.
۱۴. ادراک زیبایی سبب لذت است.
۱۵. زیبایی ظاهری هم نافع است.

درباره هنر

دوره‌ای که صدرالمتهلین در آن می‌زیست، دوره شکوفایی هنر اسلامی بود. اصفهان به عنوان پایتخت آن روز ایران، مرکز شکوفایی هنر اسلامی بود که بخشی از آثار هنری این شهر، هنوز هم پابرجاست. صدرالمتهلین بخش قابل توجهی از عمر خود را در این شهر گذراند. بدون تردید جریان هنری رایج در آن مکان و زمان بر اندیشه و آثار این فیلسوف بزرگ اسلامی تأثیر گذاشته است.

صدرالمتهلین از هنر با دو عنوان «صنائع لطیفه» و «صنائع دقیقه» نام می‌برد (صدر، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۷). این دو عنوان به تعبیر «صنائع مستظرفه» که بعداً در دوره قاجار، عنوان هنرهای زیبا شد، نزدیک است. صدرالمتهلین حتی مصادیق صنایع دقیقه را نام برد که تقریباً مصادیق اصلی هنر را پوشش می‌دهد. «الصنائع الدقیقه ... الاشعار الطیفة الموزونة و النغمات الطیبة و تعلیمهم القصص و الاخبار و الحکایات الغریبة...» (همان: ۱۷۳). بنابراین نسبت به فلاسفه پیشین در پرداختن و توجه به آنچه هنر نامیده می‌شود، در آثار صدرالمتهلین پیشرفت قابل ملاحظه‌ای به چشم می‌خورد. این تحول چنانچه اشاره شد، می‌تواند ناشی از شکوفایی هنر اسلامی در دوره صدرالمتهلین باشد.

اما صدرالمتألهین تعریف مشخصی برای هنر ارائه نکرده است.

منشأ هنر از نظر صدرالمتألهین

صدرالمتألهین مبسوط‌تر و عمیق‌تر از بقیه فلاسفه اسلامی در باره منشأ هنر سخن گفته است. نکته مهم در بحث منشأ هنر این است که مبادی و سرچشمه‌های متعددی در آثار صدرالمتألهین برای هنر ذکر شده است که در طول هم هستند. این سلسله می‌تواند در قالب منشأ قریب، متوسط و بعید که خود منشأ متوسط هم می‌تواند متعدد باشد، سامان دهی شود. در آثار صدرالمتألهین می‌توان مطالب زیر را در باره منشأ هنر پیدا کرد:

(۱) طبق یک بیان انسان خلیفه خداوند است. او حامل روح خدایی است، بر این اساس بر خلاف بقیه موجودات، انسان می‌تواند به بسیاری از صفات الهی آراسته شود و مظهر آنها باشد. از جمله صفات حق تعالی صفات خالقیت، احسن الخالقیت، مبدئیت، مصوریت است. انسان می‌تواند به این صفات هم در حد ظرفیت خود آراسته شود و مظهر آنها باشد. اما حیوانات دیگر در حد بسیار محدود می‌توانند چنین باشند. خالق بودن انسان با خالق بودن سایر حیوانات قابل مقایسه نیست، از این‌رو انسان تمدن ساز است و شاید بتوان گفت تمدن بشری در هر لحظه در حال تحول و پیشرفت است، اما خالق بودن حیوانات در حد ساختن یک لانه است و بس. در همین راستا انسان می‌تواند مظهر صفت «احسن الخالقین» باشد. اولاً نسبت به سایر جانداران، ثانیاً در بین خود جامعه انسانی یعنی انسانی نسبت به انسانی دیگر.

نتیجه این که حامل روح خدایی بودن و مظهر صفات «خالقیت» و «احسن الخالقیت» و «مصوریت» بودن منشأ همه هنرهاست. چون چنانچه گذشت هنر فعل صورت بخشی زیباست، به این مطلب در آثار صدرالمتألهین تصریح شده است:

و کذلک کل واحد من أفراد البشر ناقصاً أو كاملاً كان له نصيب من الخلافة بقدر حصة إنسانية، لقوله تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَافَةً فِي الْأَرْضِ، مشيراً إلى أن كل واحد من أفاضل البشر و أراذلهم خليفة من خلفائه في أرض الدنيا، فالأفاضل مظاهر جمال صفاته تعالى في مرآة أخلاقهم الربانية، و هو سبحانه تجلي بذاته و جميع صفاته لمرآة قلوب الكاملين منهم، المتخلقين

بأخلاق الله، ليكون مرآة قلوبهم مظهرًا لجلال ذاته و جمال صفاته، و الأراذل يظهرهم جمال صنائعه و كمال بدائعه في مرآة حرفهم و صنائعهم، و من خلافتهم أن الله استخلفهم في خلق كثير من الأشياء كالخبز و الخياطة و البناء و نحوها، فإنه تعالى يخلق الحنطة بالاستقلال و الإنسان بخلافته يطحنها و يعجنها و يخبزها، و كالثوب فإنه تعالى يخلق القطن و الإنسان يغزله و ينسج منه الثوب بالخلافة، و على هذا قياس في سائر الصنائع الجزئية و الحرف (صدر، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

۲. منشأ دیگر برای هنرها که در طول منشأ قبلی قرار دارد نوعی منشأ فطری است. با این بیان که انسانها قبل از این وجود دنیوی، در عوالم دیگر به نحوی وجود داشته‌اند، چنانچه در بحث پیمان فطری ذیل آیه شریفه «...الست برّبکم؟ قالوا: بلی» (اعراف، ۱۷۷) مورد بحث واقع می‌شود. در چنین مرحله‌ای از وجود، به هر انسانی صنعت، حرفه و هنری عرضه شده است که هر فرد با توجه به شاکله وجودی خود، دست به انتخاب زده است. بعد از وجود یافتن در نشئه دنیا، همان استعداد کامن، مکنون و مخفی ظهور یافته و به شکل صنایع و هنرها بروز می‌کند.

ألم تسمع في بعض الأخبار أن الله عز و جل خلق الصنائع و عرضها على بنى آدم قبل أن يخلقهم هذا الوجود الدنيوي في بعض مواطن الغيوب، فاختار كل لنفسه صناعة، فلما أوجدهم أوجدهم على ما اختاروه لأنفسهم (صدر، ۱۳۶۳: ۲۰۱).

۳. سومین منشأ برای هنرها وحی و الهام است، به این معنا که همه صنایع اعم از لطیفه یا غیر لطیفه نخستین بار از طریق وحی یا الهام به بندگان خاص القاء شده‌اند و همین، منشأ و سرآغاز همه هنرهاست. بنابراین حدوث هنرها با وحی و الهام است، اما بقای آنها با تعلیم و تعلّم و اکتساب. این دیدگاه قابل جمع با دیدگاه پیشین است، با این بیان که زمینه و قابلیت هنرها در روح انسانها به ودیعت نهاده شده، بعد از نشو و نما و رشد در این عالم مادی، با وحی و الهام و سپس با تعلیم و تعلّم آن نهاده‌ها بالفعل می‌شوند و ظهور و بروز پیدا می‌کنند. «و كذلك الصنائع و الحرف تحصل أولاً من طريق الإلهام ثم تستفاد و تتعلم» (صدر، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

(۴) همچنین پدیدآورندگان آثار، نوعی میل غریزی به نیکو آفرینی دارند، یعنی به طور غریزی دوست دارند آن چه می‌سازند زیبا باشد، باعث تحسین و خوشایند دیگران باشد و همین می‌تواند منشأ هنر به ویژه هنرهای مقید باشد. این میل غریزی می‌تواند شاخه و فرعی از میل به زیبایی و زیبایی دوستی باشد که از جمله غرایز اصلی در انسانها است.

و منها (اقسام العشق) محبة الصنّاع فی إظهار صنائعهم و حرصهم علی تتیمها و شوقهم إلی تحسینها و تزینها كأنه شیء غریزی لهم لما فیہ من مصلحة الخلق و انتظام أحوالهم (صدر)، ۱۴۱۰: ۱۶۴/۷.

(۵). صدرالمتألهین به همچون عرفا معتقد است «کلمة الله العلیا» اسم یک ملک روحانی و طائر قدسی است که در عرفان به طور رمزی گاهی **عنقا** نامیده می‌شود. ندای او خوابیدگان کوی ظلمت را بیدار می‌کند و صدای او باعث تنبّه غافلان می‌شود، رنگ همه اشیاء رنگین از اوست در حالی که خودش بی‌رنگ است. هرکس زبان او را بداند، همانند سلیمان نبی، زبان همه پرندگان و حیوانات را خواهد دانست و به همه حقایق و اسرار پی خواهد برد. همه علوم و فنون و هنرها ناشی از صفیر او هستند. همه نغمه‌های دلنشین و ترانه‌های شگفت انگیز و الحان ترنناک، ناشی از اصوات این طائر قدسی‌اند.

هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء علی سبيل الرمز، محقق الوجود عند العرفاء، لايشكون فی وجوده كما لا يشكون فی وجود البیضائی و هو طائر قدسی مکانه جبل قاف، صفیره یوقظ الراقدين فی مرقد الظلمات، و صوته تنبیه الغافلين عند تذکیر الآیات... ظهرت منه الألوان فی ذوات الألوان، و هو مما لا لون له فی نفسه، و من فهم لسانه يفهم جميع السنة الطیور، و يعرف کل الحقائق و الأسرار... العلوم کلها و الصنائع مأخوذة مستخرجة من صفیره، و النعمات اللذیذة و الأغانی العجیبة و الأرغونات المطربة و غیرها مستنبطة من أصوات هذا الطیر الشریف الذات المبارک الاسم... و له أسماء کثیرة و من جملة أسمائه، کلمة الله العلیا (صدر، ۱۳۸۰: ۳۵۹).

بنابراین طبق این دیدگاه مقبول در نزد صدرالمتألهین، منشأ همه هنرها مبادی عالیّه هستند، هر هنری که در عالم انسانی یافت می‌شود به ویژه موسیقی‌ها، ترانه‌ها و نغمه‌ها، پرتوهایی از جلوه‌گری وجودهای متعالی‌اند.

۶) در آثار صدرالمتألهین در خصوص موسیقی، منشأ خاصی ذکر شده است. طبق این دیدگاه بنیان گذار موسیقی فیثاغورث بوده است که در اثر صفای باطن و نداشتن غبار و زنگار و حجاب در دل، توانست به عوالم بالا عروج کند و نغمه‌ها و آهنگ‌های افلاک و ستارگان و سیاره‌ها را بشنود و بعد از برگشت به عالم خاکی، اساس موسیقی و نغمه‌های خوشایند را بنیان نهاد، این مطلب در برخی متون عرفانی هم یافت می‌شود.

حکى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية و رتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى (صدر، ۱۳۸۰/۱۷۷).

صدرالمتألهین وجود اصوات زیبا و نغمه‌های دل انگیز در افلاک و کواکب را معقول و مطابق با مکاشفات عرفانی می‌داند. خلاصه یک دلیل صدرالمتألهین این است که هر جمال و کمالی که به شکل ضعیف و مقید در عالم محسوس یافت می‌شود، مرتبه اکمل و اتم آن در عوالم بالا موجود است. در واقع این زیبایی‌ها و کمالات، مرتبه به مرتبه تنزل یافته‌اند و شکل ضعیف آن به عالم محسوس و مادی رسیده است. دلیل دوم این که همگان در عالم رؤیا صحنه‌های دل انگیز و زیبا و شگفت‌آوری را مشاهده می‌کنند. با توجه به این اصل که آنچه رؤیت می‌شود به نحوی اتحاد با نفس پیدا می‌کند، پس این امور زیبا در عوالمی فوق عالم طبیعت وجود دارند.

۷) منشأ قریب هنرها، قوه خیال و صور خیالی است. صدرالمتألهین در جاهای مختلف از آثارش به این مسأله پرداخته است.

فالصانع يخترع في صقع من خياله صورة الصناعة بلا حركة و تعب و إعياء، ثم يتبع صورته التي في صقع خياله الصور التي هي في الموضوع الجسماني (صدر، ۱۳۸۰: ۴۴۰).

با توجه به اهمیت فوق‌العاده خیال در هنر، به طور مستقل به آن می‌پردازیم.

خیال و هنر

چنانچه در فلسفه برای افعال و حرکات اختیاری انسان سه مبدء قائل می‌شوند، یعنی مبدء قریب (قوه محرکه اعضاء و جوارح) مبدء متوسط (قوه شوقیه) مبدء بعید (خیال یا فکر)،

برای هنر هم می‌توان مبادی سه گانه یا چندگانه در نظر گرفت. خیال را می‌توان منشأ قریب هنر دانست، چون در هر اثر هنری ردّ پای خیال و قوه خیال به وضوح دیده می‌شود. شعر که از مهمترین شاخه‌های معتبر هنر است، به کلام مخیل تعریف شده است، خیال اساس داستان و نمایشنامه است. تخیل حضور پررنگی در همه فیلم‌ها و تئاترها دارد. حضور خیال در نقاشی مشکک است. در برخی سبک‌ها، خیال اساس و تار و پود تابلوها را تشکیل می‌دهد، در برخی سبک‌ها حضور خیال کم رنگ می‌شود سایر شاخه‌های هنر به همین شکل، آمیخته با خیال‌اند. بنابراین خیال در پدید آمدن اثر هنری نقش اساسی دارد.

قوه خیال و تخیل

یکی از مهمترین مباحث بخش مربوط به نفس در فلسفه اسلامی بحث قوای ظاهری و باطنی انسان است. از دیدگاه علم النفس فلسفی، دستگاه شناخت انسان، دارای پنج قوه ظاهری و پنج قوه باطنی است. قوای باطنی شناخت عبارتند از:

۱. حسّ مشترک ۲. قوه خیال (قوه مصوّره) ۳. قوه متخیله ۴. قوه متوهّمه (واهمه یا وهم)
۵. قوه حافظه از میان قوای پنج‌گانه باطنی دو قوه نقش اساسی در هنر ایفا می‌کنند، یکی قوه خیال و دیگری قوه متخیله.

قوه خیال (قوه مصوّره) - نیروی ثبت و حفظ صور جزئیّه در انسان قوه خیال است، صورت‌های جزئیّه که از بیرون به ذهن آدمی وارد می‌شوند در قوه خیال ثبت و ضبط می‌شوند و خیال در واقع خزانه و گنجینه حسّ مشترک است.

قوة الخيال و يقال لها المصورة و هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن (صدر، ۱۴۱۰: ۲۱۱/۹).

قوه متخیله هر فردی قادر است در ذهن خود با ترکیب صورت‌های ذهنی خود صورت‌های جدید خلق کند، مانند سر آدمی با بدن اسب، یا کوه طلایی، یا دریایی از طلای روان و مایع و...، این نیروی ذهن در علم النفس فلسفی، قوه متخیله نامیده می‌شود. این قوه به اعتبار نفس حیوانی متخیله و به اعتبار نفس انسانی مفکّره نامیده می‌شود.

اما المتخیلة فتسمى مفكرة ايضاً باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر و مقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بان الفعل و العمل غير الادراك و النظر؛ فان لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض و نفصلها بعضها عن بعض لا على نحو الذي شاهدناه من الخارج، كحيوان رأسه كرأس الانسان و سائر بدنه كبदन فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى (صدرا، همان: ۲۱۴).

بنابراین در آثار صدر المتألهین عمدتاً دو عرصه برای خیال (به معنای متداول در هنر) مطرح است. یکی قوه خیال که خزانه حسن مشترک است و به منزله بایگانی است که امروزه در علوم شناختی اعم از فیزیولوژی شناخت و روانشناسی شناخت، عمدتاً اصطلاح حافظه به این بخش از دستگاه شناخت اطلاق می‌شود.

عرصه دوم، قوه متخیله یا متصرفه است که با ترکیب صور مختلف، صورتهای جدیدی می‌سازد که چه بسا در خارج از ذهن هم نیستند، مانند اسب بالدار و کوه طلایی و... غیره. هرکسی به علم حضوری وجود چنین قوه‌ای را در باطن و ضمیر خود درک می‌کند. در بحث جنبه هنری خیال به این مهم خواهیم پرداخت که این قوه در پیدایش آثار هنری نقش اساسی و ویژه‌ای دارد.

عالم خیال منفصل

اشراقیون و حکمای متأله بر خلاف ابن‌سینا، معتقد به وجود عالم خیال منفصل یعنی بیرون از نفس آدمی هستند که یکی از عوالم هستی و مراتب هستی است. این جهان گاهی «عالم خیال» گاهی «عالم برزخ» گاهی «عالم مثال» نامیده می‌شود. این تفسیر و دیدگاه حکمای متأله خصوصاً ریشه در افکار و آثار ابن عربی و سایر عرفا دارد. برای ارائه تصویر مناسب از این دیدگاه، می‌بایست ابتدا به منشأ این تفکر یعنی منظر عرفا بویژه دیدگاه ابن عربی درباره عالم خیال منفصل، نگاهی داشته باشیم.

توضیح این که عرفا سلسله مراتب وجود را پنج مرتبه می‌دانند که طبق اصطلاح خاصی که ابن عربی وضع کرده است، هر مرتبه را «حضرت» می‌نامند و پنج مرتبه را حضرات خمس الهیه می‌نامند. این مراتب یا حضرات عبارتند از:

۱. عالم مُلک یا جهان مادی و جسمانی
 ۲. عالم ملکوت یا جهان برزخ یا مثال (عالم خیال)
 ۳. عالم جبروت یا فرشتگان مقرب
 ۴. عالم لاهوت یا عالم اسما و صفات الهی
 ۵. عالم هاهوت یا غیب الغیوب ذات باری تعالی
- صدرالمتألهین به وجود عالم مثال و عالم خیال منفصل اعتقاد دارد. حداقل سه عامل در شکل‌گیری این عقیده صدرالمتألهین نقش داشته است: (۱) نظریه حکمای باستان (۲) دیدگاه عرفا دال بر وجود عالم خیال یا حضرت خیال (۳) تضاهی و مشابهت دو عالم، یعنی مشابهت عالم اصغر یا انسان و عالم اکبر یا جهان بیرون از انسان.
- ...اعلم أنا ممن نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الإشراق بوجوه (صدر: ۱۴۱۰: ۱۳۲/۱).
- فبالحقیقة الادراک ثلاثة أنواع كما إنَّ العوالم ثلاثة ... و الصورة الخيالية منتزعة نزاعاً متوسطاً و لهذا تكون فى عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات (صدر: ۱۴۱۰: ۳/۳۶۲)
- بنظر صدرالمتألهین آنها برخی صورته‌ها که در عالم رؤیا دیده می‌شوند، منشأ عالم خیال منفصل است.

فالصور التى يراها النائمون فى عموم اوقات نومهم، ليست هى بعينها موجودة فى المواد الخارجية و ليست حاصلة أيضاً فى القوى المنطبعة الدماغية، لامتناع انطباع العظيم فى الصغير، على أنها يراها الإنسان منفصلة عن ذاته مباينة لها؛ كالسما و الأرض و الأشجار و غيرها بل فى عالم آخر غفل عنه أكثر العلما (صدر: ۱۳۸۰: ۴۷۳).

به عقیده صدرالمتألهین مکاشفات اهل کشف و شهود هم در واقع نوعی اتصال یافتن با عالم خیال منفصل است، کمال قوه متخیله به این است که حتی در حال بیداری بتواند با عالم خیال منفصل رابطه برقرار کند و صور آن جهانی را در حین بیداری مشاهده کند.

کمال القوة المتخیلة و هو كونها بحيث يشاهد في البقطة عالم الغيب ... فيشاهد الصور الجميلة و الأصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي (صدرا، ۱۳۸۰: ۶۰۶).

نتیجه این که صدرالمتألهین به وجود عالم خیال منفصل اعتقاد و یقین دارد. بین خیال متصل یعنی قوه خیال موجود در انسان و این عالم بسته به میزان تکامل نفس می‌تواند رابطه برقرار شود. انسانهای عادی در حال رؤیا و انسانهای کمال یافته در حالت بیداری و با مکاشفه می‌توانند صور موجود در این عالم را مشاهده کنند. هنگامی که افراد این مشاهدات را (چه در رؤیا و چه در مکاشفات) در قالبی از قالب های هنری بریزند، عالم هنر با عالم خیال منفصل اتصال برقرار می‌کند.

ساحت هنری خیال

۱. نکته اولی که با توجه به تعاریف خیال، قوه خیال، صورت متخیله و قوه متخیله و فرایند پیدایش مصنوعات بشری، می‌توان آن را مطرح کرد، رابطه بین علت صوری و بحث خیال در پدیدآمدن مصنوعات بشری است. اعمّ از مصنوعات هنری و غیر هنری. این رابطه را می‌توان در چند نکته بیان کرد.

۱-۱) چنانچه روشن است در باره اصل علل چهارگانه در امور مادی یعنی علت فاعلی، مادی، صوری و غایی اختلافی نیست، اگر اختلافی باشد در احکام این علل است نه در اصل وجود آنها.

۲-۱) علت فاعلی برای مثال یک نجّار وقتی می‌خواهد میزی بسازد، ابتدا طرح و نقشه آن را در ذهن خود می‌آفریند. اگر به آفرینش این صورت، عمیق بنگریم با استفاده از دو قوه است: یکی قوه خیال یعنی قوه خزانه صورتهایی که توسط حس مشترک درک شده‌اند و دیگری قوه متخیله یا متصرفه که با دخل و تصرف در آن صورتهای پیشین، صورت جدیدی می‌سازد، یا مهندسی که ساختمان و بنای جدیدی طراحی می‌کند، ابتدا در قوه متصرفه یا متخیله با استفاده از صورتهای خیالی موجود در قوه خیال طرحی نو تخیل می‌کند و در ذهن خویش خلق می‌کند، سپس به آن صورت خیالی در خارج عینیت می‌بخشد (همان: ۴۴۰)، همچنین یک مهندس یا مجموعه مهندسان طراح و سازنده اتومبیل

هم برای ساختن اتومبیل همین روند را طی می‌کنند. این فرایند در خلق همه مصنوعات بشری جاری و ساری است.

۱-۳) بنابراین، اگر تحقق بخشیدن به صورت خیالی (برای مثال در نقاشی سیمای یک شخصیت حقیقی) یا صورت متخیله (مثل تصویر یک کوه طلایی کنار دریایی نقره فام) از ذاتیات هنر و آثار هنری باشد، این فرایند در همه مصنوعات بشری حضور دارد در این صورت چنانچه واژه «هنر» و معادلهای آن مثل «فن» و «صنعت» در کلمات قدما عام بکار می‌رفت و شامل همه فنون و صنایع می‌شد، به لحاظ فلسفی هم همان تلقی و کاربرد قدما صحیح خواهد بود. طبق این فلسفه یک نجار هم هنرمند است. یک مهندس طراح ساختمان هم هنرمند است. می‌توان این تلقی از هنر را هنر به معنای عام نامید و هنر به معنای خاص که شامل مصادیق معینی است، همان فعل صورت زیبابخشی است.

۱-۴) با توجه به این که در برخی موارد علت صوری با علت غایی و محرک فاعل و پدید آورنده شوق بسوی فعل، یک چیزند و اتحاد دارند، اهمیت خیال و صورتهای متخیله در افعال انسان و آفرینش تمدن، تکنولوژی و پیشرفت‌های مادی و گاهی معنوی بیش از پیش آشکار خواهد شد.

نتیجه نهایی این که صورتی که در هراتر هنری حضور دارد و ذاتی آثار هنری است، یا صورت خیالی است، مانند محاکات یک صحنه طبیعی یا نقاشی چهره یک فرد خاص، یا صورت متخیله است، مانند بسیاری از نقاشی‌های تخیلی و همینطور صورت در سایر شاخه‌های هنر از این دو حال خارج نیست. بنابراین نقش خیال به دو معنای فوق در هر اثر هنری ذاتی و ضروری است.

۲. انسان به مدد قوه خیال می‌تواند صورتهایی را تخیل کند که به وسیله قوای حسی قادر به آن نیست. به دلیل این که آن صور خیالی در یک بستر غیر مادی تحقق می‌یابند که در بستر مادی ناشدنی هستند. از این رو هنر می‌تواند به نحوی بازتاب بیرونی آن صور باشد، برای مثال هنرمندی که در عالم رؤیا صحنه‌های شگفت انگیز و دل انگیزی را مشاهده کرده است بعد از بیداری می‌تواند آنها را در قالب تابلوهای نقاشی یا در قالب سایر آثار هنری، باشد در این صورت شاهد آثار بدیعی و نفیسی خواهیم بود که حکایت از ماوراء دارند.

می‌توان سینمای ماوراء را در این راستا تلقی کرد. یا در مکتب سوررئالیسم گفته می‌شود «در اینجا هدف هنرمند این است ... که از ثمره تداعی‌های ذهنی و خیالی و مکاشفه‌های مختلف در حالت خواب و بیداری و خلعه، بتواند مضامین و شکل‌های جدید و نوظهوری را برای آفرینش هنری خویش بدست آورد» (چیلورز و آیزورن، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

صار الإنسان بالقوة المتخیلة یقدر أن یتخیل من الموجودات الخارجیة ما لا یقدر علیه أن یدرکها بالقوة الحساسة، لأن هذه روحانیة فی عالم الغیب و تلك جسمانیة فی عالم الشهادة. لأنها یدرک محسوساتها فی الجواهر الجسمانیة من خارج، و أما القوة المتخیلة، فهي تصورها و تخیلها فی الداخل و الدلیل علی ذلك أفعال الصنائع البشريّة المستنبطة أولاً من الباطن (صدرا، ۱۳۸۰: ۴۴۰).

یا بحث الهام در شعر هم در همین راستا قابل تفسیر است. «چنانچه ابن عربی طی یک توصیف شهودی از معراج نفس به سوی حضور الهی، بین شاعران و عالم خیال ارتباط روشنی برقرار می‌کند» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

۳. همانطوریکه در محسوسات عامل لذت بخش در واقع وجود ذهنی و متحد شده با مُدرک است. نه وجود عینی، برای مثال در تماشای یک منظره طبیعی عامل التذاذ اولاً و بالذات صور ذهنی متحد شده با فاعل شناساست و ثانیاً و بالتبع وجود عینی آن منظره است. در لذت‌های هنری هم غالباً عامل التذاذ، صور خیالی هستند. (صدرا، ۱۳۸۰: ۴۰۴) که گاهی شدیدتر از لذت‌های محسوس‌اند. چنانچه لذت از رویاهای دل انگیز هم لذت خیالی است که گاهی لذت بخش‌تر از لذت‌های محسوس و مادی هستند (همان).

نتیجه

از نظر صدرالمتألهین زیبایی امری است که مورد تحسین واقع می‌شود و موضوعی مورد تحسین واقع می‌شود که از کمالات شایسته و بایسته برخوردار باشد. به لحاظ هستی‌شناسی وجود و زیبایی در خارج عین هم هستند، هرچند در ذهن غیرهمند. بنابراین هر ویژگی که وجود در خارج داشته باشد زیبایی هم دارد. چنانکه وجود در خارج اصیل است، زیبایی هم اصیل است یا وجود در خارج از ذهن یک واقعیت تشکیکی است، زیبایی هم همینطور. همچنین وجود در خارج از شمول برخوردار است، زیبایی هم همچنین. چگونگی صدور و سریان زیبایی در عالم هستی عبارتست از همان کیفیت صدور و سریان وجود.

عشق، دوست داشتن، التذاذ و تحسین از جمله آثار زیبایی بر روی مُدرک هستند. از نظر صدرالمتألهین منشاء هنر خلیفه الله بودن انسان است. او معتقد است همه انسانها در حد ظرفیت خود از وصف خلیفه اللهی بهره مند هستند. در این میان صفت احسن الخالقین بودن حق تعالی جایگاه خاصی دارد. انسانها هم می‌توانند در حد سعه وجودی خود موصوف صفت احسن الخالقین باشد و این یکی از منشاء های هنر است. یادگیر در عوالم پیشین، وحی والهام از دیگر منشأ های هنر در انسان هستند.

قوه خیال منشاء قریب هنر است. همچنین صدرالمتألهین به وجود عالم خیال منفصل اعتقاد و یقین دارد. بین خیال متصل یعنی قوه خیال موجود در انسان و این عالم بسته به میزان تکامل نفس می‌تواند رابطه برقرار شود. انسانهای عادی در حال رؤیا و انسانهای کمال یافته در حالت بیداری و با مکاشفه می‌توانند صور موجود در این عالم را مشاهده کنند. هنگامی که افراد این مشاهدات را (چه در رؤیا و چه در مکاشفات) در قالبی از قالب های هنری بریزند، عالم هنر با عالم خیال منفصل اتصال برقرار می‌کند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- -----(۱۹۵۳)، *رسالة فی العشق*، تحقیق: حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹.
- -----(۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- -----(۱۳۶۰)، *اسرار آیات*، تصحیح، محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- -----(۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- -----(۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تحقیق، سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- -----(۱۴۱۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- -----(۱۴۲۲)، *شرح الهدایة الایثریه*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- -----(۱۳۷۸)، *سه رساله فلسفی*، تحقیق، جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- -----(۱۳۸۲)، *شرح و تعلیق بر الهیات شفا*، تحقیق، نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- -----(۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق، حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۱)، *نهایة الحکمة*، المحشی، غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی، ابو نصر (۱۳۸۰)، *فصوص الحکم*، تحقیق، الشیخ محمد حسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
- اکبری، رضا، «ارتباط وجود شناسی و زیبایی شناسی در فلسفه ملاصدرا»، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال هفتم، شماره اول.
- بریس، گات و دومینیک مک آیور، لوئیس (۱۳۸۲)، *دانشنامه زیبایی شناسی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی و بقیه مترجمان، تهران: فرهنگستان هنر.

- بیردزلی، مونروسی و جان هاسپرس (۱۳۸۷)، *تاریخ و مسائل زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
- تولستوی، لئون (۱۳۸۷)، *هنر چیست؟* ترجمه کاوه دهقان، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- چپیتیک، ویلیام (۱۳۸۵)، *عواالم خیال*، ترجمه نجیب‌الله شفق، قم: مرکز انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- دورانت، ویل (۱۳۶۹)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، (بی نا)، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- شبستری، گلشن راز (۱۳۸۰)، *تصحیح*، پرویز عباسی داکانی، تهران: انتشارات زوآر.
- مولوی جلال‌الدین (۱۳۸۷)، *مثنوی*، تصحیح، قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان.
- ویلکینسون، روبرت (۱۳۸۵)، *هنر، احساس و بیان*، تهران: فرهنگستان هنر.
- هرست هاوس، رزالین (۱۳۸۰)، *بازنمایی و صدق*، در هنر، تهران: فرهنگستان هنر.

References

- Beardsley, Monroe. (1981), *Aesthetics, Indianapolis*: Hackett. Berrio
- Budd, Malcolm (2008). The Aesthetics. in The Routledge Encyclopedia Edited by Bery Gaut and Dominic Goldman, McIver Lopes
- Goldman Alan, (2008), *The Aesthetic* in: The routledge companion to -- - Aesthetic. Edited by Bery Gaut and Dominic McIver Lopes
- Kant. I (1951) *Critique of Judgement*, trans .J.H. Bernard, New York. Haffner.
- langfeld. *H.S The Aestheti Attitude*. (1920). New york

افراد ممتنع الوجود و منطق مفاهیم

دکتر اسدالله فلاحی*

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۱)

چکیده

میان منطق‌دانان مسلمان، نزاعی درباره گستره مصادیق موضوع در قضایای حقیقیه درگرفته است و آن اینکه آیا موضوع در این دسته از قضایا شامل همه مصادیق موجود و ممکن الوجود است یا مصادیق ممتنع الوجود را نیز در بر می‌گیرد. از ابن‌سینا تا افضل‌الدین خونجی، تصریحاتی به دیدگاه دوم وجود دارد اما منطق‌دانان بعدی، در ابتدا اثیرالدین ابهری به دیدگاه نخست گرایش پیدا کردند. در این مقاله، تلاش می‌کنیم دیدگاه ابن‌سینا و خونجی را در برابر دیدگاه ابهری پشتیبانی کنیم. برای این کار، افراد و مصادیق را به صورت مجموعه‌هایی از مفاهیم (یا ماهیات) در نظر می‌گیریم. اگر یک فرد و مصداق، مجموعه‌ای از مفاهیم متعارض باشد آن را «ممتنع الوجود» می‌نامیم و اگر مجموعه‌ای از مفاهیم سازگار باشد آن را «ممکن الوجود» می‌شماریم و منطق حاکم بر آن را «منطق مفاهیم» می‌نامیم. برای نظام‌مندسازی این منطق، سمانتیکی شبیه سمانتیک منطق محمول‌ها معرفی می‌کنیم و برای آن، نظامی صوری به زبان منطق مرتبه اول طراحی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که این نظام منطقی را می‌توان به بخشی از منطق مرتبه دوم فروکاست. با این کار، نتیجه می‌گیریم که دیدگاه ابن‌سینا و خونجی را می‌توان با منطق مرتبه دوم پشتیبانی کرد.

واژه‌های کلیدی: قضیه حقیقیه، ابن‌سینا، خونجی، ابهری، مصادیق ممتنع، منطق مرتبه

دوم

*Email: falahiy@yahoo.com

مقدمه

در آثار بسیاری از منطق‌دانان پیش از اثیرالدین ابهری، اشاراتی صریح یا ضمنی وجود دارد که مقصود از موضوع در گزاره‌های حملی شامل افراد ممتنع الوجود نیز می‌شود. پذیرش این دیدگاه، که مورد مخالفت صریح ابهری و پیروانش واقع شده است، نتایج شگفتی در پی دارد. برای نمونه، وقتی می‌گوییم «هر انسان حیوان است»، افراد ممتنع الوجود «انسان» مانند انسان‌های غیرانسان، انسان‌های غیرناطق و حتی انسان‌های غیرحیوان نیز اراده می‌شوند. اما در این صورت، آیا می‌توان گفت «هر انسان حیوان است»؟ آیا انسان‌های غیرحیوان هم حیوان هستند؟

گذشته از این دشواری که به صدق و کذب گزاره‌های کلی در صورت اراده مصادیق ممتنع الوجود مربوط می‌شود، ایراد جدی‌تری مطرح است و آن اینکه «مصادیق ممتنع الوجود» اصولاً چیستند و در کجا زندگی می‌کنند؟ از نظر بسیاری از فیلسوفان، ممتنعات نه در ذهن هستند و نه در خارج؛ و اصولاً، فرض وجود برای آنها قابل تصور نیست. اما برخی دیگر از فیلسوفان، برای ممتنعات وجودی در نفس الامر قائل می‌شوند که البته شرح این «نفس‌الامر» بسیار دشوار است و فیلسوفان دسته نخست به سادگی زیر بار آن نمی‌روند.

در این مقاله، بدون اینکه بخواهیم در باب ثبوت نفس‌الامر برای ممتنعات نفیاً یا اثباتاً سخنی بگوییم، قصد آن داریم تا اولاً نشان دهیم که در منطق سنتی و اصول فقه ابزارهایی هست که سخن گفتن درباره ممتنعات را ممکن می‌سازد و ثانیاً این ابزارها را می‌توان در زبان منطق جدید صورت‌بندی کرد و به آن دقت و استحکام بخشید. پیش از بیان این ابزارها، به تاریخچه «افراد ممتنع الوجود» می‌پردازیم.

تاریخچه

منطق‌دانان قدیم در چند موضع به افراد ممتنع الوجود اشاره کرده‌اند. از این مواضع می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. تحلیل گزاره‌های حملی و مقصود از موضوع در این گزاره‌ها، ۲. «موجب جزئی» عکس مستوی برای «سالبه کلیه» در قضایای وقتی ۳. عکس نقیض.

در ادامه، به نقل سخنان بزرگان منطق قدیم در این زمینه می‌پردازیم.

۱. تحلیل گزاره‌های حملی

ابن سینا در کتاب *منطق المشرقیین* با صراحت می‌نویسد که مقصود از موضوع نه تنها افراد موجود بلکه همه افراد آن است اعم از اینکه موجود باشند یا معدوم و اگر معدوم هستند ممکن باشند یا ممتنع. صریح عبارت ابن سینا چنین است:

فی تحقیق الموضوع فی الحملی: إذا قلت «ب ج» فمعناه أن ما یوصف بأنه ب و یفرض أنه ب سواء كان موجوداً أو لیس بموجود، ممکن الوجود أو ممتنع الوجود، (بعد آن یجعل موصوفاً بالفعل أنه ب من غیر زیادة کونه دائماً ب أو غیر دائم) فذلک الشیء موصوف بأنه ج و علی قیاسه فی السلب (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶۴).

اینکه افراد ممتنع در موضوع گزاره‌های حملی مورد نظر هستند در آراء پیروان ابن سینا بازتاب داشته است. برای نمونه، افضل الدین خونجی، به پیروی از ابن سینا، مصادیق موضوع در قضایای حقیقیه را منحصر در ممکنات نمی‌داند بلکه ممتنعات را نیز مشمول عنوان موضوع و محمول قرار می‌دهد:

إنّا نمنع کذب قولنا «بعض المنخسف لیس بقمر» و امثاله إذا کان الموضوع بحسب الحقیقة ... ذلک یتناول الأفراد الواقعة و الممكنة و الممتنعة ... فالمنخسف الذی لیس بقمر» (و إن کان ممتنعاً) فهو من الأفراد التي لو دخلت فی الوجود کانت منخسفة مع أنه لم یجب أنه إذا دخل فی الوجود کان قمراً (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

خونجی، همچنین، گزاره خارجیۀ سالبۀ الموضوع^[۱] را کاذب می‌داند زیرا به نظر او، چنین گزاره‌ای شامل افراد ممتنع می‌شود و بر وجود خارجی آنها حکم می‌کند:

أقسام سالبۀ الموضوع، کقولنا «کل ما لیس ج ب»، أحدها: خارجیۀ مطلقة کقولنا «کل ما لیس ج فی الخارج ب فی الخارج» ... و هذه القضية کاذبة أبداً لأن الممتنع و سائر المعدومات لیس ج فی الخارج مع أنه یمتنع أن یكون ب فی الخارج. فیصدق نقيضها أبداً و هو قولنا «لیس کل ما لیس ج فی الخارج ب فی الخارج» (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

اثیر الدین ابهری، با توجه به این سخن خونجی و دیگر سخنان او، با صراحت بیشتری به مقصود بودن افراد ممتنع الوجود در موضوع گزاره‌های حملی اشاره می‌کند:

اذا قيل «كل ج ب» كان المراد منه ان «كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب» ای «كل ما له الحیثیه الاولى فله الحیثیه الثانيه» و معناه ان «كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب» فیتناول الممتنع حتى یصدق أنّ «كل ما هو إنسان و لا حیوان فهو إنسان» لأنّه، و إن كان ممتنع الوجود، لكنّه یصدق علیه أنّه لو وجد كان إنسانا لا حیوانا فهو لو وجد كان إنسانا (ابهری، ۱۳۷۰: ۱۶۰).

اما ابهری خود با این تفسیر از موضوع گزاره‌های حملی موافق نیست و به نتایج ناپذیرفتنی آن اشاره می‌کند:

و السالبة الكلية بهذا التفسير لا یصدق البتة (لأنك إذ قلت «لا شيء من الإنسان بحجر» كان تقيضه صادقا، لأن كل ما هو انسان و حجر فهو إنسان و كل ما هو إنسان و حجر فهو حجر فبعض الإنسان حجر). و من هذا یتبیّن أنّ الموجبه الجزئیه صادقّه ابدا ... (ابهری، ۱۳۷۰: ۱۶۰-۱۶۱).

ابهری پس از بیان نتایج نامطلوب دیدگاه منطق‌دانان پیشین نتیجه می‌گیرد که در قضایای حقیقیه تنها افراد ممکن الوجود باید اراده شود:

و لما كان كذلك [ای لما كان التوالی الفاسده حاصله] قیدنا الموضوع بما ليس بممتنع؛ فانا اذا قلنا «كل ج ب» بحسب الحقیقه كان مرادنا ان «كل ما هو ملزوم ج من الافراد التی لا یمتنع بذاتها و لا بغيرها» فهو ملزوم ب. (ابهری، ۱۳۷۰: ۱۶۱، همچنین، رک به کاتبی، ۱۳۶۳: ۹۱، تفتازانی، ۱۳۶۳: ۵۸).

خواجه نصیر طوسی با پذیرش پیشنهاد ابهری یادآور می‌شود که قید «و لا بغيرها» در سخن او زاید است:

نقول: أمّا تقييد الموضوع بـ«ما لا یمتنع بذاته» فواجب؛ و أمّا تقييد بـ«ما لا یمتنع بغيره» ففيه نظر لأنّ ما یمكن لذاته أن یكون ج و یمتنع لغيره أن یكون ج بالفعل فی الخارج و لكن فرض أنّ ج بالفعل فإنّه یجب أن یدخل فی قولنا «كل ج» و لا یدخل علی هذا التفسير بموجب هذا التقييد (طوسی، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

۲. عکس مستوی برای سالبه کلیه در قضایای وقتیّه

یکی از نزاع‌های پردامنه میان منطق‌دانان سنتی این است که آیا سالبه کلیه به خودش عکس مستوی می‌شود یا خیر؟ درباره قضایای وقتیّه حتی انعکاس سالبه کلیه به سالبه جزئیّه هم مورد مناقشه قرار گرفته و برای آن مثال نقض زیر آورده شده است:

هیچ قمری خسوف نمی‌کند ضرورتاً در وقت معین

برخی خسوف کننده‌ها قمر نیستند

صدق مقدمه آشکار است زیرا برای نمونه، در هفته اول ماه‌های قمری زمین میان خورشید و ماه قرار نمی‌گیرد و از این رو، در این اوقات معین، خسوف و ماه‌گرفتگی ممکن نیست و عدم خسوف ضرورت دارد. این در حالی است که نتیجه کاذب است زیرا از نظر قدما، خسوف کننده‌ها ضرورتاً قمر هستند. خونجی که این نظر قدما را قبول ندارد کذب نتیجه را نمی‌پذیرد و می‌گوید هرچند خسوف کننده‌های موجود قمر هستند و قمرها ضرورتاً قمر هستند، اما ممکن است چیزهایی به جز قمرها نیز خسوف کنند که در آن صورت، قمر بودن برای آنها ضرورت ندارد. به عبارت دیگر، گزاره «همه خسوف کننده‌ها ضرورتاً قمر هستند» تنها به صورت قضیه خارجیّه صادق است و به صورت قضیه حقیقیّه کاذب است. بنابراین، نقیض آن، «برخی خسوف کننده‌ها قمر نیستند» تنها به صورت قضیه خارجیّه کاذب هستند اما به صورت قضیه حقیقیّه صادق به شمار می‌آیند:

غایه ما فی الباب أنّ «کلّ منخسفٍ داخلٍ فی الوجود قمرٌ» و لیس یلزم من ذلك صدق «کلّ ما لو دخل فی الوجود کان منخسفاً فهو بحیث لو دخل فی الوجود کان قمرًا» لأنّ ذلك [أی هذه القضية الحقیقیّة] يتناول الأفراد الواقعة والممكنة والممتنعة (حتى لو شرطنا إمكانها مع ذلك کان حکمها حکم الخارجیات) فالمنخسف الذی لیس بقمر - وإن کان ممتنعاً -

فهو من الأفراد التي لو دخلت في الوجود كانت منخسفة مع أنه لم يجب أنه إذا دخل في الوجود كان قمرا (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

در اینجا نیز می‌بینیم که خونجی با صراحت مصادیق ممتنع را مشمول قضایای حقیقه می‌داند.

۳. عکس نقیض برای موجه جزئیّه!!

یکی دیگر از مواردی که افراد ممتنع الوجود در منطق قدیم مورد بررسی قرار گرفته است بحث شگفت‌انگیز عکس نقیض برای «موجه جزئیّه» است. امروزه همه کتاب‌های درسی این نکته را بدیهی گرفته‌اند که موجه جزئیّه عکس نقیض ندارد زیرا دو گزاره زیر مثال نقض آن هستند: «برخی حیوان‌ها غیرانسان هستند» و «برخی غیرانسان‌ها غیرسنگ هستند»؛ اگر از این دو مثال عکس نقیض بگیریم خواهیم داشت «برخی انسان‌ها غیرحیوان هستند» و «برخی سنگ‌ها انسان هستند» که هر دو کاذب‌اند. «انسان غیرحیوان» و «سنگ انسان» ممتنع هستند و نمی‌توانند مصداقی داشته باشند.

با این وجود، ابن‌سینا برای موجه جزئیّه عکس نقیض را پذیرفته و حتی برای آن دلیل آورده است و پیروان او تا پیش از افضل‌الدین خونجی همگی بدون هیچ مناقشه‌ای سخن او را تکرار کرده‌اند. تنها پس از مناقشات خونجی است که منطق‌دانان بعدی در درستی سخن ابن‌سینا تردید و به تدریج عکس نقیض موجه جزئیّه را مردود اعلام کرده‌اند.

ابن‌سینا در کتاب قیاس شفا می‌گوید:

و اذا قلنا «بعض ج ب» لزم «بعض ما ليس ب ليس ج» فانه يوجد موجودات او معدومات

خارجة عن ج و ب معا فيكون بعض ما ليس ب ليس ج (ابن‌سینا، ۱۹۶۴: ۹۴).

دلیل ابن‌سینا بسیار شگفت است: «موجودات یا معدوماتی خارج از ج و ب هستند». شگفتی آن از این جهت است که چگونه ممکن است «معدومات وجود داشته باشند» («یوجد ... معدومات»؟! شاید بتوان این شگفتی را با دو معنای وجود، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی، توجیه کرد و مقصود از «موجودات یا معدومات» در عبارت

ابن سینا را «موجودات خارجی» و «معدومات خارجی» در نظر گرفت و مقصود از «یوجد» را وجود اعم از خارجی و ذهنی به شمار آورد. اما گذشته از این شگفتی، ایراد مهمی به ابن سینا وارد است و آن اینکه «معدومات خارج از ج و ب» در برخی مثال‌ها (مانند مثال‌های گذشته) ممتنع الوجود هستند؛ برای نمونه، «معدومات خارج از حیوان و غیرانسان» و نیز «معدومات خارج از غیرانسان و غیرسنگ» ممتنع الوجود هستند و می‌دانیم که ممتنع الوجودها نه وجود ذهنی دارند و نه وجود خارجی؛ و بنابراین، راه حل یاد شده در بند پیشین مبنی بر تفکیک دو معنای وجود، ایراد این مثال‌ها را نمی‌تواند برطرف سازد. از این رو، تنها راه چاره برای پذیرش سخن ابن سینا و قبول عکس نقیض برای موجه جزئی این است که مانند خوئنجی و برخلاف ابهری، مصادیق ممتنع را مشمول قضایای حقیقه بدانیم.^[۲]

افراد به عنوان مجموعه‌ای از اوصاف

اشیاء و افراد را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت: ۱. اموری بسیط که دارای اوصافی هستند ۲. مجموعه‌هایی از اوصاف. برای نمونه، «علی» را می‌توان چیزی بسیط و تجزیه‌ناپذیر در نظر گرفت که دارای صفاتی (ذاتی) مانند حیوان و ناطق و (صفاتی عرضی) مانند متولد یک زمان و مکان خاص، دارای قد و وزن خاص و امثال آن است. اما از سوی دیگر، می‌توان به وجود امری بسیط و نهفته در ورای این اوصاف شک کرد و مدعی شد که «علی» چیزی نیست، جز مجموعه همین اوصاف.

شاید بتوان گفت که تصویر نخست از «علی» با اصالت وجود سازگارتر است و تصویر دوم به اصالت ماهیت نزدیک‌تر. فعلاً قصد نداریم به ارتباط این بحث با بحث اصالت وجود و ماهیت بپردازیم؛ بلکه می‌خواهیم ارتباط این بحث را با افراد و مصادیق ممتنع بررسی کنیم. الهام بخش ما در یافتن این ارتباط بحث «حصه ماهیت» و «حصص ماهیت» در فلسفه اسلامی و اصول فقه است. صادق لاریجانی در کتاب *فلسفه تحلیلی: دلالت و ضرورت*، برای «حصه» دو اصطلاح ذکر می‌کند: ۱. اصطلاح منطقی - فلسفی و ۲. اصطلاح اصولی؛ «حصه» در اصطلاح نخست به معنای «کلی مقید» است مانند

«انسان کشاورز»، اما در اصطلاح دوم به معنای «فرد» و «مصادق» است مانند «علی». در اصطلاح دوم، در هر فرد، حصه‌ای از هر یک از ماهیات و اوصافی که دارد موجود است؛ یعنی در هر شیء، فردی از هر یک از ماهیات و اوصاف او وجود دارد. برای مثال «علی» نه تنها متصف به صفت حیوانیت و ناطقیت و بلند قد بودن و مانند آن است بلکه در او فردی از «حیوان»، فردی از «ناطق»، فردی از «بلند قد» و فردی از هر یک از دیگر اوصاف او موجود است. گویی «علی» مجموعه‌ای است از حصه‌ها و افراد ماهیات و صفات.

ارتباط بحث حصص ماهیت و مجموعه‌ای از صفات با مصادیق ممتنع این است که می‌توان این مصادیق ممتنع را شامل حصصی از اوصاف و ماهیات متعارض و متناقض به شمار آورد. به عبارت دیگر، به جای آنکه برای نمونه، برای مصادیق ممتنع «انسان» در جستجوی یک نفس الامری بگردیم که در آنجا، اموری بسیط به نام افراد دارای صفات متعارضی مانند «انسان» و «لانیسان» باشند، می‌توانیم مصادیق ممتنع «انسان» را مجموعه‌ای از صفات متعارض با انسان به شمار بیاوریم. برای نمونه، فردی را که «انسان و لانیسان» است می‌توان صرفاً مجموعه دو صفت «انسان» و «لانیسان» پنداشت و فردی را که «انسان و سنگ» است صرفاً مجموعه دو صفت «انسان» و «سنگ» در نظر گرفت. با این کار، دیگر نیازی به جستجوی نفس‌الامر برای انسان‌های لانیسان یا انسان‌های سنگ نخواهد بود و می‌توان به جای آن با مجموعه‌هایی از اوصاف کار کرد. از آنجا که نظریه مجموعه‌ها در قرن گذشته مورد بررسی‌های همه‌جانبه قرار گرفته و اصول موضوعه آن در قالب دستگاه‌های صوری مختلف استخراج شده و سمانتیک شاخه‌های گوناگون منطق جدید بر آن استوار گشته است، به آسانی می‌توان از نظریه مجموعه‌ها و سمانتیک‌های منطق جدید برای تجزیه و تحلیل «مجموعه صفات» سود جست و از دشواری‌های مربوط به «نفس‌الامر» پرهیز کرد.

اگر مصادیق ممتنع الوجود را مجموعه‌هایی از اوصاف به شمار آوریم ناگزیریم با مصادیق ممکن الوجود نیز به همین صورت رفتار کنیم زیرا نظام‌مند بودن یک نظریه به این است که تقارن حداکثری میان اجزای خود پدید آورد. بنابراین، برای داشتن نظریه‌ای با تقارن حداکثری، لازم است که همه افراد و اشیا را مجموعه‌هایی از اوصاف

در نظر بگیریم. اما این درست عکس چیزی است که در سمانتیک منطق محمولات جدید برقرار است. در سمانتیک تارسکی برای این منطق، یک «دامنه سخن» یا «عالم سخن» وجود دارد که شامل افراد و اشیائی است که به صورت اموری بسیط و تجزیه‌ناپذیر در نظر گرفته شده‌اند. در این سمانتیک، ماهیات و اوصاف که با «محمول‌های یک‌موضع» در اصطلاح منطق جدید متناظر هستند با مجموعه‌هایی از اعضای «دامنه سخن» پیوند داده می‌شوند و در اصطلاح فنی، به هر محمول یک‌موضع، زیرمجموعه‌ای از دامنه سخن نسبت داده می‌شود.

این درست عکس آن چیزی است که ما در نظر داشتیم. در منطق جدید، اشیا بسیط و عنصراند و مفاهیم و اوصاف مرکب و مجموعه هستند؛ در حالی که ما می‌خواستیم مفاهیم و اوصاف را بسیط در نظر بگیریم و اشیا را مجموعه‌هایی از آنها. (تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد) سمانتیکی که با مقصود ما سازگار باشد و اشیا را مجموعه در نظر بگیرد تاکنون طراحی نشده است و منطقی که نسبت به این سمانتیک صحت و تمامیت داشته باشد به طریق اولی مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو، در ادامه مقاله، به طراحی این سمانتیک و یافتن منطقی متناسب با آن می‌پردازیم.

سمانتیک مفاهیم

در ابتدا، لازم است اشاره کنیم که برای بیان مفاهیم سمانتیکی، زبان موضوعی و فرازبانی را به کار می‌بریم که ضیاء موحد در کتاب *درآمدی به منطق جدید* معرفی کرده است (موحد، ۱۳۶۸: ۲۴۰-۲۴۵)؛ یعنی حروف بزرگ A, B, C, D و E را فرامتن‌هایی برای فرمول‌ها، حروف بزرگ F, G, H, ... را برای محمول‌نشانه‌ها، حروف بزرگ P, Q, R و ... را برای جمله‌نشانه‌ها و X, Y و Z را فرامتن‌هایی برای محمول‌نشانه‌ها در نظر می‌گیریم. همچنین، حروف کوچک a, b, c, d, ... را برای نام‌های فرضی، حروف کوچک m, n, o, ... را برای نام‌های خاص، حرف کوچک t را فرامتنی برای نام‌های خاص، حرف کوچک v را فرامتنی برای متغیرهای فردی و حروف کوچک x, y و z را برای متغیرهای فردی اختصاص می‌دهیم. افزون بر این،

مانند موحد، عبارت‌های سه‌گانه زیر را فرمول به شمار نمی‌آوریم: الف: عبارت‌های دارای متغیر آزاد، ب: عبارت‌های دارای سورهای متعدد با متغیر یکسان و ج: عبارت‌های دارای سور اما بدون متغیر.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار بگیرد این است که ما در سمانتیک خود، مفاهیم و اوصاف را اصل قرار می‌دهیم و از روی آن، اشیاء (یعنی افراد و مصادیق) را می‌سازیم، برخلاف سمانتیک منطق جدید که اشیاء را اصل قرار می‌دهد و مفاهیم (در اینجا یعنی مجموعه‌ها) را از روی آن می‌سازد. باید توجه کرد که مفاهیم و اوصاف، متناظر با محمول‌های یک‌موضع هستند و آنچه با محمول‌های دو یا چند موضعی متناظرند، رابطه‌ها و نسبت‌ها هستند نه مفاهیم و اوصاف. ما در سمانتیک خود تنها با مفاهیم و اوصاف سر و کار داریم و رابطه‌ها و نسبت‌ها را در نظر نمی‌آوریم زیرا به نظر می‌رسد در رویکردی که اشیاء و افراد فرعی هستند و از روی امور اصلی‌تری ساخته می‌شوند، آن امور اصلی همانا اوصاف و ماهیات افراد است نه نسب و روابط میان آنها. بسیار طبیعی‌تر به نظر می‌رسد که «علی» را مجموعه‌ای از مفاهیم «حیوان»، «ناطق»، «دانشجو»، «کوشا» و مانند آن بدانیم تا مجموعه‌ای از همین مفاهیم به همراه روابط او با دیگران مانند «پسر احمد»، «متولد تهران»، «سفر کرده به تبریز». افزودن روابط و نسب به مجموعه‌ای که قرار است یک شیء را تعریف کند امکان‌پذیر است اما سمانتیک را پیچیده‌تر می‌سازد. برای پرهیز از پیچیدگی‌های صوری در یک مقاله مربوط به «منطق فلسفی»، از افزودن روابط و نسب خوداری می‌کنیم.

اکنون، سمانتیک منطق محمول‌ها را از کتاب *درآمدی به منطق جدید* (موحد، ۱۳۶۸: ۲۸۶) نقل می‌کنیم و سپس به بیان تفاوت سمانتیک مورد نظر خود با آن می‌پردازیم. در اینجا، تنها بخش‌هایی از سمانتیک آن کتاب را ذکر می‌کنیم که تفاوت‌هایی با سمانتیک ما دارد:

هر تعبیری که آن را با 'I' نشان می‌دهیم، از زبان منطق محمول‌ها عبارت است از:

(۱) مجموعه‌ای ناتهی از شی‌ها. این مجموعه را دامنه تعبیر می‌نامیم؛

(۲) اسناد شیء معینی از دامنه تعبیر به هر نام t . این شیء را که I به t نسبت می‌دهد از این پس به ' $I(t)$ ' نشان می‌دهیم؛

... (۳)

(۴) اسناد مجموعه‌ای از شی‌های دامنه تغییر به هر محمول‌نشانه یک موضعی و ...

...

ب) اگر A فرمول اتمی t_1, \dots, t_n باشد، A در I صادق است، اتا n تایی مرتب $\langle I(t_1), \dots, I(t_n) \rangle$ عضوی از مجموعه n تایی‌هایی باشد که I به محمول‌نشانه Z نسبت می‌دهد؛

اکنون، به سمانتیک مورد نظر برای مفاهیم توجه کنید؛ در این سمانتیک بخش‌هایی را که متفاوت با سمانتیک رایج هستند برجسته کرده‌ایم:

هر تعبیری که آن را با 'I' نشان می‌دهیم، از زبان منطق محمول‌ها عبارت است از:

(۱) مجموعه‌ای ناتهی از مفاهیم، این مجموعه را دامنه تغییر می‌نامیم.

(۲) اسناد زیرمجموعه‌ای معین از دامنه تغییر به هر نام t . این زیرمجموعه را که I به t نسبت می‌دهد از این پس به ' $I(t)$ ' نشان می‌دهیم.

... (۳)

(۴) اسناد عضو معینی از دامنه تغییر به هر محمول‌نشانه یک موضعی و ...

...

ب) اگر A فرمول اتمی Zt باشد، A در I صادق است، اتا مجموعه‌ای که I به محمول‌نشانه Z نسبت می‌دهد عضوی از $I(t_1)$ باشد؛

همان‌طور که دیده می‌شود دو تغییر مهم روی داده است: اولاً، به جای اینکه به هر نام عضوی از دامنه تغییر و به هر محمول‌نشانه (یک موضعی) زیرمجموعه‌ای از دامنه اسناد داده شود، عکس آن عمل شده و به هر محمول‌نشانه عضوی از دامنه تغییر و به هر نام زیرمجموعه‌ای از دامنه اسناد داده شده است؛ ثانیاً، به جای اینکه $I(t_1)$ عضوی از $I(Z)$ باشد، $I(Z)$ عضوی از $I(t_1)$ گشته است.

این تغییر رویکرد در سمانتیک منطق محمول‌ها سبب افزایش فرمول‌های نمونه‌صادق و استدلال‌های معتبر می‌گردد بی‌آنکه تناقضی را پدید آورد. (توجه کنید که بر خلاف منطق گزاره‌ها که هر گونه افزایش نمونه‌صادق‌ها و معتبرها به تناقض

می‌انجامد، در منطق محمول‌ها (و نیز در منطق موجهات) برخی افزایش‌ها سبب ناسازگاری و رسیدن به تناقض نمی‌شوند). برای نمونه، در این سمانتیک، فرمول‌های زیر همگی نمونه‌صادق هستند:

$\exists x Fx$	$\exists x \sim Fx$
$\exists x (Fx \& Gx)$	$\exists x (\sim Fx \& Gx)$
$\exists x (Fx \vee Gx)$	$\exists x (Fx \vee \sim Gx)$
$\exists x (Fx \& Gx \& Hx)$	$\exists x (Fx \& \sim Gx \& Hx)$
$\exists x (Fx \& Gx \& Hx \& Ix)$	$\exists x (Fx \& Gx \& \sim Hx \& \sim Ix)$

برای نشان دادن نمونه‌صادق بودن این فرمول‌ها، به معنای آنها در زبان طبیعی و در سمانتیک ارائه شده توجه کنید:

فرمول $\exists x Fx$ اگر به زبان طبیعی ترجمه شود می‌گوید «برخی از اشیاء F هستند» یا «صفت F وجود دارد». اما ترجمه این فرمول به زبان مجموعه‌ها در سمانتیک ما چنین است: «برخی از مجموعه‌صفات شامل صفت F هستند» یا «صفت F عضو یک مجموعه است». آشکار است که این دو گزاره نمونه‌صادق هستند زیرا صفت F عضو مجموعه‌های بسیاری است مانند مجموعه‌های زیر:

$$\begin{aligned} &\{ \text{صفت F} \} \\ &\{ \text{صفت F, صفت G} \} \\ &\{ \text{صفت F, صفت G, صفت H} \} \end{aligned}$$

فرمول $\exists x (Fx \& Gx)$ اگر به زبان طبیعی ترجمه شود می‌گوید «برخی از اشیاء F و G هستند» یا «صفت مرکب F&G وجود دارد». اما ترجمه این فرمول به زبان مجموعه‌ها در سمانتیک ما چنین است: «برخی از مجموعه‌صفات شامل صفت F و صفت G هستند» یا «مجموعه‌ای وجود دارد که صفت F و صفت G عضو آن هستند». آشکار است که این دو گزاره نمونه‌صادق هستند زیرا صفت F و صفت G با هم عضو مجموعه‌های بسیاری هستند مانند مجموعه‌های زیر:

$$\begin{aligned} &\{ \text{صفت F, صفت G} \} \\ &\{ \text{صفت F, صفت G, صفت H} \} \end{aligned}$$

فرمول $\exists x (Fx \vee \sim Gx)$ اگر به زبان طبیعی ترجمه شود می‌گوید «برخی از اشیاء F اند یا G نیستند» یا «صفت مرکب $F \vee \sim G$ وجود دارد». اما ترجمه این فرمول به زبان مجموعه‌ها در سمانتیک ما چنین است: «برخی از مجموعه‌صفات یا شامل صفت F هستند یا فاقد صفت G» یا «مجموعه‌ای وجود دارد که اگر صفت G عضو آن باشد صفت F نیز عضو آن است». آشکار است که این دو گزاره نمونه‌صادق هستند زیرا مجموعه‌های بسیاری هستند ترکیب‌های فصلی و شرطی یاد شده در آنها صادق است؛ مانند مجموعه‌های زیر:

- { صفت F }
- { صفت F , صفت G }
- { صفت F , صفت G , صفت H }
- { صفت F , صفت H }
- { صفت H }

با این حال، توجه کنید که فرمول‌های زیر نمونه‌صادق نیستند:

- $\exists x (Fx \& \sim Fx)$
- $\forall x Fx \& \exists x \sim Fx$
- $\forall x Fx$
- $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$

فرمول $\exists x (Fx \& \sim Fx)$ می‌گوید که مجموعه‌ای از صفات هست که صفت F هم عضو آن است و هم عضو آن نیست؛ این سخن، آشکارا باطل است. فرمول $\forall x Fx \& \exists x \sim Fx$ نیز می‌گوید صفت F هم عضو هر مجموعه‌ای از صفات است هم عضو یک مجموعه از صفات نیست؛ نادرستی این سخن نیز آشکار است. فرمول $\forall x Fx$ می‌گوید که صفت F عضو هر مجموعه‌ای از صفات است. بطلان این سخن از آن رو است که مجموعه تهی مجموعه‌ای از صفات است که صفت F عضو آن نیست.

فرمول $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ می‌گوید که هر مجموعه‌ای از صفات که شامل صفت F باشد شامل صفت G نیز هست. این سخن نه نمونه‌صادق است نه ناسازگار و متناقض؛

بلکه گاهی صادق است و گاهی کاذب. برای نمونه، در تعبیرهایی که عضوی از دامنه را به دو محمول‌نشانه F و G نسبت داده باشیم این فرمول صادق است و در تعبیرهایی که دو عضو متمایز را به آن دو نسبت دهیم این فرمول کاذب است زیرا در این تعبیرها، برای نمونه، مجموعه تک‌عضوی $\{F\}$ شامل صفت F و فاقد صفت G است.

فرمول $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ به زبان طبیعی می‌گوید: «هر چه صفت F را داشته باشد صفت G را دارد». برای مثال، «هر انسان حیوان است» یعنی هر چه صفت انسانیت را داشته باشد صفت حیوانیت را دارد. این سخن درست است زیرا صفت انسانیت شامل صفت حیوانیت است و از این رو، داشتن اولی به معنای داشتن دومی است. مثال دیگر این است که «هر که قلب دارد کلیه دارد» یعنی هر چه صفت «قلب داشتن» را دارد صفت «کلیه داشتن» را نیز دارد. این سخن، آشکارا نادرست است زیرا «کلیه داشتن» در «قلب داشتن» مندرج نیست و افرادی را می‌توان تصور کرد که قلب دارند اما کلیه ندارند. به زبان سمانتیکی، این افراد مجموعه‌هایی شامل صفت «قلب داشتن» و فاقد صفت «کلیه داشتن» هستند.

می‌بینیم که دو گزاره صادق «هر انسان حیوان است» و «هر که قلب دارد کلیه دارد» در این سمانتیک دو ارزش متمایز به دست آورند: اولی صادق شد و دومی کاذب! می‌دانیم که گزاره نخست در اصطلاح منطق قدیم «قضیه حقیقیه» است و گزاره دوم «قضیه خارجی». از اینجا درمی‌یابیم که سمانتیک مورد نظر این مقاله سمانتیک قضایای حقیقیه است و از این رو بوده که گزاره نخست صادق و گزاره دوم کاذب گشته است! از آنچه گذشت، به دست می‌آید که صورت‌بندی گزاره‌های سوردار منطق قدیم ویژگی‌های جدیدی خواهند داشت. این صورت‌بندی‌ها را به یاد آورید:

$\forall x (Fx \rightarrow Gx)$	هر الف ب است	مک
$\forall x (Fx \rightarrow \sim Gx)$	هیچ الف ب نیست	سک
$\exists x (Fx \& Gx)$	برخی الف ب است	مج
$\exists x (Fx \& \sim Gx)$	برخی الف ب نیست	سج

از میان این چهار گزاره، موجه کلیه و سالبه جزئیه ممکن‌الصدق هستند اما چنان که قبلاً دیدیم، صورت‌بندی موجه جزئیه نمونه‌صادق و ضروری و بنابراین، صورت‌بندی

سالبه کلیه ناسازگار، متناقض و ممتنع است! این درست همان تحلیلی است که ابهری به آن اشاره کرده و گفته است که اگر مصادیق ممتنع را در نظر بگیریم موجه‌های جزئی‌ه همیشه صادق و سالبه‌های کلیه همیشه کاذب می‌گردند. عبارت ابهری را به یاد بیاورید:

و السالبه الکلیه بهذا التفسیر لا یصدق البتہ (لأنک إذ قلت «لاشیء من الإنسان بحجر» کان نقیضه صادقا، لأن کل ما هو انسان و حجر فهو انسان و کل ما هو انسان و حجر فهو حجر فبعض الإنسان حجر). و من هذا یتبیّن أن الموجبه الجزئیه صادقہ /بدا... (ابهری، ۱۳۷۰: صص ۱۶۰-۱۶۱).

چرا گزاره «هیچ انسان سنگ نیست» کاذب است و گزاره «برخی انسان‌ها سنگ هستند» صادق؟ دلیل ابهری این است که شما مصادیق ممتنع انسان مانند «انسان‌های سنگ» را نیز در نظر گرفته‌اید. این پاسخ به زبان سمانتیکی ما این می‌شود که مجموعه {انسان، سنگ} وجود دارد. این مجموعه، بر خلاف «انسان‌های سنگ»، ممکن و بلکه محقق است و پذیرش آن دشواری خاصی پدید نمی‌آورد اما سخن گفتن از اموری ممتنع الوجود مانند «انسان‌های سنگ» مناقشه برانگیز است و به جدال‌های بی‌پایان فلسفی می‌انجامد.

از اینجا نتیجه می‌شود که تحلیل قضایای حقیقیه نزد منطق‌دانان پیش از ابهری به کمک سمانتیک یادشده به خوبی انجام می‌پذیرد. اما این سمانتیک مناسب با قضایای حقیقیه نزد خود ابهری نیست زیرا ابهری تمایل دارد که سالبه کلیه و موجه جزئی‌ه در قضایای حقیقیه، به دلیل صورت خود، همیشه کاذب یا همیشه صادق نگردند. وی از این رو، افراد موضوع را به افراد ممکن الوجود موضوع محدود می‌سازد تا دشواری پدید آمده را برطرف سازد. برای سازگار کردن سمانتیک خود با این محدودسازی ابهری، باید زیرمجموعه‌هایی از دامنه تعبیر را که شامل مفاهیم ناسازگار مانند انسان و سنگ هستند کنار بگذاریم.

اما تشخیص سازگاری و ناسازگاری میان مفاهیم مانند انسان و سنگ امری است مربوط به ماده و سمانتیک صوری و منطق ریاضی توان تفکیک آنها را ندارد. این نشان

می‌دهد که تحلیل قضایای حقیقیه نزد ابهری به روش سمانتیک معرفی شده در این مقاله چندان آسان نیست. برای این کار، باید دامنه سخن را شامل دو دسته از مفاهیم در نظر بگیریم: یکی مفاهیم ساده و دیگری نقیض این مفاهیم. ورود نقیض مفاهیم به دامنه سخن، سمانتیک را به یکباره پیچیده می‌سازد زیرا نتیجه این کار نمونه‌صادق شدن فرمول‌های متناقض است! برای گریز از تناقض، راه‌کارهایی نسبتاً پیچیده وجود دارد که ورود به آن مقاله مستقلی می‌طلبد و از این رو، از پرداختن به آن در این مقاله درمی‌گذریم.

منطق مفاهیم

اگر بخواهیم برای سمانتیک یادشده، منطقی دست و پا کنیم که نسبت به آن صحت و تمامیت داشته باشیم، ناگزیریم دو قاعده جدید به قواعد معرفی و حذف سور بیفزاییم یا به عبارت بهتر، دو قاعده حذف سور کلی و معرفی سور وجودی را تقویت کنیم. در ادامه این دو قاعده را معرفی می‌کنیم؛ اما مناسب است پیش از آن، صورت کلاسیک این دو قاعده را در منطق محمولات بیان کنیم تا تفاوت آن با صورت تقویت شده آشکارا معلوم گردد:

$$\begin{array}{ccc} \frac{A(t)}{\exists v A(v)} & \text{قاعده معرفی } \exists & \frac{\forall v A(v)}{A(t)} \\ & & \text{قاعده حذف } \forall \end{array}$$

برای تقویت این دو قاعده، نیاز به قراردادهایی فرازبانی داریم. از این رو، فرض می‌کنیم:

(۱) عبارت $B(Z)$ فرمولی فاقد متغیر آزاد فردی و شامل محمول‌نشانه Z است؛

(۲) فرمول $B(Z)$ به جز محمول‌نشانه Z محمول‌نشانه دیگری ندارد؛

(۳) فرمول $B(Z)$ شامل سوری نیست که در فرمول $A(v)$ ، متغیر فردی v در دامنه آن سور است.

چند نمونه از شبه‌فرمول‌هایی که در قالب عبارت فرازبانی $B(Z)$ قرار می‌گیرند چنین‌اند:

$$\begin{array}{ll}
 B(Z) & Zm \\
 B(Z) & \sim Zm \\
 B(Z) & Zm \vee Zn \\
 B(Z) & \forall x (Zx \wedge Zm) \\
 B(Z) & \exists x (Zm \rightarrow Zx)
 \end{array}$$

اکنون، اگر در فرمول $A(v)$ به جای جمله اتمی Zv فرمول $B(Z)$ را جایگزین کنیم فرمول حاصل را $A(B)$ می‌نامیم. برای نمونه، اگر $A(v)$ را عبارت Fx بگیریم آنگاه بنا به تساوی‌های بالا خواهیم داشت:

$$\begin{array}{ll}
 A(B) & Fm \\
 A(B) & \sim Fm \\
 A(B) & Fm \vee Fn \\
 A(B) & \forall x (Fx \wedge Fm) \\
 A(B) & \exists x (Fm \rightarrow Fx)
 \end{array}$$

با قراردادهای فرازبانی بالا، دو قاعده جدید را به آسانی می‌توانیم بیان کنیم:

$$\begin{array}{ll}
 \text{قاعده معرفی} & \text{قاعده حذف} \\
 \frac{A(B)}{\exists v A(v)} & \frac{\forall v A(v)}{A(B)} \\
 \text{(تقویت شده):} & \text{(تقویت شده):}
 \end{array}$$

با تساوی‌های یاد شده، می‌توانیم مثال‌هایی از قاعده حذف \forall (تقویت شده) را بیان کنیم:

$$\begin{array}{l}
 \forall x Fx \\
 \hline
 \therefore Fm \\
 \therefore \sim Fm \\
 \therefore Fm \vee Fn \\
 \therefore \forall x (Fx \wedge Fm) \\
 \therefore \exists x (Fm \rightarrow Fx)
 \end{array}$$

همچنین، مثال‌های زیر را می‌توانیم به روشی مشابه بسازیم:

$$\forall x (Fx \rightarrow Gx)$$

$$\forall x \forall y (Fx \rightarrow Gy)$$

$$\therefore Fm \rightarrow Fm$$

$$\therefore \forall y (Fm \rightarrow Gy)$$

$$\therefore \sim Fm \rightarrow \sim Fm$$

$$\therefore \forall y (\sim Fm \rightarrow Gy)$$

$$\therefore (Fm \vee Fn) \rightarrow (Gm \vee Gn)$$

$$\therefore \forall y [(Fm \vee Fn) \rightarrow Gy]$$

$$\therefore \forall x (Fx \wedge Fm) \rightarrow \forall x (Gx \wedge Gm)$$

$$\therefore \forall y [\forall x (Fx \wedge Fm) \rightarrow Gy]$$

$$\therefore \exists x (Fm \rightarrow Fx) \rightarrow \exists x (Gm \rightarrow Gx)$$

$$\therefore \forall y [\exists x (Fm \rightarrow Fx) \rightarrow Gy]$$

چنان که می‌بینیم، در هر دسته از مثال‌ها، اولین نتیجه‌ای که نوشته‌ایم همان است که به کمک قاعده حذف \forall در منطق محمولات نیز می‌توانستیم به دست بیاوریم؛ اما نتایج بعدی همگی نتایج جدیدی هستند که ویژه منطق مفاهیم است و در منطق محمولات قابل اثبات نیست (دست کم، در برخی موارد، به صورت مستقیم قابل اثبات نیست). عکس این استدلال‌ها را می‌توان برای قاعده معرفی \exists مثال آورد مشروط به اینکه سور اصلی مقدمات را به سور جزئی تغییر دهیم و سپس مقدمات و نتایج را جابجا کنیم. برای نمونه، مثال زیر را از آخرین مثال از مثال‌های بالا برگرفته‌ایم:

$$\forall y [\exists x (Fm \rightarrow Fx) \rightarrow Gy]$$

$$\therefore \exists x \forall y (Fx \rightarrow Gy)$$

البته تشخیص و اعمال این دو قاعده، چنان که دیده می‌شود، نسبتاً دشوارتر از قواعد منطق محمولات است و این بهایی است که برای رسیدن به منطق مفاهیم باید هزینه کرد. بدون شک، منطق محمولات، از این منظر، به دلیل سادگی بیشتر نسبت به منطق مفاهیم برتری دارد، اما قدرت تحلیل و حل مسئله منطق مفاهیم بالاتر و برای منطق تطبیقی مورد نیاز است.

صحت و تمامیت

منطق مفاهیم شباهت‌های زیادی به منطق مرتبه دوم استاندارد دارد و چنان که نشان خواهیم داد می‌توان منطق مفاهیم را در این منطق نشان داد («نشان دادن» یک منطق در یک منطق دیگر را معادل واژه **embedding** گرفته‌ایم که به معنای یافتن یک تابع ترجمه از اولی به دومی است به طوری که همه و تنها همه قضایای منطق اولی در دومی قضیه

باشد). همین مسئله نشان دهنده این است که صحت و ناتمامیت منطق مرتبه دوم استاندارد، خود به خود، به منطق مفاهیم نیز سرایت پیدا می‌کند.^[۳]

برای نشان دادن منطق مفاهیم در منطق مرتبه دوم، کافی است در فرمول‌های اتمی موجود در فرمول‌های منطق مفاهیم، همه نام‌ها و متغیرهای فردی را پیش از محمول‌نشانه مربوطه قرار دهیم و سپس همه نام‌ها، متغیرهای فردی و محمول‌نشانه‌ها را، به ترتیب، به محمول‌نشانه‌ها، متغیرهای محمولی و نام‌ها تبدیل کنیم (یعنی حروف کوچک را به حروف بزرگ و حروف بزرگ را به حروف کوچک تبدیل کنیم). برای نمونه، $B(Z)$ ‌های یادشده به صورت زیر تغییر می‌کنند:

$B(Z)$	Zm	: Mz	: Fm
$B(Z)$	$\sim Zm$: $\sim Mz$: $\sim Fm$
$B(Z)$	$Zm \vee Zn$: $Mz \vee Nz$: $Fm \vee Gm$
$B(Z)$	$\forall x (Zx \wedge Zm)$: $\forall X (Xz \wedge Mz)$: $\forall X (Xm \wedge Fm)$
$B(Z)$	$\exists x (Zm \rightarrow Zx)$: $\exists X (Mz \rightarrow Xz)$: $\exists X (Fm \rightarrow Xm)$

همچنین، $A(B)$ ‌های یادشده به صورت زیر تبدیل می‌شوند:

$A(B)$	Fm	Mf	Fm
$A(B)$	$\sim Fm$	$\sim Mf$	$\sim Fm$
$A(B)$	$Fm \vee Fn$	$Mf \vee Nf$	$Fm \vee Gm$
$A(B)$	$\forall x (Fx \wedge Fm)$	$\forall X (Xf \wedge Mf)$	$\forall X (Xm \wedge Fm)$
$A(B)$	$\exists x (Fm \rightarrow Fx)$	$\exists X (Mf \rightarrow Xf)$	$\exists X (Fm \rightarrow Xm)$

چنان که دیده می‌شود، در ستون آخر (ستون سمت راست) فرمول‌هایی داریم که سورها روی متغیرهای محمولی درآمده‌اند و از این رو، وارد منطق مرتبه دوم گشته‌ایم. تنها نکته‌ای که خودنمایی می‌کند این است که در این فرمول‌ها دیگر اثری از سورهای مرتبه اول وجود ندارد و از این رو، فرمول‌های به دست آمده زیرمجموعه‌ای محض از

فرمول‌های منطق مرتبه دوم است زیرا فرمول‌های منطق مرتبه دوم شامل دو نوع سور مرتبه اول و مرتبه دوم است.

دو قاعده تقویت شده منطق مفاهیم، با ترجمه یادشده به دو قاعده مربوط به سورهای مرتبه دوم تبدیل می‌شود. برای نمونه، مثال‌های یادشده برای حذف \forall (تقویت شده) به صورت زیر تبدیل می‌شوند:

$\forall x Fx$	$\Rightarrow \forall X Xf$	$\Rightarrow \forall X Xm$
$\therefore Fm$	$\Rightarrow \therefore Mf$	$\Rightarrow \therefore Fm$
$\therefore \sim Fm$	$\Rightarrow \therefore \sim Mf$	$\Rightarrow \therefore \sim Fm$
$\therefore Fm \vee Fn$	$\Rightarrow \therefore Mf \vee Nf$	$\Rightarrow \therefore Fm \vee Gm$
$\therefore \forall x (Fx \wedge Fm)$	$\Rightarrow \therefore \forall X (Xf \wedge Mf)$	$\Rightarrow \therefore \forall X (Xm \wedge Fm)$
$\therefore \exists x (Fm \rightarrow Fx)$	$\Rightarrow \therefore \exists X (Mf \rightarrow Xf)$	$\Rightarrow \therefore \exists X (Fm \rightarrow Xm)$

این نشان می‌دهد که قضایای منطق مفاهیم صورت تغییر یافته برخی از قضایای منطق مرتبه دوم استاندارد است. از این رو، به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که صحت و ناتمامیت منطق مرتبه دوم درباره منطق مفاهیم نیز صادق است.

نتیجه

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که اگر بخواهیم موضوع قضایای حقیقه را مانند ابن‌سینا و خونجی شامل مصادیق ممتنع الوجود بدانیم، می‌توانیم از منطق مرتبه دوم برای دفاع از این دیدگاه سود ببریم. از آنجا که مصادیق ممتنع الوجود نه در ذهن هستند و نه در خارج، نمی‌توان به صورت مستقیم از آنها بحث کرد. یک راه ساده‌تر این است که مصادیق ممتنع الوجود را به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم متعارض و ناسازگار بدانیم. در این صورت، آوردن سور روی چنین مصادیقی به مثابه آوردن سور روی مجموعه‌هایی از مفاهیم است. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود «هر انسان حیوان است» مقصود آن خواهد بود که هر مجموعه‌ای از مفاهیم که شامل مفاهیم موجود در «انسان» باشد شامل مفاهیم موجود در حیوان نیز هست. آشکار است که این نوع نگاه به گزاره‌های حملی و قضایای حقیقی در دل خود از منطق‌های مراتب بالاتر می‌تواند سود

ببرد و ما در این مقاله نشان دادیم که منطق مرتبه دوم برای پشتیبانی از چنین نگاهی کفایت دارد.

پی‌نوشت

۱. برای آشنایی با بحث خونجی از سالبه الموضوعها و چگونگی صورت‌بندی آنها در منطق جدید رجوع کنید به (فلاحی، ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ ب).
۲. خونجی در دو جا به بحث از عکس نقیض موجب جزئیة پرداخته است: یکی به صورت مستقل (خونجی ۱۳۸۹ ص ۱۷۶-۱۷۹) و دیگری در ذیل عکس نقیض اتفاقی! (از نظر او عکس نقیض به دو گونه است: لازم الصدق و اتفاقی الصدق). به باور خونجی عکس نقیض موجب جزئیة، به دلیل همیشه صادق بودن و عدم ارتباط لزومی با موجب جزئیة، اتفاقاً صادق است (همان ص ۱۶۲-۱۶۳). او بسیاری از عکس نقیض‌ها را اتفاقی الصدق می‌داند (همان ص ۱۶۵ س ۱۶، ص ۱۶۷ س ۲، ص ۱۶۹ س ۳، ص ۱۷۲ س ۳، ص ۱۷۶ س ۷، ص ۱۷۷ س ۳، ص ۱۸۲ س ۵، ص ۱۸۳ س ۱۱، ص ۱۸۴ س ۳، ص ۱۸۵ س ۸ و ۱۱، ...).
۳. برای منطق مرتبه دوم، رجوع کنید به اردشیر ۱۳۸۳ صص ۱۸۹-۲۰۵، دارابی ۱۳۸۴ صص ۳۴-۳۸ و ۵۰-۵۹ و حجتی و دارابی ۱۳۸۶ صص ۷۵-۷۷. برای دیگر کاربردهای منطق مرتبه دوم در منطق قدیم، رجوع کنید به فلاحی ۱۳۸۸ ب و ۱۳۸۹.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۹۶۴)، *الشفاء، المنطق، القیاس*، القاهرة: دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن سینا، حسین (۱۹۷۰)، *الشفاء، المنطق، العبارة*، القاهرة: دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۵ق)، *منطق المشرقیین*، قم: انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- ابهری، اثیر الدین (۱۳۷۰)، *تنزیل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ*، گردآوری مهدی محقق: تهران، دانشگاه تهران ۱۳۷-۲۴۸.

- اردشیر، محمد (۱۳۸۳)، *منطق ریاضی*، تهران: هرمس.
- تفتازانی (۱۳۶۳)، *تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حجتی، سید محمد علی و علیرضا دارابی (۱۳۸۶)، «بررسی و مقایسه دو دلالت‌شناسی منطق مرتبه دوم»، *نشریه مطالعات و پژوهشها مجله علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان دوره دوم شماره ۵۱* صص ۶۹-۸۴.
- خونجی، افضل الدین (۱۳۸۹)، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، مقدمه و تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان
- دارابی، علیرضا (۱۳۸۴)، *بررسی نحوی و معنایی منطق درجه دوم*، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی سید محمد علی حجتی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۰)، *تعديل المعيار فی شرح تنزیل الافکار*، در *منطق و مباحث الفاظ*، گردآوری مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران صص ۱۳۷-۲۴۸.
- فلاحی، اسداله (۱۳۸۸)، «ابهام‌زدایی از قضایای حقیقیه، خارجی، معدولیه و سالبه المحمول»، *نشریه معارف عقلی* شماره ۱۳ صص ۹۱-۱۲۱.
- فلاحی، اسداله (۱۳۸۸ب)، «سلب لزوم و لزوم سلب در شرطی سالبه کلیه»، *نشریه معرفت فلسفی* شماره ۲۵ صص ۲۳۳-۲۶۰.
- فلاحی، اسداله (۱۳۸۹)، «قضیه خارجییه در منطق حذف این‌همانی و منطق مرتبه دوم هنکین»، *نشریه معرفت فلسفی* شماره ۲۸ صص ۳۹-۵۶.
- فلاحی، اسداله (۱۳۸۹ب)، «قضایای حقیقیه و خارجییه نزد خونجی»، *نشریه فلسفه* سال ۳۸ شماره ۲ صص ۱۰۵-۱۳۶.
- کاتبی قزوینی، نجم الدین (۱۳۶۳)، *الرسالة الشمسیه فی القواعد المنطقیه*، قم: انتشارات زاهدی.

Impossible Extensions and the Logic of the Concepts

Dr.Asadollah Falahi

Assistant Professor, Iranian Institute of Philosophy

Abstract

A controversy among the Muslim philosophers about the domain of the extensions was that is the subject of the verity-propositions contained the impossible extensions or only all of the actual and possible ones. From Ibn-Sina to Al-Khunaji, there are explicit texts to the former view; but later logicians, starting with Athir Al-Din Al-Abhari, were inclined to the latter. In this paper, we attempt to support Ibn-Sina and Al-Khunaji's view versus Al-Abhari's. For this, we take the extensions as sets of concepts. If an extension is a set of inconsistent concepts we'll regard it impossible and name its logic 'the logic of the concepts'. For systematizing the logic, we introduce a semantics similar to that of predicate logic and construct a formal system in the first-order language. We show that the logical system can be collapsed to a fraction of the second-order logic, concluding that Ibn-Sina and Al-Khunaji's view can be supported by the second-order logic.

Keywords: verity-propositions, Ibn-Sina, Al-Khunaji, Al-Abhari, impossible extensions, second-order logic

*Email: falahiy@yahoo.com

Aesthetics in Mulla Sadra's philosophy

Dr. Hossein Hashemnejad – Dr. Javad Nemati
Assistant Proffessor, University of Tehran
Assistant Proffessor, University of Tehran

Abstract

Aesthetics, nowadays, is regarded as a branch of philosophy which studies Beauty and art. This research is about aesthetics from Mulla Sadra's viewpoint. In the works of this philosopher, Beauty in general means possessing all the good properties. The special definition of beauty, which includes only sensible objects, is possessing the factors of order, good combination, moderation, and so on. According Mulla Sadra's viewpoint the origin of beauty is absolute beautiful, although their interpretations are different. Creating pleasure and love and wonder are some of the consequences of beauty on the rcipient soul. According to him, beauty is an objective thing, although it may have a stable existence in conception. According to Mulla Sadra, some of the origins of art are manifestation of some of God's names, inclination to beauty, love of beauty, revelation, relation with transcendental world, imitative image and so on. Imitative image is According to Mulla Sadra, imagination is the first origin of the work of art.. Mulla Sadra believes in the imaginary world to which people relate through sleep and mystics through divine inspiration. People and mysticy can realize what they have observed in that world into art and create works of art. This Muslim philosopher has also discussed poetry as a kind of work of art.

Keywords: beauty, goodness, art, manifestation, imitative image, imagination

Rawls' Constructivist Procedure

Dr. Shahla Eslami-Dr. Majid Akbari

Assistant Professor of science and research branch, Azad University

Assistant Professor of science and research branch, Azad University

Abstract

Rawls' theory of Justice is expressed in a constructivist procedure. He holds that his constructivist procedure is free of metaphysical presuppositions. His constructivist procedure is here pursued in three stages: (1) in *a theory of justice*, Rawls intends to come to moral principles regarding the original position which could even result in other moral principles as well. He also asserts some metaphysical conceptions of human nature in regard to the original position. (2) In "Kantian constructivism in moral theory", the original position is blurred and the intuitional ideas of democratic societies come to center. (3) in *political liberalism*, change in the procedure becomes more obvious and the procedure is surveyed considering public reason and overlapping consensus; finally, it is deduced that even in *Political Liberalism* in which Rawls wants to suggest political, not metaphysical justice, he can not maintain any concept of the justice without any metaphysical presupposition and, contrast to Rawls' view, it followed that his constructivist procedure is incomplete.

Keywords:Rawls,constructivism,original position, public reason, overlapping consensus, political justice

*Email: Shahla.eslami78@gmail.com

***Examining the Feasibility of Localization in Humanities from
the Perspective of Fundamental Ontology***

Dr.Ahmad Ali Heydari*

Assistant Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University

Abstract

Martin Heidegger, the originator of fundamental ontology, considers the analysis of human as facilitative measures to investigate the meanings of existence. He calls it the fundamental ontology. In Heidegger's view, the precise investigation of existence primarily depends on elucidating what resolves the existential questions namely "Dasein". Heidegger is an existential philosopher who believes that the world of metaphysics in Descartes' analogy of tree identification achieves consistency as the root of the trees in the soil. Accordingly, the foundation of all sciences, including humanitarian and physical considerations, relies on existence and its openness to Dasein. In addition, explaining the unique characteristics and features of science in each course of history is based on the understanding of the relationship between existence with that era. Humanities in each of the periods and human communities are directly related to existential philosophies and their systems. Hence, attempts in association with the science of these communities have taken different forms. This study, with reference to some of the works of Heidegger including the book of "Being and time", has focused on the point that western civilization and science have emerged from an inner state that approaching and then passing it depend on the understanding of this conscience and its destruction analysis. According to Heidegger's criteria, this study is aimed at examining the possible conditions of gaining access to western humanities. Further, it investigates the process of a useful and beneficial interaction with western humanities in order to explain it to the culture and the civilization of our country, considering its relationship with specific ontology, which has been the origin of scientific works in the construction of different eras.

Keywords: Martin Heidegger, fundamental ontology, The genealogy of sciences, localization, time, history

* Email: aah1342@yahoo.de

Horizon of Understanding in the Mirror of Understanding of Horizon

Dr. Asghar Vaezi - Faeze Fazeli*
Assistant Professor , University of Shahid- Beheshti
MA, University of Shahid- Beheshti

Abstract

Gadamer considers understanding as an event which is the result of the fusion of horizon of interpreter and horizon of the text. From his point of view, understanding has a fundamental connection with the concept of horizon and in fact horizon is the central point in the process of understanding. Horizon for Nietzsche is a limiting concept which is not able to be transitive. Husserl draws his attention on developing and the opening feature of horizon. Horizon consists of all co-given that has not been given in intuition, however in perceiving of an object plays a fundamental role.

Like Nietzsche, Gadamer believes in the limiting role of horizon, though like Husserl believes in the possibility of development and openness of horizon. In his point of view, prejudices as internal horizon and historicity of Man as external horizon, are effective in constructing the understanding as well as limiting it. Unlike enlightenment thinkers, Gadamer not only does not consider prejudice as an obstacle of understanding but also believes that prejudice is the condition of any understanding. Understanding is historical. It is the result of effect of history on the Man. In Gadamer's view, tradition or prejudice, history, and language are the main factors which play a role on the constitution of interpreter's horizon and limiting his prospective.

Keywords: horizon, understanding, interpreter, prejudice, tradition, historicity

**Email: vaezimohammad@yahoo.com*

Critic on the Interpretation of St.Tomas on Existentialism

*Dr.Seyyed Hamid Talebzadeh**
Associate Professor , University of Tehran

Abstract

The first conceptions of intellect are a being and an essence, we must begin exploring how they are related to each other. Everything that receives something from another is potential with regard to what it receives and what is receives in it is the actuality. Thus St.Thomas returns to the doctrine of potency and act of being to explain the relation of a being and an essence by developing in their meaning to be no longer confined to the concept of motion St.Thomas is doubtful between equivocal meaning of being and univocal meaning of it and therefore he uses the term analogy. This article tries to criticize doctrine of existentialism of St.Thomas.

Keywords: essence, potency and act, being, existentialism

* Email:talebzade@ut.ac.ir

***Peirce's Semiotics in the light of His philosophy, Epistemology
and His Vision of pragmatism***

Amélie Razavifar (Neuve-Eglise)-Dr. Hossein Ghaffari
phd candidate of Tehran university-Associate Professor, University of Tehran*

Abstract

This paper presents the most important features of Peirce's semiotics, including the emergence process of signs, their ways of signifying, as well as their practical dimensions. The study of Peirce's three philosophical categories as well as the issue of "abduction" underlines the central role of Peirce's semiotics in his ontology and in his epistemology, in such a way that all thoughts and all kinds of process of signification can be considered to be stemming from his conception of signs. According to Peirce, signs are the structure of all thoughts and on this basis, life of every king of knowledge and even the relations between human beings depend on signs. In this regard, a brief comparative study between Peirce's three categories and the different kinds of perceptions in Islamic philosophy is also mentioned.

As a means of analysis of human thoughts and their practical consequences, Peirce's semiotics has also a pragmatist dimension, even though we can not consider him to be a strict follower of pragmatism. Peirce's semiotics has been used in various fields including philosophy of media, arts... In this context, one of the practical applications of his semiotics in the interpretation of a work of art is also tackled.

Keywords: semiotics, Peirce, signification, abduction, Pragmatism

**Email:amelie7222@gmail.com*

Table of Contents

Peirce's Semiotics in the light of His philosophy, Epistemology and His Vision of pragmatism.....	3
Amélie Razavifar (Neuve-Eglise)- Dr .Hossein Ghaffari	
Critic on the Interpretation of St.Tomas on Existentialism	4
Dr.Seyyed Hamid Talebzadeh	
Horizon of Understanding in the Mirror of Understanding of Horizon	5
Dr.Asghar Vaezi-Faeze Fazeli	
Examining the Feasibility of Localization in Humanities from the Perspective of Fundamental Ontology	6
Dr.Ahmad Ali Heydari	
Rawls' Constructivist Procedure.....	7
Dr. Shahla Eslami- Dr. Majid Akbari	
Aesthetics in Mulla Sadra's philosophy.....	8
Dr. Hossein Hashemnejad – Dr. Javad Nemati	
Impossible Extensions and the Logic of the Concepts.....	9
Dr.Asadollah Falahi	



FALSAFEH

FALSAFEH is Iran's oldest and leading philosophy journal based and edited in the Department of Philosophy of the University of Tehran since 1972 and now is in its 39th year of publication. It is a Biannual journal of philosophy and publishes research articles, and special issues in Persian (Farsi) and English. FALSAFEH is a refereed journal, Publishing original Articles of high quality in any area of Philosophy.

The Iranian Journal of Philosophy, University of Tehran

Vol. 39, No. 2, Autumn&Winter 2011-2012

Managing Director:

Gholamhossein Karimi-Doostan (Associate Professor, University of Tehran)

Editor-in-Chief:

Hossein Ghaffari (Associate Professor, University of Tehran)

Executive Manager:

Farzaneh Najafi

Publisher: University of Tehran

Editorial Board (in alphabetical order):

Rouhollah Alemi (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Gholamreza Awani (Professor, Iranian Institute of philosophy)

Hamidreza Ayatollahi (Professor, Allameh Tabataba'ii University, Iran)

Reza Davari Ardakani (Professor, University of Tehran, Iran)

Hubert Drefus (Professor, University of California at Berkeley, USA)

Mohammad Ali Ezhei (Professor, University of Isfahn, Iran)

Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti (Assistant Professor, University of Tehran, Iran)

Mohammad Ilkhani (Associate Professor, Shahid-Beheshti University, Iran)

Mohsen Jahangiri (Professor, University of Tehran, Iran)

Mahmoud Khatami (Professor, University of Tehran, Iran)

Seyyed Hossein Nasr (Professor, George Washington University, USA)

Shahram Pazoki (Associate Professor, Iranian Institute of philosophy)

Alvin Plantinga (Professor, University of Notre Dame, USA)

Nasrollah Pourjavadi (Professor, University of Tehran, Iran)

Richard Swinburn (Professor, University of Oxford, UK)

Seyyed Hamid Talebzadeh (Associate Professor, University of Tehran, Iran)

Adress: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.

Phone: (+9821) 66978881

Tel Fax: (+9821) 66978885

Email: philosophy@ut.ac.ir

Website: <http://jop.ut.ac.ir>

Price: 30000 Rls.