

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نقد و نظر

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

۷۱

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمی قم)

یادآوری

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمی و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حاضر رتبه علمی-پژوهشی گردید.

نقد و نظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ * شماره: ۰۲۵-۳۷۷۴۳۱۷۷-۲۵ * پست الکترونیک: naqd@isca.ac.ir/naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی‌اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)

منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۲ تحلیل مفهوم معرفت از نظر ابن سینا
بر اساس معرفت‌شناسی معاصر
محمد سعیدی مهر
داوود حسینی
زرگس کریمی واقف
- ۲۲ اصل سادگی و نقش آن در اثبات خدا باوری
بررسی تقریر سوئینبرن
منصور نصیری
- ۵۱ گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا
محمد هانی جعفریان
میرسعید موسوی کریمی
- ۶۵ آزادی به مثابه سرچشمه ابداع در هنر
سیاوش جمادی
- ۸۸ تبیین، بررسی و نقد اندیشه دینی کانت
حسن مهرنیا
- ۱۰۹ معنای زندگی از دیدگاه آلبرکامو
منصور نصیری
محدثه شریفیان
- ۱۳۶ بررسی زنده‌انگاری و نطق جمادات
در نظریه امام خمینی علیه السلام
مهديه سادات مستقیمی
طاهره قره‌چایی
- ۱۶۰ Abstracts



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, autumn, 2013

تحلیل مفهوم معرفت از نظر ابن سینا بر اساس معرفت‌شناسی معاصر

* محمد سعیدی مهر

** داوود حسینی

*** نرگس کریمی واقف

چکیده

تعریف سنتی مفهوم معرفت عبارت است از «باور صادق موجه». مفهوم «تصدیق یقینی» که در عبارات ابن سینا معادل علم تصدیقی دانسته شده است، مؤلفه‌های تقریباً مشابهی با مفهوم معرفت گزاره‌ای دارد. از نظر ابن سینا تصدیق یقینی یا همان علم تصدیقی عبارت است از تصدیق یک قضیه به سبب علم به علت موجه صدق آن قضیه. علت صدق قضایای یقینی بدیهی درون این قضایا، و علت صدق قضایای یقینی نظری بیرون از این قضایا است. همچنین در این تعریف ابن سینا تقریر ویژه‌ای از شرط توجیه دارد. توجیه در تحلیل او نوعی از خطاناپذیری است؛ به گونه‌ای که باورهای موجه کاذب امکان ورود به مصداق‌های علم تصدیقی را ندارند.

واژگان کلیدی

معرفت، علم، توجیه، تصدیق یقینی و ابن سینا.

Saeedimehr@yahoo.com

davood.hosseini.c@gmail.com

nrg.karimi@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول).

** استادیار دانشگاه تربیت مدرس.

*** کارشناس ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.



فصلنامه

سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

مقدمه

تعریف سنتی مفهوم معرفت در نظر فیلسوفان مغرب‌زمین که ریشه در سخنان افلاطون دارد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۴۵۲-۱۴۵۴) عبارت است از باور صادقِ موجه. هدف از این تعریف ارائه شرایط لازم و کافی برای اطلاق مفهوم معرفت است. در این مقاله به این پرسش پاسخ خواهیم داد که ابن‌سینا چه شرایطی را برای داشتن معرفت لازم و کافی می‌داند. برای این منظور، نخست مؤلفه‌های معرفت در معرفت‌شناسی معاصر را به اختصار بررسی می‌کنیم و سپس به بحث از دیدگاه ابن‌سینا در مورد تحلیل مفهوم علم می‌پردازیم. البته در تشریح دیدگاه ابن‌سینا تلاش می‌شود از اصطلاحات و تعبیرهای خود شیخ بهره‌گیریم و نه از واژه‌ها و مفاهیم رایج در معرفت‌شناسی معاصر؛ هرچند اتخاذ چنین رویکردی بدان معنا نیست که هیچ نظری به ارتباط این دو حوزه در بحث از تعریف مفهوم علم نداریم، زیرا بخش آخر این نوشتار به بررسی ارتباط مؤلفه‌های این دو تعریف اختصاص دارد. مهم آن است که پیش‌تر باید به تفاوت رویکرد در تعریف معرفت در هر دو حوزه معرفت‌شناسی معاصر و معرفت‌شناسی سینیوی واقف باشیم. همچنین پیش از ورود به مباحث قرارداد می‌کنیم که هرگاه از اصطلاح «تحلیل معرفت» یا «تعریف معرفت» استفاده کردیم، منظورمان تحلیل مفهوم معرفت در معرفت‌شناسی معاصر است و هرگاه از اصطلاح «تحلیل معرفت» یا «تعریف علم» بهره‌برده‌ایم، منظورمان تحلیل مفهوم علم یا معرفت از نظر ابن‌سینا است.

این مقاله برای بررسی مفهوم علم از نظر ابن‌سینا در سه بخش تنظیم شده است: تعریف سه‌جزئی معرفت در معرفت‌شناسی معاصر؛ تعریف علم در نظر ابن‌سینا و در نهایت، مقایسه مؤلفه‌های معرفت یا علم در دو حوزه.

الف) تعریف سه‌جزئی معرفت در معرفت‌شناسی معاصر

همان‌گونه که اشاره شد در معرفت‌شناسی معاصر مفهوم معرفت غالباً بر اساس تحلیل آن به سه مؤلفه «باور»، «صدق» و «توجیه» تعریف می‌شود. گفتنی است این تعریف به معرفت گزاره‌ای اختصاص دارد و شامل کاربردهای دیگر واژه «معرفت» مانند معرفت به یک



نظر



شخص یا شیء یا معرفت به چگونگی انجام دادن یک کار نمی‌شود.^۱ بر این اساس، اگر «می‌دانید که گزاره P»، آن گاه باید «باور داشته باشید که P»، «P صادق باشد» و «در باور خود به P موجه باشید».

نخستین شرط در تحلیل معرفت، شرط باور است.^۲ این شرط ضامن ارتباط متعلق معرفت با مدرک است. تا زمانی که به گزاره‌ای باور نداشته باشید، آن را نمی‌دانید؛ هر چند آن گزاره صادق باشد. اینکه گزاره P صادق است، مستلزم این نیست که کسی آن را بداند، زیرا ممکن است کسی اصلاً در مورد آن نیندیشیده باشد یا اینکه درباره آن اندیشیده باشد، ولی بدان باور نداشته باشد. در واقع، شما نمی‌توانید به چیزی معرفت داشته باشید که در مورد آن هیچ دید گاهی ندارید (Williams, 2001: 17-18). معرفت‌شناسان معمولاً باور را گرایش ذهنی (mental attitude) می‌دانند که متعلق این گرایش می‌تواند یک شیء یا یک گزاره باشد. با توجه به اختصاص مباحث معرفت‌شناسی به معرفت گزاره‌ای، معرفت‌شناسان برای آنکه حیطة باورهایی را که مؤلفه معرفت به‌شمار می‌آیند تنگ‌تر کنند، قید «گزاره‌ای» را می‌افزایند و باور را یک گرایش گزاره‌ای (propositional attitude) می‌نامند؛ بدین معنا که گرایشی به تصدیق محتوای گزاره‌ای خاص است^۳ (موزر و دیگران، ۱۳۸۷: ۹۱).

دومین شرط در تحلیل معرفت شرط صدق است. اگر شما بگویید «من گزاره P را می‌دانم و P کاذب است» دچار تناقض گویی شده‌اید. به بیان دیگر، معرفت گزاره‌ای یک حالت ذهنی واقع‌نماست؛ توضیح آنکه انواع مختلفی از گرایش‌های گزاره‌ای، از جمله حدس زدن، نوعی از باور کردن، به خاطر آوردن، معرفت گزاره‌ای داشتن و ... وجود دارد. عبارتی که پس از فعل دانستن می‌آید، همان محتوای گزاره‌ای یا عبارتی موصولی (noun clause) است که

۱. معرفت‌شناسان معاصر معمولاً پیش از ورود به بحث تعریف معرفت، سه کاربرد «معرفت گزاره‌ای» (propositional knowledge) «معرفت به یک شخص یا شیء» (acquaintance knowledge) و «معرفت به چگونگی انجام دادن یک عمل (مهارت)» (capacity knowledge or how to knowledge) را از هم تفکیک می‌کنند و یادآور می‌شوند که موضوع معرفت‌شناسی در معرفت گزاره‌ای محدود می‌شود.

۲. البته این گونه نیست که همگان بر شرط باور در تحلیل مفهوم معرفت اتفاق نظر داشته باشند. برخی اساساً نه قید باور و نه هیچ قید جایگزینی را برای معرفت لازم ندانسته‌اند (Radford, 1966) و برخی دیگر قید دیگری شبیه به باور را جایگزین آن کرده‌اند (Lehrer, 1990: 11; Cohen, 1992: 87 & 92).

۳. همچنین در تبیین این نکته گاهی با اشاره به تفاوت میان معنای «Belief in» و «Belief that» گفته می‌شود که در بحث از تحلیل معرفت، مراد از باور، معنای «belief that» است و نه معنای «belief in»، زیرا واژه باور در این قالب است که سوئے معرفت‌شناسانه دارد (Heil, 2010: 259-260).

حامل صدق است؛ یعنی می تواند صادق یا کاذب باشد. ما عبارت‌های موصولی را برای کامل کردن خیلی از فعل‌ها به کار می‌بریم تا حالات روانی (mental states) خود را شرح دهیم؛ مانند «من می‌دانم که P»، «من می‌ترسم که P»، «من شک دارم که P». برخی از این توصیف‌های حالات روانی وقتی صادق‌اند که P صادق باشد و برخی دیگر چه P صادق باشد یا نباشد، صادق هستند. حال اگر توصیف یک حالت ذهنی به گونه‌ای باشد که «تنها وقتی صادق است که P صادق باشد»، آن حالت ذهنی واقع‌نماست؛ مثلاً ما می‌توانیم «بترسیم که P» یا «امید داشته باشیم که P»، حتی اگر P کاذب باشد، اما نمی‌توانیم «بدانیم که P»، اگر P کاذب باشد (Fumerton, 2006: 12-13).^۱

سومین شرط در تحلیل معرفت شرط توجیه است؛ صرف اینکه شما «باور صادق داشته باشید که P»، مستلزم آن نیست که «می‌دانید که P». مطابق با شهودمان، اگر باور شما به P به طور تصادفی صادق از آب در آید، شما نمی‌دانید که P. شما باید برای باور صادق خود به P دلیل و یا شهادی (evidence) داشته باشید (Lemos, 2007: 25).^۲ البته توجیه انواع مختلفی دارد. ما می‌توانیم باور خود را به طرق مختلفی موجه سازیم، اما همه انواع توجیه برای معرفت لازم نیستند. توجیهی که لازمه معرفت است، توجیه معرفتی (Epistemic justification) نام دارد. اکثر معرفت‌شناسان از توجیه اخلاقی (Moral justification) یا توجیه دوراندیشانه (Prudential justification) و توجیه عمل‌گرایانه (Practical justification) در مقابل توجیه معرفتی سخن گفته‌اند. بر خلاف توجیه معرفتی که ارتباط وثیقی با صدق یک باور دارد، توجیه اخلاقی و توجیه عمل‌گرایانه با صدق رابطه‌ای ندارند. ممکن است ما در عین داشتن شواهد و دلایل قابل قبول معرفتی بر کذب باور، به دلایل اخلاقی یا دلایل عمل‌گرایانه به گزاره‌ای باور بیاوریم؛ مانند فردی که به سرطان مبتلاست و دلایل معقولی دارد که دیگر خوب نخواهد شد، اما به دلایل عملی و برای اینکه امیدداشتن نقش اساسی در بهبود او دارد، به این گزاره باور می‌آورد که به زودی به طور کامل بهبود خواهد یافت. یا فردی که دارای دلایل و شواهد معقولی است که دوستش به او خیانت کرده است، اما به دلایل اخلاقی و به این دلیل که

۱. گاهی به نظر می‌رسد که «می‌دانیم که P» یا «به خاطر می‌آوریم که P»، ولی P کاذب است. در این وضعیت‌ها، در حالی شبیه دانستن یا به خاطر آوردن هستیم، اما به قطع نمی‌دانیم و یا به خاطر نیاورده‌ایم و فقط گمان می‌کنیم که این‌گونه است.
 ۲. البته باید این نکته را در نظر گرفت که باورهای پایه، فاقد چنان توجیهی از نوع دلیل و یا شاهد هستند، از این‌رو برخی معرفت‌شناسان توجیه باورهای پایه را از نوع علت دانسته‌اند، نه دلیل؛ بدین معنا که توجیه این نوع از باورها، خود باور نیست و از جنس تجارب غیرباوری (nondoxastic experiences) است (Lemos, 2007: 57-61).



۵



معتقد است باید به دیگران حسن ظن داشت، از آن دلایل چشم‌پوشی می‌کند و همچنان به دوستی خود با آن فرد ادامه می‌دهد. می‌توان با این مثال‌ها به تمایز روشن میان توجیه اخلاقی، توجیه عمل‌گرایانه و توجیه معرفتی پی برد (Lemos, 2007: 13-14; Fumerton, 2002: 205). در نهایت، اگر بخواهیم برای توجیه معرفتی تعریفی در نظر بگیریم، می‌توان این‌گونه گفت که توجیهی معرفتی است که احتمال صدق P را افزایش دهد و این افزایش احتمال صدق به سبب باور به P نباشد (زمانی، ۱۳۹۰: ۲۷).

درباره نسبت میان توجیه یک باور و صدق آن اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از معرفت‌شناسان معتقدند توجیه معرفتی باید به گونه‌ای تقریر شود که صدق یک باور را به صورت کامل تضمین کند، آن‌گاه هر باور موجهی لزوماً صادق خواهد بود. در این صورت، آوردن مؤلفه صدق در کنار دو مؤلفه دیگر در تعریف معرفت بیهوده است؛ چنین توجیهی توجیه قاطع (conclusive justification) یا خطاناپذیر (infallible justification) نام دارد (Lemos, 2007: 14-15). تعریف معیار خطاناپذیری (infallibilism) در مورد توجیه عبارت است از: «توجیه J برای باور S به P خطاناپذیر است، اگر J صدق باور S به P را ضروری کند». بر این اساس، صورت‌بندی معرفت خطاناپذیر عبارت است از: «معرفت S به P خطاناپذیر است، اگر و تنها اگر، شاهد E (که باور S به P بر E مبتنی است) صدق P را ضروری کند» (Leite, 2010: 370). بر این اساس، وقتی باوری خطاناپذیر است که صدق شواهد آن باور، صدق گزاره مورد باور را ضروری کند؛ یعنی ممکن نباشد شواهد آن باور صادق باشند، اما گزاره مورد باور کاذب باشد، مثلاً اگر شاهد باور من به «من هستم»، «من می‌اندیشم» باشد، باور من به «من هستم» خطاناپذیر است؛ چون ضرورتاً اگر بیندیشم، وجود دارم (Lemos, 2007: 17-18).

اما در مقابل، بسیاری از معرفت‌شناسان معتقدند که ما به صورت شهودی درمی‌یابیم که برخی از باورهای موجه ما کاذب هستند. پس توجیهی که شرط معرفت است، توجیه غیر قاطع (nonconclusive justification) یا خطاپذیر (fallible justification) است و صدق باور مورد نظر را تضمین نمی‌کند (Lemos, 2007: 14-15). این مسئله با مسئله شکاکیت در معرفت‌شناسی گره خورده است. بسیاری از استدلال‌های شکاکانه چنین پیش می‌روند که چون داشتن توجیه خطاناپذیر شرط داشتن معرفت است و از طرفی هیچ کدام از معرفت‌های ناظر به جهان خارج ما واجد چنین توجیهی نیستند (توجیهی که بتواند صدق باور ما را تضمین کند)، از این رو،

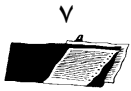
نسبت به هیچ‌یک از گزاره‌های جهان خارجی معرفت نداریم (Klein, 2010: 740-745). به همین دلیل، بسیاری از ضد شکاگان مانند دیویی (Dewey) و لورر برای پرهیز از شکاکیت، توجیه خطاناپذیر را از مؤلفه‌های معرفت نمی‌دانند (Lehrer, 1974; Dewey, 1930S). (see: Lehrer, 1974; Dewey, 1930S).

ب) تعریف علم در اندیشه ابن سینا

با بررسی آثار ابن سینا می‌توان به این نتیجه رسید که وی در موارد متعددی در ارائه تعریفی از علم تلاش داشته است. او در کتاب‌های مختلف خود دربارهٔ مباحث پیش‌گفته، تعریف‌هایی از مفهوم علم ارائه داده است که برخی از آنها از این قرارند: وی در اشارات می‌گوید: «ادراک شیء عبارت است از اینکه صورت شیء نزد مدرک متمثل شود، به گونه‌ای که به واسطهٔ آن [صورت]، شیء ادراک‌شده را مشاهده می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۸۲). موارد دیگر تعریف علم از جانب ابن سینا تقریباً مشابه همین تعریف وی در کتاب اشارات است. از جمله: «هر ادراکی همان اخذ صورت مدرک است» (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴)؛ «علم عبارت است از حصول صورت‌های معلومات در نفس و این بدان معنا نیست که ذوات اشیا در نفس حاصل می‌شوند، بلکه تنها آثار و رسوم آنها نزد نفس حاصل می‌شوند» (همو، ۱۳۹۲: ۸۲)؛ «ادراک عبارت است از حصول صورت مدرک نزد ذات مدرک» (همان: ۶۹)؛ «ادراک آن است که صورت شیء نزد نفس تمثّل یابد» (همان: ۷۹)؛ «علم همان صور معلومات است» (همان: ۱۶۶) و ...

پیش از بررسی تعریف مفهوم علم از نظر ابن سینا، باید بر این نکته توجه شود که بیشتر تعریف‌هایی که ابن سینا برای علم می‌آورد، تعریف‌هایی برای علم حصولی هستند؛ یعنی علمی که مقسم تصور و تصدیق است، اما چنانکه پیش‌تر گفتیم علمی که در معرفت‌شناسی معاصر از آن بحث می‌شود معرفت گزاره‌ای است. از همین رو، تعریف علم حصولی شامل تصورات نیز می‌شود، اما تعریف سه‌جزئی معرفت تصورات یا مفاهیم را شامل نمی‌شود، بلکه از همان آغاز بر این مسئله تأکید می‌شود که آنچه مورد تحلیل یا تعریف قرار می‌گیرد، صرفاً معرفت گزاره‌ای است. از این رو، برای آنکه بتوانیم مقایسه‌ای میان این دو حوزه، در مورد تحلیل مفهوم معرفت یا علم انجام دهیم، باید بکوشیم نزدیک‌ترین مفهوم به علم گزاره‌ای را در آثار ابن سینا بیابیم، نه آنکه تنها به شباهت واژه‌ها بسنده کنیم. به نظر می‌رسد مفهوم علم

۱. «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرک يشاهدنا ما به یدرک».



تحلیل

تحلیل مفهوم معرفت از نظر ابن سینا...



تصدیقی، معادل تقریباً نزدیکی به معرفت گزاره‌ای است. از این‌رو، در ادامه بر مفهوم علم تصدیقی تمرکز خواهیم کرد، اما پیش‌تر لازم است معنای چند واژه روشن شود.

۱. تقسیمات علم

از نظر ابن‌سینا نحوه معرفت ما به اشیا از طریق صور مرتسم در نفس است (همان: ۸۲). از این‌رو، می‌توان گفت که ابن‌سینا یک واقع‌گرای غیر مستقیم است. بر اساس واقع‌گرایی غیر مستقیم، ما از طریق صورت‌های ذهنی به جهان محسوس علم می‌یابیم؛ به عبارت دیگر، حقیقت علم آدمی، صوری است که نزد نفس او حاضر است. بوعلی در یک تقسیم‌بندی اولیه علم را به علم تصویری و علم تصدیقی تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۱؛ همو، ۱۹۸۲: ۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۲). علم تصویری، تصویری است که تصدیق آن را همراهی نمی‌کند، ولی علم تصدیقی، تصویری است همراه با تصدیق. در واقع، وجه تمایز علم تصویری و علم تصدیقی، معیت یا عدم معیت تصدیق است (ابن‌سینا، ۱۹۸۲: ۹؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۲). تصدیق به معنای اعتقاد به صدق است؛ بدین معنا که مدرک اعتقاد داشته باشد که محتوای اعتقادش یا صورت ذهنی آن با خارج و نفس الامر مطابق است (همو، ۱۴۰۴: ۱۷).^۱ طبق همین سخن می‌توان گفت اگر مدرک نسبت به مفاد قضیه‌ای شک داشته باشد، حصول این قضیه نزد او علم تصویری است و دیگر در حوزه علم تصدیقی جایی ندارد، زیرا در شک، اعتقاد به مطابقت با واقع وجود ندارد.

از طرفی متعلق تصدیق قضیه است. از نظر شیخ آن دسته از تصوراتی که قابلیت صدق و کذب دارند و می‌توانند به آن متصف شوند، قضیه نام دارند که در عبارت‌های وی به نام‌هایی همچون خبر، مرکب تام خبری، قول جازم و سخن جازم نیز خوانده می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۴ و ۱۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۷؛ همو، ۸۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۹ و ۲۶؛ همو، ۱۹۸۲: ۶۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۲). از نظر بوعلی قضیه یا خبر آن است که قابلیت صدق یا کذب داشته باشد (همو، ۱۱۴۰۴: الف: ۸۷-۸۸). به عبارت دیگر، هر قولی که در آن چیزی به چیز دیگر نسبت داده شود به گونه‌ای که بتوان آن را صادق یا

۱. باید تأکید کرد که از نظر ابن‌سینا دو اصطلاح تصدیق و علم تصدیقی به یک معنا نیستند. تصدیق آن است که مدرک اعتقاد داشته باشد که محتوای اعتقادش یا صورت ذهنی آن مطابق با خارج و نفس الامر است، اما علم تصدیقی به معنای تصویری است که تصدیق (به معنای مذکور) آن را همراهی می‌کند. به عبارت دیگر، تصدیق حکم به مطابقت است، اما علم تصدیقی قسمی از علم محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که تصدیق یکی از مؤلفه‌های آن است. در بخش بعدی در مورد تعریف ابن‌سینا از علم تصدیقی به تفصیل توضیح خواهیم داد.

کاذب دانست، قضیه نام دارد (همو، ۱۳۶۴: ۱۹). وی همچنین در جای دیگری درباره قضیه می‌گوید قضیه آن است که اگر بشنوی، می‌توانی بگویی صادق یا کاذب است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۴). باید توجه داشت که در نظر شیخ آن‌چه اولاً به صدق و کذب متصف می‌شود، لفظ و ظاهر قضیه نیست، بلکه آن معنایی است که در ذهن حاصل است و لفظ بر آن دلالت دارد (همو، ۱۴۰۳: ۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۸). از این‌رو، موضوع علم تصدیقی در نظر شیخ قضیه است و مراد از آن، معنایی است که قابلیت صدق و کذب دارد و نه صرف الفاظ آن قضیه.

۲. علم تصدیقی و تحلیل آن

ابن‌سینا در فصل اول از مقاله اول کتاب برهان شفاء مراتب تصدیق را بیان می‌کند. وی برای تصدیق سه مرتبه یقین، شبه یقین و ظن قائل می‌شود (همو، ۱۴۰۴ ج: ۵۱)، اما از میان این سه مرتبه، تنها یقین را شایسته علم بودن می‌داند و علم تصدیقی را در یقین منحصر می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۲۵۶-۲۵۸). ایشان در مورد تعریف یقین یا همان علم تصدیقی می‌نویسد:

یقین به گونه‌ای است که همراه با اعتقاد به محتوای قضیه، اعتقاد دومی نیز - بالفعل یا به صورت قوه قریب به فعلیت - وجود دارد و آن این است که نقیض آنچه به آن تصدیق شده است، هرگز ممکن نیست. البته در این موارد، تصدیق هنگامی یقینی است که امکان زوال این اعتقاد دوم هرگز وجود نداشته باشد^۱ (همو، ۱۴۰۴ ج: ۵۱).

با بررسی عبارت شیخ درباره یقین، مؤلفه‌های زیر از متن بالا قابل استخراج است. زمانی مدرک به قضیه‌ای علم تصدیقی دارد که این شرایط فراهم باشد:

۱. مدرک قضیه را تصدیق کند؛ یعنی به مطابقت قضیه با واقع و نفس الامر اعتقاد داشته باشد.

۲. تصدیق مدرک، جازم باشد؛ یعنی مدرک اعتقاد داشته باشد که «صدق نقیض قضیه ممتنع است».

شیخ در ادامه شرط جزم، شرط دیگری می‌افزاید و آن اینکه این اعتقاد مدرک که

۱. «فمنه یقینی یعتقد معه اعتقاد ثان، إما بالفعل وإما بالقوة القریبة من الفعل، أن المصدق به لا یمكن ألا یكون علی ما هو علیه إذا كان لا یمكن زوال هذا الاعتقاد فیهِ».



تجزیه



«صدق نقیض قضیه ممتنع است» (یا همان شرط جزم)، امکان زوال نداشته باشد. به نظر می‌رسد جزم به یک قضیه تنها زمانی امکان زوال ندارد که دو شرط با هم بر آورده شوند: یکی از آن شرط‌ها در ناحیه معتقد (که در ادامه آن را ضمن شرط سوم می‌آوریم) و شرط دیگر در ناحیه معتقد است (که آن را ضمن شرط پنجم می‌آوریم).

۳. قضیه مورد اعتقاد (یا همان معتقد)، ضروری‌الصدق باشد؛ به نظر می‌رسد یکی از شرط‌های لازم برای آنکه جزم به قضیه‌ای امکان زوال نداشته باشد، این است که صدق قضیه مورد نظر امکان زوال نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، قضیه مورد اعتقاد باید ضروری‌الصدق باشد. زیرا اگر صدق قضیه ممکن باشد، امکان زوال جزم به آن نیز وجود دارد و آن در وضعی است که قضیه مورد نظر کاذب باشد.

۴. قضیه صادق باشد؛ یعنی قضیه باید با واقع و نفس الامر مطابق باشد. این شرط از شرط قبلی به دست می‌آید، زیرا قضیه‌ای که ضروری‌الصدق است، به نحو اولی صادق است.

۵. تصدیق قضیه تقلیدی نباشد؛ به ظاهر یکی دیگر از شرط‌های لازم برای آنکه جزم به قضیه‌ای امکان زوال نداشته باشد، این است که تصدیق قضیه ضروری تقلیدی نباشد، زیرا اگر تصدیق قضیه (هر چند قضیه ضروری) تنها از طریق تقلید باشد، چه بسا با تشکیک مشکک زائل شود. از این رو، شیخ در جای دیگر علم یقینی را علمی می‌داند که مدرک برای آن دلیل داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۱۵۳). البته ذکر این نکته ضروری است که مراد از دلیل یا مدلل بودن در این جا، هر دلیل یا مدلل بودن نیست. بلکه معنای خاصی از آن مد نظر است. در مباحث پیش رو، منظور شیخ از دلیل در مورد قضیه یقینی را بررسی خواهیم کرد.

بر اساس این پنج شرط، علم تصدیقی در نظر شیخ عبارت است از «تصدیق جازم ضروری‌الصدق مدلل». در ادامه به بررسی دو مؤلفه سوم و پنجم در تحلیل یقین از نظر ابن سینا می‌پردازیم، اما پیش‌تر لازم است تا نکته‌ای را در مورد شرط جزم (دومین شرط یقین) بررسی کنیم. ابن سینا در تحلیل خود از علم، قیدی را به شرط جزم می‌افزاید و آن اینکه جزم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه قریب به فعل. به نظر می‌رسد افزودن چنین قیدی به شرط جزم نشان‌دهنده لازم نبودن این شرط در تعریف علم تصدیقی است. شاهد این مدعا آن است که شیخ در جای دیگر از کتاب برهان، شرط جزم را برای یقین داشتن به یک قضیه لازم نمی‌داند. توضیح آن که ابن سینا در فصل نهم از مقاله سوم کتاب برهان، در حالی که به تفصیل اقسام ظن را بررسی می‌کند، قسم سوم ظن را چنین شرح می‌دهد: اعتقاد

غیر جازم صادق به یک قضیه ممکن الصدق که غالباً صادق است (همان: ۲۵۷). از نظر ابن سینا، این نوع اعتقاد دو گونه است؛ یا این اعتقاد غیر جازم به سبب علم به علتی است که صدق این قضیه را ایجاب کرده است که در این صورت، یقین است و دیگر ظن نیست. یا این اعتقاد به سبب علم به علت موجب صدق قضیه نیست و ...^۱

بنابراین، با توجه به اینکه ابن سینا در اینجا اعتقاد غیر جازمی را که به سبب علم شخص به علت صدق قضیه حاصل شده است از اقسام یقین می‌شمارد، آشکار می‌شود که شرط جزم از شرایط لازم یقین نیست و از این رو، «تصدیق یقینی عبارت است از تصدیق یک قضیه ضروری الصدق مدلل». به نظر می‌رسد شیخ شرط جزم را به این سبب آورده است تا به وسیله آن به شرط سوم و پنجم برسد؛ توضیح آنکه شرط جزم در تحلیل یقین قیدی دارد که عبارت است از اینکه «جزم به قضیه، امکان زوال نداشته باشد». در توضیح شرط ضرورت صدق (شرط سوم) و شرط مدلل بودن (شرط پنجم)، بیان کردیم که چگونه این دو مؤلفه از شرط جزم و قید عدم امکان زوال آن به دست می‌آیند. از این رو، به نظر می‌رسد شرط جزم بالفعل یا قریب بالفعلی که امکان زوال نداشته باشد، در حقیقت بیانگر دو شرط ضرورت صدق و مدلل بودن است.

در ادامه به بررسی شرایط سوم و پنجم در تحلیل یقین از نظر ابن سینا، یعنی ضرورت صدق قضیه و مدلل بودن آن خواهیم پرداخت. نخست منظور شیخ از مدلل بودن توضیح داده می‌شود تا به تبع آن بتوانیم معنای مورد نظر وی را در مورد ضرورت صدق بررسی کنیم.

۱-۲. شرط دلیل در علم تصدیقی

شاید بتوان گفت که بخش عظیمی از کتاب برهان شفاء به بیان ساختار توجیه در باورهای یقینی اختصاص دارد. برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده است تا بتوان از آنها نتیجه یقینی حاصل کرد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۲۶). قیاس برهانی اعم از برهان لمّ و برهان إن است؛ در هر دو استدلال، حد وسط علت اثبات حد اکبر برای حد اصغر در مقام بیان و

۱. «لکن اعتقاد آتیه ممکن ألا یكون کذا إما أن یعتقد فی الموجود کذا الذی لیس من شأنه ألا یكون إلا کذا، أو فی الموجود کذا ومن شأنه ألا یكون کذا... إن وقع بما یوجبہ کان یقیناً ما بالشیء علی ما هو به. وإن کان علی أنه یری ویحکم أنه موجود، ویخطر بالبال عسی ألا یكون موجوداً عند ما یفرضه موجوداً، حتی یجوز أن یكون اعتقاد وجوده حین یضعه موجوداً کاذباً... فهو الظنّ الصادق المطلق الذی لیس فیہ ترکیب بجهل مضاد، بل بجهل بسیط».



تجزیه



تبیین است، اما اگر این علیت حد وسط از متن واقعیت خبر دهد، یعنی حدّ وسط در واقع و نفس الامر نیز علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، در این صورت استدلال مورد نظر، برهان لمّ است، اما علیت حدّ وسط در برهان إنّ علیّی یک‌جانبه، یعنی فقط در جانب اثبات و تبیین است؛ در حالی که حدّ وسط در برهان لمّ علیّی دو جانبه دارد؛ یعنی هم در جانب تبیین و اثبات و هم در جانب ثبوت و واقعیت. به اختصار می‌توان گفت در برهان إنّ، حدّ وسط صرفاً علت علم مدرک به نتیجه است و در برهان لمّ حدّ وسط هم علت علم مدرک به نتیجه و هم علت صدق نتیجه در خارج و نفس الامر است (همو، ۱۴۰۴: ج ۷۸-۸۵).

اما در نهایت آنچه به حق شایسته انتاج یقینی است برهان لمّ است، زیرا در این قیاس است که حدّ وسط هم علت اثبات و هم علت ثبوت اکبر برای اصغر است و مدرک از طریق علت نفس الامری نتیجه، آن را تصدیق کرده است (همان: ۸۵ و ۹۳-۹۸ و ۱۵۲). پس می‌توان گفت از نظر ابن سینا تصدیق هر قضیه ضروری الصدق، تصدیق یقینی محسوب نمی‌شود. شما تنها زمانی به یک قضیه، علم یقینی خواهید داشت که دلیل شما برای تصدیق آن قضیه، علت موجب صدق آن قضیه باشد. به بیان دیگر، دلیل مدرک برای تصدیق یک قضیه ضروری الصدق، باید ویژگی خاصی داشته باشد و آن ویژگی این است که دلیل مدرک برای تصدیق قضیه، علت موجب صدق آن قضیه باشد. البته شیخ قیدی را به این شرط می‌افزاید و آن اینکه علیت حدّ وسط باید برای مدرک واضح و بین باشد؛ بدین معنا که صرف حدّ وسط قرار گرفتن علت نتیجه در مقدمات برهان کفایت نمی‌کند، بلکه باید علیت حدّ وسط برای نتیجه، برای مدرک نیز معلوم باشد. در این صورت، با علم به علت موجب صدق قضیه است که تصدیق یقینی حاصل می‌شود (همان: ۸۱-۸۲)، اما به نظر می‌رسد تمام این تبیین‌ها به قضایای غیر بدیهی مربوط است که اثبات آنها از طریق حدّ وسط انجام می‌شود و در صورتی که علت موجب صدق آنها در برهان حدّ وسط واقع شود، علم به آنها نیز یقینی خواهد بود، اما یقین به قضایایی که بین بنفسه‌اند و حد وسطی هم نیست تا بتواند به عنوان علت در برهان اثبات آنها واقع شود، چگونه میسر خواهد بود؟

۲-۱-۱. یقین بدیهی و یقین نظری

ابن سینا خود قضایای یقینی را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. از نظر شیخ، برهان (قیاس مؤلف از یقینی و منتج یقینی) نه می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و نه ممکن است دچار

توقف دوری گردد. وی برای ابطال این دُور و تسلسل استدلال‌هایی اقامه کرده است. برای نمونه، او در جایی لازمه قول به تسلسل در تصدیقات یقینی را امری محال دانسته است و آن امکان وجود وسط‌های نامتناهی میان دو حدّ متناهی (اصغر و اکبر) است (همان: ۱۱۸). پس لزوماً برهان‌ها باید به مبادی‌ای ختم شوند که تصدیق یقینی به این مبادی به برهان نیازی ندارد. شیخ گاهی از این مبادی به «المصدّق بها بلا وسط» تعبیر می‌کند (همان: ۷۷). پس به عقیده ابن سینا دو گونه علم یقینی وجود دارد:

۱. تصدیقی که به وساطت تصدیق دیگر کسب نمی‌شود و به این معنا اکتسابی نیست. البته از اینجا بر نمی‌آید که این گونه تصدیقات اصلاً اکتسابی نیستند، زیرا اکتساب این قضایا به واسطه تصور مفاهیم یا اجزای تصویری آن‌هاست (همان: ۳۳۰).

۲. تصدیقی که تصدیق به آن بدون توسل به تصدیقات دیگر ممکن نیست. پس یقین نیز بر دو گونه است؛ یا بدیهی است و یا نظری. «علم تصدیقی یقینی اگر «بین بنفسه» باشد، امکان زوال ندارد، ولی اگر «غیر بین بنفسه» باشد، همواره امکان زوال دارد؛ مگر اینکه حدّ اوسط بالاتری آن را به وجود آورده باشد»^۱ (همان: ۲۵۶).

در ادامه یقین بدیهی را بررسی خواهیم کرد. اگر یقین به قضیه‌ای حاصل از علم به علت صدق آن قضیه باشد، در مورد بدیهیات که دارای حدّ وسطی نیستند که علت آن‌ها در برهان واقع شود، پس یقین به آن‌ها چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر می‌رسد برای تبیین پاسخ این پرسش نخست باید این نکته روشن شود که اساساً مصادیق قضایای یقینی بدیهی از نظر شیخ کدام دسته از قضایا هستند، تا بتوان به تبع آن علت صدق این قضایا را بررسی کرد.

۲-۱-۲. دلیل در قضایای یقینی بدیهی

ابن سینا در بیشتر آثار خود مبادی تصدیقی صناعت برهان را به پنج گروه تقسیم می‌کند: اولیات، محسوسات (اعم از ظاهری و باطنی)، تجربیات، متواترات و تصدیقاتی که قیاس حاضر دارند (فطریات) (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۳۴). بر اساس آرای ابن سینا از مبادی علم به صورت مطلق، به این بیان که این مبادی برای تصدیقشان نیازمند هیچ حدّ وسطی نیستند، و نیز با در نظر گرفتن تعریف بدیهی به تصدیقی که اثبات آن

۱. «فانه إن كان بیناً بنفسه لم یمكن زواله وإن لم یكن بیناً بنفسه، فلا یصیر غیر ممكن الزوال، أو یكون الحدّ الأوسط الأعلى أوقعه».



تفصیل

تحلیل مفهوم معرفت از نظر ابن سینا...



نیازمند فکر و استدلال نیست، می‌توان مبادی علم تصدیقی به صورت مطلق را به دو گروه از این تصدیقات تحویل برد، زیرا ابن‌سینا به صراحت از وجود قیاس برای اثبات مجربات و متواترات سخن می‌گوید و همچنین به وجود حدّ وسط در تصدیق فطریات اذعان دارد؛ هرچند که این حدّ وسط در ذهن حاضر است و بدون تعلیم و تعلّم فکری حاصل می‌شود. همچنین محسوسات ظاهری بدون اثبات جهان خارج به کمک برهان‌های عقلی بی اعتبار خواهند بود، افزون بر اینکه این دسته از قضایا را می‌توان به محسوسات باطنی تحویل برد. از این رو، از میان اقسام تصدیقات بدیهی، تنها وجدانیات (محسوسات باطنی) و اولیات هستند که تصدیق آنها به هیچ حدّ وسطی نیازمند نیست (صبح‌زدی، ۱۳۸۶: ۱۱۳)، اما به نظر می‌رسد از میان این دو قسم بدیهی، تنها اولیات هستند که مبدأ برهان واقع می‌شوند، زیرا وجدانیات قضایایی شخصی هستند که از اساس شایسته یقین‌آفرینی نیستند و نمی‌توانند مقدمه هیچ برهانی قرار گیرند؛ چه رسد به مقدمات برهان‌های اولیه که به هیچ برهان دیگری ابتدا ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱۷۱).^۱ پس اگر اولیات مبدأ قیاس‌های برهانی باشند، تصدیق به آنها یقینی است. پیش‌تر گفتیم که تبیین شیخ از قضیه یقینی این است که علم به علت صدق یک قضیه، موجب یقین به آن قضیه می‌شود. از طرفی اولیات «المصدّق بها بلا وسط» هستند و حدّ وسطی ندارند، پس علت صدق این گزاره‌ها چیست تا به موجب علم به آن، یقین به آنها حاصل شود؟ در ادامه به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

شیخ می‌گوید علت صدق قضایای اولی، ویژگی مفهومی این قضایاست. مفهوم موضوع و مفهوم محمول به گونه‌ای هستند که با صرف تصور آنها، تصدیق جزمی به قضیه اولی حاصل می‌شود. پس مادامی که اجزای قضیه به درستی تصور شود، علم به علت صدق قضیه حاصل شده، یقین بدان میسر می‌شود (همو، ۱۴۰۳: ۳۴-۳۵). محقق طوسی در شرح این سخن ابن‌سینا می‌نویسد:

اگر حکم با علت آن در نظر گرفته شود، به مرحله ضرورت قبول و وجوب پذیرش خواهد رسید، وگرنه ضرورتی در پذیرش آن نیست. حکم تصدیقی در اولیات معلول تصور اجزای قضیه است. پس اگر اجزای قضیه در اولیات به خوبی تصور شود، بالضرورة حکم تصدیقی خواهد داشت (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۵).

۱. از نظر ابن‌سینا چون قضایای شخصی دارای صدق زوال‌پذیر هستند و کلیت زمانی و افرادی ندارند، نمی‌توانند مقدمه برهان واقع شوند و قضیه یقینی تولید کنند، زیرا از نظر وی، یکی از شرایط مقدمه استدلال برهانی کلیت زمانی و افرادی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱۳۵-۱۳۸).

همچنین در جای دیگر پس از آنکه می‌گویند یقین به یک حکم تنها از راه علم به علت صدق آن حاصل می‌شود، می‌نویسد: حکم در اولیات هم دارای علت است، اما علت آن بیرونی نیست، بلکه درونی است و آن همان تصور اجزای قضیه است (حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۳). پس به نظر می‌رسد که علت صدق اولیات، ویژگی‌های مفهومی این نوع قضایا باشد. رابطه بین مفاهیم مندرج در قضایای اولی به گونه‌ای است که به محض تصور موضوع و محمول و علم به این رابطه، یقین به این قضایا حاصل می‌شود. از این رو، تصدیق یقینی در اولیات هم به واسطه علم به علت صدق آنها امکان‌پذیر می‌شود. به بیان دیگر، این نوع قضایا نیز اکتسابی هستند، اما نه به آن معنا که به واسطه تصدیق دیگری حمایت می‌شوند، بلکه علت صدق این قضایا «تصورات بسیط» است و تا زمانی که این تصورات برای مدرک حاصل نشوند، تصدیق قضیه ممکن نخواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج: ۳۳۰).

البته باید گفت که علت تصورات برای تصدیقات در جانب قضایای یقینی نظری نیز صادق است؛ بدین معنا که تصدیق یقینی یک قضیه نظری، معلول دو علت است: علت اول، همان تصور اجزای قضیه است و علت دوم، حد وسطی است که علت صدق قضیه در خارج و نفس الامر است. البته به نظر می‌رسد تصدیق یقینی یک قضیه بدیهی - یعنی تصدیق یقینی یک قضیه اولی - تنها معلول یک علت است، زیرا علت صدق این قضایا همان ویژگی مفهومی این قضایاست. پس همین که اجزای تصویری (یا مفاهیم) این قضایا تصور شوند، یقین به این قضایا حاصل می‌شود (همان: ۳۳۲-۳۳۳).

از این رو، شرط دلیل - مؤلفه پنجم در تعریف یقین - در نظر ابن سینا آن است که «تصدیق به قضیه‌ای نتیجه علم به علت موجب صدق آن قضیه» باشد. این علت یا درون یک قضیه (در اولیات) و یا بیرون آن (در قضایای نظری) قرار دارد. حال با روشن شدن معنای دلیل در نظر ابن سینا، به نظر می‌رسد می‌توان به معنای شفاف‌تری از شرط «ضرورت صدق» در تحلیل مفهوم علم تصدیقی دست یافت.

۲-۲. ضرورت صدق در علم تصدیقی

از نظر ابن سینا «موضوع علم ضروری است. این ضرورت یا دائمی است که در این صورت علم هم دائمی خواهد بود، و یا مشروط است، که در این صورت، علم هم مشروط خواهد





بود) ^۱ (همان: ۲۵۷). از تمام سخنان پیش گفته مبنی بر شرایط یقینی بودن یک قضیه نظری و قضیه بدیهی، می‌توان به این نتیجه رسید که تبیین شیخ از علم تصدیقی، نزدیک به تبیین وی از نظام علی وجودی است. موضوع علم ضروری است. این ضرورت باید حفظ شود، تا به تبع آن صدق علم نیز حفظ شود. بنا به سخن شیخ این ضرورت بر دو گونه است: یا ضرورت موضوع علم دائمی است؛ مثل قضایای اولی که ضرورت صدقشان دائمی است، زیرا علت صدق آنها درون این قضایاست، یا اینکه ضرورت موضوع علم، مشروط است؛ بدین معنا که ضرورت صدق این دسته از قضایا دائمی نیست، اما به شرط وجود علت موجب آن‌ها در خارج، این قضایا نیز ضرورت صدق می‌یابند. دائمی نبودن صدق این قضایا بدین سبب است که علت موجب صدق این قضایا بیرونی است و خارج از قضیه و ویژگی‌های مفهومی آن است.

از همین جا می‌توان معنای این سخن شیخ را به خوبی درک کرد که «حال موضوع به حسب سنجش آن با وجود، مثل حال رأی و اعتقاد است به حسب سنجش آن با صدق» ^۲ (همان: ۲۵۷)؛ یعنی همان‌طور که در خارج برخی از موجودات، در وجودشان از ضرورت ذاتی و ضرورت غیری برخوردار هستند، اعتقادات نیز در صدق‌شان از ضرورت ذاتی و ضرورت غیری برخوردارند. علم به قضایایی که ضرورت صدق ذاتی دارند، همواره یقین محسوب می‌شود، اما علم به قضایایی که دارای ضرورت غیری هستند، تنها به واسطه علم به علت موجب آن‌ها یقین شمرده می‌شود، زیرا «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و علم به این صدق ضروری غیری، از جانب علم به علت آن است.

حال با توجه به روشن شدن معنای مدلل بودن و ضرورت صدق از جانب شیخ، می‌توان تعریف علم تصدیقی را این‌گونه تقریر کرد: «تصدیق یک قضیه به سبب علم به علت موجب صدق آن قضیه».

ج) مقایسه مؤلفه‌های تعریف «معرفت» و «علم تصدیقی»

قضیه و گزاره: متعلق علم تصدیقی در نظر ابن سینا، قضیه است. مراد وی از قضیه نه فقط

۱. «العلم موضوعه هو الضروري، إما علی الدوام فیکون العلم علی الدوام، أو الضروري بالشرط فیکون العلم أيضا بالشرط». گفتنی است که منظور از موضوع علم در اینجا متعلق هرگونه تصدیق علمی است و مقصود موضوع علم به معنای آنچه که در یک رشته علمی از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود نیست.

۲. «فیکون حال الأمر بحسب القیاس إلى الوجود حال الرأی فیه بحسب القیاس إلى الصحة».

لفظ آن، بلکه آن معنایی است که قابلیت صدق و کذب دارد. از طرفی معرفت گزاره‌ای در معرفت‌شناسی، یک حالت ذهنی واقع‌نماست، زیرا متعلق این علم، گزاره‌ای است که حامل صدق است. پس به نظر می‌رسد قضیه و گزاره در هر دو حوزه نقش مشابهی دارند و آن همان قابلیت اتصاف به صدق و کذب است، جز آنکه نمی‌توان قضیه را با گزاره (به معنای مورد نظر معرفت‌شناسان معاصر غربی) یکی گرفت، زیرا اقوال مختلفی در مورد موصوف صدق و معنای گزاره و نحوه وجودی آن مطرح است.^۱

تصدیق و باور: به نظر می‌رسد شرط تصدیق در تحلیل علم تصدیقی، کارکردی مشابه با مؤلفه باور دارد. هر دو شرط بدان سبب لحاظ شده‌اند تا میان مدرک و متعلق معرفت یا علم - که یک گزاره یا قضیه است - ارتباط برقرار کنند. این مسئله وقتی قوت بیشتری می‌یابد که توجه داشته باشیم که این‌سینا شرط «جزم» را برای یقین لازم نمی‌داند. در نتیجه، این نکته تشابه این دو مؤلفه را در تحلیل معرفت و علم نزدیک‌تر می‌کند.

صدق: مؤلفه صدق در تحلیل تصدیق یقینی شرط شده است؛ زیرا قضیه‌ای که صدق آن ضروری باشد، به نحو اولی صادق است. از این‌روی، در هر دو تحلیل مؤلفه صدق شرطی لازم است که بدون آن علم یا معرفت امکان‌پذیر نیست.

دلیل و توجیه:

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین هدف انسان در حیطه معرفت، داشتن باورهای صادق و اجتناب از باورهای کاذب است. به همین منظور، در تحلیل معرفت و نیز به‌منظور جلوگیری از ورود صدق‌های تصادفی در معرفت‌هایمان، شرط توجیه معرفتی را به تحلیل معرفت می‌افزایند. بر این اساس، به نظر می‌رسد آن‌چه که در تحلیل یقین‌چنین نقشی را ایفا می‌کند، شرط «دلیل» (همان شرط پنجم) است. این دلیل باید ویژگی خاصی داشته باشد تا بتواند در به حداقل رساندن خطا در تصدیقات ما کارا باشد. به همین لحاظ، لازم است تصدیق ما به قضیه‌ای نتیجه علم ما به علت موجب صدق آن قضیه باشد. این علت یا درون یک قضیه است (در اولیات) و یا بیرون آن (در قضایای نظری). البته علت صدق بودن برای دلیل کافی نیست، بلکه لازم است علیت صدق قضیه مورد تصدیق، برای مدرک روشن

۱. به‌منظور ملاحظه اقوال مختلف در مورد معنای گزاره و قضیه، نک: هاک، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۴۱.





باشد؛ بدین معنا که بدانند این دلیل، علت صدق قضیه مورد تصدیق وی است.^۱ به نظر می‌رسد تقریر ابن سینا از توجیه در تحلیل علم تصدیقی یک تبیین خطاناپذیر در مورد توجیه معرفتی است، زیرا شرطی که در تصدیق یقینی کارکرد توجیه را در معرفت دارد این شرط است که «تصدیق به قضیه‌ای نتیجه علم به علت موجب صدق آن قضیه» باشد. مادامی که قضیه‌ای از طریق علم به علت موجب صدقش (علتی که صدق آن را ضروری می‌کند) تصدیق شود، صدق قضیه نیز ضروری خواهد بود. بر این اساس قضیه کاذبِ موجهی وجود ندارد. زیرا تا وقتی توجیه را به معنای ضرورت صدق (چه به معنای ذاتی و چه به معنای غیری) لحاظ کنیم، ممکن نیست که یک قضیه ضرورت صدق داشته باشد و در عین حال، کاذب باشد. از این رو، شاید بتوان تقریر ابن سینا از توجیه معرفتی را تقریری خطاناپذیر از توجیه دانست.

البته تبیین شیخ از خطاناپذیری نسبت به تبیین‌های رایج در معرفت‌شناسی تفاوت‌هایی دارد و آن این است که ابن سینا طریقه استنتاج از مقدمات یقینی را تنها چهار شکل معتبر قیاس اقترانی می‌داند. در سراسر کتاب برهان، ابن سینا تنها از چهار شکل معتبر قیاس اقترانی استفاده می‌کند و در باب برهان، موردی از قیاس استثنائی یافت نمی‌شود. همچنین در فصلی از کتاب برهان که به بحث از قیاس‌های یقین‌آفرین اختصاص دارد (فصل چهارم از مقاله دوم) بحث به اشکال اربعه منحصر می‌شود و در این میان، تنها شکل اول است که برای یقین‌آفرینی افضل است، در صورتی که در تقریرهای خطاناپذیر از توجیه، استنتاج تنها به قیاس اقترانی محدود نمی‌شود و استنتاج شرطی را نیز شامل می‌شود. (Lemos, 2007: 53) افزون بر این ابن سینا تنها اولیات را مبادی تصدیقات خطاناپذیر یا همان یقینی می‌داند، در صورتی که در تقریرهای خطاناپذیر از توجیه، باورهای ناظر به درون‌نگری یا همان وجدانیات نیز می‌توانند مبدأ باور خطاناپذیر قرار گیرند (Lemos, 2007: 53).

۱. ممکن است در مورد این شرط این پرسش به ذهن متبادر شود که آیا الزام به این شرط موجب تسلسل در تصدیقات مدرک نمی‌شود؟ بدین معنا که مدرک باید بدانند که دلیل تصدیقش، همان علت صدق آن است و در مورد دانستن علت صدق تصدیق مورد نظر نیز باید بدانند که دلیلی که آن را حمایت می‌کند، همان علت صدق آن است و ... در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت که از نظر ابن سینا تنها تصدیقات نیستند که علت تصدیقات واقع می‌شوند، بلکه علت صدق اولیات - که خود علت تصدیقی تصدیقات دیگر هستند - تصورات این قضایاست. از طرفی سلسله علوم تصویری نیز در نهایت به حس منتهی می‌شود و از نظر ابن سینا از آنجا که حس از جنس علم نیست، لذا تسلسل لازم نمی‌آید. خلاصه اینکه می‌توان گفت سلسله علوم تصدیقی به اولیات، اولیات به تصورات و سلسله تصورات به حس منتهی می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج: ۳۳۰-۳۳۲).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی مؤلفه‌های علم تصدیقی و تبیین دو مؤلفه دلیل و ضرورت صدق، روشن شد که تحلیل علم تصدیقی در نظر ابن‌سینا عبارت است از تصدیق یک قضیه به سبب علم به علت موجب صدق آن قضیه. بر این اساس، به نظر می‌رسد مفهوم علم تصدیقی در نظر ابن‌سینا معادل نزدیکی به مفهوم معرفت است. هر سه شرط معرفت در تعریف شیخ قید شده‌اند؛ جز آن که تبیین شیخ از شرط دلیل یا توجیه به گونه‌ای در تعریف وی اخذ شده است. همچنین دیدگاه شیخ در مورد شرط توجیه، تبیین خاصی از خطاناپذیری است، به گونه‌ای که امکان ورود باورهای کاذب موجب را در حوزه علم منتفی می‌سازد. بر اساس این تبیین، صدق قضایای یقینی بدیهی و نظری علت موجه‌ای دارد و مادامی که مدرک به آن علت علم نداشته باشد، علم به صدق قضیه میسر نخواهد بود.



کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق.)، الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۱۳۹۲ق.)، التعليقات، تصحيح و مقدمه: عبد الرحمن بدوی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. _____ (۱۴۰۴الف)، الشفاء؛ مقولات، مقدمه: ابراهيم مدكور، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۴. _____ (۱۴۰۴ب)، الشفاء؛ المنطق، المدخل، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۵. _____ (۱۴۰۴ج)، الشفاء؛ المنطق، البرهان، مقدمه: ابراهيم مدكور، تحقيق: ابوالعلاء عفيفی، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۶. _____ (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقيق و تعليق: محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار.
۷. _____ (۱۳۶۴)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ويرایش و مقدمه: محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. _____ (۱۳۷۳)، برهان شفاء، ترجمه و پژوهش: مهدي قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
۹. _____ (۱۳۸۱)، دانشنامه علائی؛ رساله منطق، مقدمه و حواشی: محمد معین و محمد مشکوة، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
۱۰. _____ (۱۹۸۲)، منطق المشرقین، مقدمه: دکتر شکری نجار، بیروت: الدار الخدائیه.
۱۱. افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه: محمد حسن لطیفی، تهران: خوارزمی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، قم: انتشارات بيدار.
۱۳. زمانی، محسن (۱۳۹۰)، معرفت شناسی، تهران: هرمس.
۱۴. هاک، سوزان (۱۳۸۲)، ترجمه: محمد علی حجتی، قم: کتاب طه.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶)، شرح برهان شفاء، تحقيق و نگارش: محسن غرویانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق.)، تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.
۱۷. _____ (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات، جلد اول، قم: نشر البلاغه.



18. Cohen, L. J. (1992), *An Essay On Belief And Acceptance*, Oxford: Clarendon Press.
19. Dewey, J. (1930), *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action: Gifford Lectures*, 1929.
20. Allen George & Unwin Limited, Fumerton, R. (2006), *Epistemology*, Oxford: Blackwell.
21. Heil, J. (2010), "Belief In And Belief That," J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.), *A Companion To Epistemology*, Oxford: Blackwell.
22. Klein, P. D. (2010), "Certainty," J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.), *A Companion To Epistemology*, Oxford: Blackwell.
23. Lehrer, K. (1974), *Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
24. Lehrer, K. (1990), *Theory Of Knowledge*, London: Routledge.
25. Leite, A. (2010), "Fallibilism," J. Dancy, E. Sosa & M. Steup (eds.), *A Companion To Epistemology*, Oxford: Blackwell.
26. Lemos, N. (2007), *An Introduction To Theory Of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
27. Radford, C. (1966), "Knowledge By Examples," *Analysis* 27.
28. Stanley, J. (2008), "Knowledge & Certainty," *Philosophical Issues* 18.
29. Williams, M. (2001), *Problems Of Knowledge: A Critical Introduction To Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.



تجزیه

تحلیل مفهوم معرفت از نظر ابن سینا...



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

اصل سادگی و نقش آن در اثبات خدا باوری بررسی تقریر سوئینبرن

منصور نصیری*



۲۲

فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

چکیده

سادگی یکی از مهم‌ترین معیارهایی است که در فلسفه علم برای ارزیابی نظریه‌های علمی و ترجیح آنها بر یکدیگر به کار می‌رود. امروزه برخی از فیلسوفان دین مانند سوئینبرن با سرخوردگی از استدلال‌های قیاسی و ترجیح استدلال‌های استقرایی برای تأیید خدا باوری، کوشیده‌اند معیارهای مطرح در ارزیابی نظریه‌های علمی، از جمله معیار سادگی را برای ارزیابی خدا باوری در برابر نظریه‌های رقیبی همچون طبیعت گرایی یا انسان گرایی به کار گیرند. در این مقاله، این تلاش را تبیین و بررسی و نقد کرده‌ایم. اشکال‌های مطرح در این رویکرد را در سه دسته اصلی آورده‌ایم. بی‌گمان این گام در مراحل آغازین است و هر چند تلاش کسانی مانند سوئینبرن بی‌نقص نیست، می‌توان در مراحل بعدی این بحث را غنی تر کرد.

کلیدواژه‌ها

سادگی، اصل سادگی، اثبات خدا باوری، عقلانیت خدا باوری و سوئینبرن.

مقدمه

سوئینرن در برخی آثارش به ویژه در دو کتاب وجود خدا (*The Existence of God*) و آیا خدایی هست؟ (*Is There A God*) با ارائه استدلال استقرایی انباشتی در صدد دفاع از خدا باوری (توحیدی) برآمده و با بیان وجود قرینه‌های متعددی همچون وجود جهان، وجود قوانین طبیعی، وجود آگاهی یا معجزه‌ها لزوم تبیین آنها را یادآور می‌شود. در واقع، این قرینه‌ها بسان پدیده‌هایی هستند که نیازمند تبیین‌اند. به طور کلی برای تبیین این پدیده‌ها دو شیوه وجود دارد که می‌تواند بسان دو نظریه رقیب، مطرح و ارزیابی شوند: تبیین علمی بر اساس قوانین طبیعی و تبیین شخصی بر اساس افعال خدا. خود فرضیه علمی می‌تواند به صورت‌های مختلفی ارائه شود. برخی از این صورت‌ها که سوئینرن گاه زیر عنوان مستقلی می‌آورد، مادی‌گرایی و انسان‌گرایی هستند. سوئینرن می‌کوشد مشخص کند که کدام یک از دو فرضیه علمی یا فرضیه خدا باورانه محتمل‌تر است. برای مشخص کردن فرضیه محتمل‌تر و در نتیجه ترجیح آن بر فرضیه‌های رقیب، معیارهایی وجود دارد. وی برای بیان این معیارها، تعبیرها و عبارات‌های گوناگونی را مطرح می‌کند (برای مثال، نک: Swinburne, 2010b, & 2010a & 2001)، ولی شمای کلی نظر وی را می‌توان چنین خلاصه کرد که برای تعیین فرضیه محتمل‌تر دو معیار کلی وجود دارد: نخست، احتمال پیشینی فرضیه (یعنی احتمال فرضیه بدون در نظر گرفتن هرگونه قرینه‌ای) و دوم، قدرت تبیین‌گری فرضیه، بدین معنا که اگر فرضیه صادق باشد، چه مقدار توقع وجود قرینه مورد نظر را داریم. یک فرضیه تنها در صورتی قدرت تبیین‌گری دارد که احتمال وجود قرینه مورد نظر در صورت فرض آن فرضیه، بیشتر از احتمال آن بدون فرض آن فرضیه باشد.

برای مثال، اگر فرضیه ما این باشد که «امیر، به فرزند چاقو زده است»، در این فرض اگر اثر انگشت امیر را بر روی چاقو پیدا کنیم، فرضیه مزبور (چاقو کشی امیر) محتمل‌تر از فرض خلاف آن خواهد بود. در واقع، فرضیه فوق (چاقو کشی امیر) قرینه مزبور (وجود اثر انگشت امیر در چاقو) را تبیین می‌کند.

به همین منوال، استدلال‌های استقرایی ما تنها در صورتی مناسب خواهند بود که احتمال فرضیه ما را بالا ببرند؛ یعنی بتوانند نشان دهند که احتمال پسینی فرضیه (احتمال فرضیه در پرتو قرینه‌های موجود) بالاتر از احتمال پیشینی فرضیه است. بنابراین، اگر اثر انگشت امیر را بر روی چاقویی که فرزند با آن زخمی شده پیدا کنیم، فرضیه چاقو کشی امیر محتمل‌تر از



تعداد



صورتی است که آن قرینه یا قرینه دیگری وجود نداشته باشد. پس، برای تعیین ارزش هر استدلال استقرایی و ترجیح یک استدلال استقرایی بر استدلال‌های رقیب، نیازمند روشی برای تعیین احتمال پیشینی فرضیه هستیم. پرسش این است که سوئینرن چه روشی را برای حل این مسئله پیشنهاد می‌دهد. وی برای حل این مسئله، به سراغ معیارهایی می‌رود که در فلسفه علم برای ارزیابی نظریه‌ها به کار می‌روند؛ معیارهایی که دانشمندان در قالب «استنتاج بهترین تبیین» با معیار قرار دادن آنها، فرضیه‌ای را بر فرضیه‌های دیگر ترجیح می‌دهند. در این میان، یکی از مهم‌ترین معیارها که برخی آن را مهم‌ترین معیار می‌دانند، «اصل سادگی» (principle of simplicity) است. بر اساس این اصل، در صورت تساوی دو یا چند نظریه رقیب در دیگر معیارها، چنانچه یکی از آنها ساده‌تر از دیگر نظریه‌ها باشد، به‌عنوان بهترین نظریه انتخاب می‌شود.

البته بجز سادگی، معیارهای دیگری مانند معیار قلمرو تبیینی و سازگاری نیز در این زمینه وجود دارند، اما سوئینرن معتقد است خداباوری و مادی‌گرایی در قلمرو تبیینی برابرند، زیرا هر دو در صدد تبیین وجود این جهان و برخی پدیده‌های آن هستند. از سوی دیگر، هر دوی آنها از انسجام لازم برخوردارند. از این‌رو، باید این دو را با معیار سادگی سنجد که بنا به ادعای او، خداباوری با توجه به همین معیار از نظریه‌های برآمده از علم برتر است. حال پرسش این است که مقصود از سادگی چیست و از چه توجیهی برخوردار است؟ سادگی درباره خداباوری به چه معناست و آیا می‌توان خداباوری را ساده‌ترین نظریه در کنار نظریه‌های رقیب دیگر قلمداد کرد؟ نیز سادگی خداباوری را چگونه می‌توان نشان داد؟ در این مقاله، خواهم کوشید زوایای گوناگون این بحث و تلاش کسانی را که در صدد اثبات خداباوری از طریق معیار سادگی هستند به اجمال بررسی کنم.

۱. مفهوم سادگی

درباره تعریف سادگی تعبی‌های متفاوتی وجود دارد و در این میان، تعریف و برداشت سوئینرن از «سادگی»، یکی از جامع‌ترین برداشتهاست. البته وی تعبی‌های مختلفی از سادگی نظریه‌ها دارد، ولی می‌توان گفت جامع‌ترین تفسیر سوئینرن از سادگی در جایی آمده است که در آن، جنبه‌ها و ابعاد گوناگون سادگی را برمی‌شمرد. وی این جنبه‌ها را این‌گونه بر می‌شمارد:

الف) نخستین بُعد سادگی، به تعداد اموری که در نظریه مفروض گرفته شده‌اند باز می‌گردد: در صورت تساوی دیگر امور، نظریه‌ای که یک هویت (یا یک ویژگی از هویت) را مفروض می‌گیرد ساده‌تر از نظریه‌ای است که دو هویت را مفروض می‌گیرد. برای مثال، مفروض گرفتن یک سیاره مشاهده‌نشده مطابق با قوانین نیوتن، ساده‌تر از مفروض گرفتن دو سیاره مشاهده‌نشده می‌باشد. بنابراین، بر اساس اصل سادگی، اگر نظریه اول (که یک سیاره مشاهده‌نشده را مفروض گرفته) دقیقاً همانند نظریه دوم (که دو سیاره مشاهده‌نشده را مفروض گرفته) داده‌ها را ثمر دهد، نظریه اول از احتمال صدق بیشتری برخوردار است. این بُعد از سادگی، به تیغ اوکامی اشاره دارد.

ب) دومین بُعد سادگی، به تعداد انواع اشیا و هویت‌های مفروض شده باز می‌گردد. در صورت تساوی دیگر امور، نظریه‌ای که سه نوع هویت (یا ویژگی هویت) را مفروض بگیرد، ساده‌تر از نظریه‌ای است که شش نوع و یا بیشتر را مفروض گرفته است. نظریه‌ای که سه نوع کوارک را مفروض گرفته است، ساده‌تر از نظریه‌ای است که در آن شش نوع کوارک در نظر گرفته شده است. همچنین نظریه‌ای که یک ویژگی خاصی را برای کوارک‌ها در نظر گرفته، ساده‌تر از نظریه‌ای است که ویژگی‌های دیگری را نیز مفروض گرفته است.

ج) سومین بُعد سادگی به فهم ساده‌تر اصطلاح‌های موجود در نظریه باز می‌گردد: فرض کنیم که در صورت‌بندی اول از یک نظریه، اصطلاحی به کار رفته است که به هویت یا ویژگی‌ای از هویت اشاره می‌کند که تنها کسانی آن را می‌فهمند که اصطلاح دیگری را هم فهم کرده باشند. اکنون فرض کنید در صورت‌بندی دوم از همان نظریه، چنین محدودیتی وجود ندارد؛ بدین معنا که برای فهم آن نظریه لازم نیست که به اصطلاح دیگری معرفت داشته باشیم. با این فرض، سادگی صورت‌بندی دوم بیشتر از سادگی صورت‌بندی اول خواهد بود. از این رو، اگر اصطلاح «سابی» را تنها کسانی می‌فهمند که اصطلاح «سبز» را فهم کرده باشند و نه برعکس، در این صورت این صورت‌بندی که «همه زمردها سبز هستند»، ساده‌تر از این صورت‌بندی است که «همه زمردها سابی هستند». طبق این شرط، در صورت تساوی دیگر امور، محمول‌هایی ترجیح داده می‌شوند که به ویژگی‌های قابل مشاهده‌تری اشاره کنند؛ ویژگی‌هایی که برای فهم آنها لزومی ندارد که محمول‌ها و اصطلاح‌های دیگری مانند محمول‌هایی را در نظر گرفت که زیربنای فهم محمول‌های نظریه مورد نظر محسوب می‌شوند. بر این اساس، چنانچه بتوان یک نظریه را





بدون لحاظ ویژگی‌های نظری زیربنایی مطرح کرد، باید از فرض آن ویژگی‌های نظری زیربنایی پرهیز کرد.

د) چهارمین بُعد سادگی، به تعداد قوانین مفروض در نظریه باز می‌گردد؛ نظریه‌ای که در بردارنده چند قانون مجزای اندک باشد، در صورت تساوی دیگر امور، ساده‌تر از نظریه‌ای است که در بردارنده قوانین بسیاری است. بنابراین، سه قانون کپلر درباره حرکت سیارات که امکان انتاج مسیر و دوره‌های همه سیارات را در نسبت با زمین فراهم می‌کنند، ساده‌تر است از حدود چهل قانون کپرنیک که همین نتیجه را با قوانین بیشتری نشان می‌دهد.

ه) بُعد دیگر معیار سادگی آن است که تک تک قوانین مطرح در نظریه، متغیرهای کم‌تری را به یکدیگر مرتبط کنند. فرض کنید که یک صورت‌بندی از نظریه (با عنوان T_1) داریم که دارای ۳ قانون است؛ و قانون نخست دو متغیر (با نام x و y) و قانون دوم، دو متغیر دیگر (به نام w و z) و قانون سوم نیز دو متغیر دیگر (به نام r و v) را به یکدیگر ربط می‌دهد. اکنون فرض کنید که صورت‌بندی دیگری (با عنوان T_2) داریم که دارای سه قانون است، با این تفاوت که تعداد روابطی که میان قوانین ایجاد می‌کند بیش از صورت‌بندی T_1 است؛ برای مثال، هر یک از قوانین خود آن سه متغیر را نیز به یکدیگر ربط می‌دهد یا آنکه همان شش متغیر را نیز به یکدیگر ربط می‌دهد. در این صورت، نظریه T_1 ساده‌تر از نظریه T_2 خواهد بود.

و) آخرین بُعد سادگی به ساده‌بودن صورت‌بندی ریاضیاتی نظریه مربوط است. بر این اساس، در صورت تساوی دیگر امور، صورت‌بندی‌ای از نظریه که به لحاظ ریاضیاتی ساده‌تر باشد، ساده‌تر از نظریه‌های دیگر خواهد بود؛ برای مثال، $y=2x$ ساده‌تر است از:

$$y=2x + x(x-1)(x-2)(x-3)(x-4)(x-5)(x-6)z$$

در این بُعد از سادگی ریاضیاتی، دو بعد فرعی دیگر نیز نهفته است: نخست اینکه واژگان کمتر در یک نسبت تساوی، باعث ساده‌تر شدن می‌شوند؛ مثلاً $y=z+x$ ساده‌تر است از $y=z+x+x^2$. دوم آنکه در صورت تساوی دیگر امور، هر کدام از دو طرف تساوی که هویت‌ها یا روابط ریاضیاتی ساده‌تری را به کار گرفته باشد، ساده‌تر از طرف دیگر خواهد بود. از این رو، اگر کسی که Y را نمی‌فهمد، بتواند q را بفهمد، ولی هیچ‌یک از کسانی که Y را نمی‌فهمند، q را نفهمند، در این صورت نتیجه می‌گیریم که هویت یا رابطه ریاضیاتی q

ساده‌تر از هویت یا رابطه ریاضیاتی Y است (Swinburne, 1997: 23,27).^۱

البته سوئینبرن در جایی، سه معیار را برای سنجش سادگی یک نظریه مطرح می‌کند که در واقع، مقصودش مهم‌ترین معیارهای سنجش سادگی است. این سه معیار عبارتند از: ۱. تعداد قوانین موجود در نظریه؛ ۲. سادگی قوانین آن؛ ۳. قابل فهم بودن قوانین آن (Swinburne, 2004b: 52).

۲. سادگی خداباوری

اکنون باید نقش سادگی را در اثبات خداباوری بررسی کنیم. سوئینبرن در این باره بسیار خوش بین است؛ چندان که خداباوری را در کنار دیگر نظریه‌های رقیب، ساده‌ترین و در نتیجه بهترین نظریه می‌داند. از نظر وی، هم مادی‌گرایی و هم خداباوری هر دو وجود جهان را تبیین می‌کنند و راه ترجیح و گزینش یکی از این دو به سادگی آنها مبتنی است (Swinburne, 2001: 82, 84-5). به باور او می‌توان با معیار قرار دادن سادگی، به اثبات برتری خداباوری بر فرضیه‌های رقیبی مانند طبیعت‌گرایی یا علم‌گرایی رسید. سوئینبرن خداباوری را به عنوان یک نظریه که بناست اموری را تبیین کند، در کنار نظریه‌های دیگری همچون طبیعت‌گرایی یا علم‌گرایی قرار می‌دهد و با محک سادگی به مقایسه آنها با یکدیگر می‌پردازد. فرض کنید H_1 و H_2 دو فرضیه و X و Y داده‌های مربوطه هستند. نیز فرض کنید قدرت تبیینی هر دو مساوی است، ولی H_1 ساده‌تر از H_2 است. در این صورت، فرضیه H_1 را ترجیح خواهیم داد، زیرا وقتی با داده‌ها و دو یا چند فرضیه مواجه می‌شویم، به طور شهودی فرضیه ساده‌تر را ترجیح می‌دهیم (Swinburne, 2004: 55).

اما چگونه می‌توان ساده‌بودن و ساده‌ترین بودن نظریه خداباوری را اثبات کرد؟ سوئینبرن برای اثبات این نکته دو گام اساسی بر می‌دارد: نخست به شناسایی سه تبیین‌نهایی رقیب با یکدیگر، یعنی مادی‌گرایی، انسان‌گرایی و خداباوری می‌پردازد. سپس می‌کوشد با توجه به معیار سادگی، این سه تبیین‌نهایی را با یکدیگر بسنجد و در این میان، خداباوری را بر دو فرضیه دیگر برتری دهد.

۱. البته همیشه روشن نیست که ساده‌ترین صورت‌بندی کدام است، زیرا همواره این امکان هست که از نظریه، صورت‌بندی‌ای داده شود که در یک بعد باعث ساده‌تر شدن آن شود، ولی این امر به از دست‌رفتن سادگی آن در بعد دیگر بینجامد. از نظر سوئینبرن، اگر با یک صورت‌بندی خاصی، نظریه در یک بعد ساده‌تر شود، ولی در بعد دیگر سادگی خود را از دست دهد، در این حالت، این صورت‌بندی هم ممکن است ساده‌تر باشد و هم ممکن است ساده‌تر نباشد (Swinburne, 1997: 29).



در ادامه، نخست با توضیح دادن تبیین نهایی، گزینه‌هایی را که به‌عنوان تبیین نهایی مطرح شده‌اند بیان می‌کنیم و آن‌گاه سادگی خدا باوری را بررسی خواهیم کرد.

الف) تعریف تبیین نهایی

سوئینبرن در بحث از تبیین خدا باورانه، اصطلاح‌هایی مانند تبیین تمام‌عیار (full explanation)، تبیین نهایی (ultimate explanation) و تبیین کامل (complete explanation) را مطرح می‌کند. تبیین تمام‌عیار از پدیده e ، تبیینی است که در آن هیچ‌چیز درباره e تبیین نشده باقی نماند؛ بدین معنا که عوامل سبب‌ساز وقوع e ، به‌ضرورت مستلزم آن شوند. بدین قرار، اگر برای پدیده e علت کامل C و نیز دلیل R (که باعث تضمین تأثیرگذاری C بر e می‌شود) وجود داشته باشد، تبیین تمام‌عیار برای e خواهیم داشت؛ زیرا با توجه به R و C دیگر امر تبیین نشده‌ای درباره تحقق e باقی نمی‌ماند. در این صورت، «آنچه» و «چرایی» در کنار یکدیگر و به صورت قیاسی، مستلزم تحقق e خواهند شد. این نکته را با اصطلاح‌های «قوانین طبیعی» می‌توان این‌گونه بیان کرد که تبیین‌های تمام‌عیار ناظر به پدیده‌های طبیعی، با ذکر قوانین طبیعت و شرایط اولیه، مستلزم وقوع رخداد مورد نظر می‌باشد.

اما اگر علت کاملی برای e موجود نباشد (برای مثال عناصری موجود باشند که تحقق e را تسهیل می‌کنند، ولی باعث ضرورت تحقق آن نمی‌شوند) یا دلیلی وجود نداشته باشد که تضمین کند علت همان معلول مربوطه خود را خواهد داشت، در این صورت در نهایت تبیینی خواهیم داشت که سوئینبرن آن را تبیین ناقص / نسبی (partial explanation) می‌نامد؛ هر تبیینی که در بر دارنده عوامل یا دلیل‌هایی باشد که تحقق پدیده e را به لحاظ فیزیکی ضروری نسازد، بلکه آن را محتمل‌تر از عدم آن گرداند، تبیین ناقص است (Swinburne, 2004: 25). پس تبیین ناقص تبیینی است که تحقق رخداد مورد نظر را صرفاً محتمل می‌گرداند و دلیل آن هم چه‌بسا است این باشد که در تبیین ارائه‌شده همه امور دخیل در فرایند علی ذکر نشده‌اند و یا آنکه امور ذکر شده در تبیین، صرفاً شایستگی احتمالی برای ایجاد رخداد مورد نظر را دارند.

مقصود از تبیین کامل، تبیین تمام‌عیاری است که در آن همه علت‌ها همراه با مبنایی‌ترین توانایی‌ها و شایستگی‌ها (یا باورها و اهداف) آنها ذکر شده باشند. این نکته را با اصطلاح‌های «قوانین طبیعی» می‌توان این‌گونه بیان کرد که تبیین‌های تمام‌عیار ناظر به امور طبیعی مبنایی‌ترین قوانین طبیعت را به کار می‌گیرند (Swinburne, 2010a: 23).



تیین کامل بر دو نوع است: اگر در تییین کامل به اشخاص و توانایی‌ها، باورها و اهداف آنها توسل شود، این تییین ناظر به شخص خواهد بود و اگر به جوهر بی‌جان، توانایی‌ها و شایستگی‌های آنها (و به تعبیر دیگر به ذکر امور و قوانین طبیعت) توسل شود، در این صورت تییین کامل از نوع تییین ناظر به اشیای بی‌جان خواهد بود.

سوئینبرن تأکید می‌کند که ما اغلب به تییین کامل یک واقعه در این حد بسنده نمی‌کنیم و در جست‌وجوی بیش از آن هستیم. ما تنها در پی تییین کامل بر اساس عامل‌های تأثیرگذار در زمان مربوط به تحقق پدیده یا حادثه مورد تییین نیستیم، بلکه در پی تییین وجود خود آن عامل‌های تأثیرگذار نیز هستیم؛ به بیان دیگر، در پی تییین این نکته نیز هستیم که چرا این عامل‌های تأثیرگذار در آن زمان، اساساً وجود یافته‌اند؛ مثلاً در پی فهم این نکته هستیم که چه چیزی در گذشته علت به وجود آمدن من و توانایی‌ها و شایستگی‌های من شد و چه چیزی علت به وجود آمدن جوهرهای بی‌جان شد و چه چیزی سبب گردید که پرتو نور به چشم‌ها و صدا به گوش من برسد. از همین جاست که تییین نهایی مطرح می‌شود. در واقع، تییین کامل از یک رخداد که در آن علت‌های اولیه و پیشینی نیز مطرح شوند، تییینی است که سوئینبرن از آن با عنوان تییین نهایی یاد می‌کند. تییین نهایی، تییینی است که به یک واقعیت تییین‌ناپذیر (inexplicable brute fact) در زمان پیشین بینجامد (Swinburne, 2004: 78-79) و عامل غایی دیگری برای تییین آن پدیده وجود نداشته باشد. فرض کنید که خدایی وجود ندارد، این جهان با یک انفجاری در وضعیت X و در زمان t آغاز شده است. قوانین جبرگرایانه L بر آن حاکم شده، X وضعیت Y را و Y وضعیت Z را و Z نیز E را محقق ساخته است. با این فرض، $(L$ و $X)$ و $(L$ و $Y)$ و $(L$ و $Z)$ هر کدام تییین کامل برای E هستند، ولی فقط $(L$ و $X)$ تییین نهایی برای E می‌باشد (Swinburne, 2004: 79). بدین قرار، سوئینبرن معتقد است که در تییین نهایی امور باید به شیء یا جوهری برسیم که خودش تییین نداشته باشد؛ یعنی باید چیزی وجود داشته باشد که همه تییین‌ها به آن بینجامد و خود او تییین‌ناپذیر باشد. این تییین، همان تییین نهایی خواهد بود (Swinburne, 2010a: 36).

ب) گزینه‌های تییین نهایی

اکنون باید دید این تییین نهایی را که همه تییین‌ها به آن می‌انجامد و به اصطلاح سوئینبرن «پایانه تییین» است، کدام تییین است؟ به تعبیر دیگر، کدام جهان‌بینی یا دیدگاه این تییین





نهایی را فراهم می‌کند؟ سوئینبرن در این زمینه چهار گزینه را مطرح می‌کند که مدعی ارائه تبیین نهایی هستند و با یکدیگر رقابت می‌کنند: ۱. مادی‌گرایی؛ ۲. انسان‌گرایی؛ ۳. خداباوری غیر توحیدی (چندخدایی)؛ ۴. خداباوری توحیدی. سوئینبرن از این میان، «خداباوری توحیدی» را تبیین نهایی قلمداد می‌کند.

۱. مادی‌گرایی

مقصود سوئینبرن از مادی‌گرایی، دیدگاهی است که در تبیین پدیده‌های مورد نظر از امور مادی فراتر نمی‌رود و حتی با وجود طرح عوامل ناظر به شخص، معتقد است خود این عوامل از تبیین کامل طبیعی و مادی و غیرشخصی برخوردارند. بر اساس این دیدگاه، امور ذهنی و شخصی هر چند از امور فیزیکی جدا هستند، کاملاً معلول امور فیزیکی اند و وجود اشخاص و برخورداری آنها از اهداف، قدرت و باورهایشان تبیین طبیعی دارد (ibid.: 36-37).

۲. انسان‌گرایی

دیدگاه دیگر، دیدگاهی مرکب است که سوئینبرن آن را «انسان‌گرایی» می‌نامد. بر اساس این دیدگاه، از یک سو نمی‌توان وجود و عملکرد همه عامل‌های موجود در تبیین شخصی را دارای تبیین نهایی بر اساس شرایط و ویژگی‌های اشیای بی‌جان دانست و از سوی دیگر، نمی‌توان وجود و عملکرد همه عامل‌های موجود در تبیین ناظر به اشیای بی‌جان را دارای تبیین نهایی بر اساس شرایط و ویژگی‌های تبیین ناظر به شخص دانست (ibid.: 37). همچنان که پیداست این تبیین در بی‌اعتقادی به ماورای طبیعت چندان تفاوتی با مادی‌گرایی ندارد.

۳. خداباوری غیر توحیدی

بر اساس خداباوری غیر توحیدی، وجود جهان و ویژگی‌های آن و نیز پدیده‌هایی که نیازمند تبیین هستند، با توسل به دو یا چند خدا تبیین می‌شوند.

۴. خداباوری توحیدی

بر اساس این دیدگاه، وجود و عملکرد عامل‌های موجود در تبیین امور طبیعی، خودشان باید بر اساس تبیین شخصی و به بیان دیگر با استناد به یک شخص که ویژگی‌های خاصی

دارد تبیین شوند. این شخص همان خدای واحد است که کاملاً با اشخاص دیگر متفاوت است و صفات خاصی مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی و اختیار مطلق دارد. بر اساس این دیدگاه، خدا هر لحظه وجود اشیای مادی جهان را همراه با توانایی‌ها و شایستگی‌هایشان حفظ می‌کند. خدا در این جهان تأثیر می‌گذارد، همچون ما که بر جسم خویش تأثیر می‌گذاریم، ولی خدا بر خلاف ما در اعمال قدرتش بر جهان، به هیچ جسمی متکی نیست. خدا افزون بر آنکه به اشیای مادی وجود و دیگر شایستگی‌هایشان را داده، به انسان‌ها نیز وجود، توانایی و دیگر شایستگی‌هایشان را بخشیده است. خدا در طبیعت قوانینی را نهاده است و آنها را جاری و ساری نگه می‌دارد. بقای انسان را نیز در قوانین مربوط به ژن‌ها و غیره فراهم کرده است (Swinburne, 2010a: 37,38).

از نظر سوئینبرن بسته به میزان آگاهی‌هایمان از یک شخص می‌توانیم نتیجه بگیریم که احتمال دارد او چه کاری را انجام دهد (Swinburne, 1991: 32 et seq., 2004: 61,4: 2001: 75,6, 79). بنابراین، اگر ما بدانیم که خدا شبیه چیست به احتمال خواهیم دانست که او چه کار خواهد کرد (جهان را خلق خواهد کرد). وی بر آن است که قصد انجام دادن یک فعل همواره مستلزم یک «چرا» یا «به چه قصدی» است (Swinburne, 2004: 43). ما می‌توانیم نیت یک شخص را بدون شناخت حالات مغزی او بدانیم (Swinburne, 2004: 42, 34). بنابراین، نیت‌ها (تبیین‌های شخصی) را نمی‌توان به حالات مغزی تحویل برد. وی با نقل دیدگاه دیویدسون می‌گوید فهم علمی نیت نمی‌تواند باعث تحقق حادثه‌ای شود که ما عمل قصدی می‌نامیم (ibid.: 41). قصد انجام دادن یک کار مستلزم یک «چرا» یا «به چه هدفی» است (Swinburne, 2004: 43). ما برای تبیین کافی انجام شدن یک کار باید به وجود یک شخص تمسک جویم (see: Ostrowick, 2012: 308).

سوئینبرن در گام بعد این سه تبیین را بر اساس معیارهای مورد نظر در توجیه تبیین ارزیابی می‌کند. مهم‌ترین معیارها در این زمینه، عبارتند از: (۱) پیش‌بینی درست پدیده‌های زیاد؛ (۲) سادگی؛ (۳) سازگاری تبیین با شناخت‌های پس‌زمینه‌ای؛ (۴) نبود فرضیه یا قانون دیگری که بتواند همان پیش‌بینی‌های مزبور را انجام دهد (ibid.: 24)؛ (۵) قلمرو تبیینی. او «بهترین تبیین» را تبیینی می‌داند که ملاک‌های مزبور را به بهترین نحو احراز کند. از نظر وی، خدا باوری توحیدی از این ویژگی برخوردار است.

گفتیم که به باور سوئینبرن هم خدا باوری و هم مادی‌گرایی می‌تواند با درجه گوناگونی





از موفقیت، نحوه تحقق جهان را تبیین کنند؛ هر دو نظریه با قرینه‌ها سازگارند، اما به نظر او تنها تبیین کردن برای نظریه کافی نیست؛ به‌ویژه باید نظریه‌ها از قلمرو مناسب و سطحی از سادگی برخوردار باشند (74: 2001; 53: 2004; 52: Swinburne, 1991). مقصود او از قلمرو، میزان پدیده‌هایی است که یک نظریه آنها را تبیین می‌کند. به همین منوال، هر چه یک نظریه با قرینه و معرفت پس‌زمینه‌ای ما سازگاری بهتری داشته باشد، از احتمال صدق بیشتری برخوردار است (۲۰۰۱: ۷۴، ۸۱-۸۲). سرانجام آنکه وی معتقد است به هر میزان که یک نظریه ساده‌تر باشد، احتمال صدق بیشتری خواهد داشت (82: 2001; 108.9: 2004; 56: Swinburne, 1991).

از نظر او، چون هم مادی‌گرایی و هم خداباوری هر دو می‌توانند امور واقع جهان را تبیین کنند و هر دو با قرینه‌ها سازگارند،^۱ قلمرو خداباوری بسان قلمرو مادی‌گرایی است؛ یعنی این دو مکتب هر دو در صدد تبیین کل جهان هستند و خداباوری در این باره هیچ امتیازی ندارد (Swinburne, 2004: 72, 108). تفاوت اصلی این دو از نظر سوئینرن آن است که خداباوری تبیین ساده‌تری است (8: 2002; 297.8; Holder, 2002; 96.7 et seq., 108.9; Swinburne, 1991: 52 et seq.) و چون خداباوری تبیین ساده‌ای است، در مقام تبیین، محتمل‌تر است (Swinburne, 2004: 152, 109).

وی در ارزیابی چهار تبیین فوق بر اساس این چهار معیار می‌گوید از میان این معیارها، معیار (۳)، یعنی سازگاری تبیین با شناخت پس‌زمینه‌ای کنار می‌رود، زیرا دغدغه ما تبیین همه اشیای قابل مشاهده است و با این فرض، هیچ زمینه و قلمرو نزدیکی که بتوان درباره آن شناخت حاصل کرد و نظریه را با آن سازگار کرد وجود نخواهد داشت. افزون بر این، به اعتقاد وی معیار (۳) به معیار (۲) قابل تحویل است. از بین این معیارها، دغدغه اصلی سوئینرن سادگی است. وی ساده‌ترین نظریه را نزدیک‌ترین نظریه به صدق می‌داند و با ساده‌تر دانستن خداباوری نسبت به تبیین‌های دیگر، معتقد است که مادی‌گرایی بسیار پیچیده است و برای تبیین طیفی از پدیده‌ها، نامحتمل‌ترین تبیین است (Swinburne, 2010a: 38.39).

پیچیده بودن تبیین‌های مادی‌گرایانه به این دلیل است که در مادی‌گرایی اشیای بی‌شماری با توانایی‌ها و شایستگی‌های خاص خود که همانند یکدیگر نیز می‌باشند، علت‌های تامه پدیده‌ها قلمداد می‌شوند. در واقع، تبیین‌های پدیده‌ها به توانایی‌ها و شایستگی‌های اشیای مادی باز گردانده می‌شود. شمار این اشیا بسیار زیاد و به احتمال

۱. به نظر می‌رسد سوئینرن معتقد است مادی‌گرایی آنچه را که ما مشاهده می‌کنیم تبیین می‌کند؛ حال آنکه این ادعایی اثبات‌نشده است.

بی نهایت است، زیرا هر کدام از این اشیای مادی از اتم‌ها و اتم‌ها از ذرات بنیادینی مانند الکترون‌ها و پروتون‌ها و اینها نیز به نوبه خود از کوارک‌ها و کوارک‌ها نیز از کوارک‌های فرعی دیگر ساخته شده‌اند و چه بسا این سیر همچنان پیش رود (Swinburne, 2010a: 39). بدین ترتیب، مادی گرایی با لحاظ ابعاد معیار سادگی، به ویژه بعد نخست بسیار پیچیده است.

سوئیبنرن در ویراست نخست کتاب آیا خدایی هست؟ نکته‌ای را که درباره نحوه پیچیدگی تبیین نهایی انسان گرایانه بیان کرده که در ویراست جدید کتاب حذف شده است. وی در این نکته بیان می‌کند که انسان گرایی حتی پیچیده‌تر از مادی گرایی است، زیرا بر این مبنا استوار است که نه تنها تبیین نهایی به اشیای مادی بی شماری ختم می‌شود، بلکه به انسان‌های بسیار زیاد با توانایی‌ها و شایستگی‌های آنها نیز منتهی می‌شود.

به این ترتیب، از میان چهار نظریه فوق، مادی گرایی و انسان گرایی با توجه به معیار سادگی به کنار گذاشته می‌شوند و گزینه خداباوری توحیدی و غیر توحیدی باقی می‌ماند. اکنون باید ساده‌تر بودن خداباوری توحیدی در نسبت با خداباوری غیر توحیدی را اثبات کرد.

ج) اثبات سادگی خداباوری توحیدی

سوئیبنرن برای اثبات ساده بودن خداباوری توحیدی، نخست می‌کوشد نشان دهد ویژگی‌های الهی چگونه با یکدیگر سازگارند. پیش فرض وی در اینجا آن است که خدا یک شخص است و تبیین بر اساس خداباوری توحیدی، تبیینی شخص محور است.

هر چند اندیشمندان درباره «شخص» قلمداد کردن خدا اختلاف نظر دارند،^۱ ولی به باور سوئیبنرن در خداباوری توحیدی، خدا به عنوان شخصی که دارای مقاصد، باورها و قدرت‌های اساسی است مفروض گرفته می‌شود. در اینجا بدون سنجش این ادعا، همگام با سوئیبنرن فرض می‌گیریم که تبیین خداباورانه، پدیده‌ها را بر اساس عمل یک شخص تبیین می‌کند؛ شخصی که پدیده‌ها را در پر تو قدرت‌های اساسی، باورها و مقاصد اساسی خود محقق می‌سازد. از نظر سوئیبنرن، این تبیین بسیار ساده است (Swinburne, 2004b: 97). وی به سه علت اصلی، خداباوری توحیدی را ساده‌ترین نظریه می‌داند. به بیان دیگر، وی در ساده بودن خداباوری توحیدی به سه بُعد اصلی توجه دارد:

1. Legenhausen, "Is God a Person?" (unpublished paper).





۱. نخست آنکه خدا باوری، خدایی را مفروض می‌گیرد که تنها یک شخص است، نه اشخاص زیاد، و با توجه به معیار سادگی، تبیین یک پدیده با توسل به یک شخص، از تبیین آن بر اساس چند شخص ساده‌تر است (Swinburne, 2004b: 97) و همچنان که گذشت یکی از ویژگی‌های تبیین ساده مفروض گرفتن علت‌های اندک است و خدا باوری توحیدی از این ویژگی برخوردار است، زیرا بر اساس خدا باوری توحیدی، دیگر موجودات در اصل وجود و نیز بقای وجودشان، معلول یک جوهر، یعنی خدا هستند (Swinburne, 2010a: 40).

۲. دوم آنکه خداوند از قدرت و علم و نیز اختیار بی‌نهایت برخوردار است. سه صفت قدرت، علم و اختیار مهم‌ترین ویژگی‌های «شخص» قلمداد می‌شود و از نظر سوئیبن، بی‌نهایت بودن، سرمدی بودن و ذاتی بودن این سه صفت ساده‌تر از محدود بودن آنهاست، زیرا اگر این صفات محدود باشند، به اندازه خاصی محدود خواهند بود و در نتیجه باید تبیین کرد که چرا محدودیت او به این اندازه خاص است، نه به اندازه دیگر (Swinburne, 2004b: 97 & Swinburne, 2010a: 41).

افزون بر این، سرمدی بودن وجه دیگری در ساده بودن خدا باوری توحیدی است، زیرا اگر فرض شود که خدا تنها در یک زمان مشخصی از گذشته به وجود آمده باشد، در این صورت بی‌گمان دوره‌ای پیش‌تر نیز بوده است که رخدادهای در آن ارتباطی به خدا نداشته است، بلکه به احتمال معلول نیروهای دیگری بوده‌اند. از این رو، این فرضیه به دلیل مفروض گرفتن نیروهای دیگر و نیز به دلیل مفروض انگاشتن محدودیتی برای قدرت الهی پیچیده‌تر می‌گردد. همین نکته درباره فرض وجود نداشتن خدا در آینده نیز جاری است.

درباره ضرورت داشتن صفات خدا نیز شبیه همین بیان مطرح است. اگر قادر مطلق، عالم مطلق و مختار مطلق بودن برای خدا ذاتی نبوده، بلکه عرضی باشد، در این صورت به جا بود که گفته شود خدا می‌توانست از خدایی کناره‌گیری کند و می‌توانست خود را به موجودی با قدرت محدود فرو بکاهد و در نتیجه ممکن بود که رقیبی داشته باشد که به مقام قدرت بی‌نهایت نائل آید. همه این ملاحظات سبب می‌شوند ارزش این حقیقت بنیادین که خدا منشأ همه هستی است، بسیار پایین بیاید، اما اگر صفات یادشده را به صورت ضروری برای خدا اثبات کنیم، هیچ کدام از لوازم فوق نیازمند تبیین نخواهد بود (Swinburne, 2010a: 42,43).

با این بیان، وضعیت صفات دیگر نیز روشن می‌شود، زیرا دیگر صفات الهی از این سه صفت نشأت می‌گیرند. بدین ترتیب، خدا باوری ساده‌ترین نوع تبیین مربوط به شخص را

درباره جهان مطرح می‌کند (Swinburne, 2010a: 43).

۳. سوم آنکه باورهای خدا به‌عنوان یک شخص عامل تلقی می‌گردد و از این‌رو، بی‌نهایت و ضروری خواهند بود. انسان‌ها، باورهای محدود خاصی دارند که برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب و برخی موجه و برخی دیگر ناموجه هستند. اگر صادق و موجه باشند، به حد معرفت می‌رسند و می‌دانیم که باور در صورتی از رسیدن به حد معرفت باز می‌ماند که صادق بودن آن تصادفی باشد. از سوی دیگر، از آنجا که ویژگی‌های خدا ضروری هستند، باورهای خدا نمی‌توانند تصادفی و کاذب باشند.

از آنجا که موجود قادر مطلق دارای علم است، ساده‌ترین فرض این است که تنها محدودیت قدرت و علم او را محدودیت منطقی بدانیم و بس. در این صورت است که خدا همه علوم و معرفت‌های منطقی‌ممكن را دارا خواهد بود و به بیان دیگر، عالم مطلق خواهد بود. قادر مطلق بودن خدا نیز بدین معناست که در انجام‌دادن هر کاری که نیت کرده موفق است (Swinburne, 2004b: 97-98).

پس، خدا باوری توحیدی، تبیین‌نهایی است، زیرا در آنجا سلسله تبیین‌ها به نقطه پایان می‌رسد. سوئینبرن از این نقطه پایان با اصطلاح «پایانه تبیین» یاد می‌کند. مقصود از پایانه تبیین، نقطه انتهایی تبیین است که در آنجا دیگر ضرورتی به ادامه تبیین نیست. برای مثال، اگر گفته شود که چرا نور وجود دارد، تبیین آن با توسل به خورشید انجام می‌پذیرد، اما وجود خود خورشید نیز باید تبیین شود. ممکن است وجود خورشید را با توسل به کهکشان‌ها و انفجار عظیم تبیین کنیم، ولی درباره کهکشان‌ها و انفجار عظیم نیز نیازمند تبیین هستیم. این احتیاج به تبیین، باید در جایی متوقف شود که همان پایانه تبیین نامیده می‌شود. از نظر سوئینبرن، جوهری که ذاتاً قادر مطلق، عالم مطلق و مختار مطلق است، به‌ضرورت پایانه تبیین کامل خواهد بود؛ بدین معنا که وقتی تبیین به او رسید، دیگر نمی‌توان جلوتر رفت (Swinburne, 2004b: 98-99).

البته ممکن است ایراد شود که مادی‌گرایی ساده‌تر از خدا باوری توحیدی است، زیرا جز به وجود یک جهان مادی و فیزیکی که قوانین خاصی بر آن حاکم است معتقد نیست، در حالی که خدا باوری توحیدی جهان دیگر و هویت دیگری به نام خدا را نیز مطرح می‌کند؟ برخی مانند براون به این اشکال این‌گونه پاسخ داده‌اند که در عین آنکه این امر باعث پیچیده‌تر شدن هستی‌شناسی ما می‌شود، ولی سوئینبرن می‌تواند چنین پاسخ دهد که ما با افزودن یک هویت به نام خدا به تبیین بهتری دست می‌یابیم، زیرا قدرت تبیینی خدا باوری





را افزایش می‌دهیم. بدین قرار، هرچند ممکن است خداباوری، با این لحاظ از سادگی کم‌تری برخوردار باشد، ولی قدرت تبیینی بیشتری دارد. این امر در علم نیز جاری است. برای مثال، دانشمندان برای تبیین مدار نامنظم اورانوس فقط توانستند تبیین پیچیده‌تری را پیشنهاد کنند؛ تبیینی که در آن هویت یا ذات دیگری به نام پلوتون را فرض کردند. بدین ترتیب، با پیشنهاد وجود یک ذات دیگر قدرت تبیینی علم بیشتر شد. به همین منوال، می‌توان گفت که اگر ما فقط یک ذات به نام خدا را اضافه کنیم می‌توانیم وجود خود این جهان مادی را نیز تبیین کنیم. البته اگر پلوتون فرضیه پیچیده‌ای بود (مثلاً سیارک بزرگی که از طلای خالص و به شکل تک‌شاخ بود) در این صورت، تردید در وجود آن بی دلیل نبود. همین امر درباره خدا نیز صادق است. اگر خدا در واقع یک ذات ساده باشد، می‌توانیم آن را به عنوان تبیین خوب بپذیریم (Ostrowick, 2012: 310).

۳. نقد سادگی در خداباوری

دیدگاه سوئیبرن درباره سادگی خداباوری را دست کم از سه جنبه می‌توان نقد کرد: نخست آنکه به دلیل برداشت‌های گوناگونی که از سادگی وجود دارد، مبنای قرار دادن آن برای اثبات عقلانیت خداباوری بی‌وجه می‌نماید؛ دوم آنکه اساساً ساده‌بودن خداباوری پذیرفتنی نیست و با در نظر گرفتن برخی نکته‌ها، سادگی پیچیده‌تر از فرضیه‌های رقیب می‌نماید؛ سوم آنکه با توجه به وجود دیدگاه‌های مختلف در نحوه توجیه سادگی و ممکن نبودن اعتماد به یکی از آنها، مبنای استدلال سوئیبرن به زیر سؤال می‌رود.

الف) برداشت‌های گوناگون از سادگی

یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها به دیدگاه سوئیبرن، به برداشت‌های مختلف از سادگی بازمی‌گردد، زیرا ممکن است اعتقاد ما به یک نظریه بر مبنای سادگی، آن گونه که به نظر می‌رسد نباشد. از این رو، هرچند ترجیح ما، ترجیحی معرفت‌شناختی باشد، ممکن است بر مبنای سادگی نباشد؛ مثلاً معنای مورد نظر مکی از سادگی با معنای مورد نظر سوئیبرن متفاوت است (Banner, 1990: 145).

یکی از دلایل غیردقیق بودن کاربرد معیار سادگی، نبود شیوه‌ای مورد توافق برای ارزیابی سادگی است. از نظر برخی، سادگی ویژگی بسیار ذهنی‌ای است که بیشتر ناشی از داشته‌های

ذهنی افراد است تا امور عینی؛ به گونه‌ای که ممکن است فرد به جای آنکه سادگی را در جهان کشف کند، ناآگاهانه آنچه را که خود در ذهن دارد، بر جهان فرافکنی کند. برای مثال، چه بسا ریاضیات مقدماتی برای فرد بالغ ساده به نظر برسد، ولی برای بچه‌ها پیچیده و مرموز به نظر می‌آید. در عین حال، ممکن است فرایند یادگیری زبان جدید برای افراد بالغ پیچیده باشد، ولی برای بچه‌ها یک بازی کودکانه باشد. همچنان که گذشت سوئینبرن برای اجتناب از برداشت‌های ذهنی و ارائه یک برداشت عینی از سادگی شش جنبه را برای آن بر شمرد. پرسش این است که آیا وی در ارائه معنایی عینی از سادگی کامیاب است؟ با دقت در این شش جنبه و توضیحات او، دست کم می‌توان سه کاربرد یا برداشت مختلف از واژه «ساده» را در بیان وی شناسایی کرد: ۱. برداشت صرفه‌جویانه (مفروض گرفتن ذوات اندک)؛ ۲. برداشت عمل‌گرایانه یا زیبایی‌شناختی (ساده‌ترین صورت‌بندی از قوانین)؛ ۳. برداشت متافیزیکی (وی با توجه به تفسیری که از صفات خدا دارد، نامتناهی بودن صفات خدا را ساده می‌داند). سوئینبرن این سه برداشت متفاوت از سادگی را یکی می‌داند و همه آنها را مصادیقی از مفهوم واحدی به نام سادگی قلمداد می‌کند، اما به نظر می‌رسد میان برداشت متافیزیکی و عمل‌گرایانه و نیز بین برداشت متافیزیکی و صرفه‌جویانه ناسازگاری‌هایی وجود دارد. مطابق برداشت متافیزیکی نامحدودترین موجود، یعنی خدا ساده تلقی می‌شود، ولی طبق برداشت صرفه‌جویانه، ساده چیزی است که تا حد امکان محدود باشد. البته ممکن است گفته شود با توجه به توضیحات سوئینبرن برداشت متافیزیکی تنها به میزان ویژگی‌ها اطلاق می‌شود، ولی برداشت صرفه‌جویانه به تعداد ذوات، اما باز این پرسش باقی است که آیا واقعاً این دو یک مفهوم هستند؟ اگر بین احتمال و سادگی رابطه‌ای هست، باید مشخص شود که کدام برداشت از سادگی نشانه احتمال بالاست، و گرنه باید بپذیریم که دو ویژگی متفاوت وجود دارند که در واژه «سادگی» نهفته‌اند و هر کدام از این دو ویژگی باید جداگانه توجیه داشته باشند. بنابراین، ابتدا باید مفهوم سادگی روشن شود تا بتوان نشان داد که نه تنها تضمین‌کننده احتمال بالاست، بلکه درباره فرضیه خدا باورانه نیز قابل اطلاق است.

شاید به دلیل همین برداشت‌های گوناگون از سادگی است که برخی ادعا کرده‌اند چندخدایی یا الحاد ساده‌تر از خدا باوری توحیدی مورد نظر سوئینبرن است (Mackie, 1982: 100). برای مثال، از یک بُعد می‌توان گفت که فرضیه او (وجود خدای واحد) از فرضیه هیوم (وجود دو یا چند خالق مادی) پیچیده‌تر است. سوئینبرن تنها یک ذات را در نظر می‌گیرد،





ولی این ذات واحد بی‌نهایت پیچیده است. ویژگی بی‌نهایت بودن جزو لوازم اصلی او از خداست. این خدای بی‌نهایت، به حکم عالم مطلق بودن به هر چیزی که منطقی‌اً علم به آنها ممکن است، علم دارد و شمار اموری که به آنها علم دارد نیز بی‌نهایت است (و به احتمال بی‌نهایت وسیع نیز هستند). همچنین او به دلیل قادر مطلق بودن، همه کارهای منطقی‌اً ممکن را انجام می‌دهد و سرانجام آنکه این خدا کاملاً خوب است و تا حد بی‌نهایت ویژگی خوبی را داراست. از نظر برخی، این برداشت از خدا بیشترین پیچیدگی را داراست. در مقابل، فرضیه بسیار ساده این است که بسان هیوم برای جهان یک خالق مادی فرض بگیریم که دارای قدرت و علم کافی برای خلق این جهان مشهود است و پس از آن مرده است. یا آنکه طبق فرض دیگر هیوم گفته شود که چند موجود معدود هستند که هر کدام به لحاظ هوش، قدرت و خیریت محدودند، ولی با هم جهان را خلق کرده‌اند. این فرضیه به لحاظ صفاتی که برای خالق جهان فرض می‌گیرد، ساده‌تر از فرضیه سوئینبرن است. افزون بر این، فرضیه هیوم این امتیاز را دارد که با مسئله شر مواجهه نمی‌شود، زیرا ممکن است یکی از این خدایان، یا همه آنها به لحاظ محدودیت‌هایی که داشته‌اند، جهان را همراه با شرور خلق کرده باشند. افزون بر این، ساده‌ترین فرضیه آن است که اساساً جهان خلق نشده است و این فرضیه با گزینه‌های مورد نظر در فرضیه خداباوری نیز سازگار است. به هر روی، به دلیل برداشت‌های گوناگون از سادگی، نمی‌توان به قطع فرضیه سوئینبرن را ساده‌تر از فرضیه چندخدایی یا الحاد دانست.

(ب) پیچیده‌بودن خداباوری

برخی درصدد رد سادگی خداباوری برآمده‌اند. برای رد سادگی خداباوری دست‌کم دو نوع استدلال مطرح شده است:

۱. استدلال از طریق خداباوری شخص‌انگاران: برخی گفته‌اند طبق خداباوری کلاسیک خدا دارای اجزا نیست، ولی طبق خداباوری شخص‌انگاران مورد اعتقاد سوئینبرن، خدا دارای اجزا خواهد بود و این خود به پیچیده‌شدن خداباوری خواهد انجامید (Ostrowick, 2012: 312). در واقع، اگر به خداباوری شخص‌انگاران معتقد شویم، می‌توان استدلال زیر را بر ضد سادگی خدا مطرح کرد:

- خدا همه‌جا حاضر و برخوردار از حد بی‌نهایت (نامحدود) است (Swinburne, 2004: 94 et seq)

- هر چیز نامحدود هیچ مرزی ندارد؛

- هر چیز نامحدود فاقد بدن است؛

- بنابراین، خدا غیر جسمانی است؛

- اگر خدا فاقد بدن است، باید ذهن یا روح باشد و یا آنکه موجود نباشد؛

- اگر خدا باوری کلاسیک غیر معقول باشد (Craig, 2010, op. cit) در این صورت، حالات

ذهنی خدا اجزای او خواهند بود؛

- خدا عالم مطلق است؛

- بنابراین، خدا درباره هر ذاتی یک حالت ذهنی یا حالت معرفی دارد؛

- اگر n تا هویت در جهان موجود باشد و n تا حالت ذهنی خدا وجود داشته باشد و اگر

خدا وجود داشته باشد، در این صورت خدا باوری $2n+1$ ذات یا حالات وجود را

مطرح می کند و مادی گرایی n تا؛

- $(2n+1) > n$

- بنابراین، خدا باوری نسبت به مادی گرایی ذاتاً سادگی کمتری دارد؛

- سوئیچن سادگی را نشانه صدق می داند؛

- بنابراین، مادی گرایی از احتمال صدق بیشتری برخوردار است.

۲. استدلال از طریق ویژگی های خدا: مکی بر خلاف سوئیچن معتقد است که

خدا باوری ساده نیست، زیرا تبیین شخصی خدا باورانه تبیینی است که در بردارنده همه انواع

پیچیدگی است؛ برای مثال، اینکه اراده خدا چگونه اثر می گذارد؟ و چگونه از طریق

اعصاب بدن او منتقل می شود؟ از نظر مکی ما تنها به موجودات مادی پیچیده و نیازمند

تبیین علم داریم. از همین رو، مکی نتیجه می گیرد که تبیین شخصی به یک تبیین

مادی گرایانه تحویل می رود و از این رو، ساده نیست (Mackie, 1982: 100).

اما سوئیچن این استدلال مکی را موفق نمی داند. او می گوید خدا شخص فیزیکی

نیست؛ خدا به اعصاب و جوارح نیازی ندارد. از این رو، مکی درباره خدا تصور درستی

ندارد. نکته این است که خدا بی نهایت و غیر مادی است. اراده خدا به لحاظ علمی قابل

توضیح نیست (Swinburne, 2004: 48). کارهای خدا با واسطه انجام نمی شود، بلکه مقاصد او

مستقیم به صورت کارهای اساسی متجلی می شود. همین امر درباره نحوه علم خدا به امور

نیز جاری است (Swinburne, 2004: 108).





البته برخی گفته‌اند پاسخ قوی‌تر به مکی را می‌توان با توجه به خداباوری کلاسیک داد و آن اینکه اگر خداباوری کلاسیک درست باشد، در این صورت خدا در همه جنبه‌ها بی‌نهایت ساده خواهد بود و اراده او با وجودش یکی خواهد بود. در نتیجه، به فرض درستی خداباوری اشکال مکی رد می‌شود، زیرا در تحقق اراده خدا هیچ ساز و کار یا اجزایی درگیر نیست (Ostrowick, 2012: 307-308). توضیح آنکه در فلسفه دین و به واقع در الهیات میان خداباوری کلاسیک و شخص‌انگاری خداپورانانه (Theistic Personalism) تفاوت است. یکی از ویژگی‌های اصلی شخص‌انگاری خداپورانانه این است که هر چند صفات خدا مانند قدرت مطلق و حضور مطلق را بی‌نهایت ساده می‌داند، خود خدا را مانند دیدگاه کسانی همچون ولترستورف در خداباوری کلاسیک بی‌نهایت ساده نمی‌شناسد. در خداباوری کلاسیک خدا ذاتاً ساده است و ذات او با وجودش یکی است. اگر این نکته صادق باشد، علم مطلق خدا عین قدرت مطلق و نیز عین خیرخواهی مطلق و نیز عین حضور همه جایی خداست. نتیجه این می‌شود که صفات او همه جنبه‌هایی از یک ویژگی موجودی واحد هستند و هیچ کدام از صفات خدا عرضی یا ممکن نیست، بلکه همه آنها ضروری هستند. خدا هیچ جزئی ندارد که اگر مرکب از اجزائی بود، این اجزا بنیادین‌تر از خدا می‌شدند، پس خدا فقط واحد است.

نقد دیگر بر تلقی توحیدی سوئینبرن آن است که گفته‌اند اگر برای تبیین یکنواختی و نظم در عالم دو فرضیه خداباوری توحیدی و شرک مطرح باشند، شرک گزینه بهتری است. برای مثال، مایکل مارتین استدلال می‌کند که شرک یکنواختی را محتمل‌تر از عدم یکنواختی می‌کند (Martin, 1990: 43). از نظر او، وقتی چند نفر یک وسیله مثل مبل را بسازند، یکنواخت‌تر و هماهنگ‌تر از آن خواهد بود که یک نفر چند تکه را بسازد (Fawkes and Smyth, 1996: 261) این سخن، حتی در سطح ادعا نیز باعث تردید در مدعای سوئینبرن می‌شود.

ج) توجیه سادگی

اشکال دوم، دلیل یا مبنای سوئینبرن در معیار سادگی را نشانه می‌رود. بر فرض که سادگی، امتیازی برای نظریه‌ها باشد، چگونه باید توجیه شود؟ و اساساً چرا باید سادگی را امتیازی برای نظریه‌ها دانست؟ در ادامه می‌کوشیم با ترسیم توجیه‌های ارائه‌شده برای سادگی، جایگاه دیدگاه سوئینبرن را مشخص کنیم.

فیلسوفان درباره این مسئله به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند: الف) برخی سادگی را دارای ارزش ذاتی و به عنوان یک هدف نظری دانسته‌اند و در نتیجه معتقد شده‌اند که نیازی به توجیه ندارد. برای مثال، سوبر می‌نویسد: دقیقاً همان گونه که پرسش «چرا عقلانی باشد»، پاسخ غیردوری ندارد، در مورد سؤال «چرا باید سادگی را در ارزیابی مطلوبیت فرضیه در نظر گرفت» نیز همین نکته صادق است (Sober, 2001: 19). طبق این رویکرد، توجیه سادگی به پیشینی بودن آن باز می‌گردد.

ب) برخی دیگر از فیلسوفان که اکثریت را تشکیل می‌دهند، به شدت با دیدگاه فوق مخالفت کرده، قائل شده‌اند که لزوم ارائه توجیه برای سادگی را هرگز نمی‌توان هم‌ارز با ارائه توجیه برای عقلانیت دانست. از نظر این گروه، این سخن که سادگی نیازی به توجیه ندارد، بسان گریز از حل مسئله است. به بیان آلن بیکر اشکال اصلی توجیه‌های پیشینی برای اصول سادگی این است که تمییز دفاع پیشینی از دفاع نکردن مشکل است. از این رو، گرایش غالب فیلسوفان این است که ارزش سادگی را غیرذاتی و در نتیجه نیازمند به توجیه می‌دانند. توجیه‌های ارائه شده در چند نوع دسته‌بندی می‌شوند که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم (see: Baker, 2011).

اولین نوع توجیه سادگی، توجیه الهیاتی است. توجیه سادگی از راه توسل به استدلال‌های الهیاتی در گذشته رایج بوده است. طبق این توجیه، خالق الوهی زیباست و بنابراین، باید جهانی زیبا (و در نتیجه ساده) خلق کند. به بیان اسمارت «ما توقع داریم که خدا جهانی زیبا بیافریند» (Smart, 1984: 121). همچنان که پیداست در این توجیه، سادگی از لوازم جدایی‌ناپذیر زیبایی قلمداد شده است.

آکوئیناس از جمله معتقدان به این رویکرد بوده است. وی بر آن بود که وقتی یک مؤلفه و عنصر کافی باشد، به کاربرد مؤلفه‌های بیشتر نیازی نیست. دیدگاه‌های لایب‌نیس را نیز می‌توان در این دسته گنجانده. وی معتقد بود خدا بهترین و کامل‌ترین جهان ممکن را خلق کرده است. دانشمندانی مانند کپلر، نیوتون و ماکسول در عصر مدرن شبیه همین دیدگاه را برگزیده‌اند. رویکرد دیوید لوئیس (David Lewis) نیز در همین دسته می‌گنجد.

در نقد توجیه الهیاتی باید گفت در این توجیه، در واقع استدلال الهیاتی‌ای ارائه نشده است، بلکه صرفاً ادعا شده که خدا زیباست و بنابراین، باید یک جهان زیبا بیافریند. در این





بیان، جهان زیبا لزوماً جهان ساده‌ای است، ولی آیا این سخن درست است؟ آیا می‌توان سادگی را لازمه جدایی‌ناپذیر زیبایی یا برابر با آن دانست؟ آیا نمی‌توان در عین پذیرش زیبا بودن خدا، لازمه زیبایی خدا را آفریدن جهانی زیبا (ساده یا پیچیده) دانست. به بیان دیگر، می‌توان تصور کرد که خدا جهانی زیبا و در عین حال پیچیده‌ای را بیافریند. برای آنکه توجیه الهیاتی موفقیت‌آمیز باشد، نخست باید اثبات کرد که سادگی برابر با زیبایی یا یکی از لوازم حتمی آن است. مسئله این نیست که آیا می‌توان این امر را ثابت کرد یا نه (که شاید بتوان به نوعی برای آن استدلال کرد)، بلکه این است که مدافعان توجیه الهیاتی این گام را برنداشته‌اند.

با توجه به اشکال فوق، امروزه فیلسوفان اندکی به توجیه الهیاتی اصول سادگی دل می‌بندند و توجیه‌های دیگری را مطرح می‌کنند. خود این توجیه‌ها نیز به چند دسته تقسیم می‌شوند. توجیه روش‌شناختی و توجیه معرفت‌شناختی دو دسته از این توجیه‌ها هستند و بیشتر فیلسوفان بر یکی از این دو دسته تأکید می‌کنند. توجیه روش‌شناختی سادگی نوعاً از ماهیت عمل‌گرایانه و یا از ماهیت زیبایی‌شناختی برخوردار است. از این رو، می‌توان در صلاحیت مبنا بودن آن تردید جدی کرد، زیرا ممکن است ملاحظات عملی دل‌بخوانانه باشند؛ مثلاً چه بسا یک نظریه که کاربرد آن برای یکی آسان است، برای دیگری آسان نباشد. این امر، به معنای از دست رفتن عنصر بین‌الذهانی در این مبنا و در نتیجه باعث ناکامی آن خواهد بود.

البته توجیه‌های معرفت‌شناختی در صدد اثبات آن هستند که ترجیح نظریه ساده‌تر به دلیل این است که از احتمال صدق بیشتری برخوردار است. اگر این نوع توجیه‌ها اثبات شوند، کاملاً برای اثبات سادگی و موجه‌دانستن توسل به آن مفید خواهند بود، اما مسئله اصلی همین جاست. آیا می‌توان به چنین هدفی رسید؟ در اینجا، پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان توجیه معرفت‌شناختی را اثبات کرد؟ به بیان دیگر، راه‌های اثبات توجیه معرفت‌شناختی کدامند؟ در این باره طرفداران توجیه معرفت‌شناختی سادگی چندین راه را مطرح کرده‌اند:

نخستین راه، راه تجربه و توسل به استقراست. بر اساس این دیدگاه چون در گذشته نظریه‌های ساده‌تر بهتر بوده‌اند، می‌توان نظریه‌های ساده‌تر را موجه دانست. این راه چندین

اشکال دارد. اولین اشکال به مبنای آن، یعنی استقرا وارد است. توسل به استقرا اشکال‌های بسیاری دارد که در اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت. دومین اشکال این است که این راه صرف ادعاست و بر اثبات آن هیچ دلیلی به دست داده نمی‌شود. از این‌رو، این راه و هر راه تجربی دیگر به دور می‌انجامد.

دومین راه دفاع از سادگی به‌عنوان یک فضیلت نظری پیشینی است. سوئینبرن که یکی از مدافعان این راه است، می‌گوید: این یک اصل غایی معرفت‌شناختی است که سادگی قرینه‌ای بر صدق فرضیه است. اگر مبنای وی پیشینی باشد، همان اشکالی که بر این نوع استدلال وارد کردیم، باعث رد دیدگاه او می‌شود، ولی با توجه به مقاله منتشر نشده‌ای از سوئینبرن که بنر از آن نقل می‌کند (Banner, 1990: 151)،¹ معلوم می‌شود استدلال وی برای اثبات و ترجیح اصل سادگی بر اصل بنیادی‌تر دیگری به نام اصل زودباوری یا آسان‌باوری (principle of credulity) مبتنی است.

بر اساس اصل زودباوری اگر همهٔ امور مساوی باشد، همین که یک چیز به نظر ما چنین می‌رسد که درست است، دلیل خوبی است بر این اعتقاد که در واقع هم چنین است. سوئینبرن مدعی است که بدون این اصل هیچ پیشرفت معرفت‌شناختی نخواهیم داشت. افزون بر این، وی استدلال می‌کند که ما به پذیرش نظریه‌های ساده گرایش داریم. بدین ترتیب، هرچند سوئینبرن هر دو اصل سادگی و اصل زودباوری را مبنا می‌داند، می‌توان نشان داد که این اصل زودباوری است که ما را قادر می‌سازد به شهودهای خود دربارهٔ نظریه‌های ساده اعتماد کنیم. به باور سوئینبرن ردّ اصل زودباوری پیامدهای ناگواری دارد؛ مثلاً باعث می‌شود که فرد در همهٔ اموری که توان اثبات قیاسی آنها را ندارد شک کند. با توجه به اینکه این اصل مدار عمل انسان‌هاست، دین‌داران حق دارند به محتوای تجربه دینی‌شان همانند محتوای تجربه حسی خود اعتماد کنند.

دربارهٔ این مبنای سوئینبرن سخن بسیار است، اما روشن است که پایه‌دانستن توسل به سادگی، هرچند با ارجاع آن به اصل دیگری مانند زودباوری باشد، نوعی مصادره به مطلوب و پاک کردن صورت مسئله است. در واقع، مخالفان سوئینبرن پایه‌بودن سادگی را

1. Swinburne, R., "implicity and Choice of Theory in Science and Religion," (unpublished paper).





رد می‌کنند و خواهان ارائه استدلال و توجیهی برای آن هستند.

البته سوئینبرن می‌تواند ادعا کند که ما میل باطنی به سادگی و پذیرش نظریه‌های ساده داریم، اما نکته اینجاست که حتی اگر این میل باطنی به سادگی و نظریه‌های ساده را بپذیریم، این امر تنها بیانگر واقعیتی درباره خود ماست؛ به این معنا که ما گرایش به سادگی و پذیرش امور ساده را داریم، ولی ریشه این گرایش چیست؟ آیا این گرایش بر مبنای درستی استوار است یا نه؟ در واقع، وجود گرایش به سادگی یک امر است و درست و عقلانی یا حتی معرفتی بودن این گرایش امر دیگری است. صرف بودن گرایش به سادگی در وجود آدمی، هرگز ثابت نمی‌کند که نظریه‌های ساده‌تر احتمال پیشینی بیشتری دارند و جهان را دقیق‌تر توصیف می‌کنند، زیرا چه بسا ترجیح درونی ما درباره سادگی امری کاملاً اتفاقی باشد یا در ویژگی‌های شناختی‌ای ریشه داشته باشد که از راه انتخاب طبیعی و برای حفظ بقا داریم. وانگهی، صرف اینکه یک چیز با حس مشترک یا فهم متعارف ما منطبق باشد، فی‌نفسه باعث صادق بودن یا محتمل الصدق بودن آن نمی‌شود.

یکی از مهم‌ترین نکاتی که سوئینبرن به‌عنوان استدلال خود بر معیار سادگی مطرح می‌کند و برخی آن را تنها استدلال او بر این امر دانسته‌اند، استناد به عمل دانشمندان و رویه عملی آنها در پذیرش نظریه‌هاست. به باور او دانشمندان در طول تاریخ، نظریه‌های ساده را در صورت تساوی در دیگر معیارها، بر نظریه‌های پیچیده ترجیح داده‌اند. در پاسخ به این استدلال باید به دو مسئله مهم توجه کرد: نخست آنکه آیا به واقع دانشمندان این اصل را به کار می‌گیرند؟ دوم آنکه به کارگیری این اصل چه توجیهی دارد؟ سؤال نخست امری تاریخی است و با بررسی تاریخ نظریه‌های علمی می‌توان به پاسخ آن رسید، ولی متأسفانه سوئینبرن در این باره هیچ شاهد یا نمونه قابل اعتنایی نمی‌آورد. وقتی کوهن نظریه «انقلاب‌های علمی» خود را مطرح کرد، شواهد بسیاری را در این باره از دوره‌های گوناگون فعالیت علمی دانشمندان ذکر کرد که باعث تحول عظیمی در فلسفه علم شد. سوئینبرن هم باید چنین می‌کرد، ولی او این گام را بر نمی‌دارد. در اینجا فرض می‌کنیم که دانشمندان به‌واقع، چنین رویه‌ای داشته‌اند. مسئله مهم‌تر این است که این رویه (تکیه بر اصل سادگی در ترجیح نظریه‌ها) چه توجیهی دارد؟ این پرسش به بُعد معرفت‌شناختی باز می‌گردد. متأسفانه سوئینبرن هیچ توجیه معرفت‌شناختی برای این امر ارائه نمی‌دهد، بلکه تکیه‌گاه اصلی خود در این باره را عمل

دانشمندان در علم، به‌ویژه عمل فیلسوفان علم در فلسفه علم قرار می‌دهد. وی تأکید می‌کند که وقتی دانشمندان با چند نظریه مواجه می‌شوند، در صورت تساوی دیگر امور، همواره ساده‌ترین نظریه را بر می‌گزینند. همچنین فیلسوفان طبیعت‌گرا که مخالف خداباوری هستند، این اصل را به کار می‌گیرند. بنابراین، ما نیز می‌توانیم همین اصل را بر ضد آنها در الهیات به کار گیریم. بی‌گمان نمی‌توان برای یک مدعای معرفت‌شناختی، از مؤیدات تاریخی و عملی دانشمندان و فیلسوفان علم بهره برد. در واقع، باید بررسی کرد که بر فرض درستی این ادعای تاریخی، مبنای عمل آنها چه بوده است.

درباره اصل زودباوری باید گفت در نظر سوئینبرن این اصل ویژگی‌های متعددی دارد (نک: نصری ۱۳۹۲: ۴۵-۶۲). یکی از ویژگی‌های آن این است که اصل زودباوری از «اصول بنیادین عقلانیت» به شمار می‌رود. از این رو، به کار بستن این اصل در تجربه‌های حسی و دینی، بی‌نیاز از ارائه دلیل است. به بیان دیویس، هرچند تاکنون هیچ فیلسوفی نتوانسته برای اعتماد ما بر فرایند استدلال، تجربه‌ها، حافظه‌ها و سخنان دیگر اشخاص توجیه استقرایی ارائه کند، این امر، دلیلی بر پذیرش شک‌گرایی یا غیرعقلانی شمردن نوع بشر نمی‌شود. ویژگی دیگر این اصل از نظر سوئینبرن، ایجابی بودن آن است؛ بدین معنا که تنها در جانب ایجاب قضایا و امور واقع کاربرد دارد، نه در جانب نفی. بنابراین، اگر به نظر من چنین برسد که چیزی یا کسی در کلاس وجود ندارد، نمی‌تواند قرینه‌ای بر نبود آن چیز یا کسی دیگر در کلاس باشد.

اصل زودباوری اشکال‌های زیادی دارد (نک: همان: ۵۴-۵۶). یکی از این اشکال‌ها بر این پیش‌فرض سوئینبرن وارد است که اصل زودباوری را از اصول بنیادین عقلانیت و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. این پیش‌فرض ادعایی است که باید اثبات شود و مخالفان دیدگاه او بی‌نیازی اصل زودباوری از ارائه دلیل را رد می‌کنند.

سومین راه برای اثبات توجیه معرفت‌شناختی سادگی، اثبات آن از راه ابطال‌پذیری است که از دیدگاه کارل پوپر استفاده می‌شود. از نظر پوپر می‌توان به جای مفهوم «سادگی» از مفهوم «محتوای بیشتر» استفاده کرد و «محتوای بیشتر» سبب ابطال‌پذیری بیشتر می‌شود؛ بدین قرار، هر اندازه موارد شمول نظریه بیشتر باشد، بیشتر می‌توان صدق یا کذب آن را مشخص کرد. بر این اساس، امتیاز بیشتر نظریه‌های ساده‌تر این است که چون محتوای تجربی این





تجربه‌ها بیشتر است، امور بیشتری را بیان می‌کنند و بهتر از دیگر نظریه‌ها آزمون پذیرند. دیدگاه پوپر به‌رغم امتیازاتی که دارد، اشکال‌های جدی‌ای هم بر آن وارد است. اولین اشکال، درباره مبنای ابطال‌پذیری است. ابطال‌پذیری، صرفاً یکی از دیدگاه‌ها در میان دیدگاه‌های مختلفی مانند دیدگاه استقراگرایان و یا دیدگاه کسانی همچون کوهن و فایرابند است. پوپر باید بتواند به همه اشکال‌های مطرح بر ابطال‌پذیری پاسخ دهد. وانگهی، درست است که هر اندازه محتوای نظریه بیشتر باشد، راحت‌تر می‌توان ابطال آن را مشخص کرد، ولی این یک امر عمل‌گرایانه است و با ویژگی معرفت‌شناختی ارتباطی ندارد. چهارمین راه را سوپر مطرح کرده است. دیدگاه سوپر شبیه دیدگاه پوپر است؛ با این تفاوت که سوپر به جای ابطال‌پذیری از واژه آگاهی‌بخش بودن استفاده می‌کند. طبق این دیدگاه هر اندازه نظریه ساده‌تر باشد، آگاهی‌بخشی بیشتری خواهد داشت؛ یعنی برای پاسخ‌دادن به پرسش‌ها، آگاهی و اطلاعات کم‌تری مورد نیاز خواهد بود (Sober, 1975). البته سوپر بعدها (Sober, 1994) به دلیل اشکال‌هایی مشابه با اشکال‌های دیدگاه پوپر (از جمله این اشکال که دیدگاه او بیشتر دلیل عملی برای ترجیح نظریه‌های ساده را در اختیار می‌گذارد و نه دلیل معرفت‌شناختی) از این دیدگاه خود دست کشید و در نهایت موضعی شکاکانه‌تر درباره سادگی برگزید.

پنجمین راه برای اثبات توجیه معرفت‌شناختی سادگی توجیه طبیعت‌گرایانه است. این نوع توجیه، با تکیه بر رویکرد «معرفت‌شناسی طبیعی شده» ارائه شده است. بر اساس رویکرد معرفت‌شناسی طبیعی شده که کواین آن را به طور نظام‌مند مطرح کرد، فلسفه به‌عنوان ادامه علم تلقی می‌شود نه چیزی که دارای شأن مستقلی باشد. چه بسا منظر فیلسوف طبیعت‌گرا دامنه وسیع‌تری داشته باشد، ولی علایق و شیوه‌هایش تفاوت اساسی با علایق و شیوه‌های دانشمند ندارد. کواین در مقاله «در باب نظریه‌های ساده ناظر به جهان پیچیده» استدلال می‌کند که می‌توان ترجیح نظریه‌های ساده را که بر مبنای این باور معرفت‌شناختی انجام می‌شود که نظریه‌های ساده احتمال صدق بیشتری دارند، ناشی از چهار علت اصلی دانست؛ یکی از این علت‌ها، بر عوامل روان‌شناختی تأکید می‌ورزد. بر این اساس، گرایش نظام‌مند به ترجیح‌دادن نظریه‌های ساده ناشی از ویژگی‌های فرامنطقی اندیشه بشری است؛ در واقع، ما تمایل داریم که جهان ساده باشد و از این‌رو، نظریه‌های ساده را ترجیح می‌دهیم (Quine, 1966). بنابراین، ما

دارای نوعی گرایش هستیم که کواين آن را گرایش مفهومی یا ادراکی می‌خواند، یا نوعی انتخاب ذهنی داریم که باعث می‌شود همواره امر ساده را ببینیم و امر پیچیده را نادیده بینگاریم. این امر به دلیل ساز و کارهای دریافتی و ادراکی ماست. کواين این میل دریافتی را در نحوهٔ تدوین معیارهای تجربی نیز توسعه می‌دهد.

این دیدگاه کواين در بردارندهٔ نکته‌های مفیدی است، اما پرسش این است که آیا این ملاحظات و نکات موجه هستند؟ به ظاهر چنین نیست و حتی خود کواين نیز در این باره اظهار تردید کرده است (Quine, 1966). از سوی دیگر، رویکرد معرفت‌شناسی طبیعی شده با نقدهای اساسی مواجه است.

به این ترتیب، همچنان که گذشت همه راه‌هایی که برای توجیه سادگی آورده‌اند، به گونه‌ای با اشکال‌هایی مواجه است. بنابراین، اصل سادگی برای اثبات خدا و ترجیح خدا باوری بر نظریه‌های رقیب دیگر، باید از موانع بسیاری عبور کند؛ موانعی که برخی از آنها بسیار بزرگ هستند. در اینجا نمی‌خواهم حکم قطعی به شکست تلاش مدافعان این راه بدهم، ولی باید اعتراف کرد که گذر کردن از این منابع، مستلزم تلاشی بیش از تلاش‌های تاکنون است. هستهٔ مرکزی همه اشکال‌های مطرح بر اصل سادگی چند عنصر اصلی است: نخست آنکه این فرض که یک فرضیه به دلیل ساده‌بودن، همیشه از احتمال پیشینی بیشتری برخوردار است، سخنی جدلی است، زیرا فراوان بوده‌اند نظریه‌های بسیار ساده‌ای که حتی پیش از در نظر گرفتن پدیده‌هایی که بناست این نظریه‌ها آنها را تبیین کنند، نامعقول تلقی شده‌اند؛ دوم آنکه اصل سادگی فاقد ویژگی عینی و غیرشخصی است که شرط لازم برای یک معیار است. از این رو، به کارگیری سادگی به عنوان یک معیار عینی و غیرشخصی در تعیین احتمال پیشینی خدا باوری به دلایل مختلفی ناکام می‌ماند. سوم آنکه توجیه‌هایی که برای اصل سادگی مطرح شده‌اند، کامیاب نیستند. در اینجا می‌توان پیشنهاد برخی (Agnaldo, 2003) را مطرح کرد که به جای درجه‌بندی خطی برای ارزیابی فرضیه از طریق سادگی (که ساده‌ترین نظریه را علی‌الاصول محتمل‌ترین آنها می‌داند)، درست‌تر این است که سادگی را یک حد مطلوب و واسط قرار دهیم که در بالای آن نظریه‌های پیچیده و در پایین آن نظریه‌های ساده‌نگرانه قرار دارند. در این صورت، نه نظریه‌های پیچیده و نه نظریه‌های ساده‌نگرانه نباید به لحاظ پیشینی محتمل‌تر از نظریه ساده (واسط) باشند، اما اگر چنین باشد، کاربرد این معیار برای تخمین احتمال‌های پیشینی چندان



روشن نخواهد بود، بلکه مستلزم آشنایی با برداشت رایج درباره این مطلب است که حد مطلوب سادگی در پژوهش‌های در این حوزه چیست تا بتوان از این طریق داوری کرد. بدین ترتیب، حتی می‌توانیم با سوئینبرن در این نکته موافق باشیم که سادگی یک معیار روش‌شناختی یا عملی محض نیست، بلکه چیزی است که به ارزش صدق و کذب نظریه مربوط است. البته در این صورت، از این نکته نباید غافل بود که تعریف و تعیین اینکه سادگی برابر با چه چیزی است و نیز به کارگیری این عامل برای ارزیابی مطلوب بودن و معقول بودن فرضیه مورد نظر، بر معرفت پس‌زمینه‌ای مشترک جامعه محققان وابسته خواهد بود.



1. Audi, R. (ed.) (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
2. Baker, Alan (2011), "Simplicity," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/simplicity/>>.
3. Banner, Michael C. (1990), *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.
4. Agnaldo Cuoco, Portugal (2003), "Probability Theories and the Justification of Theism," Winfried Löffler Paul Weingartner (eds.), *Wissen und Glauben, Knowledge and Belief, Beiträge des 26; Internationalen Wittgenstein Symposiums 3, Kirchberg am Wechsel, Volume XI*.
5. Craig, W. L. (2010), http://www.reasonablefaith.org/divine_simplicity
6. Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Fawkes, Don, and Smyth, Tom (1996), "Simplicity and Theology," *Religious Studies* 32.
8. Jeffreys, H. (1961), *Theory of Probability*, Oxford: Clarendon Press.
9. Ostrowick, John (2012), "Is Theism a Simple, and hence Probable, Explanation for the Universe?" *S. Afr. J. Philos* 31(1).
10. Popper, K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson.
11. Quine, W. V. (1966), "On Simple Theories of a Complex World," *The Ways of Paradox*, New York: Random House.
12. ——— (1966), "On Simple Theories of a Complex World," *The Ways of Paradox and other essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
13. Sober, E. (1981), "The Principle of Parsimony," *British Journal for the Philosophy of Science* 32.



14. Sober, E. (2001), "What is the Problem of Simplicity?" Arnold. Zellner et al. (eds.), *Simplicity, inference and Modelling*, Cambridge University Press.
15. _____ (1997), *Simplicity as Evidence of Truth*, United States of America: Marquette University Press, Second printing 2004a.
16. Swinburne, R. (1991) *The Existence of God*, Revised Edn, Oxford: Clarendon
17. _____ (2004b), *The Existence of God*, Oxford University Press.
18. _____ (2010a), *Is There A God?* Oxford: Oxford University Press, Revised Edition.
19. _____ (2010b), "God as the Simplest Explanation of the Universe", *European Journal of Philosophy of Religion* 2, no. 1.
20. _____ (2001), *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon.
21. _____ "Simplicity and Choice of Theory in Science and Religion," (unpublished paper).
22. Thordarson, Sveinbjorn, "Simplicity as Theoretical Virtue,"
URL:[http://sveinbjorn.org/simplicity as theoretical virtue](http://sveinbjorn.org/simplicity%20as%20theoretical%20virtue).
۲۳. نصیری، منصور (۱۳۹۲)، «بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، اندیشه نوین دینی، ش ۳۵.



فهرست

سال هجری ۱۳۹۲
شماره ۷۱ پاییز ۱۳۹۲



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا

* محمددهانی جعفریان

** میرسعید موسوی کریمی

۵۱



نظر

گستره و محدوده شهود عقلی در اخلاق مشرقی ابن سینا

چکیده

این مقاله در نظر دارد با بررسی گستره شمول توانایی معرفتی شهود عقلی در رسائل مشرقی ابن سینا نشان دهد که چه دسته‌ای از افراد جزو واجدان توانایی معرفتی شهود عقلی هستند و (به قول ابن سینا در داستان رساله الطیر) در جرگه «برادران حقیقت» وارد می‌شوند و چه دسته‌ای از افراد فاقد این نوع توانایی معرفتی اند. بر این اساس، نخست می‌کوشیم در این رساله‌ها مخاطبان داستان‌های مشرقی را شناسایی کنیم و سپس با بررسی محدوده شمول شهود عقلی نشان دهیم که در رسائل مشرقی تنها عارفان به طور قطع جزو دارندگان این توانایی معرفتی قلمداد شده‌اند و حضور دیگران در جرگه برادران «حقیقت منتهی» است.

کلمات کلیدی

ابن سینا، رسائل مشرقی، اخلاق مشرقی، شهود عقلی و عرفان.

hani.jafarian@gmail.com
msmkarimi@mofidu.ac.ir

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه.
** عضو هیئت علمی دانشگاه مفید.

ابن سینا در مقدمه خود بر منطق المشرقیین، آثار متأخر خود را تنها برای کسانی قابل فهم می‌داند که در مقام علمی او بوده و از توانایی کسب معرفت از طریق «شهود عقلی»^۱ برخوردار باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴). تلاش این مقاله در جهت شناخت دقیق این افراد و شناساندن گستره و حیطة شمول اخلاق مشرقی^۲ ابن سینا است. برای این منظور، نخست می‌کوشیم تا محدوده مخاطبان رسائل مشرقی^۳ را شناسایی کنیم؛ یعنی مشخص کنیم که روی سخن ابن سینا در رسائل مشرقی با چه کسانی است. بوعلی در رسائل مشرقی خود را با سه دسته از افراد مواجه می‌بیند. دسته اول از ایشان که مورد توجه بوعلی در داستان رساله الطیر قرار دارند، با عنوان «برادران حقیقت» برجسته گشته و مورد خطاب مستقیم توصیه‌های اخلاقی بوعلی در این داستان‌اند. دسته دیگری از افراد نیز برای وی در رسائل مشرقی برجسته‌اند، اما او به وجود و مواجهه با ایشان آن‌چنانکه به برادران حقیقت اشاره دارد، اشاره مستقیم نمی‌کند، ولی با تحلیل محتوای بیان او در رسائل مشرقی و با رجوع به دیگر متون حکمی وی مشخص می‌شود که اساساً مخاطبان اصلی داستان‌های مشرقی این افراد بوده‌اند و وی از نوشتن این سنخ رسائل مواجهه با ایشان را در نظر داشته است. این افراد برای ابن سینا با عنوان «مستعدین» شناخته می‌شوند و از این توان بهره‌مندند که مفاهیم فلسفی به کار رفته در این داستان‌های تمثیلی را درک کرده و خود را تا سطح درک معقولات بالا بکشند. عامه مردم نیز گروه سوم‌اند که ابن سینا با ایشان به‌ویژه در انتهای داستان رساله الطیر مواجهه دارد. او عامه مردم را فاقد این توانایی می‌داند که بتوانند سخنان او در این داستان را آن‌گونه که



۱. برای آشنایی با این مفهوم، نک: جعفریان، محمدحانی (۱۳۹۲)، «ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۴، همو، (۱۳۹۳)، «معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.
۲. «اخلاق مشرقی» اصطلاحی است در اشاره به نظامی که بوعلی برای اخلاق خود در رسائل مشرقی طرح کرده است.
۳. در این مقاله، رسائل مشرقی به داستان‌های تمثیلی رساله الطیر، حی بن یقظان و سلامان و ایصال اطلاق می‌شود و این اطلاق صرفاً از جهت ایجاد تمایز بین آثار داستانی و غیر داستانی او و برای انتقال بهتر مطلب است. به نظر نگارنده، فحوای علمی-فلسفی این داستان‌ها با فحوای علمی-فلسفی کتابی چون شفاء که در زمره آثار مشائی ابن سینا دسته‌بندی می‌شود هیچ فرقی ندارد. جوزجانی شارح داستان حی بن یقظان نیز با اشاره به این مطلب در انتهای شرح خود بر این داستان می‌گوید: «باید دانستن که این مسئله‌ها که اندر این رسالت یاد کرده آمد، از هر یک نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کرد و خواجه رئیس خود اندر کتاب شفا یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه علانی» (جوزجانی، ۱۳۸۹: ۵۲۰).

برادران حقیقت‌پذیری آن هستند و یا مستعدین باور می‌کنند درک کرده و بپذیرند. بنابراین، مخاطبان ابن‌سینا در رسائل مشرقی سه دسته‌اند: عارفان، مستعدین و مردم عادی. حال، پرسش این است که از این میان، محدوده اخلاق مشرقی بوعلی کدامیک را در بر می‌گیرد و کدام یک واجد توانایی تشخیص خوب و بد اخلاقی‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، در بخش دوم این مقاله تلاش می‌شود با بهره‌مندی از امکانات و شواهد موجود در رسائل مشرقی و با استناد به دیگر متون حکمی ابن‌سینا این محدوده شناسایی گردد و از میان این سه دسته، افرادی که مخاطبان اصلی اخلاق مشرقی ابن‌سینا هستند شناسایی شوند.

بررسی مخاطبان اخلاق سینوی در رسائل مشرقی

ابن‌سینا در فصل هفتم از نمط ششم اشارات، رسیدن به کمال را به عنوان دلیل حرکت متحرک مطرح می‌کند: «متحرک به حرکت ارادی با حرکت می‌خواهد خود را کامل سازد و به این طریق طالب کمالی است که فاقد آن است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۵). وی کسب کمال را سعادت حقیقی انسان دانسته و معتقد است که انسان جز با اصلاح جزء عملی نفس به این سعادت حقیقی که کمال اوست نمی‌رسد (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۳). همچنین اصلاح جزء عملی نفس و برخورداری از فضائل عملی، بسته به کاربست قوه فکر: «مردم چون «فکر» استعمال نکنند، اخلاق بهایم بر وی غالب شود و شهوات بر وی مستولی» (ساوی، ۱۳۷۰: ۲۱) و داشتن مراتب بالای قوای ادراکی است: «برترین انسان کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است و دارای اخلاقی است که فضائل عملی هستند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۳۸). وی اخلاق را به معرفت گره می‌زند و دسته‌بندی‌های اخلاقی خود را بر حسب دسته‌بندی‌هایی که در نظام معرفتی خود دارد، انجام می‌دهد:

۱. ابن‌سینا در نمط سوم اشارات مراتب عقل انسان را بر حسب درجات معرفتی او به سه قوه عقل بالقوه (هیولانی)، عقل بالملکه و عقل بالفعل تقسیم می‌کند.^۱

۱-۱. در مرتبه اول یا عقل هیولانی، نفس از همه معقولات خالی است (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) هر چند در این مرحله، نفس آماده دریافت معقولات است (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

۱-۲. در مرتبه دوم یا عقل بالملکه، نفس اولیات را دریافته (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) معقولات

۱. عقل بالمستفاد کمال عقل بالفعل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۷).





نخستین برای آن حاصل شده و آماده دریافت معقولات دوم است^۱ (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در این مرتبه، معقولات دوم از راه فکر یا حدس تحصیل می‌شوند^۲ (همان: ۱۸۷).

۱-۳. مرتبه سوم یا عقل بالفعل نیز زمانی است که «معقولات به دست آمده که از دریافت آنها فراغت حاصل شده است مانند دیدن باشد؛ به این معنا که بداند بدون اینکه حاجتی به دریافت تازه باشد» (همان: ۱۸۷)؛ یعنی عقل زمانی بالفعل است که معقولات ثانی در او ملکه شده و بتواند این معقولات را مطالعه کند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۰۸).

۲. ابن سینا بر اساس دسته‌بندی ارائه شده در نظام معرفتی اش و با در نظر داشتن این اصل که بر خورداری از فضائل عملی بسته به داشتن مراتب بالای قوای ادراکی است، در الهیات شفاه افراد انسانی را بر حسب میل نفس‌شان^۳ به غایت‌های عقلی (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۱) به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱-۲. دسته اول افرادی هستند با نفوس و قوای صرف و ساده، گویی هیولی و موضوعی هستند که به هیچ وجه این شوق [کمال عقلی] را کسب نکرده‌اند (همان: ۳۳۲).

۲-۲. دسته دوم کسانی‌اند که قوه عقلی‌شان شوق به کمال را کسب نکرده است، اما بر حسب اشتغال به بدن آن را به دست نیاورده است (همان: ۳۳۲).

۲-۳. دسته سوم، برترین انسان و «کسی است که نفس او کمال یافته و عقل بالفعل شده است» (همان: ۳۳۸). کمال خاص نفس ناطقه نیز نزد ابن سینا تبدیل شدن نفس به عالم معقولی است که موازی با کل عالم هستی باشد (همان: ۳۳۰).

در گام دیگر ابن سینا که کسب سعادت حقیقی را در گرو اصلاح جزء عملی نفس می‌داند، راه اصلاح جزء عملی نفس را در تشدید علاقه انسان به عالم آخرت معرفی می‌کند: «هر قدر بصیرت ناظر فزونی یابد، استعداد آن بر سعادت فزونی می‌یابد و گویی انسان از این عالم و علایق آن بری نمی‌شود، مگر اینکه علاقه خود به عالم بعدی را تشدید بخشد و لذا دارای شوق به چیزهایی باشد که در آنجا است و عشق به چیزی باشد که در

۱. عقل بالملکه مرحله‌ای است که نفس ناطقه در آن از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را تحصیل نماید (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۱۹۰).

۲. ابن سینا حدس را فعل ذهن می‌داند که نفس به وسیله آن حد وسط را بذاته استنباط می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۶۷).

۳. شوق تابع اندیشه است و این اندیشه برای نفس جزو اولیات نیست، بلکه اکتسایبی و نظری است. بنابراین، چنین شوقی (میل نفس) پیش از برهان وجود نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۵: ۳۴۵).

آنجا است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۳۳۳). بنابراین، اساساً میل نفس به غایت‌های عقلی که ابن‌سینا بر حسب آن افراد را به سه دسته تقسیم کرده بود، به‌عنوان ملاک اخلاقی بودن انسان مطرح می‌شود.

۳. او برای ایجاد و حفظ میل به غایت‌های عقلی در افراد دستورهایی دارد که بر اساس تفاوت ایشان در میزان تعالی عقلی خود تفاوت می‌یابد و به سه دسته شریعت، حکمت و ریاضت تقسیم می‌شود. وی مخاطبان خود برای عمل کردن به این سه دسته از دستورها را نیز در سه دسته عوام، افراد بالفطره مستعد و عارفان تقسیم می‌کند:

۳-۱. عوام نزد ابن‌سینا جز با زحمت نمی‌توانند از طرق کسب سعادت حقیقی تصویری داشته باشند^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵) و ورود به حکمت الهی برای ایشان ممکن نیست (همان: ۳۴۶)، زیرا در صورت ورود به حکمت الهی بی‌درنگ به تکذیب این گونه امور می‌پردازند و در نزاع می‌افتند (همان: ۳۴۵). در مورد سعادت و شقاوت حقیقی برای ایشان نیز نباید به زبان استدلال دست یازید و جز به اجمال اشاره کرد: «به این نحو که بگویند چنین چیزی را نه چشمی دیده و نه گوش‌ی شنیده است و ملک عظیم از لذایذ آنجا و عذاب دائمی از دردهای آنجاست» (همان: ۳۴۶-۳۴۵).

بنابراین، دستور ابن‌سینا به این جماعت برای جلب توجه ایشان به غایت‌های عقلی انجام‌دادن تکالیف شرعی مانند نماز و روزه است. به اعتقاد او عوام با این افعال است که از رسوخ ذکر خدای تعالی و معاد در نفس‌های خود برخوردار می‌شوند (همان: ۳۴۸-۳۴۷).

۳-۲. دسته دوم از افراد نیز در ادامه همین بحث مطرح می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است نباید برای عوام از وجود خدایی سخن گفت که «نه قابل اشاره مکانی و نه قابل تقسیم مفهومی است و نه در خارج و نه در داخل عالم و نه چیزی از این جنس است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵)، اما می‌توان برای افرادی نادر که توفیق یافته باشند از معرفت خدای تعالی با خطابی رمزوار و اشارت‌گونه سخن گفت و ضمن متوجه‌ساختن این افراد مستعد فطری به بحث‌های حکمی، ایشان را با حکمت الهی آشنا کرد (همان: ۳۴۶-۳۴۵).

بنابراین، ابن‌سینا برای جلب توجه عوام به عوالم بعدی، ایشان را به انجام‌دادن تکالیف

۱. یعنی اولاً، توجه به عالم بعدی به داشتن توانایی‌های معرفتی موکول است؛ ثانیاً، مردم عادی به دلیل نداشتن این سنخ از توانایی نمی‌توانند قوای عقلی‌شان را متوجه عالم بعدی و در نتیجه کسب سعادت حقیقی خود کنند.





شرعی و می‌دارد و برای جلب توجه مستعدین به عالم بعدی آنها را با مباحث حکمی آشنا می‌کند.

۳-۳. در این میان، دسته سوم کسانی هستند که به کمک افعال رنج‌آور و خارج از عادت فطرت بشری که به تکلف نزدیک‌تر است، استعداد شدیدی برای رسیدن به سعادت بعد از مفارقت از بدن دارند و به واسطه کسب ملکه توجه به حق تعالی و اعراض از باطل، به تدبیر احوال مردم توانا هستند (همان: ۳۴۹). ابن سینا در نمط سوم اشارات این جماعت را که عبادت برای ایشان ریاضت است عارف می‌نامد: «عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا ... آنها را از غرور به سوی حق بکشاند» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

۴. ابن سینا تا بدین جا زمینه مناسبی را برای ورود به رسائل مشرقی و معرفی مخاطبان خود در این رساله‌ها فراهم ساخته است. بر اساس دسته‌بندی‌های پیشین، وی در رسائل مشرقی نیز باید با سه دسته از مخاطبان عوام، فیلسوفان و عارفان روبه‌رو شده باشد.

۴-۱. عوام به طور ویژه در رساله‌های مشرقی در پایان داستان رساله الطیر نشان داده می‌شوند. در آنجا ابن سینا متناسب با بیان خود در الهیات شفاء در مورد ایشان می‌گوید: «بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامون او نگردد، او را آنجا یابید که همه جمال‌ها به حقیقت او را است» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۴۴۳). این جماعت نیز مطابق با بیان او در الهیات شفاء بی‌درنگ به تکذیب چنان اموری می‌پردازند و با او در نزاع می‌افتند: «بسا دوستان که چون این قصه بشنود گفت پندارم که ترا پری رنجه می‌دارد یا دیو در تو تصرف کرده است. به خدای که تو نپریدی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید نکردند که خرد تو را صید کردند. آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟» (همان: ۴۴۴).

۴-۲. شاید مهم‌ترین افرادی که در رسائل مشرقی مخاطب بوعلی قرار می‌گیرند مطابق با بیان او در الهیات شفاء افراد نادر و به طور فطری مستعدی هستند که توفیق یافته از سوی خدایند و قرار است به زبان رمز و اشاره مخاطب مباحث حکمی بوعلی باشند و به همراه او در حکمت الهی ورود داشته باشند.

در واقع، هر سه داستان رمزی رساله الطیر، حی‌بن یقظان و اسلامان و ابسال بیانگر چنین موضعی در تلاش برای هدایت این جماعت مستعد به زبان رمز و تمثیل است، اما به نظر می‌رسد از این سه داستان رمزی، حی‌بن یقظان به طور ویژه به این موضع دلالت دارد. ابن سینا در پایان این داستان هدف تمام آن را بیدار کردن انسان مستعدی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۹ ب: ۵۲۰).

که در وهله نخست نفس او چون رعناي چابلويس بد خوي گردن کشي به تصوير کشيده مي شود (همو، ۱۳۸۹: ب: ۴۸۸) که به دليل فراهم بودن شرايط معرفتي لازم براي او در درک مفاهيم دشوار فلسفي که به صورت هم نشيني اش با عقل فعال به تصوير کشيده مي شود (جوزجاني، ۱۳۸۹: ۴۸۲) مي تواند سفری را در «جستن دانش و به دست آوردن حقيقت چيزها» (جوزجاني، ۱۳۸۹: ۴۹۰) آغاز کند که ضمن سرشار بودن از مفاهيم و مضامين حکمي غايي جز تقرب به درگاه خداوند ندارد (ابن سينا، ۱۳۸۹: ب: ۵۲۰-۴۹۰).

۴-۳. عارفان نیز به طور خاص در داستان سلمان و ايسال که به تأييد خواجه طوسي بايد همان داستان مورد اشاره بوعلي در ابتدای نمط نهم اشارت باشد (طوسي، ۱۳۸۹: ۴۳)، در قامت ايسال به سان ذوالقرنيني نشان داده مي شوند که بر بسيط زمين چيره شده و پادشاهی را براي برادرش استوار ساخته است (ابن سينا، ۱۳۸۹: ج: ۳۸۹). در رساله الطير نیز عارف برادر حقيقتي است که به قصد هدايت مردم بر ايشان موعظه مي خواند و چون از سوی ايشان رانده مي شود اين جماعت را نادان مي داند (همو، ۱۳۸۹: الف: ۳۴۴).

عارفان، واجدان توانايی معرفتي شهود عقلي

تا بدین جا مخاطبان رسائل مشرقی مشخص گرديد. در ادامه بايد مشخص شود که از اين سه دسته کدام يک واجد توانايی شهود عقلي اند و به عنوان برادران حقيقت نزد ابن سينا معرفي مي شوند. ما براي پی بردن به اين امر، شواهدی را اقامه مي کنيم که با استناد به آنها مي توان گستره شهود عقلي را در ميان مخاطبان ابن سينا مشخص کرد:

شاهد اول:

... شب عروسی، همسر سلمان در بستر خواهرش خوابيد. سپس ايسال بر او وارد شد ... ايسال ترديد کرد و با خود گفت: دختران باکره خجول اين کار را نمی کنند. در آن هنگام، ابر سياهی آسمان را پوشانده بود. پس برقی درخشيد که صورت زن را نمايان ساخت. ايسال رهائش ساخت و از نزد او خارج شد و عزم جدایی از او کرد... (همو، ۱۳۸۹: ج: ۳۸۹).

بر اساس شرح عالمانه نصيرالدين طوسي از داستان سلمان و ايسال که در آنجا شخصيت های تمثیلی داستان به تفصيل تفسير شده اند، مشخص است که اولاً، تشخيص موضوع اخلاقی از سوی ايسال و ثانياً، صدور حکم بد بودن برای گرايش به سمت تمايلات





مادی و ثالثاً، جدایی نهایی از همسر سلامان، همگی معلول بارقه الهی است که به هنگام تمایل نفس به لذت‌های مادی ناگهان می‌درخشد و عقل نظری را به سوی کمالات واقعی می‌کشاند (طوسی، ۱۳۸۹: ۵۰)، اما این «بارقه الهی» در حکمت مشاء ابن‌سینا چیست و چگونه تعریف می‌شود؟

ابن‌سینا در تبیین مراتب معرفت، عقل را از عقل هیولانی تا مرحله کمال عقل بالفعل که عقل بالمستفاد باشد دسته‌بندی می‌کند و در تمام این مراتب، عاملی را که موجب تعالی نفس از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌داند عقل فعال معرفی می‌کند: «آنچه که نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از هیولایی به بالملکه می‌رساند همان عقل فعال است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۷). بنابراین، این عقل فعال است که نفس انسان را از مرتبه نقصان به کمال می‌رساند. طی این مرحله نیز به معنای خروج از تاریکی محسوسات و خیالات و کسب مجردات کلی از طریق تابش عقل فعال است: «پس تابش عقل فعال بر خیال‌ها افتد، چون روشنایی آفتاب بر صورت‌ها که اندر تاریکی بوند. پس از آن خیال‌ها، صورت‌های مجرد اندر عقل افتد» (همو، ۱۳۳۱: ۱۲۴). از سوی دیگر، ابن‌سینا فعالیت عقل عملی را نیز از جهت دریافت کلیات اخلاقی (کارهای جزئی اخلاقی) به عقل نظری و ادراکات آن وابسته می‌داند: «نفس آدمی که می‌تواند تعقل کند جوهر است و قوا و کمالاتی دارد. پس یکی از نیروهای آن چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن به آن محتاج است و آن نیرویی است که نام آن «عقل عملی» است و آن نیرو کارهای جزئی را که انجام آن برای آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری‌ای که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رأی کلی از «عقل نظری» کمک می‌جوید تا به جزئی برسد» (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

بنابراین، فعل اخلاقی معلول وابستگی عقل عملی به عقل نظری و آن نیز وابسته به افاضات عقل فعال است. در نتیجه می‌توان در داستان سلامان و اِیسال «برقی که از ابر تیره

۱. ابن‌سینا به تبع ارسطو علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری سبب استکمال قوه نظری و علوم عملی سبب استکمال قوه عملی نفس‌اند. متعلق علوم نظری «هست‌ها» و متعلق علوم عملی «بایدها» و «نبایدها» است. عقل عملی رابطه نفس و بدن و عقل نظری رابطه نفس با عقل فعال را تأمین می‌کند. نفس در ارتباط با عقل فعال کسب علم می‌کند و با ارتباط با بدن سازنده اخلاق است. در نتیجه، علوم نظری مقدمه علوم عملی‌اند و نفس با به کارگیری اندوخته‌های تصویری در قوه عملی به کمال می‌رسد (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۶). بنابراین، کمال نفس در پی توجه جزء عقلی آن به عقل فعال، اصلاح جزء عملی نفس و ورود به ساحت عرفان است: «عارف نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱).

درخشید» را که در شرح خواجه به عنوان «بارقه الهی» معرفی شد، در حقیقت افاضه عقل فعال دانست که بدبودن گرایش به تمایلات مادی را به عقل نظری افاضه می‌کند و به تبع آن عقل عملی نیز جدایی از همسر سلامان را به ابدال دستور می‌دهد.

اما در این داستان آن که مخاطب این «برق» در اصطلاح ابن سینا یا «بارقه الهی» در اصطلاح خواجه است، شخصیت تمثیلی «ابسال» است. ابن سینا در ابتدای نمط نهم از کتاب اشارات سلامان را «ضرب المثلی برای تو می‌داند و ابدال را درجه تو در عرفان» معرفی می‌کند (همان: ۴۴۰). نیز منظور ابن سینا از «تو» در اینجا نفس ناطقه است (طوسی، ۱۳۸۹: ۴۹). ابن سینا از این جهت خطاب «تو» را به کار می‌برد که به شخصیت سلامان وجه عام داده باشد؛ یعنی هر کسی می‌تواند خود را جای شخص سلامان فرض کند، زیرا هر انسانی دارای نفس ناطقه است، ولی در این داستان آن که قادر به تشخیص درست موضوع اخلاقی از طریق افاضه عقل فعال است و صدور حکم صحیح در مورد آن است «ابسال» است، نه سلامان. «ابسال» درجه نفس ناطقه در عرفان است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مطابق با این داستان، هر کسی به تشخیص نیک و بد اخلاقی قادر نیست، بلکه تنها کسانی که از درجه‌ای در عرفان برخوردارند (عارفان)، می‌توانند نیک و بد اخلاقی را از طریق افاضه عقل فعال تشخیص دهند؛ یعنی مطابق با این داستان عارفان تنها دارندگان توانایی شهود عقلی‌اند و در نتیجه تنها ایشان «برادران حقیقت» هستند.

شاهد دومی که ابن سینا برای بررسی این موضوع در اختیار ما می‌نهد اتفاقی است که در داستان رساله الطیر می‌افتد. وی در آنجا به عنوان یکی از «برادران حقیقت» در هدایت و راهنمایی مردم به سوی دربار پادشاه می‌کوشد (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۴)؛ پادشاه راستینی که در نمط ششم اشارات او را توانگر و بی‌نیاز مطلق می‌خواند (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱). از سوی دیگر، ابن سینا در فصل سوم از مقاله دهم الهیات شفاء نخست جماعت را به دو دسته عوام و خواص تقسیم می‌کند و سپس خواص را افرادی می‌داند که به تدبیر احوال مردم توانا هستند (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۹). وی برای رسیدن به این منظور خواص را به انجام دادن افعالی فرا می‌خواند که نفس را به یاد منشأ خود می‌اندازد؛ افعالی رنج‌آور و خارج از عادت فطرت که به تکلف نزدیک‌ترند (همان: ۳۴۹) و ابن سینا آن را با عنوان ریاضت می‌شناسد و ویژه عارفان می‌داند: «عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او...» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۱). بنابراین، ابن سینا «برادران حقیقت» را عارفانی می‌داند که با





ریاضت خود را به دربار پادشاه حقیقی می‌رسانند. این جماعت با الهی بودن خود از دیگران متمایز هستند و از این توانایی بهره‌مندند که به تدبیر احوال مردم پرداخته، و اسباب معاش و مصالح معاد آنها را نظم دهند (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۹).

شاهد سوم برای فهم گستره شهود عقلی در رسائل مشرقی نیز در همین جا شکل می‌گیرد. عارفان از منظر ابن سینا تنها کسانی هستند که به تمشیت امور مردم و هدایت ایشان به سعادت اخلاقی، شایستگی‌های لازم را دارند، اما این مورد نیز باید در پرتو راهنمایی‌های ابن سینا شکل بگیرد. وی در الهیات شفا می‌گوید برای هدایت عوام نباید از مفاهیمی استفاده کرد که برای ایشان قابل درک نیست، بلکه برای این منظور باید مثال‌هایی آورد که مردم فهم و تصویری از آنها داشته باشند؛ مثلاً در سعادت و شقاوت بگوید که: «چنین چیزی را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است. ملک عظیم از لذایذ آنجا و عذاب دائمی از دردهای آنجا است» (همان: ۳۴۵). نکته این است که بسیار شبیه به این عبارت را ابن سینا در گفت و گوی خود با مردم عادی در پایان رساله الطیر دارد: «... گاه نیکویی همه روی است و گاه جود همه دست. هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که از او اعراض کرد «خسرالدنیا والآخره شد» (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳). بنابراین، مشخص است که در داستان رساله الطیر نیز کسی از «برادران حقیقت» که با ریاضت خود را شایسته هدایت مردم ساخته، در حال عمل به توصیه‌های بوعلی در الهیات شفاء است.^۱

شاهد چهارم نیز استفاده ابن سینا در رسائل مشرقی از زبان رمزگونه است. وی از سوئی در نمط نهم به استفاده خود از این زبان در داستان سلامان و اِبسال تأکید دارد: «هرگاه داستان سلامان و اِبسال به گوش تو رسید ... اگر می‌توانی رمز را دریاب و بیان کن» (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۵) و از سوی دیگر، در الهیات شفاء دلیل استفاده از این زبان خاص را تلاش در جهت هدایت مردم و جلب توجه افراد به طور فطری مستعد به مسائل حکمی می‌داند: «برای همه ورود به مسائل حکمت الهی میسر نیست ... بلکه باید با رموز و امثالی از چیزهایی که در نزد عموم برتر و عظیم است، برتری و عظمت خدای تعالی را [به مردم] بشناساند... و باکی نیست از اینکه خطاب او بر رموز و اشاراتی مشتمل باشد که افراد بالفطره مستعد را متوجه

۱. در اینجا نیز کسی که با الهی بودنش از دیگران متمایز است و می‌تواند به تدبیر احوال مردم پردازد و اسباب معاش و مصالح معاد آنها را نظم دهد، به نوعی در مواجهه با مردم است و با آنها گفت و گو می‌کند.

بحث حکمی سازد» (همان: ۳۴۶)؛ تلاشی که البته بر عهده عارفان است و دیگران صلاحیت اقدام به آن را ندارند.

شاهد پنجم، در استفاده خاص ابن سینا از قوه خیال برای بیان حقایق اخلاقی در داستان رساله الطیر است: «بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او... بدان که هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید که... او را آنجا یابید که همه جمالها به حقیقت او راست» (ابن سینا، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳). پیش تر به برخی نکته‌ها در باب «تصور» اشاره شد و گفتیم که ابن سینا معتقد است برای هدایت مردم باید از مفاهیمی استفاده کرد که برای ایشان قابل تصور و در نتیجه قابل فهم باشد. مقصود از این نکته آن است که جهانی که عارفان در مواجهه با آن به سعادت و شقاوت مردم پی می‌برند و بر حسب آن به اخلاقی بودن فرا می‌خوانند، عالمی است که: «سخن از فهم آنها عاجز و عبارت از شرح آن ناتوان است» (همو، ۱۳۷۵: ۴۵۴). بنابراین، نکاتی را که عارفان می‌توانند برای هدایت مردم بیان کنند، جز از طریق خیال برای مردم قابل فهم نیست: «... و جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آنها بردارد» (همان: ۴۵۴). حال ابن سینا در رساله الطیر نیز در مواجهه با مردم، فهم کلام خود را وابسته به کاربرد قوه خیال از سوی مردم و تصور آنچه که وی می‌گوید می‌داند. دلیل این است که جز خیال مردم و استفاده ایشان از قوای تصویری ذهن، امکان دیگری برای فهم فحوای مطلب ابن سینا نیست و نمی‌توان جز با استفاده از قوه خیال از مفاهیم مورد اشاره در داستان‌های تمثیلی و به‌ویژه داستان رساله الطیر پرده برگرفت. بنابراین، در این داستان نیز شخص عارف در حال گفت‌وگو با مردم عادی و دعوت از ایشان برای بهره‌مندی از قوه خیال خود در فهم کلام او است.

شاهد ششم در تعریف خاصی است که در داستان حی بن یقظان از علم فراست به دست داده می‌شود. در اینجا علم فراست دانش خاص «برادران حقیقت» است که در این داستان به ایشان نسبت داده می‌شود و آنان به کمک آن قادر به تشخیص موضوع اخلاقی‌اند: «... این علم تو را پدید کند از هر کسی آنچه وی پنهان دارد از خوی خویش، تا بستن کردن^۱ تو با وی یا دور شدن تو از وی بر آن اندازه بود و اندر خور این حال باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۹ ب: ۴۸۳). علم فراست از مقامات عارفان است. خواجه عبدالله انصاری آن را در بخش وادی‌ها از

۱. بستن: گستاخی، بی‌پروایی، جسارت، دلیری (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۷۴).



کتاب منازل السائرین قرار داده، می‌گوید: فراست عبارت است از «انس گرفتن با حکم غیبی بی‌آنکه به شاهدهی بر آن استدلال کند و یا با تجربه آن را بیازماید» (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۹۳). بنابراین، مشخص است که گستره شهود عقلی از میان سه دسته مخاطب این سینا در رسائل مشرقی تنها در برگیرنده شخص عارف است؛ کسی که: «فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سر خود برخوردار باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۴۰).

نتیجه‌گیری

ابن سینا مخاطبان خود را در رسائل مشرقی به سه دسته تقسیم می‌کند. وی در داستان حی بن یقظان به طور خاص به مستعدین می‌پردازد و در پایان رساله الطیر خود را در برابر مردم عادی می‌یابد. وی در آغاز داستان رساله الطیر از «برادران حقیقت» سخن می‌گوید و در داستان سلمان و ابدال، سلمان را نفس ناطقه انسان و ابدال را درجه نفس ناطقه در عرفان معرفی می‌کند. وی در این داستان تمثیلی، ابدال را فردی معرفی می‌کند که با افاضه عقل فعال از این توانایی معرفتی بهره‌مند است که بتواند موضوع اخلاقی را تشخیص دهد و متناسب با آن حکم اخلاقی صحیح را اختیار کند. همچنین ابن سینا به عنوان یکی از «برادران حقیقت» در پایان داستان رساله الطیر قصد راهنمایی و هدایت اخلاقی مردم را دارد؛ چیزی که مطابق با قول خودش از وظایف عارفان است و وی چگونگی انجام دادن این مهم را به ایشان گوشزد کرده است. او برای این منظور از امکاناتی همچون خیال و زبان رمزگون استفاده می‌کند؛ چیزی که در دیگر آثارش استفاده از این امکانات را در خورشان عارفان معرفی می‌کند. وی در رسائل مشرقی به نکته دیگری نمی‌پردازد که بتوان با استفاده از آن افراد دیگری را نیز در جرگه صاحبان شهود عقلی وارد کرد. بنابراین، می‌توان عارفان را تنها واجدان این توانایی معرفتی معرفی کرد و عنوان «برادران حقیقت» را تنها در خورشان معرفتی ایشان دانست.



کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، طبیعات دانشنامه علائی، مقدمه و تصحیح: سید محمد مشکوة، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۲. _____ (۱۳۶۴)، النجاة فی الحکمة المنطقية والطبیعية والالهية، تهران: انتشارات مرتضوی.
۳. _____ (۱۳۷۵)، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح: حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
۴. _____ (۱۳۸۸)، اقسام نفوس، ترجمه: سید محمود طاهری، در: مجموعه رسائل شیخ الرئيس ابن سینا، قم: آیت اشراق.
۵. _____ (۱۳۸۹ الف)، رساله الطیر، ترجمه: شهاب‌الدین سهروردی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۶. _____ (۱۳۸۹ ب)، حی بن یقظان، ترجمه و شرح: جوزجانی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۷. _____ (۱۳۸۹ ج)، سلامان و ابدال، ترجمه و شرح: نصیرالدین طوسی، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۸. _____ (۱۳۸۵)، الهیات نجات، ترجمه: سید یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۹۰)، الهیات از کتاب شفاء، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
۱۰. _____ (۱۴۰۵ ق)، منطق المشرقیین، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۳)، در: شرح منازل السائرین، نگارش: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۲. جوزجانی، ابو عبید (۱۳۸۹)، شرح بر حی ابن یقظان، در: ابن سینا و تمثیل عرفانی، گردآوری و تألیف: هانری کرین، تهران: سوفیا.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۳، زیر نظر: دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. ذیحی، محمد (۱۳۹۲)، فلسفه مشاء، تهران: سمت.



۱۵. ساوی، سهلان (۱۳۷۰)، شرح رسالة الطیر ابن سینا، به اهتمام: محمدحسین اکبری، تهران: الزهراء.
۱۶. ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵)، ترجمه و شرح بر اشارات و تنبیهات، تهران: سروش.
۱۷. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمدبن محمد (۱۳۸۹)، شرح الاشارات والتنبیهات، در: حسن حسن زاده آملی، درس شرح اشارات و تنبیهات، قم: آیت اشراق.
۱۸. کرین، هانری (۱۳۸۴)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. جعفریان، محمدحانی (۱۳۹۲)، «ماهیت شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)، «معنا و متعلق شهود عقلی در طرح اخلاق مشرقی ابن سینا»، تاریخ فلسفه، ش ۱۷.



تاریخ

سال هجری ۱۳۹۲
شماره ۷۱ پاییز ۱۳۹۲



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

آزادی به مثابه سرچشمه ابداع در هنر

سیاوش جمادی*

۶۵



نظر

آزادی به مثابه سرچشمه ابداع در هنر

چکیده

زیر عنوان آثار هنری، آثاری آفریده شده و می‌شوند که نه شمارش‌پذیرند و نه عمر کسی کفاف می‌دهد تا همه را بخواند و ببیند و بشنود. فلسفه هنر و حسانیات، هنر و امر زیبا را به لحاظ ماهیت، خاستگاه، تأثیر، شرایط ذاتی و التزام به حقیقت موضوع بررسی قرار داده‌اند.

در این مقاله، عمده‌ترین نظریه‌های فلسفی در باب هنر به اجمال بررسی شده‌اند. تولستوی، کانت، هگل، هایدگر و آدرنو هر یک به هنر و امر زیبا نگرشی دارند. یکی هنر را خودآیین و دیگری آن را روح محسوس گشته می‌داند. هایدگر بر ظهور حقیقت در کار هنری تأکید دارد و تولستوی هنر را به رسالتی فرا می‌خواند. مرور مقایسه‌ای این نگرش‌ها، تمهیدی برای پاسخ به این پرسش است که آیا هنر فی‌نفسه حقیقت را در صورتی محسوس متعین می‌کند؟ آنچه از آن دفاع کرده‌ایم آن است که اگر فلسفه هنر اعتنایی نیز به آثار هنری و ملاک گرفتن آنها داشته باشد، پاسخ منفی است؛ در واقع، گوش هنرمندان چندان بدهکار نظریه پردازهای فلسفی و زیبایی‌شناختی نبوده است. آنان در خطاب به ادراک حسی، یعنی طرز بیان هنر مشترک بوده‌اند، اما در مضمون یا

* siavashjamadi@gmail.com



درون‌مایه التزامی نداشته‌اند، مگر بنا به خواستی بیرونی (مثلاً هنر سوسیالیستی). سرچشمهٔ ابداع در هنر، آزادی بوده است. سرانجام، این مسئله به خواننده واگذار می‌شود که آیا می‌توان بی‌توجه به آثاری که با عنوان هنر آفریده می‌شوند، دربارهٔ هنر نظریه‌پردازی کرد؟

کلیدواژه‌ها

استتیک (زیبایی‌شناسی یا حس‌انیت)، ادراک حسی، دیالکتیک هگلی و دیالکتیک منفی.

مقدمه

لئون تولستوی در هنر چیست؟ به نقل از زیبایی‌شناسی اثر ورون می‌نویسد:

هیچ علمی به اندازه زیبایی‌شناسی، دست‌خوش خیال‌بافی متافیزیسی‌ها نشده است. از زمان افلاطون تا پیدایش آیین‌های رسمی زمان ما، نمی‌دانیم از هنر چه معجون شگفتی با خیال‌ها و تصورات تقطیر شده و رازهای شگرف ساخته‌اند که می‌تواند عالی آنها، استنباط مطلق کمال مطلوب زیبایی، زیبایی ساکن و ملکوتی اشیای واقعی است (تولستوی، ۱۳۶۴: ۲۴).

نمی‌توان مطمئن بود که امروزه این معجون خالص‌تر شده باشد. این بی‌اطمینانی حتی مقدم بر هر پژوهشی که تعریف‌های امروزی هنر را با تعریف‌های قدیمی‌تر می‌سنجد، از آن رو توجیه‌پذیر و قابل دفاع است که پیشرفت در هنر و مسائل مربوط به آن - برخلاف پیشرفت در تکنولوژی و فرآورده‌های مادی - الزاماً هم‌عنان با گذشت زمان نیست. بی‌گمان خودرو و وسیله نقلیه‌ای پیشرفته‌تر از اسب و دُرشکه است، ولی شعر شاملو و اخوان ثالث از شعر حافظ و نظامی پیشرفته‌تر نیست. البته این مقایسه به شرطی موجه است که پیشرفت در باب آثار هنری پیشاپیش موجه و مسلّم شده باشد. البته همواره هنر هر زمان، به گوش جوانان جذاب‌تر از هنر قدیم می‌نماید، اما پسندآمد روز و کثرت ستاینندگان الزاماً مناط بزرگی اثر هنری نیست.

نظریه‌های زیبایی‌شناختی بخشی از تاریخ اندیشه‌اند، و تنها به شرطی می‌توان پیشرفت زمان و پیشرفت تفکر را به ضرورت هم‌بسته انگاشت که پیش‌رو بودن دیالکتیکی تاریخ تفکر بنا به آموزهٔ هگلی یا هر نظریهٔ تکاملی دیگری پیشاپیش پذیرفته شده باشد. به باور

بعضی از فیلسوفان - از جمله هگل و هایدگر - زیبایی‌شناسی یا استتیک (aesthetics) در عصری مجال بروز می‌یابد که هنر، رو به افول و حتی رو به مرگ نهاده باشد؛ این بدان معناست که اگر دیالکتیک هگل را به طور مجزا و انحصاری در تاریخ هنر جست و جو کنیم، به‌ظاهر این تناقض چهره می‌نماید که در این قلمرو، دیالکتیک پس‌روی داشته است. آیا به‌راستی فلسفه‌ای که جان‌مایه آن رفع تناقض آنتی‌نومی‌های کانتی است، خود دچار تناقضی گشته است که برخواسته از آن‌گونه افسون قشری قالب‌زنی روح اندیشه است که بند تو کروچه، (Benedetto Croce) پیروان مکتب اسکولاستیک در قرون وسطی و پیروان دیالکتیک هگلی در قرن نوزدهم را به آن مبتلا دانسته است؟ (کروچه، ۱۳۸۴: ۵۲).

از منظر فلسفه هگل پاسخ همه این پرسش‌ها منفی است. به بیانی دیگر، اگر پیشاپیش پذیرفته باشیم که نظام فلسفی هگلی در کلیت خود هر تناقضی را مرتفع می‌کند، در این صورت مسئله پس‌رفت هنر تنها وقتی می‌تواند ایرادی بر فلسفه هگل باشد که هنر را از دیانت و از فلسفه و اساساً از کل نظام فراگیرنده هگل جدا کنیم، سپس هنر را به‌مثابه نظامی خودآیین بنگریم و در نهایت، انتظار داشته باشیم که پیش‌روند دیالکتیکی رو به کمال در هنر جداگانه تحقق پیدا کند.

کارل مارکس می‌توانست بدون دست‌کاری در کلیت نظام هگلی همین کار را با ابزار و شیوه تولید کالا انجام دهد، اما او هوشیارتر از آن بود که مرتکب چنین خطایی شود. او دریافته بود که اگر بخواهد یک‌سره از هگل و از جامعیت نظام فلسفی او که چیزی بیرون از آن نیست رهایی یابد، باید پیشرفت ابزار تولید و مناسبات کار را در متن جامعی قرار دهد که هابرماس آن را «زمینه زمینه‌ها» می‌نامد (Habermas, 1999: 218-219). از همین‌رو، مارکس برخلاف کی‌یر کگور بر کل نظام هگلی و به‌طور کلی بر نظام‌سازی خط بطلان نکشید. مارکس، هگل را برای خود نگه داشت، هگلی باقی ماند و بدینسان به چیزی بیرون از نظام فلسفی - چیزی چون سوژ کتیویته کی‌یر کگور یا اراده شوینهاور - متوسل نشد. او ترجیح داد درون نظام فلسفی بماند. کاری که او کرد وارونه کردن نظام فلسفی بود. مارکس - و البته انگلس با تفصیل بیشتر - جای روح و ماده، جای معقول و بالفعل، جای اندیشه و حس را عوض کردند. آنها اصل کلیت و جامعیت را نفی نکردند. آنها دیالکتیک ایدئالیستی را به دیالکتیک ماتریالیستی دگر کردند. در هر دو صورت، دیالکتیک حرکتی رو به جامعیت و کلیت دارد. در هر دو صورت، نگرشی آخرالزمانی درباره ظهور کلی در





میان است که در آن نفی‌ها همه به اثبات خواهند انجامید. کسی که با این حیث اثباتی (positivitat) صلح‌آمیز در جنگ وارد شد، موسیقی‌شناس بزرگی به نام تئودور آدرنو (Theodor Adorno) بود که از قضا سبک هنجارشکن آهنگ‌سازی به نام آرنولد شوبرگ (Arnold Schoenberg, 1874-1951) یعنی سبک اتونال (atonal) را پیشرفته‌ترین سبک موسیقی می‌دانست. آدرنو بر آن بود که موسیقی شوبرگ بر این‌همانی وحدت‌بخش و کلیت‌بخشی که نهایت دیالکتیک هگل است، اعتراض می‌کند و از تم رجعت‌کننده‌ای که معمولاً به گوش شنونده خوشایند است می‌گریزد (Adorno, 1981: 15). این خوشایندی‌ها به باور آدرنو مانع از تجربه‌ای می‌شوند که کوشش می‌طلبد.

این خوشایندی سرانجام در ملال متصلب می‌گردد، زیرا اگر بناست خوش آیند بودن خود را حفظ کند، باید هیچ کوششی نطلبد و بنابراین، به‌شدت در روزمرگی نخ نما شده فرو رود. در اینجا هیچ تفکر مستقلی از مخاطب چشم نتوان داشت: محصول هنری خود هر واکنشی را تجویز می‌کند (Adorno, 1996: 137).

نظریه آدرنو درباره موسیقی، در فلسفه او، یعنی در همان فلسفه‌ای سرچشمه دارد که برخلاف مارکس و هگل هیچ کلیت و جامعیتی را بر نمی‌تابد و اساساً هرگونه خودهمانستی (gleichheit mitsich) و هرگونه نفی‌نفی‌ای را که در نهایت در سنتز یا هم‌نهادی مثبت مرتفع گردد، ناحقیقی و صرفاً بازی لفظی و مکر زبان (gaukelei) می‌داند، «زیرا این دانش دیگر هرگز دانش ابژه نیست... ایده آشتی به‌نحوی آشتی‌ناپذیر از اینکه در مفهوم اثبات شود، سرباز می‌زند» (Adorno, 1970: 163).

با این تفصیل، آیا هنوز می‌توان آدرنو را در سنت فلسفی هگلی - مارکسی برنشانند؟ در پاسخ به این پرسش حق مطلب را ادا نمی‌توانیم کرد، مگر آنکه بیش از حدّ از مضمون اصلی این مقاله دور شویم. همین قدر می‌توان گفت که آدرنو به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف نسل اول مکتب فرانکفورت، همچون بانیان دیگر این مکتب از جمله کارل گرونیبرگ، هنریک گروسمان (Henryk Grossmann) و ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer) و دیگران همواره به‌نحوی مبنايي از سنت‌های فلسفی غیر هگلی از جمله پدیدارشناسی، پوزیتیویسم و فلسفه‌های اگزیستانس انتقاد می‌کرد، اما از دیالکتیک هگلی - مارکسی کاملاً نبریده بود، ولی هراس وی از تأیید هر نوع مرجعیت مطلقى نه تنها او را به نقد رادیکال جریان‌های بیرون از سنت هگلی - مارکسی برانگیخت، بلکه او را به این باور رسانید که

آنچه در دیالکتیک هگل باعث آشتی اُصداد می‌شود، امری کاذب برای آری گفتن به اقتدار امری مطلق است. چنین مطلقی به‌ناچار باید بیرون از نظام فلسفی باشد. البته با این تفاوت که این مطلق یا به قول خود آدرنو «مطلق شده» (absolutiert) به جای آنکه مانند بنیادهای هستی‌شناختی از آغاز، همچون امر ماتقدم مفروض گرفته شده باشد، دولتش در زمانی همچون روز آشتی فرا می‌رسد.^۱

حسّانیات یا استحسان (aesthetics) به نحوی بر وفاق اندیشه فلسفی فیلسوفان معنا شده است. درست است که از عهد باستان آثاری درباره هنر نوشته شده‌اند، اما مضمون این آثار با مفهوم «aesthetica» که نخستین بار باومگارتن (Baumgarten) (فیلسوف آلمانی قرن هجدهم) آن را برای عنوان معروف‌ترین اثرش برگزید، تفاوت زیادی دارد. همان‌گونه که هگل در مقدمه کتاب استتیک خود می‌گوید، آثاری چون فن شعر ارسطو، صنعت شعر هوراس و در باب امر والا از لونگینوس (Longinus) به طور کلی بدان مقصود نوشته شده‌اند که دستورها و تعلیماتی کلی برای آفرینش آثار هنری در روزگار فترت شعر و هنر فراهم آورند. بجز افلاطون که همچون هگل برای هنر و زیبایی (در رساله ضیافت) سیری صعودی از محسوس به معقول و از جزئی به کلی قائل است، آثار دیگری که امروزه معرف کهن‌ترین نظریه‌ها در تاریخ نقد ادبی به شمار می‌آیند، بیش از آنکه به بحث فلسفی درباره ادراک حسی و چیستی امر زیبا پردازند، به تحلیل ساختار تراژدی، کمدی و عمدتاً شعر بسنده کرده‌اند. باومگارتن (۱۷۱۴-۱۷۶۲) از پیروان کریستین ولف (Christian Wolf) و لایبنیتس (Leibniz) بود که هر دو فیلسوفانی خردانگار و از پیشاهنگان روشنگری بودند. بنابراین، علم حسّانیات یا زیبایی‌شناسی از زهدان فلسفه مدرن زاده شده و فلسفه از همان آغاز حق تولیت این فرزند مدرنش را برای خود محفوظ داشته است. کانت نقد سوم، یعنی نقد قوه حکم خود را به نقد قوه خیال و قوه داوری در باب امر زیبا اختصاص می‌دهد. به باور او، داوری ما درباره امر زیبا «داوری بدون مفهوم و لذت بدون طلب» است.

این در حالی است که کانت در نقد اول یعنی نقد عقل محض کمابیش کوشش فلسفه برای تعریف و تحدید امر زیبا را که محسوس و جزئی است، کوششی بی‌حاصل می‌داند:

۱. این تشبیه از نگارنده است، ولی کاملاً دل‌بخوانانه نیست. که آدرنو متأثر از هگل برای سازش اثباتی نقیض‌ها به کار می‌برد، در عین حال در نوشته‌های کافکا و والتر بنیامین و گرشوم شولم به مفهوم عبری و یهودی رستاخیزی که در آن گناهان جبران می‌شوند به کار رفته است.





آلمانی‌ها تنها مردمانی هستند که کاربرد واژه استتیک برای دلالت بر آنچه دیگران آن را نقد ذوق (kritik des geschmacks) می‌خوانند، در میان آنها رایج شده است. این کاربرد در کوشش ابتر و ناقص باومگارتن، آن متفکر تحلیل‌گرای ستودنی، سرچشمه دارد. این کوشش بناست که داوری نقادانه درباره امر زیبا را تحت اصول عقلی (vernunftprinzipien) در آورد و قواعد درباره امر زیبا را به مرتبه یک علم ارتقا دهد. اما این‌گونه کوشش‌ها بی‌حاصل‌اند؛ زیرا این قبیل قواعد و ملاک‌ها از پیشین سرچشمه‌های خود تجربی‌اند و از همین روی، هرگز نمی‌توانند به‌عنوان قوانین ماتقدم معینی به کار آیند که به یاری آنها داوری ما درباره ذوق هدایت شود (Kant, 1967: 35-36).

کانت توصیه می‌کند یا این واژه را به این مفهوم رها کنیم و آن را به همان تقسیم باستانی دانش به حسیات استتا و معقولات نوتتا واگذاریم یا بر وفق فلسفه نظری آن را گاه به مفهوم استعلایی و گاهی به مفهوم روان‌شناختی به کار بریم (ibid). با این همه کانت با نوشتن نقد قوه حکم‌گام بلند و دوران‌سازی در علم حسائیات یا فلسفه هنر برمی‌دارد و این مبحث را به‌عنوان قلمروی عمده در فلسفه مدرن تثبیت می‌کند.

کانت در واقع سه قلمرو امر حقیقی (das Wahre)، امر نیکو (das Gute) و امر زیبا را در فلسفه از هم تفکیک کرد و به‌اصطلاح با انقلابی کپرنیکی، سوژه به مفهوم مدرن آن را کشف کرد که با قوای دخالت‌گر خود، یعنی عقل محض، عقل عملی و قوه خیال به ترتیب بر سازنده احکام درباره امر حقیقی، امر نیک (اخلاقی) و امر زیبایی (حسانی) می‌گردد، ولی از آنجا که متعلق ادراک حسی (wahrnehmung / perception) نه یک مفهوم یا حکم عقلی و عام و نه یک حکم تنجیزی یا باید و نباید اخلاقی، بلکه یک چیز جزئی و محسوس است، شایستگی فلسفه در پرداختن به هنر و علم استتیک - که در اصل از زهدان فلسفه زاده شده است - محل تردید و ایراد واقع شده است، زیرا اگر جز این بود هگل ناگزیر نمی‌شد که در استتیک خود قبل از هر چیز به اثبات حقانیت فلسفه در پرداختن به زیبایی هنری قلم‌فرسایی کند.

به حکم آنکه هنر و پرداخته‌هایش تراوش روح و ساخته‌های اویند، خود نیز نوعی روح‌اند، هرچند تجسم هنری در قید نمود محسوسات باشد و عنصر حسی در آن با روح درآمیزد. بدین سبب، هنر به روح و تفکر نزدیک‌تر است تا به

طبیعت بی روح برون. روح در آثار هنری با آنچه که از خمیره خود اوست سر و کار دارد. با اینکه آثار هنری تفکر و مفهوم منطقی نیستند، بلکه انکشاف بعدی خود مفهوم‌اند و در واقع، بیگانه ماندن نسبت به روح و روی آوردن به عنصر حسی‌اند، با این همه قدرت روح متفکر در آن است که می‌تواند خود را نه تنها به صورتی که مختص خود اوست به جای آورد، بلکه در همان حال قادر است بیرونی‌شده و خود را دوباره در دریافت حسی و محسوسات بازشناسد؛ یعنی خود را در غیر ادراک کند؛ بدین گونه که در عنصر غیر خود فکرت بدمد و در نتیجه به خویشتن بازگردد (مگل، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳).

در ادامه می‌کوشیم در ضمن بازنگری در نکاتی که تا بدین جا مطرح کرده‌ایم به هدف اصلی این مقاله نزدیک‌تر گردیم.

۱. همان گونه که تولستوی گفته است عالمان مابعد الطبیعه از زمان افلاطون تاکنون درباره هنر، زیبایی و ادراک حسی، معجونی از نظریه‌های گونه‌گون به دست ما داده‌اند، اما آنچه نزد تولستوی معجونی خیال‌باخته است - تا آنجا که به فلسفه مربوط می‌شود - پیشروند طرح‌ها، جدل‌ها، نقدها، اصلاحات، جرح و تعدیل‌ها و خلاصه گفتمان فیلسوفان در تاریخ اندیشه مدرن است. هرچند با قطعیت نمی‌توان میان مرور زمان و پیشرفت رو به کمال هنر و هنرشناسی پیوندی ضروری قائل شد، اما در مسیر گفتمان یادشده فلسفه هنر و نظریه ادبی هرچه به علیت پایبندتر بوده است، از آنچه تولستوی آن را «خیال‌بافی متافیزیسین‌ها» می‌نامد، دورتر و ایمن‌تر گشته است. هگل در استتیک می‌نویسد: «در زمان ما نیاز به معرفت علمی از هنر، به مراتب بیش از دورانی است که هنر نیازهای مردم را به طور کامل ارضا می‌کرده است» (همان: ۴۱). در حقیقت، این نیاز از نگاه هگل درست از آن روست که هنر در عصر مدرن رو به مرگ و زوال رفته است. «هنر به لحاظ والاترین رسالتش برای ما امری تاریخی شده است و چنین نیز می‌ماند» (همان: ۴۰). حرکت رو به موت هنر در کلیت سیستم هگل البته نوعی پیشرفت به شمار می‌آید. هگل در مقدمه استتیک خود نخست شأن والایی به هنر می‌بخشد، عنصر خدایی هنر، یعنی ژرف‌ترین علایق آدمی و جامع‌ترین حقایق روح در هنر می‌تواند در بیان آید:

و این هنر است که اغلب - در مورد برخی از اقوام به‌تنبهایی - کلیدی است که راز فهم، فرزاندگی و دین را می‌گشاید. هنر در این معنا با دین و فلسفه انباز





است. البتّه با قید این نکته که به شیوه مختص خود برترین چیزها را به گونه‌ای محسوس می‌پروراند و بدین وسیله والاترین پدیده‌ها را به مشابَهت نمودارهای طبیعت، به حواس و دریافت حسی نزدیک می‌کند. تفکر - ورای حس - به ژرفای جهان رسوخ می‌کند و نخست آن را همچون معنویت، رویاروی آگاهی بی‌واسطه و دریافت حسی حاضر می‌نهد. این در سرشت آزادی شناخت نظری است که خود را از بند مادیت جهان که واقعیت حسی و کران‌مند نام دارد می‌رهاند (همان: ۳۵-۳۶).

به زودی درمی‌یابیم که این ستایش‌ها از دیدگاه هگل، تنها شامل حال هنر نمادین عصر اساطیر و نیز هنر کلاسیک می‌شود.

هنر امروز مرده است و جای خود را به فلسفه داده است. هنر، دین و فلسفه سه مرحله تجلّی روح در تاریخ‌اند که از مراتب کمال خود آگاهی روح حکایت دارند. در فلسفه، روح به زبانی از جنس خودش، یعنی به زبان اندیشه سخن می‌گوید، نه از طریق صورت‌های محسوس و نه از طریق «درک مسیحانه حقیقت... اساساً روح در دنیای امروز یا به عبارت دیگر، آیین مذهبی یا نیروی عقل از مرحله‌ای که در آن، آثار هنری والاترین طریقه وصول مطلق بودند در گذشته است. دیگر، روش خاص آفرینش هنر و خود آثار هنری در مقامی نیستند که نیازهای والای ما را برآورده سازند. ما پخته‌تر از آنیم که آثار هنری را مانند خدایان ستایش کنیم...» (همان: ۳۹). از نظر هگل، زیبایی‌شناسی و شناخت علمی هنر از آن رو، در زمانه ما مهم است که هنر بزرگ، یعنی هنر کلاسیک مرده است، ولی مراد وی از علمیت (wissenschaftlichkeit) چیزی جدا از فلسفه و فلسفه‌ورزی نیست. «هر تصویری هم که از فلسفه و فلسفیدن ممکن باشد، باز من بر آنم که اصولاً فلسفیدن از علمیت جدا نیست» (همان: ۴۱).

مهم‌تر آنکه مراد هگل از فلسفه چیزی جز نظام فلسفی خودش نیست. تفکر هایدگر درباره هنر نیز در کل به تفکر هگل نزدیک می‌نماید. به باور هگل در زمانه ما عصر هنر سپری شده، هنر از مقام برترین شکل بیان روح ساقط گشته و توان همراهی با تفکر یا فلسفه و دین را از دست داده است. همچنین دوران طلایی هنر یونان به سر آمده و هنرمند در اثر تأثیرپذیری از هجوم نقد و داوری و نظریه‌پردازی‌ها به کژراهه افتاده است و مضمون هنر - به ویژه ادبیات - از حدّ حدیث نفس فراتر نمی‌رود. هایدگر نه تنها می‌تواند بر همه این

گزاره‌ها صححه نهد، می‌تواند - از این حیث که هنر محل تجلی حقیقت و شعر نیز هنر برتر است - با هگل هم‌داستان باشد. هایدگر در جلد اول نیچه و مؤخره خاستگاه کار هنری که از نگاه بیشتر شارحان در حکم مانیفست هنری اوست، به نحوی کاملاً گویا و هویدا با نظریه مرگ و پایان هنر در عصر مدرن با هگل هم‌داستان می‌گردد. با این همه، در این مورد راه افراط نمی‌توان پیمود، زیرا اولاً، هایدگر دربارهٔ هنر مدرن رویکردی دو پهلو دارد؛ ثانیاً، هنر و به‌ویژه شاعری را همدوش تفکر و منجی آینده می‌داند و ثالثاً، در میان آثار هنری‌ای که دربارهٔ خاستگاه کار هنری مثال می‌زند، آثار مدرن و باستانی در یک ردیف قرار می‌گیرند. تندیس‌های اگینا در موزه مونیخ، آنتیگونه سوفوکل، معبد پایستوم (Paestom) کلیسای جامع بامبرگ، تابلوی «یک جفت کفش روستایی» از وان گوگ، شعر «چشمه رومی» از کنراد فردیناند مایر (Conrad Ferdinand Meyer؛ شاعر سوئیسی قرن نوزدهم) چکامه‌های هولدرلین و کورانت‌های بتهوون آثاری از هنرهای تجسمی، شعر و موسیقی هستند که هایدگر بر می‌گزیند، برخی را به‌اشاره‌ای بسنده می‌کند و برخی دیگر از جمله معبد پایستوم و تابلو وان گوگ را موضوع تفسیر هنری خود قرار می‌دهد. تفسیر شگفت‌انگیز هایدگر از کار هنری و خاستگاه آن پس از دور هرمنوتیکی از اثر به هنرمند و از هنرمند به اثر به منشأ این هر دو، یعنی هنر می‌رسد. هنر حقیقت را همچون جهانی برمی‌گشاید. حقیقت به نزد هایدگر نه روح است و نه ماده و در اینجا شیء‌وارگی کار، بلکه حقیقت رویداد هستی است.

می‌توان گفت وگویی فیلسوفان در باب هنر یا همان معجون تولستوی را با طرح اجمالی فلسفه هنر فیلسوفان دیگر از جمله شلینگ، نیچه، شوپنهاور، آدرنو و دیگران گسترش داد، ولی در این صورت به جای این مقاله باید تاریخچه‌ای در باب فلسفه هنر نوشت که البته این مقاله چنین قصدی ندارد.

۲. اساساً «aesthetics» (انگلیسی) و «sthetik» (آلمانی) از متن فلسفه مدرن زاده و بالیده شده است. از سوئی، باومگارتن (شاگرد کریستین ولف) از فیلسوفان عصر روشنگری است که کانت در اخلاق و متافیزیک از آثار او بهره برده است و از سوئی دیگر، به باور بسیاری از پژوهشگران، کانت پایه‌گذار علم استتیک به مفهوم جدید آن است. اشاره شد که کانت در نقد عقل محض واژه «استتیک» را در شرح چگونگی دریافت یا ادراک حسی در نخستین مرحله مرآوده شناخت برابر ایستاها به کار می‌برد. در اینجا کانت به هیچ وجه واژه استتیک را





به هنر و امر زیبا مربوط نمی‌کند، ولی ادراک حسی خود به خود بر شهود اولیه‌ای که میان صورت محسوس اثر هنری و مخاطب رخ می‌دهد، دلالت دارد. همین «شهود» از نظر کروچه تعریف هنر است، ولی تعریف کروچه یک تعریف از میان شمار زیادی از تعریف‌هاست که هر یک عنصری از عناصر هنر یا شیوه‌های از شیوه‌های تعریف از جمله شیوه تجربی، توصیفی، هنجاری، ساخت‌گرا، ذات‌گرا و ... را مبنا قرار داده‌اند. همان‌گونه که هگل می‌گوید کانت گرچه فلسفه هنر خود را هم با توجه به سوژه لذت و هم با نظر به عین زیبا بنا می‌کند، اما «بین عامیت مجرد و انفرادیت حسی اراده» (همان: ۱۰۵) در می‌ماند. هگل بر آن است که تنها با تلفیق عام‌بودن متافیزیکی و تعیین خاص‌بودن کار هنری مفهوم فلسفی زیبایی به دست می‌آید (همان: ۵۶). رویکرد این دو فیلسوف به امر زیبا و هنر پیشاپیش با کلیت نظام فلسفی آنها سازگار گشته است. جالب اینکه نقد عقل محض کانت و پدیدارشناسی روح هگل هر دو از موضوعی مشترک آغاز می‌شوند: ادراک یا دریافت حسی.

۳. تنوع و اختلاف‌های گسترده و گاه بنیادی در تعریف هنر، زیبایی، ترکیب و مؤلفه‌های کار هنری، غایت‌مندی یا بازی‌گونگی آفرینش هنر و ده‌ها مسئله دیگر در قلمرو زیبایی‌شناسی امروزی، این نکته را نفی نمی‌کند که استتیک از مبحث ادراک حسی یا احساس در فلسفه آغاز می‌شود و دست‌کم معنای این واژه ربط مستقیمی به زیبایی ندارد. اصل یونانی این واژه یعنی «sqhshia» (استتی) به معنای حس است و افزودن پسوند «ics» یا «ik» یا «ixg» به آن اقتضا می‌کند که آن را به سیاق «mathematics» (ریاضیات) «physics» (فیزیک) و در اصل طبیعیات، «politics» (سیاست و در اصل مدنیات) و مانند آنها به «حسانیات» یا دست‌کم چیزی چون علم حس یا علم حسانی و مانند آنها ترجمه کنیم.

۴. با این همه، مسؤل دلالت «استتیک» بر زیبایی‌شناسی برخلاف بسیاری از واژه‌ورزی‌های شبه‌انگیز نه عوام و کاربران زبان، بلکه نخست خود کانت و سپس هگل است. اگر هایدگر را معاف می‌کنیم از آن روست که وی نه تنها ادعایی بر علم استتیک ندارد، بلکه اساساً انتقال هنر به قلمرو استتیک را نشانه فرومردن هنر و قلب‌شدن آن به اُبژه در عصر مدرن می‌داند (از جمله در آغاز مقاله «عصر تصویر جهان» و مؤخره خاستگاه کار هنری). با این همه، از نگاه بسیاری از زیبایی‌شناسان امروزی به‌ویژه زیبایی‌شناسان تجربه‌انگار، هایدگر نیز به آن حکمت دیرینه‌ای وابسته است که امروزه «ذات‌گرایی» نامیده می‌شود و رد آن را می‌توان تا ضیافت افلاطون پی گرفت. این حکمت اساساً یا باید همچون

افلاطون، شاعران را با نشان افتخار از قلمرو فیلسوف شاهان تبعید کند یا آنها و همه هنرمندان دیگر را تا وقتی هنرمند بداند که در هنر خود زیباترین چیز، یعنی حقیقت را در قالب محسوس فرایش حواس بنهند. هگل در استتیک خود گرچه نقش اصلاح کننده افلاطون را ایفا می کند، در آغاز از افلاطون به نیکی یاد می کند؛ زیرا او:

اظهار می داشت که حقیقت نه در عمل‌نمایی‌های منفرد، نه در نظرات عینی منفرد و نه در افراد زیبای منفرد و یا در آثار هنری است، بلکه آنچه نیکوست، آنچه زیباست، آنچه حقیقت‌دار است، خود حقیقت است. حال، اگر باید زیبایی را به‌واقع بنا به ماهیت و مفهوم آن شناخت، این امر تنها به کمک اندیشه‌ور شدن ممکن است (همان: ۵۵-۵۶).

۵. البته همان‌گونه که گوردن گراهام (Gordon Graham) در اثر ارزنده خود فلسفه هنرها

می گوید:

تعاریف فلسفی هنر همواره متضمن تعمیم یا کلیت بخشی بی دلیل‌اند. اولین ایراد عمده همین است... ناتوانی مشترک و همسان و مشهود آنها در تطبیق کردن با امور واقع مربوط به هنر، اشکال بزرگی در کل زیبایی‌شناسی فلسفی است. فیلسوفان در مقام پاسخ‌دادن به این اشکال، گاه به کار مهم و جالبی دست یازیده‌اند. اگر قالب یا اثری هنری با تعریف مورد پسند ایشان منطبق نشود، مدعی می‌شوند که آن قالب یا اثر هنری، حقیقی یا هنر راستین نیست. لازم است اعتبار تمسک به این تمایز را به‌دقت بررسی کنیم. غالباً آن را قدری فریبکاری دانسته‌اند (گوردن، ۱۳۸۳: ۳۴۰).

حتی فیلسوف بنیادشکن و ذات‌ستیزی چون تئودور آدرنو از این‌گونه تطبیق و تمایز‌گذاری فارغ نبوده است. این ادعا که برتری هنر موسیقی از نظر آدرنو از چیزی چون فزائیت اصوات و نامکان‌مندی آنها سرچشمه می‌گرفت، البته ادعایی گزاف و نامنصفانه است، زیرا آدرنو موسیقی‌شناسی مادرزاد بود و پیش از روی‌آوری به فلسفه در دامن مادری که اهل موسیقی بود بالیده بود، ولی گزاف نیست اگر بگوییم که وی موسیقی اتونال و آهنگ‌سازی چون وبرن (Webern) و شوونبرگ را هنرمندتر می‌دانست، زیرا «ترور و وحشتی که شوونبرگ و وبرن می‌گسترانند، امروز نیز همچون گذشته نه از درک ناپذیری آنها، بلکه از این امر ناشی می‌گردد که آنها بسی به‌درستی فهمیده می‌شوند. موسیقی آنها





صورت‌بخش آن‌گونه تشویش، آن‌گونه هراس و آن‌گونه ژرف‌نگری در وضعیت فاجعه‌باری است که دیگران صرفاً با پس‌رفت از آن طرفه می‌روند» (Adorno, 1995: 270-99). این تفسیر هنری که کاملاً بر وفق دیالکتیک منفی و فلسفه فاجعه است، ممکن است پسندآمد اعتراض جوانانه به وضعیت موجود باشد، اما به‌سادگی ممکن است با هنر خدمت‌گزار مارکسیستی - که هگل از بنیاد خوارش می‌داشت - مشتبه شود. هگل می‌گوید: «.. ولی ما برآنیم تا هنری را موضوع پژوهش قرار دهیم که - هم در هدف و هم در وسایل خودش - هنری آزاد است» (هگل، ۱۳۶۳: ۳۵).

نقش هنر در تجلی روح نزد هگل و نقش موسیقی اتونال به‌عنوان پارادایم هنر امروزین در ناخوشایند ساختن خوشایندی هر روزینه، کمتر از زیبایی‌شناسی هگل و آدرنو، آن‌گونه التزامی که از مرجعی بیرونی به هنر تکلیف شود، نیست. به نظر هایدگر نیز تحقق حقیقت در کار هنری، به هنر تکلیف نمی‌شود، بلکه آنچه نزد وی حقیقت همچون ناپوشیدگی موجود به‌شمار می‌آید، نقشی است که خود کار هنری یا آنچه هایدگر هنرش می‌داند، ایفا می‌کند. اینکه هایدگر از مرجعیتی ورای زمان و مکان رسالتی آمرانه برای هنر اخذ می‌کند، غالباً ادعای کسانی است که یا کتاب خاستگاه کار هنری را درنیافته‌اند و یا با نوعی تفسیر خشن، نهان‌مایه‌ای افلاطونی از آن بیرون کشیده‌اند. شاید چنین تفاسیری هایدگر را بر آن داشته تا در مؤخره خود بر این اثر خواننده را به نکاتی توجه دهد. نخست آنکه فعل متعدی «stellen» یا نهادن در خاستگاه کار هنری به هیچ روی به ابژه و برابر ایستا ناظر نیست؛ دوم آنکه مراد از «حقیقت ناپوشیدگی موجود بماهو موجود» حقیقت وجود است که در خود کار رخ می‌دهد؛ سوم آنکه بحث خاستگاه کار هنری اساساً نه استتیک (زیبایی‌شناسی) است و نه اینکه واژه «زیبا» در آن به مفهوم امروزی است؛ چهارم آنکه از آنجا که استتیک هنر و هنرمند را ابژه یک علم و احساس هنری را تجربه زیسته (erlebnis) می‌گرداند، پس هنر را می‌میراند. هایدگر در فلسفه هنر نیز همچون حوزه‌های دیگر مباحث قابل تأمل و چالش‌انگیزی را مطرح می‌کند که این مقاله در صدد ورود به آنها نیست.

از نظر نگارنده، خاستگاه کار هنری صرفاً به سبب زبان غامض و شگفت‌انگیز آن نمی‌تواند بی‌محتوا باشد. برعکس این اثر یکی از ژرف‌مایه‌ترین آثاری است که تاکنون درباره خاستگاه هنر نوشته شده است. اگر در نظام فلسفی کانت همه چیزهای شناختنی در قلمرو سوژه بررسی می‌شود و اگر در نظام فلسفی هگل قلمروهای ناشناختنی نیز در احاطه سوژه بین‌الذهانی رو به

کمالی به نام روح قرار می‌گیرد، نظام هایدگر بی‌آنکه به دام ایده‌ها یا جهانی مفارق از این جهان افتد، در گونه‌ای وحدت وجود پارمیندسی به جهانی دست می‌ساید که سوژه را اصلاً از مبدئیت و دایرمدار بودن دور می‌کند. در این مقاله که با رویکردهای زیبایی‌شناختی در آثار هنری سر و کار دارد، به‌راستی درباره هنر هایدگر چه می‌توان گفت، جز اینکه او از چیزی بنیادی‌تر از کارهای هنری خاص سخن می‌گوید که ما آنها را فرآورده احساس هنری سوژه هنرمند، یعنی ابژه می‌دانیم؟

اما روح به نزد هگل از مرجعی بیرون از کار هنری و هنرمند در کار دمیده نمی‌شود. به باور هگل، روح با هنر هم‌جنس است. روح خود را در غیر روح، یعنی در صورت محسوس - یا چیزی که از جنس اندیشه نیست - دوباره دریافت می‌کند و به خویشتن باز می‌گردد. همچنین از نظر آدرنو، تأثیر اجتماعی کار هنری نه از درون خود کار و نه از تکلیف و دستوری از بیرون برمی‌خیزد. شاید در این باره توضیح آدرنو درباره موسیقی ره‌گشا تر باشد. از نگاه آدرنو، اساساً نسبت‌دادن معنا به اثر موسیقایی، «چیزی از پیش تأسیس شده» است. موسیقی و هنر خود نوعی زبان است که در آن حکم به صورت ترکیب یا هم‌نهاد وجود دارد، اما این حکم فارغ از داوری است. به زبان ساده‌تر جملات موسیقی ترکیبی منطقی از نت‌هاست، اما فی‌نفسه حاوی مفهوم و حکم نیست و درست همین امر گستره ارتباطی موسیقی را بیش‌تر می‌کند. «موسیقی منطق هم‌نهادی است که فارغ از حکم است» (Adorno, 1993: 31-32). این تفسیرها هیچ‌یک بر وفاق بهره‌گیری ابزاری هنر نیستند.

۶. برخلاف داعیه هگل، فلسفه‌ورزی در باب هنر به اندازه نظریه‌های فیلسوفان از علمیت و ضرورت به دور است. شوپنهاور به لحاظ فلسفی دشمن هگل است. اولی هنر برتر را موسیقی و دومی آن‌را شعر می‌داند. هگل شعر را جامع تمام مزایا و محاسن هنرهای کلاسیک و موسیقی می‌داند. این برتری به واسطه معنویت شعر، رهایی آن از قید ماده و در جوهر اندیشیدگی آن است. اما موسیقی نسبت به همه هنرها از مفهوم و معنا تهی‌تر است (شاله، ۱۳۵۷: ۱۰۰). «اثر هنری باید دارای معنا باشد» (هگل، ۱۳۶۳: ۵۳). به باور شوپنهاور موسیقی هنر برتر است؛ چه هیچ قیدی به مکان ندارد. مفاهیم شعر، واقعیت مادی و مکانی دارند. فقط موسیقی است که با جهان ابعاد یا جهان فریبنده و مجازی هیچ رابطه‌ای ندارد. درد هستی در موسیقی فارغ از ماده و به نحوی که دردناک نیست بیان می‌شود (شاله، همان: ۱۰۱). تفسیر شوپنهاور از موسیقی، شباهت زیادی با تفاسیر آدرنو دارد. در هر دو مورد موسیقی نقشی





نهی کننده و رهایی بخش دارد، ولی به اعتقاد شوپنهاور نقش موسیقی نوعی رهایی فریبنده از اراده کور و دردناک حاکم بر عالم است.

نگاه فیلسوفان به هنر بر فلسفه آنها منطبق است. تبعید شاعران با نشان افتخار در جمهور افلاطون به طرز نمادینی این تطبیق را نشان می دهد.

ارزیابی و نتیجه گیری

اگر بناست هنر وفور مهارناپذیر و بی منتهای آثاری را در برگیرد که تاکنون آثار هنری خوانده شده اند، گرافه نیست اگر بگوییم که فیلسوفان در تعریف هنر کوتاه دست مانده اند. داروین می گفت: «منشأ هنر موسیقی صدایی است که نرینه ها برای دعوت از مادینه های خویش بر می آورند» (تولستوی، ۱۳۶۴: ۴۲). او در این باب با عمویش اراسموس داروین (Erasmus Darwin) که دستی در زیبایی شناسی داشت، هم داستان بود. اراسموس، زیبا را چیزی می دانست که بنا به دریافت ما با آنچه دوست می داریم یکی باشد (همان). این تعریف که چیزی جز بازگفت فهم شایع و عامیانه نیست، به نقل از همان کتاب هنر چیست (اثر تولستوی) است که برخی از فیلسوفان هنر و زیبایی شناسان امروزی در نكوهش آن بسیار گفته اند. آموزه های تولستوی همان قدر عوامانه اند که عوام پسندند. این آموزه های خشک و تر سوز که گوته، شکسپیر، بتهوون، شوپن، رافائل، داوینچی، واگنر، برلیوز، برامس، اشتراوس و نیز بسیاری از آثار ماندگار را به ابتذال و بی هنری متهم می کنند، هر چند به گفته خود تولستوی در نتیجه پانزده سال مطالعه و تفکرند، سرانجام از یکی از عوامانه ترین و در نتیجه عوام پسندترین تعریف های هنر سر در می آورند:

هنر یک فعالیت انسانی است و عبارت از این است که انسانی آگاهانه و به یاری علائم مشخصه ظاهری، احساساتی را که خود تجربه کرده است به دیگران انتقال دهد؛ به طوری که این احساسات به ایشان سرایت کند و آنها نیز آن احساسات را تجربه نمایند و از همان مراحل حسی که او گذشته است، بگذرند (همان: ۵۷).

نیازی نیست که ایراد این تعریف به ظاهر اکسپرسیونیستی با توسل به تعریف های دیگران برملا شود. تولستوی نه تنها خودش تا آنجا که ممکن و مقدور بود، همه تعریف های دیگران را در کتابش نقل و سپس نقض کرده است، بلکه دیری نمی گذرد که تعریف خودش را نیز نقض می کند؛ زیرا این تعریف با تعریف داروین و عمویش که تولستوی آن

را در کتاب خود به عنوان یک تعریف سخیف نقل می‌کند، چندان تفاوتی ندارد. بنا به این تعریف، هنر تجربه مشترک یک احساس زیسته با وساطت صورتی همچون ترکیب اصوات یا رنگ‌هاست. بر مبنای این تعریف، هنر نوعی انتقال و سرایت حال یا در بیان آوردن احوال به قصد افزایش تجربه‌کنندگان آن حال است. این تعریف می‌تواند شامل همه هنرمندان از جمله هنرمندان رمانتیکی شود که تولستوی آنها را به بی‌مایگی، هذیان‌گویی و اغوای خلاق در طول اعصار و قرون متهم می‌کند. احساسات در این تعریف حد و مرزی ندارد. از همین رو، این تعریف نه تنها پسند خاطر همگان است، بلکه گاه قبول خاطر اهل نظر نیز می‌افتد. الیزابت درو (Elizabeth Drew) که گرایش او به شاعران رمانتیک انگلیسی در کتاب شعر او گویا و پیدا است - تعریف تولستوی را «ساده، اما جامع» می‌خواند. «فعل آفرینندگی چه بسا در منشأ خود مرموز و غامض باشد، ولی هدف آن ارتباط و مشارکت است. شاعر انسانی است که با انسان‌ها سخن می‌گوید و شورمندانه می‌کوشد تا بهترین واژه‌ها را به بهترین ترتیب آنها پیدا کند تا دیگران را به باز زیستن تجربیات خاص خود برانگیزد» (Elizabeth, 1969: 25). این نویسنده از هم‌خوانی تعریف تولستوی با تعریف‌هایی که وردزورث (Wordsworth) و دوست هم‌مرامش کالریدج (Coleridge) در پیش‌گفتار ترانه‌های غنایی (Lyric Ballads) آورده‌اند، خرسند است، ولی متن تولستوی را به‌درستی درک نکرده است. وردزورث شعر را «قلیان خودجوش عواطف نیرومند» می‌داند. تعریف کالریدج همان است که در جمله آخر نقل قول بالا آمده است.

مسئله آن است که تولستوی از آغاز تا پایان کتابش از تکرار این مضمون خسته نمی‌شود که هر احساسی احساس هنرمندانه نیست. تعریف از ذات خبر می‌دهد، ولی تولستوی با تجزیه رسالت هنر در پایان کتابش گزاره خبری خود را نقض می‌کند. جان کلام او نه تعریف هنر، بلکه رهاسازی آن از بند احساسات خودکامانه به سوی والاترین احساسات دینی و به طور کلی هنر دینی است. زیبایی‌شناسی و هنر مدرن هر دو به دست تولستوی انگ‌انحطاط و بی‌هنری می‌خورند.

در واقع، اندیشه‌های پیشینیان درباره هنر، نه تنها علم الجمال ما را تأیید نمی‌کند، بلکه تعالیم زیبایی‌شناسی ما را درباره زیبایی رد می‌کند. با وجود این، در تمام زیبایی‌شناسی‌ها، از علم الجمال شاسلر گرفته تا علم الجمال نتایت این موضوع که دانش زیبایی، یعنی زیبایی‌شناسی را سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز کردند و پیروان اپیکور و رواقیون و





سنکا و پلوتارک و افلوپین تا حدی آن را پی گرفتند، مورد تأیید قرار گرفته است. نیز گفته‌اند این علم ناگهان در قرن چهارم، به سبب حادثه نامیمونی ناپدید شد و پس از فاصله‌ای هزار و پانصد ساله، دوباره به سال ۱۷۵۰م. در آلمان از تعالیم باومگارتن سردرآورد (تولستوی، همان: ۷۰).

کتاب تولستوی هر اندازه هم که خام‌اندیشانه باشد و هر اندازه از مهملات یک اشراف‌زاده بیزارشده از خود، آکنده باشد، از این حیث که در نسبت زیبایی و حقیقت تردید می‌کند، شایسته بررسی است. او می‌نویسد: «در زبان روسی، از واژه زیبایی تنها آنچه خوشایند بینایی است می‌فهمیم. گرچه اخیراً از اعمال زشت و موسیقی زیبا سخن می‌گوییم، ولی این کلمات روسی نیستند». او می‌افزاید که مردم ساده‌روس جمله‌ای از سنخ «او به زیبایی عمل کرد» را نمی‌فهمند (همان: ۲۱). وی بر آن است که زیبایی نه تنها با نیکی و حقیقت هماهنگ نیست، بلکه تا حدی ضد آنهاست (همان: ۷۴). معلوم نیست که تولستوی کانت را به درستی خوانده باشد، زیرا نقدهای سه‌گانه کانت، یعنی تفکیک امر حقیقی، امر نیکو و امر زیبا و سپس تعیین شرایط ماتقدم احکام درباره آنها در فلسفه کانت از نکات اساسی است. چکیده زیبایی‌شناسی کانت آن است که وقتی کسی می‌گوید «این چیز زیباست»، لذتی را در بیان می‌آورد که غایت آن در خود موضوع است. از این رو، این داوری به سوی عام‌بودن و تعمیم‌گرایش دارد و کاملاً شخصی و جزئی نیست. به زبان ساده‌تر، وقتی کسی می‌گوید چیزی زیباست اگر از ژست دمکرات‌منشی فارغ باشد، لازم نیست عبارت «در نظر من» یا «برای من» را بدان بیفزاید. فرایند صدور چنان حکمی چنین عبارت‌هایی را به خود راه نمی‌دهد، زیرا من می‌گویم زیبایی همچون غایت‌مندی بدون غایت در خود آن چیز است و هر سوژه دیگری نیز می‌تواند همین حکم را درباره آن صادر کند. با این همه، شاید این چکیده رسا نباشد. کتاب نقد قوه حکم این مطلب را به تفصیل روشن ساخته و هگل در استتیک خود یکی از درخشان‌ترین چکیده‌های این کتاب را از خود به جا نهاده است (نک: مگل، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۱۱). در هر حال، کانت برخلاف افلاطون و تولستوی بحث هنر و رسالت آن را پیش نمی‌کشد. به دشواری می‌توان از نقد قوه حکم حقیقتی بیرون کشید که همچون مرجعیتی فراسوی حیطه سوژه، هنر را وابسته خود کند. آیا هنر فی‌نفسه - نه با الزامی از بیرون - از آن رو هنر است که حقیقت را در صورتی زیبا و در نتیجه احساس‌برانگیز فرآپیش حواس می‌نهد؟ این پرسش نهایی ماست.

هنر صرفاً صورت نیست. موسیقی که از حیث فارغ بودن از اشکال، اعیان و مفاهیم خالص ترین هنر است، در هر کس احساساتی برمی انگیزد و احساسات همواره با مفاهیم و معانی هم آمیزی دارند. صورت هنری در هر حال مضمونی دارد؛ چه این مضمون در خود اثر باشد، چه مخاطب آن را دریافت کند. اکنون پرسش ما ساده ترمی شود. آیا این مضمون بیان حقیقت است یا باید بیان حقیقت باشد؟

پیش از پاسخ به این پرسش ما حق داریم پرسیم که حقیقت چیست؟ آیا مطابقت بازنمود و اندیشه با اثره است؟ آیا حضور هستنده در هستی اش است؟ آیا مرتبه ای از سیر جدالی روح مطلق است؟ آیا هستی یا نیستی ای که در معرض رویارویی می آید است؟ آیا مطابقت سایه ها و ایده ها است؟ یا اینکه اراده کور و دردناکی است که حیات ما را به دروازه فنا هدایت می کند؟ آیا حقیقت یک گوهر قایم به ذات یا اقنوم الاقانیم و یا فیض روح القدس و خطاب عالم ملکوت است؟

حقیقت واژه ای است که هر کس از آن دم می زند، ولی هیچ کس نمی داند چیست. هاله مقدس این واژه گویی از درون آن بسیار سخت پوست تر است. حقیقت در بی معنایی خود چه بسا که فریب افزار دروغ گشته است. اما به فرض که حقیقتی عام و فارغ از جنگ هفتاد و دو ملت وجود داشته باشد، باز هم نمی توان با الزامی بیرونی هنر را به اظهار آن ملزم کرد. تعیین رسالت، اساساً تعریف نیست. اگر افلاطون شاعران را از آیین شهر خویش بیرون نمی کرد، ما در فرزاندگی او شک می کردیم. او می دانست که مکلف کردن شاعران به بیان حقیقتی عام و جاودانه برخلاف طبع شاعران است. ارسطو تأثیر تراژدی را یک حال نفسانی می دانست که آن را «پالایش روان» می نامید. تراژدی البته بازتاب واقعیتی است که رخ داده یا می تواند رخ دهد. این واقعیت در نزدیک ما رخ می دهد و در واقع عمده آثار هنری - به ویژه در عصر مدرن - چیزی از سنخ همین واقعیت را مضمون خود ساخته اند. رئالیسم ادعای نهفته همه سبک های هنری است. اگر هنری بودن اثر بسته آن باشد که حقیقت افلاطونی را گشوده دارد، در آن صورت صدای افلاطون با غریبی بس هولناک تر از پیش بیشتر هنر تاکنونی را به هنر سوزان محکوم خواهد کرد. این بدان معناست که ما هر اندازه تجربه را نادیده گیریم نمی توانیم جز به بهای خلوت کردن جهان از آثار هنری تعریفی حقیقت مدار و هنجارگذار بر هنر بار کنیم. آغاز و انجام فلسفه هنر صرفاً مفاهیم نیست. حسانیات یا زیبایی شناسی یک علم است که موضوع آن کارهای از پیش ساخته شده است.





اگر این درست باشد، التزام به مضمون در این کارها هرگز امری ذاتی و عام نبوده است. اثر هنری به لحاظ مضمون خودآیین است. تولستوی در عین حال که هنر را به بیان احساس برانگیز محبت مسیحایی فرا می‌خواند، این را نیز می‌گوید که مضمون هنر الزاماً نه زیبایی و نه حقیقت مسیحایی است. پایان کتاب او صرفاً یک فراخوان است، نه تعریف ضروری. چه بسا مضمون اثر هنری از فضای باغ ملکوت یا از وضعیت‌های پیرامونی و آکنونی آمده باشد. نمایش حقیقت یا فروبستگی حقیقت، عرضه‌داشت زیبایی یا زشتی، بیان فقر و عذاب و ستم‌دیدگی یا غنا و آرامش و آزادگی به یکسان می‌توانند با ناتوانی یا قدرت به صورتی محسوس درآیند. زیبایی هنر تنها می‌تواند در قدرت این صورت‌بخشی باشد. هنرمند در قلب جهانی جهنمی تنها به دروغ می‌تواند بهشت را تصویر کند.

لئو تولتال پیام راستین هنر در عصر ما را رساندن صدای خُردشدگان جامعه سرمایه‌داری و آزادسازی اعتراض تلمبارشده علیه آن تیره‌بختی اجتماعی‌ای می‌داند که خود را به صورت خوشبختی اجتماعی جلوه گر می‌سازد. «در هر اثر هنری صدای شکست‌خوردگانی گویا می‌گردد که روزی امیدوارانه پیروز خواهند شد» (Schirmacher, 2000: xv). کافکا می‌گوید:

هنر ما کور گشته و خیره‌بودن از جانب حقیقت است. آن نوری که چهره شکلک‌باز ما از پرتو آن خود را واپس و درهم می‌کشد، حقیقت است و دیگر هیچ (Kafka, 1994: 238).

حقیقت هنر در صمیمیت آن و در نشان‌دادن آن چیزی است که نشان می‌دهد، نه در التزام آن به زیبایی یا حقیقتی که باورشان ندارد. «پاسیون متا» اثر یوهان سباستین باخ، شاید اگر بی‌اطلاع قبلی از نام و نشانش و با تبدیل واژه‌های گروه کر به صورت محض شنیده شود، چیزی غیر از درد و رنج و اسپین‌ساعات حضور ناسوتی مسیح را به خاطر آورد، ولی این نمونه شکوهمند هنر دینی ممکن نیست که احساسی سخیف و قبیح برانگیزد. این فضای قدسی پیرامون باخ است که با مهارت نوازندگی و آهنگ‌سازی کسی که هفت پشتش موسیقی‌دان بوده، به قالب اصوات درآمده است. ما می‌توانیم فصول بیست و هفتم و بیست و هشتم انجیل متا را بخوانیم و مضمون آن را که البته با واژه‌های معنادار بیان شده است دریابیم. در پاسیون متا این متن به صورت شعر موزون با نوای ساز در می‌آید و نواها را به شکلی دراماتیک معنا می‌کند، اما شنوندگانی که هرگز آلمانی نمی‌دانند، با شنیدن این ترکیب جاودانه اصوات صرفاً احساس استعلا می‌کنند و می‌توانند گفت: «این اثر حالی ملکوتی یا روحانی برمی‌انگیزد» و چه بسا این اثر

آنها را به نیایشی ناگفتنی در برابر خداوند برانگیزد. استاد فرهیخته موسیقی، لئوپولد استوکوفسکی (رهبر ارکستر) مقیم آمریکا درباره «مس در سی مینور» می گوید:

بافت موسیقی آن، پیچیده و سخت درهم تنیده است و سرریز شدن آرام و پرغنای الهامات او را به نمایش می گذارد. با وجود آنکه در قالبی شبیه به آنچه پیش از باخ به کار می رفته، ریخته شده است، ولی در واقع قالب خود را گسترده است.

تا به اینجا استوکوفسکی که مس در سی مینور را یکی از برجسته ترین آثار موسیقی در تمام تاریخ بشر می داند، تنها از فرم و در آنچه از پی می آمد نه از مضمونی خاص، بلکه از حال و تأثیر سخن می گوید: پاره‌ای از آن به نیایش می ماند و در بسیاری جاها چونان که در گُرها، گویی تمام طبیعت، انسان، سیارات و سراسر گیتی با هم نغمه سر می دهند. در بعضی لحظات چنان رمز و رازی در ژرفای موسیقی تنیده شده است که تنها می تواند از روح انسانی که به سر حد هستی خود دست یافته است، تراویده باشد» (بری، ۱۳۶۲: ۱۰۲). بتهوون گفته است «موسیقی در جایی آغاز می شود که کلام از بیان عاجز می شود»، ولی موسیقی نیز تنها با توسل به کلام می تواند پیام و مضمونی مشخص بیابد. با شنیدن ترانه شادی شیلر در موومان چهارم سمفونی نهم بتهوون است که می توان گفت این سمفونی به شادی و رستن از رنج فرا می خواند، اما بدون آن تنها از یک حال می توانیم سخن گفت. به بیانی دقیق تر تنها حالی را به جان می آزمایشیم که بعدها درباره اش برای مثال، می توانیم گفت: حالی برشونده، فرخنده، رهایی بخش و چنین و چنان است. فارغ از هر گونه ارزش گذاری می توانیم موسیقی را «هنر محض» بخوانیم. از همین رو، هیچ هنری برای بررسی های فلسفه هنر مناسب تر از موسیقی نیست. در واقع، برای خوب شنیدن هر اثر موسیقایی بدون کلامی حتی پویم، سمفونی ای که بر حسب نامش روایتی صوتی از شهرزاد و پادشاه و کشتی و امواج دریاست، باید از تلاشی متکلفانه برای مضمون بخشی به اثر دست برداریم و فقط بشنویم. هنر تا آنجا که هنر است معنا را به صورت تجربه احساسی می آفریند. هنر مضمون پردازی نمی کند، تحلیل و تعلیل منطقی نمی کند، تبیین و توضیح نمی کند، بلکه همان گونه که ارسطو نزدیک به ۲۵۰۰ سال پیش تر تشخیص داده بود، هنر باعث نوعی احساس رهایی می شود و این گویای ارتباط مفهومی آن با جهان زنده پیرامونی است. این بیان ذاتاً افلاطونی که تا به این زمانه نیز از شمایل های استالین در شوروی سابق صادر می شد خواندنی است: «مضمون اثر هنری باید بیان حقیقت یا به سخنی دقیق تر بیان این یا آن حقیقت باشد. هنر باید خدمت گزار ایده افلاطونی باشد. هنر باید صدای ساحت قدسی را به گوش رساند».





دست کم تجربه به ما می‌گوید که در این صورت هنر از بیان چنین مضامینی ناتوان خواهد شد. تولستوی در سفارشی، خواندن آثار باخ و بتیون، شهرت آنها را نابه‌حق مدیون حقه‌بازی منتقدان می‌داند (تولستوی، همان: ۱۳۵) و در عین حال، خود او در پایان کتابش برای هنرمندان سفارش آثاری می‌دهد که شفقت مسیحی را به احساس منتقل کنند. تولستوی در بیان نکته اول همان‌قدر جسور و پرده در است که در بیان نکته دوم نهران کار و پرده پوش. او در واقع خود را نقض می‌کند، زیرا نه تجربه احساس و نه انتقال آن - دورکن مهم در تعریف تولستوی از هنر - سفارش‌پذیر نیستند. باخ، «مس در سی مینور» را به شاه آگوستوس سوم تقدیم می‌کند تا شغلی در نمازخانه سلطنتی برای خودش دست و پا کند، اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که شاه و کلیسا مضمون دل‌خواه خود را به باخ سفارش داده باشند. این حکم جز با خوب شنیدن اثر مسلم نمی‌گردد. سفارش مضمون قدسی - مانند نور فلورسنتی که در سینما چهره نورانی قدیسان را جعل می‌کند - چیزی جز نازل کردن امر متعالی نیست. همان‌گونه که شیلر گفته است «تنها وقتی که آدمی آزاد است، هنگام خلق کار هنری است». اگر هنر مضمونی داشته باشد، احساس نزدیکی با اندیشه‌ای است که در همان زمان خلق اثر، نه تنها در فضای آزادی، بلکه در اثر آزادی زاده می‌شود. هیتلر نیز می‌دانست که با هنری ساختن جنگ و پیروزی می‌تواند شرارت نهفته و محبوس توده را آزاد سازد. گویا این نقاش شکست خورده و جانورخو از قدرت هنر چندان بی‌خبر نبوده است. فیلم «پیروزی اراده» به کارگردانی لنی ریفنشتال (Leni Riefenstahl) همان‌اندازه هنری (هنرمندانه) است که «دیکتاتور بزرگ» چارلی چاپلین. ارتباط لفظ هنر با نیکی در زبان فارسی را نمی‌توان به «art» در انگلیسی و «Kunst» در آلمانی که از نظر واژگانی هیچ دلالتی بر خیر و شر ندارند، تسری داد. هنر از روی کارهای هنری شناخته می‌شود. اگر احساس‌انگیزی از عناصر درونی کارکرد هنر باشد، پس هنر قادر است احساسات شرورانه یا وقیحانه را نیز آزاد کند. مناسبت ذوق و سلیقه همگانی با نوع هنر - از هنر دینی گرفته تا هنر مبتذل - مضمونی پیچیده است که به پژوهشی دیگر نیاز دارد. در اینجا همین‌قدر می‌توان گفت که برای مثال، فیلم «پیروزی اراده» را به این عنوان که در خدمت شرارت نازی‌ها درآمده است، نمی‌توان بی‌بهره از آن‌گونه حساسیت‌های هنری که زائیده قوه ابداع آزادانه است، تلقی کرد. اریک وود می‌گوید: «ریفنشتال که انگار به‌طور مادرزاد فیلم‌ساز بود، صرف نظر از اینکه استعدادش را در چه راهی به کار انداخت... غریزه‌ای در کشف طرح‌های غیرعادی داشت» (اریک، ۱۳۷۲: ۲۲۴). کشف طرح، حاصل همان قوه ابداع یا پوئیکای

ارسطویی است. مراد ارسطو از پوئیکا قوه مبدعه‌ای بود که محصول آن (اعم از تراژدی، کمدی یا حماسه) احساساتی را اعم از بد و خوب آزاد می‌سازد. نظریه هنری ارسطو بیش از آنکه از فلسفه نظری‌اش حاصل آمده باشد، برآمده از مطالعه و تحلیل آثار کمدی‌نویس‌ها و تراژدی‌نویس‌هایی چون اوریپیدس و اریستوفانوس بود. تماشاگر کمدی بی‌آنکه گزند بی‌بند با مشاهده بازیگر به رفتار او و در عین حال به ردائل خودش می‌خندد. گرچه از «رساله کمدی» ارسطو بخش ناچیزی به‌جا مانده است، همین مقدار نیز می‌رساند که ارسطو در خنده حالتی رهایی‌بخش یافته بود. البته، چه خوب بود اگر هنر همواره از احوال والا برمی‌خاست، اما متأسفانه این احوال را نمی‌توان از آسمان بر روح هنرمندی نازل کرد که در زمینه و زمانه‌ای دوزخی و پرفتنه زندگی می‌کند. آثار هنری در خلأ آفریده نمی‌شوند. بدون انسانی که در وضعیت انسانی خاصی قرار دارد، هیچ اثری زاینده نمی‌شود. مهارت هنرمند احساسی را محسوس می‌کند که هنرمند آن را در چنین وضعیتی آزموده است. وضعیتی که باخ در آن می‌زیست، تکرارشدنی نیست، مگر در قالب هنری تقلیدی با مخاطبانی اندک. آن اشتیاق رهایی که در اثر هنری آزاد می‌شود، آزادی از وضعیت خاصی است به سوی آنچه در شمار نمی‌آید. بنابراین، هنر بیش و پیش از آنکه به سوی حقیقتی لازم‌الزمان و لامکان فراخواند، تقلای آزادی از زندانی این‌جایی و اکنونی است و تاکنون نیز چنین بوده است. این تقلا در زمان باخ به صورت نیایش و دعایی بود که امروزه به صورتی دیگر درآمده است. اگر به تعبیر هگل و هایدگر، هنر بزرگ و کوچکی در میان باشد - برخلاف نظر آنها - این بزرگی و کوچکی را با سنجه ادوار تاریخی قدیم و جدید نباید سنجید، بلکه قدرت رهایی‌بخش هنر در هر زمینه و زمانه‌ای سنجه هنر کوچک و بزرگ همان زمانه است. آزادی همواره آزادی از چیزی است که قدرت سرکوب‌گر آن در اینجا و اکنون حضور دارد. اگر امر چیزی جز این بود فراخوان رهایی نیز که در صدد مهندسی قلب هنرمندان بوده‌اند، بدون زور و خشونت این قلب‌ها را تسخیر کرده بودند. هنر ذاتاً قلمرو والاترین آزادی است و آزادگی تنها چیزی است که از هنرمند می‌توان طلبید. هر اثری خود مضمون خود را در آزادی خلق می‌کند. سرآغاز آفرینش هنر، طلب رهایی از اسارتی موجود است، گرچه سرانجام آن سیر به اعلا علیین باشد.

چگونه طوف کنم در سرای عالم قدس که در سراچه ترکیب تخته‌بند تنم



کتاب‌نامه

۱. تولستوی، لئون (۱۳۶۴)، هنر چیست؟ ترجمه: کاوه دهگان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. رود، اریک (۱۳۷۲)، تاریخ سینما، ترجمه: حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
۳. شاله، فلیسین (۱۳۵۷)، شناخت زیبایی «استتیک»، ترجمه: علی اکبر بامداد، تهران: کتابخانه طهوری.
۴. صفا، پری (۱۳۶۲)، خاندان باخ، تهران: شرکت تهران فاریاب (سهامی خاص).
۵. کروچه، بندتو (۱۳۸۴)، کلیات زیباشناسی، ترجمه: فواد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۶. گراهام، گوردن (بی‌تا)، فلسفه هنرها، درآمدی بر زیبایی‌شناسی، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۶۳)، مقدمه بر زیبایی‌شناسی، ترجمه: محمود عبادیان، تهران: نشر آوازه.
8. Adorno, theodor W. (1993), *Beethoven: philosophie der Musik*, Frankfurt: Suhrkamp.
9. Adorno, theodor & Horkheimer Max (1996), *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Cumming, New York: Continuum.
10. Adorno, theodor W. (1995), "On the Fetish - Character in Music and the Regression of Listening," *The Essential Frankfurt School Reader* (eds.), A. Arato and E. Gebhart, New York: Continuum.
11. _____ (1981), "Arnold Schoenberg," *Prisms*, trans. Samuel Weber and Shierry Weber, Cambridge, Mass: MIT press.
12. _____ (1970), *Negative Dialektik*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main: Germany.
13. Drew, Elizabeth (1969), *Poetry: A Modern Guide to Its Understanding And Enjoyment*, Laurel Edetions, from the Laurel poetry Series, Grat Britain; Guoted in: Schirmacher (2000), *The Frankfurt School*, New York: Continuum.



14. Habermas, Jorgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt: Suhrkamp.
15. Kafka, Franz (1994), *Beim Bau der chinesischen Mauer*, Frankfurt am Main:
Fischer Taschenbuch verlag.
16. Kant, Immanuel (1967), *Kritik der reinen Vernunft*, B. Felix Meiner Verlag (ed.),
Hamburg: Nachdruck.

۸۷



نگار

آزادی به مثابه سرچشمه انداع در هنر



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

تبیین، بررسی و نقد اندیشه دینی کانت

حسن مهرنیا*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در طول تاریخ تفکر بشری، مقوله دین و یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان در تفکر غرب ایمانوئل کانت است. کانت در بسیاری از حوزه‌های دانش بشری، از جمله حوزه دین تأثیرگذار بوده است. پس از وی از آرای دینی او تفسیرهای گوناگونی شده است که برخی از این برداشت‌ها با سوء فهم‌هایی نیز همراه بوده است. نویسنده در این مقاله با بررسی دقیق نظام فکری فلسفی کانت بر آن است که تفکر دینی وی در مجموع دارای دو مرحله سلبی و ایجابی است. او در نقد اول و تمهیدات که دیدگاه معرفت‌شناسانه خود را ارائه می‌دهد و در پی محدود کردن عقل است تا به زعم خویش جایی برای دین باز کرده باشد، دیدگاه سلبی خود را عرضه کرده و مفاهیم اساسی خدا، نفس و اراده را در حوزه عقل نظری اثبات‌ناپذیر می‌داند، اما در نقد دوم با گرایش به سمت اخلاق و اولویت‌بخشی به آن، با ارائه دیدگاه ایجابی خود، دین را تابع اخلاق قرار می‌دهد؛ اندیشه‌ای که راه را به سمت سکولاریسم گشوده و تعطیلی عقل و خردورزی را در پی داشته است. از این‌رو، نویسنده کوشیده است ضمن نشان‌دادن مبانی نادرست فکری که او را به نقد دین واداشته است، ضعف‌های نظریه دینی کانت را نیز بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

دین، اخلاق، عقل نظری، عقل عملی، الهیات و خدا.



مقدمه

اندیشه دینی - کوتاه فلسفی کانت به تأسی از دو جریان فکری «پارسامنشی» (Pietism)^۱ و «عقل‌گرایی» (rationalism)^۲ اساساً در روشنگری آلمانی سده هجدهم ریشه دارد. او از یک سو با پارساگرایی که مخالف سرسخت عقلانی کردن مسیحیت بود و مقام کتاب مقدس را بسیار فراتر از عقل طبیعی می‌دانست هم‌داستان بود و از سوی دیگر، جریان عقل‌گرایی ولفی - لایب‌نیتی را می‌ستود که به تمایز میان «الهیات وحیانی» (مبتنی بر کتاب مقدس) و «الهیات عقلانی» (مبتنی بر برهان جهان‌شناختی) قائل بود. افزون بر این، او از جریان «الهیات نقادانه» که تحت نفوذ اندیشه‌های افرادی همچون ارنستی (Ernesti: 1707.1781) و میخائیل (Michaelis: 1717.1791) در پی ارائه یک دین عقلانی و انکار نیاز به وحی و الهام فوق طبیعی بود حمایت می‌کرد.^۳ همچنین او می‌دید که با پیشرفت‌های علمی سده هجدهم و گرایش به سمت «تجربه‌گرایی» و دیدگاه‌های تجربی در باب شناخت، به تدریج دین و اخلاق و مسائل متافیزیکی در فلسفه نظری بی‌بنیان شده و کسانی مانند هیوم باور به مقولاتی چون علیت، خدا، نفس و به طور کلی جواهر مادی و روحانی را مورد نقد قرار داده‌اند.

کانت در چنین فضایی به‌پا خاست و کوشید با تعیین و تحدید قلمرو عقل، بنیان مابعدالطبیعه را استوار سازد و دین و اخلاق را که همزمان از طرف پارسامنشی، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی مورد تهدید قرار گرفته بودند، از خطر نسیت و فروپاشی نجات دهد (Kant, 1929B: § 555). برای این منظور، او نخست به پیروی از ارسطو عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرد و سپس شناخت نظری را محصول سه قوه حس، فاهمه و عقل دانست و کارکرد هر کدام از این سه قوه را در نقد عقل محض ذیل سه بخش حسابات، تحلیل و جدل استعلایی آورد. وی در گام بعدی تأکید کرد که هیچ‌کدام از این سه قوه اجازه دخالت در قلمرو دیگری را ندارند. کار پایانی وی در این زمینه تفکیک قلمرو اخلاق از دین در حوزه عمل (عقل عملی) بود. وی همچنین در آغاز میان فاهمه و عقل تمایز قائل شد و شناخت را

۱. جریانی بود که آن را فیلیپ یاکوب اسپنسر (۱۶۳۵-۱۷۰۵) بنیان نهاد.

۲. برگرفته از فلسفه لایب‌نیتس به قرائت ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴) بود.

۳. برای آگاهی بیشتر نک: آلن وود: «الهیات عقلانی، ایمان و دین اخلاقی» «Rational Theology, Moral Faith and

Guyer, 1992: در: Religion»





حاصل تعامل دو قوه فاعله و حس دانست، اما به باور او ایده‌های «نفس»، «خدا» و «جهان» داده‌های حسی و تجربی نیستند و به کار بردن مقولات فاعله در مورد آنها به معنای مغالطه و استفاده متعالی از مقولات است؛ کاری که وی به هیچ وجه آن را جایز نمی‌دانست.^۱ در اینجا بود که وی مجبور شد اثبات آن سه مفهوم اساسی را به عقل عملی ارجاع دهد و در آنجا با دلایل و برهان‌های عملی در جهت اثبات جاودانگی و وجود خداوند، به مسئله ایمان و دین پرداخت (تمیمی، ۱۳۸۳: ۶۲).

از آنجا که اندیشه دینی کانت تأثیر زیادی در آرای دیگر فیلسوفان غربی داشته است و نزد روشنفکران مسلمان نیز طرفدارانی دارد، در این نوشتار نخست ذیل عنوان «دین و حیانی» (theologichen religion) اعتقاد شخصی کانت درباره آموزه‌ها و شعائر دینی و نیز رویکرد کلی وی درباره دین یهود و مسیحیت و انتقادهای وی بر آنها ارزیابی شده و در گام بعدی رویکرد ایجابی وی درباره دین ذیل عنوان «دین طبیعی» (natürlichen religion) یا عقلانی بررسی می‌شود. در پایان نیز به نقد مبانی نظری تفکر دینی کانت و بررسی جایگاه دین در نظام فکری او پرداخته‌ایم.

۱. تبیین و بررسی اندیشه دینی کانت

الف) دین و حیانی و طبیعی

کانت می‌خواست تعریفی از دین ارائه دهد که در محدوده عقل قابل دفاع باشد و از خرافات و تعصب‌های دینداران ظاهریین برکنار باشد، از این رو، پس از نگارش نقد اول و دوم و طرح اصول مقدماتی این نظریه در آنها^۲ در آثار بعدی‌اش به ویژه کتاب‌های گفتار در اخلاق^۳ و نیز دین در محدوده عقل تنها به تفصیل به مسئله دین پرداخت. در زیر به برخی از دیدگاه‌های انتقادی وی درباره دین و حیانی اشاره خواهیم کرد:

۱. کانت در آغاز میان «دین طبیعی» یا عقلانی و «دین و حیانی» یا فوق طبیعی تمایز قائل

۱. البته این محدودیت برای عقل به معنای انکار باور به خدا و نفس نبود، بلکه او تنها منکر شناخت آنها بود.

۲. این دو اثر حاوی عقاید او درباره نسبت بین دین و اخلاق است و تفصیل آن در سال ۱۷۹۳م. در کتاب دین در محدوده عقل تنها آمده است.

۳. این اثر به قلم دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی ترجمه و در شمارگان ۵ و ۶ مجله ارغنون به چاپ رسیده است. نقل قول‌ها در این بخش، از ترجمه ایشان است.

می‌شود و مسیحیت را دینی وحیانی و غیر عقلانی و به تبع آن، غیر اخلاقی قلمداد می‌کند (کانت، ۱۳۷۴: ۳۰۴).

۲. اگرچه نقد کانت به دین وحیانی، نوعاً متوجه مسیحیت رسمی است، اما اگر نیک بنگریم او هم‌زمان شریعت یهود را نیز به چالش می‌کشد و معتقد است همان‌گونه که موسی مندلسون یادآور شده است، مسیحیت به نظام قانون‌گذاری دین یهود وابسته است؛ حال آنکه سندیت خود این دین و کتاب تورات مشخص نیست (کانت، ۱۳۸۱: ۲۲۰). لذا مسیحیت برای تبدیل شدن به یک دین جهانی پایدار نیازمند خدمات کلیسایی نامریی است، نه یک سازمان متشکل از رئیس و کارکنان کلیسا.

۳. کانت با نقد آداب و شعائر و مراسم عبادی ادیان یهود و مسیحیت، عقیده‌مندی و کیش‌داری را به عنوان یک تکلیف‌گرافی و غیرمعقول در نظر می‌گیرد که آزادی درونی اندیشه را تحت الشعاع قرار می‌دهد و نقش مخربی در عقلانیت دین دارد و موجبات گرایش دین به سمت «خرافات»، «تعصبات» و انحرافات را فراهم می‌آورد. او چنین دینی را «دین خودشیرینی» و «اغوای دینی» و عبادت آن را «شبه خدمت» یا «خدمت مزدوری» و دروغین کلیسا به خدا می‌داند و معتقد است اراده‌ خداوند امری ثابت و لایتغیر است که با دعا و مناجات و تشریفات کلیسایی تغییر نمی‌کند (کانت، ۱۳۸۱: ۲۲۹-۲۳۲). از نظر او اعمالی مانند روزه گرفتن، توبه و کفاره از این قبیل‌اند و فی‌نفسه فاقد هرگونه خیر اخلاقی‌اند و صرفاً نوعی ابراز ارادت و آمادگی برای انقیاد هستند (کانت، ۱۳۷۴: ۳۳۳). به نظر وی، گوهر دین چیزی جز مطابقت اعمال انسان با قانون اخلاقی نیست و اراده‌ خداوند هم تابع همین قوانین اخلاقی است.

۴. کانت افزون بر نقد نظری دین، در زندگی عملی نیز به گفته‌ خود پایبند بود. یاخمان یکی از دوستان کانت که زندگی‌نامه‌ وی را نگاشته است می‌گوید: «با اینکه او عمیقاً شخصیتی معنوی بود، از هرگونه مراسم و آداب ظاهری دینی دوری می‌جست و در اواخر عمرش هیچ‌وقت برای عبادت به کلیسا نمی‌رفت». او در این زمینه در نامه‌ ۲۸ آوریل ۱۷۷۵م. به لاوتر می‌نویسد:

شما نظر مرا در مورد بحث خود درباره‌ ایمان و عبادت پرسیده بودید. آیا می‌دانید از چه کسی پرسش می‌کنید؟ ... هیچ اعتراف به ایمان، توسل به اسمای مقدس و هیچ‌گونه رعایت آداب و تشریفات دینی نمی‌تواند کمکی به انسان بکند - گرچه امید به دل‌داری و تسلی خاطر به ما گوشزد می‌کند که اگر هرآنچه





در توان داریم کار خیر انجام دهیم، در آن صورت می‌توانیم به کمک ناشناخته و رازوارانه خداوند اعتماد کنیم - بلکه ما می‌توانیم بدون انجام دادن کارهای این‌چنینی در کنف حمایت الهی باشیم (Wood, 1996: 396).

از این رو، کانت که تا سال ۱۷۸۶م. یعنی زمان مرگ فردریک کبیر، پادشاه پروس مورد تکریم و احترام وی بود، به دلیل دیدگاه‌های دینی‌اش در اکتبر ۱۷۹۴م. مغضوب فردریک دوم قرار گرفت و با فرمانی ملوکانه از وی خواسته شد تا آرای دینی خود را پس بگیرد و کتاب دین در محدوده عقل تنها (۱۷۹۳م.) و پایان همه چیز (۱۷۹۴م.) را اصلاح کند:

ما از شما چشمداشت کارهای بهتری داشتیم، ... ما بی‌درنگ از شما می‌خواهیم که با آگاهی تمام از در اعتذار درآید و برای اینکه مورد بی‌مهری شاهانه ما واقع نشوید انتظار داریم در آینده بر حسب وظیفه خود، نام‌آوری و استعدادتان را چنان به کار برید که نیت پدران ما بیش و بیشتر برآورده شود. در صورتی که از این وظیفه‌ها غفلت کنید و به نافرمانی ادامه دهید، بی‌درنگ در انتظار نتایج ناگوار آن باشید (به نقل از: کریجلو، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

او در ۱۲ اکتبر همان سال طی نامه‌ای، خاضعانه می‌کوشد این اتهام را از خود دور کند، از این رو، به پادشاه می‌نویسد:

بنده به‌عنوان معلم جوانان در درس گفتارهای رسمی خود هیچ‌گاه نه کتاب مقدس و مسیحیت را ارزیابی کرده‌ام و نه می‌توانم چنین کاری کنم ... من برای اینکه کتابم صرفاً متن فلسفی باشد، هیچ ارجاعی به کتاب مقدس و مسیحیت نداده‌ام و نمی‌توانستم بدهم. گذشته از اینها، من این آثار را خطاب به عامه مردم نوشته‌ام و اساساً فهم این مباحث برای عامه مردم امکان‌پذیر نیست، بلکه فقط گفت‌وگویی است میان اساتید دانشگاه. اما دانشگاه‌ها در اینکه در ملأ عام این مباحث را مطرح کنند و درباره آن داوری کنند آزادند. در واقع، آنها هستند که این مباحث را به سطح عامه مردم کشانده‌اند ... دینی که من آن را ارزیابی کرده‌ام، دین طبیعی است (Kant, 1996: 242).

با این حال، در یادداشت جالبی که در میان اوراق چاپ‌نشده وی یافته‌اند، دیدگاه واقعی وی این‌گونه بیان شده است:

باز پس گرفتن افکار و عقاید درونی، شیرانه است و از هیچ‌کس نباید خواسته

شود، اما خاموش ماندن دربارهٔ چنین قضیه‌ای وظیفهٔ رعیت امپراتور است و زمانی که آنچه شخص بر زبان می‌آورد باید راست باشد، وظیفهٔ او نیست که در حضور همگان اعلام دارد که آن سخنان به تمامی راست است. من نه کلمه‌ای به رسالهٔ خود دربارهٔ دین افزودم و نه کاستم. من نمی‌توانستم ناشر خود را که مالکیت کتاب متعلق به اوست از چاپ و نشر دیگری از آن وادارم (کریچلو، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

ب) دین طبیعی و اخلاق

همچنان که گذشت، یکی از مبانی نظری تفکر دینی کانت این بود که می‌دید به لحاظ معرفت‌شناختی به کار بردن مقولات فاهمه در حوزهٔ ایده‌های عقل محض (به‌ویژه ایدهٔ خدا) مرادف با گرفتاری در دام مغالطات بی‌پایان عقل محض است. این مبنای فکری به تدریج کانت را به قلمرو عقل عملی و حوزهٔ اخلاق کشاند، اما آنچه که موجب گردید کانت از حوزهٔ عقل عملی و اخلاق پا به عرصهٔ دین بگذارد، ناکامی وی در یافتن امر نامشروط و بنیانی برای اصول اخلاقی بود. از این رو، روشن است که در نظام فکری کانت میان دین و اخلاق ارتباط وثیقی وجود دارد و فهم نظریهٔ دینی کانت مستلزم تبیین نحوهٔ ارتباط آن با اخلاق و عقل عملی است. البته همان‌گونه که گذشت، دینی که کانت در صدر برقراری ارتباط میان آن و اخلاق است، دین طبیعی است، نه دین وحیانی. از این رو، او در دیباچهٔ کتاب دین در محدودهٔ عقل تنها در تبیین جایگاه دین در نظام فکری وی و ارتباط آن با اخلاق به صراحت اعلام می‌کند:

اخلاق به هیچ وجه به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه تنها عقل محض او را بسنده است، ... انسان نیز برای سامان دادن به کار خویش به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوهٔ عقل عملی ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۸۱: ۴۰).

او همچنین در مقدمهٔ شرح خود بر رسالهٔ بومگارتن در تعیین اولویت اخلاق یا دین، اشاره می‌کند که جایگاه بحث از دین، پس از اخلاق است تا اینکه مَهر و نشانی بر اخلاق باشد، زیرا کمال اخلاقی باید در دین (طبیعی) مصداق پیدا کند.

از نظر کانت اخلاق و الهیات (دین وحیانی) به طور مشترک دین طبیعی یا عقلانی را تشکیل می‌دهند و بلکه بدون اخلاق هیچ دیانتی ممکن نخواهد بود و اگر هم باشد، آن دین تنها مبتنی بر فرهنگ و سنت مبتنی است (کانت، ۱۳۷۴: ۲۹۷). به بیان دیگر، او معتقد است تنها





الهیاتی می‌تواند پایهٔ دین باشد که متضمن اخلاق و کمال اخلاقی است. برای این منظور، او چاره‌ای جز این نمی‌بیند که موجودی متعالی را تصور کند که ضمن اینکه «داوری عادل» است (تا مجازات کند و پاداش دهد)، «حاکمی خیرخواه» و «قانون‌گذاری مقدس» نیز هست. اینها «صفات اخلاقی» هستند که باید در موجودی به نام خدا قابل تصور باشد و برای اینکه ما بتوانیم چنین تصویری از خدا داشته باشیم، نیازمند یک «دین وحیانی» نیستیم. کانت برای این خدای متصور «صفات طبیعی» مانند عالم مطلق، قادر مطلق، حاضر مطلق و واحد متعال را برمی‌شمرد که جملگی از عقل سالم برخاسته‌اند، نه از عقل نظری. همچنین کانت در نسخه‌ای دست‌نوشته و ناتمام برجای‌مانده از افکار دهه پایانی عمر خود^۱ تصریح می‌کند که خدا و عقل عملی یکی هستند و به نظر او نباید خدا را به‌عنوان جوهری بیرون از من معرفی کرد، بلکه باید خدا به‌عنوان بالاترین اصل اخلاقی در من معرفی شود. او خدا را یک عقل عملی در درون انسانیت و خود معقول و واقعی آدمی می‌دانست؛ هستی که از خود متمایز است و ما را به اجرای عمل اخلاقی وامی‌دارد (Ward, 1992: 256). می‌توان گفت که فهم کانت از خدا به سنت عقلانی دورهٔ اسکولاستیک نزدیک است. از نظر او خدا یک موجود کاملاً متعالی، تغییرناپذیر و سرمدی است؛ خدایی حی، مرید، عالم مطلق، قادر مطلق، به کلی مقدس، عادل و خیرخواه. همچنین کانت افزون بر تمایز میان صفات اخلاقی و طبیعی خدا، میان صفات وجودی خدا که می‌توان آن را از مقولات محض برگرفت و صفات جهان‌شناختی و انسان‌شناختی که بر ویژگی‌های تجربی عالم مبتنی است، تمایز قائل می‌شود (Guyer, 1992: 398).

استدلال کانت چنین است:

اگر چنانچه خدایی خارج از وجود انسان نبود که این احساس اخلاقی من را دریابد، چه ضرورتی وجود داشت که من این احساس ناب اخلاقی را برای خودم حفظ کنم و اعمالم را با نیت خالص انجام دهم؟ اگر چنین خدایی نبود، من می‌توانستم نیاتی چون درک لذت، احساس احترام و نظایر آن را در سر داشته باشم. اما همین که نیت من خالص است، گواه بر این مطلب است که

۱. این نسخه دست‌نوشته با عنوان *opus postumum* اول‌بار در سال ۱۹۲۰م. به همت آدیک (Adick) در برلین به زبان آلمانی چاپ شد و بعدها در ۱۹۹۵، دانشگاه کمبریج با ویراستاری اِکارت فورستر (Eckart Forster) و ترجمه مایکل روزن (Michael Rosen) چاپ دیگری از آن را به زبان انگلیسی ارائه داد.

خدایی وجود دارد که واجد جمیع صفات فوق‌الذکر است. لذا احساس ناب اخلاقی داشتن، بدون پیوند با یک موجود متعالی که فقط او می‌تواند این احساس را درک کند، امکان‌پذیر نیست. گذشته از اینها، اگر من به خدا باور و اعتقاد نداشته باشم، نمی‌توانم پایبند اخلاق باشم، اما چون به اخلاق پایبند هستم، می‌توانم بگویم حتماً خدایی هست که این احکام اخلاقی را ملاحظه می‌کند (کانت، ۱۳۷۴: ۳۰۱).

به نظر کانت، حداکثر کاری که الهیات یا «دین وحیانی» انجام می‌دهد این است که فقط حس کنجکاوی انسان را ارضا می‌کند، اما توان رسیدن به حقیقت را ندارد. حال آنکه «دین طبیعی» به سادگی ما را به وجود خداوند معتقد می‌کند.

البته باید توجه داشت که رابطه دین و اخلاق از نظر کانت دو سویه است و او به هیچ‌وجه نمی‌خواهد دین را منشأ اخلاق بداند، بلکه برعکس معتقد است که این قوانین اخلاقی هستند که پشتوانه دین‌اند و در شناخت خداوند به کار می‌روند. به نظر او، اگر دین مقدم بر اخلاق باشد، در آن صورت برای اینکه انسان با خداوند ارتباط برقرار کند، باید خدا را چونان ارباب مقتدری لحاظ کند که چاره‌ای جز تسلیم و تعظیم در مقابل او ندارد؛ چنانکه در شریعت ایجابی یهودیت چنین است و کلیسا نیز دنباله‌رو آن است. در چنین شرایطی است که اعمالی مانند توکل، نیایش، مناجات و دیگر عبادت‌های ظاهری و شرک‌آلود (به تعبیر کانت خرافات) به میان می‌آید. از سوی دیگر، کانت می‌گوید گرچه «اخلاق» پایه و اساس دین طبیعی است، با این حال قدرت، زیبایی و واقعیت اخلاق در دین است؛ چه در غیر این صورت اخلاق، فی‌نفسه چیزی جز یک امر آرمانی نخواهد بود و اساساً آنچه به اخلاق، قدرت و واقعیت می‌بخشد، باور به یک موجود متعالی است که در دین طبیعی بدان می‌رسیم.^۱

از این‌رو، اساساً از نظر کانت به جای اینکه اخلاق بر دین مبتنی باشد، دین بر اخلاق مبتنی است و علت این امر نیز آن است که ما از ماهیت دین چیزی نمی‌دانیم و از این‌رو، بهتر است اخلاق را بر عقل مبتنی کنیم و اساس آن را از دین برداریم. به بیان دیگر، چون آدمی در تأمین سعادت شایسته خود در این عالم ناتوان است، باید یک موجود اخلاقی قادر

۱. کانت غیر از دین طبیعی یا «دین سنتی»، از نوعی هدایت‌گر درونی نیز سخن به میان آورده است که بر خصلت درونی انسان متکی است و «دین خصلت» نامیده می‌شود.



مطلق به عنوان حاکم جهان را فرض کند تا این غایت تحقق یابد؛ بدین گونه اخلاق ما را الزاماً به دین هدایت می کند (کانت، ۱۳۶۷: ۴۵-۴۰).

ج) دیدگاه کانت در باب برهان‌های اثبات وجود خدا

بحث از برهان‌های سنتی اثبات واجب در تاریخ تفکر بشری همواره یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی - کلامی بوده و ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود معطوف ساخته است. از این‌رو، بررسی دیدگاه کانت در این زمینه که یکی از دلایل اشتهاوی در تاریخ تفکر دینی نیز بوده است، خالی از فایده نخواهد بود. پرسش مطرح در این زمینه این است که چرا کانت به‌رغم باور بسیاری از حکیمان و اندیشمندان به درستی و کارآمدی برهان‌های سنتی اثبات واجب به نقد آنها می‌پردازد.

افزون بر دلایل متعددی که در آثار دینی و فلسفی برای این امر آورده‌اند، به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که موجب گردید او به نقد این برهان‌ها پردازد، این بود که وی میان اصطلاح «معرفت» که به دانش نظری مربوط است (خطاهای کلامی)، و «باور» یا «اعتقاد» که به دانش عملی مربوط است (خطاهای دینی)، تفاوت اساسی قائل بود، زیرا معرفت داشتن به معنای تملک قضیه‌ای است که هم به لحاظ عینی و هم به لحاظ ذهنی کافی است، حال آنکه باور و اعتقاد به عالم عین ربطی ندارد و تنها به لحاظ ذهنی کافی است (Wood, 1992: 401). بنابراین، برهان‌های سنتی اثبات واجب به فرض درستی حداکثر می‌توانست در مقام شناخت و معرفت مفید باشد، اما در مقام باور و اعتقاد کارایی چندانی نداشت. از این‌رو، او بر برهان وجودی دکارت و آنسلم سه اشکال عمده وارد کرد و در پایان نتیجه گرفت که اثبات وجود خداوند از راه برهان وجودی که یک قضیه پیشینی و تحلیلی است، نادرست و اساساً غیرممکن است (see: Smith, 1964: 503.504) (Kant, 1929B: § 627).

او همچنین برهان جهان‌شناختی و غایت‌شناختی را مبتنی بر برهان وجودی می‌داند و معتقد است که چون بنیان نخستین برهان سست گردید، برهان‌های دیگر نیز بی‌بنیان خواهند شد. به نظر کانت در برهان جهان‌شناختی به خلاف برهان وجودی نمی‌خواهیم از مفهوم خدا به وجود آن برسیم، بلکه قصد داریم از «وجود عالم» یا کاسموس در انتهای زنجیره علت‌ها وجود خدا را به عنوان امر نامشروط نتیجه بگیریم، در حالی که «علیت» تنها در عالم تجربه ممکن معنا دارد (Kant, 1929B: § 641). در برهان غایت‌شناختی نیز ما معمولاً از نظم



حاکم بر طبیعت، غایت‌مندی آن را نتیجه می‌گیریم، حال آنکه حداکثر کاری که این برهان می‌تواند انجام دهد، اثبات وجود یک معمار برای جهانی کران‌مند است، نه اثبات وجود خدا (ibid.: Kant, 1929B: § 649 & 655).

افزون بر این، او به اثبات می‌رساند که وجود خداوند از راه «قضایای تألیفی پسینی» نیز قابل اثبات نیست. از این رو، آنچه باقی می‌ماند، «قضایای تألیفی پیشینی» است که آن هم تنها در مورد پدیدارها یا داده‌های تجربی ساری و جاری است. البته باید توجه داشت که او فقط امکان ارائه هر گونه برهان بر اثبات واجب را غیرممکن نمی‌دانست، بلکه همچنین باور داشت که ارائه هر گونه برهان در رد آن نیز ناممکن است (ibid.: § 668). او در این زمینه می‌گوید:

همچنان که ندیدن ایدئال انسانیت به معنای نبود عینی این ایدئال نیست و نباید آن را خیال‌بافی دانست، ذات اعلی و نخستین (یا همان خدا) نیز در عین حالی که غایت‌القضوی هر تفکر است، موضوع تفکر نیست و نمی‌توان وجود آن را تأیید یا تکذیب کرد، زیرا اساساً خرد آدمی را یارای رسیدن به امر نامشروط نیست (Kant, 1964: 486).

دلیل دیگری که کانت بر نارسایی این برهان‌ها اقامه می‌کند این است که از نظر وی باید میان «وجود شیء» و «داوری درباره آن» تمییز قائل شد و گرچه درست است که مثلاً یک مثلث باید ضرورتاً دارای سه زاویه باشد، اما این ضرورت نامشروط به معنای ضرورت وجود مثلث نیست، بلکه اگر مثلثی وجود داشته باشد، آن‌گاه ضرورتاً باید دارای سه زاویه باشد (Kant, 1929B: § 622). از این رو، او بر این باور بود که نمی‌توان حقایق مابعدطبیعی همچون خدا را از راه عقل نظری اثبات کرد.

استدلال اخلاقی کانت مبنی بر وجود خداوند: به‌رغم اینکه از نظر کانت وجود خداوند با برهان‌های عقل نظری قابل اثبات یا نفی نیست، با این حال او وجود خدا را به‌طور مطلق انکار نمی‌کند، بلکه می‌کوشد در حوزه اخلاق آن را به اثبات برساند. البته چنین خدایی، یک خدای درونی است که تنها برای تضمین قواعد و اصول اخلاقی و انطباق سعادت با فضیلت به کار او می‌آید. اگر بخواهیم بر اساس مبانی فکری وی تقریری از استدلال اخلاقی به دست دهیم، چنین خواهد بود:

۱. فضیلت نیازمند «سازگاری و انطباق کامل» خواست‌ها و تمایلات با قانون اخلاقی

است؛





۲. بنابراین، این انطباق باید ممکن باشد (ما باید پی‌گیر این انطباق باشیم)؛
۳. اما این انطباق در هیچ‌یک از دوره‌های محدود زمانی ممکن نیست؛
۴. از این‌رو، ما باید به اصطلاح یک حرکت پیش‌رونده بی‌پایان به سمت این انطباق کامل داشته باشیم؛
۵. از این‌رو، ما باید [به لحاظ اخلاقی] وجود یک موجود عقلانی مشابه را که پیوسته استمرار داشته و جاویدان است، پیش‌فرض بگیریم (Dudleige & Engelhard, 2011: 209).

روشن است که به‌رغم تلاش کانت در ارائه تصویری از خداوند به‌عنوان علت والای تمام اشیای عالم، وی تنها دیدگاهی انسان‌نگارانه از خداوند را ارائه می‌دهد، زیرا هر انسانی در وجود خویش تصویری از خدا می‌سازد تا او را تقدیس کند؛ حال آنکه در وجود مابازای خارجی آن تردید هست. بنابراین، او نمی‌تواند در حوزه اخلاق وجود خدای حی یا خدایی را که مورد تأیید ادیان و الهیات وحیانی است اثبات کند. از این‌رو، استدلال کانت با اعتراض‌هایی همراه بوده است. برخی از اعتراض‌ها به جزئیات برهان پرداخته‌اند و برخی دیگر بر ساختار کلی برهان تمرکز داشته‌اند. برای نمونه، راسل در نقد این استدلال می‌گوید:

این یک برهان هوشمندانه است، اما اگر شما از منظر علمی به این مسئله بنگرید خواهید گفت: با این‌همه من فقط این جهان را می‌شناسم و چیزی در مورد بقیه عالم نمی‌دانم... (ibid.: 209).

جمع‌بندی

چنانکه اشاره شد تفکر دینی کانت در درجه نخست وامدار واکنش‌ها به جریان عقل‌گرایی و پارسامنشی در مقابل الهیات لوتری و دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه در باب شناخت بود. با این حال، نباید از تأثیری که دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه خود وی در جهت‌دهی به افکار دینی‌اش داشته است غافل ماند. مجموعه این عوامل به‌انضمام عملکرد نادرست کلیسا در سده‌های گذشته و ورود ایجابیت به درون دین مسیح، موجب گردید کانت به نقد شدید الهیات وحیانی پرداخته و در مقابل آن، به یک الهیات عقلانی (طبیعی) روی آورد. همچنین دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه او که می‌بایست به مبانی نظری تفکر خود ملتزم باشد، برهان‌های سنتی ارائه‌شده بر اثبات وجود خداوند را عقیم دانسته، اثبات خداوند را به عقل نظری و

حوزه اخلاق ارجاع داد، ولی سرانجام در عقل عملی نیز دین را تابع اخلاق قرار داد و پس از اولویت بخشی به اخلاق، وجود خداوند را تنها به عنوان امری که تضمین کننده قواعد و اصول اخلاقی است فرض گرفت.

بنابراین، نقد کانت بر الهیات دارای دو دوره است. او در دوره نخست که کتاب نقد عقل محض و تمهیدات را نگاشت و بیشتر متأثر از هیوم بود، با تمایز نهادن میان الهیات دینی (و حیانی) و غیر دینی (طبیعی)، معتقد می شود که الهیات و حیانی نمی تواند مبنایی واقعی برای دین باشد و حداکثر کاری که می کند، ایجاد بستری مناسب برای درک الهیات اخلاقی است. در دوره دوم که در آثار انتشار یافته پس از مرگ وی نمود دارد، به الهیات اخلاقی یا عقلانی روی می آورد. همچنین کانت گوهر دین را به دو بخش تقسیم می کند: یکی «دین تشریفاتی یا حیانی» که معمولاً کلیسا عهده دار آن است و با باور به معجزات، نیایش و مراسم عبادی همراه بوده و شامل کثرت است؛ و دیگری «دین اخلاقی ناب» است که از نظر او وحدت دارد و به احکام عقل متکی است. نکته ای که باید در اینجا یادآور شد آن است که به رغم انتقادات تند کانت به مقوله دین، فلسفه دین وی نگاهی سراسر منفی به دین ندارد، زیرا نقد عقل محض نه تنها مخالف جزم گرایی است، بلکه با شکاکیت هم سر سازگاری ندارد؛ نه تنها مخالف تعصب و کوتاه فکری دینی است، بلکه مخالف الحاد است. به زعم کانت همه تلاش های فکری او به خاطر دین بوده است. با وجود این، نمی توان کانت را یک ایمان گرای محض به شمار آورد یا تمام انتقادهای وی به دین را درست و به جا دانست (Engelhard, 2011: 205). پیام کتاب دین در محدوده عقل تنها، یا انقلاب کپرنیکی کانت در این اثر آن است که دین برای زندگی کردن است، نه زندگی برای دین داشتن. از این رو، دینی که نتواند پاسخگوی نیازهای انسان باشد، حق طبیعی آن حذف از صحنه زندگی است.

بنابراین، به گفته کاپلستون فلسفه دین کانت از سویی در برخی جنبه ها از نهضت روشنگری و فضای علمی حاکم بر سده هجدهم متأثر بود و از سوی دیگر، بر آرای برخی فیلسوفان عصر جدید همچون فویرباخ، مارکس و فروید مبنی بر اینکه «اعتقادات دینی حاصل فرافکنی خودباختگی ذهن است» تأثیر گذارده است (کاپلستون، ۱۳۶۰: ۲۱۶). انقلاب کپرنیکی وی که به منظور عرضه مابعدالطبیعه به عنوان یک علم و نجات دین آغاز شده بود، نه تنها چندان به کار دین و مابعدالطبیعه نیامد، بلکه ریشه های ماتریالیسم، اعتقاد به





سرنوشت، الحاد و مانند آن را فراهم آورد (Engelhard, 2011: 201). همچنین اندیشه دینی او به تدریج موجبات حذف دین از کلیه شئون زندگی اجتماعی و خصوصی بشر را فراهم آورد، به جریان سکولاریسم صیغه‌ای فلسفی بخشید و بنیان آن را استوار ساخت. او که آمده بود با محدود کردن عقل، جایی برای دین باز کند، فراموش کرد که دین را در محدوده همان عقلی بررسی می‌کند که پیش تر آن را محدود کرده است. از این رو، نقادی او به خود دین نیز تسری یافت و تفکر وی موجب گردید حتی خدا را صرفاً مفهومی در نظر بگیرند که هیچ مابازای عینی و خارجی ندارد. در اینجا شایسته توجه است که هم نظام معرفت‌شناسانه کانت در نقد اول و هم رویکرد اخلاقی و دینی وی در نقد دوم هرگز خالی از اشکال نیست و به رغم اینکه وی دغدغه دین دارد، ناخواسته مسیری را پیموده است که در نهایت به زیان دین تمام شده است. در ادامه برخی مشکلات نظام فکری او را بررسی خواهیم کرد.

۲. بررسی و نقد دیدگاه کانت در باب دین

الف) ارزیابی مبانی نظری اندیشه دینی کانت

۱. کانت در تبیین نظریه معرفت خود در نقد اول بر این باور بود که تمام معارف آدمی محصول دو قوه حس و فاهمه و مفاهیم پیشینی و شهودی این دو قوه است. به نظر وی داده‌های حسی در بدو ورود به ساحت ذهن، نخست باید لباس زمان و مکان را به تن کنند، اما پرسش این است که مفهوم خدا و دیگر مفاهیم دینی که اساساً زمان‌مند و مکان‌مند نیستند، چگونه می‌توانند چنان باشند. حداکثر کاری که کانت در نقد اول انجام داد، ارجاع این مفاهیم به حوزه عقل عملی و اخلاق بود، اما می‌توان این اشکال را بر او گرفت که درک زمان و مکان، بر شناختی غیر مکانی و غیر زمانی مبتنی است. به بیان دیگر، استدلال کانت مبنی بر اینکه «شناخت نظری به این موارد تعلق می‌گیرد» در واقع خود یک حکم غیر مکانی و غیر زمانی است (احدی‌شعار، ۱۳۸۴: ۸۶).

۲. کانت به زعم خویش مشکل ناتوانی عقل نظری در اثبات وجود خدا را این‌گونه حل می‌کرد که اولاً، «اگر عقل نظری توانایی بر یافت خدا را ندارد، توان اقدام در جهت نفی وجود او را هم ندارد»؛ ثانیاً، عقل نظری ما را در اعتقاد و باور به وجود یک موجود متعالی آزاد می‌گذارد و پس از آن است که حس اخلاقی، ما را به اعتقاد و باور به این موجود

متعال امر می‌کند (کورنر، ۱۳۸۰: ۳۲۰). اما به نظر می‌رسد از سویی این ادعا به معنای تحقیر بیش از حد محصول عقل نظری (فلسفه) است و چنین نیست که نتوان از راه عقل نظری مسائلی همچون وجود خدا، نفس، اراده و مانند آن را اثبات کرد (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۵). از سوی دیگر، ذهن یا عقل مورد نظر کانت نمی‌تواند کاشف حقیقت باشد، بلکه به وجود آورنده حقیقت است و قواعدی را برای اعمال خود وضع می‌کند تا جهانی مشابه آنچه عقل بشری تصویر می‌کند بسازد. به بیان دیگر، در اندیشه وی این عقل است که به بازشناسی حجیت و اقتدار اصول اخلاقی می‌پردازد و از همین رو، انسان می‌تواند در حوزه عقل عملی قانون‌گذار باشد. اما پرسش این است که آیا داشتن چنین رویکردی به عالم جایی برای دین باقی می‌گذارد؟ کانت در اینجا وجود خداوند یا نفس را به‌عنوان یکی از لوازم قوانین ضروری الصدق اخلاقی و در عین حال، امری تبعی برای آن می‌داند، زیرا از نظر وی عقل عملی جایگزین دین شده است و اصول اخلاقی که اموری مطلق، کلی و ابدی هستند، تنها در همین حد به وجود خداوند نیاز دارند. اما باید توجه داشت که استدلال او هرگز به معنای اقامه برهان بر وجود واجب یا وجود نفس و اراده نیست و استلزامی که او میان احکام عقل عملی و اذعان به وجود خداوند برقرار می‌کند، تنها ارزش اخلاقی دارد و راهی به جهان واقع نمی‌گشاید و اساساً دلیل اخلاقی قادر به اثبات وجود خداوند به طور عینی و معتبر نیست و حداکثر وجود برترین خیر را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

۳. از آنجا که احکام اخلاقی شامل برخی از گزاره‌های بین و اولی‌اند که بالذات مورد تصدیق عقل عملی هستند، نمی‌توان از آنها قضایای مربوط به عقل نظری را نتیجه گرفت و اگر استلزامی نیز در این زمینه باشد، از ناحیه احکام نظری است. اساساً احکام و قضایای عقل عملی با استفاده از قضایای عقل نظری است که می‌توانند به نتایج تازه‌ای در حوزه عمل برسند و فعلیت یابند. به فرض که آنچه کانت برای اصول و ارزش‌های اخلاقی قائل به ثبات، عینیت و اطلاق می‌شود، امری درست و قابل پذیرش باشد^۱ و به فرض که تأکید او بر نقش انگیزه و نیت در انجام دادن فعل و اخلاقی بودن آن درخور تحسین باشد، ولی نمی‌توان اخلاق را مستقل از معرفت نظری و دین دانست، زیرا گفته شد که احکام عملی به کلی از احکام نظری بی‌نیاز نیستند.

۱. زیرا مطلق دانستن احکام اخلاقی در تمام شرایط و زمان‌ها جایز نیست (برای آگاهی بیشتر نک: مطهری، ۱۳۹۰: ۷۸).





۴. یکی از پیامدهای حاکمیت سوپراکتیویسم بر حوزه عقل عملی پسینی شدن دین نسبت به اخلاق و رسیدن به مبدأ تکلیف از راه احساس تکلیف است. نتیجه این امر آن است که بگوییم اعتبار امور اخلاقی به عقل آدمی است، نه حکم شریعت و شارع (فرائی، ۱۳۸۴: ۱۸۷). کانت اخلاق را در عرض وجود خداوند دارای اعتبار می‌داند و انسان کانتی به جای تلاش در جهت کشف قوانین الهی، به خلق قواعد روی می‌آورد؛ زیرا معتقد است اساساً در غیاب مسیح کسی نمی‌تواند اراده خداوند و اصول اخلاقی وضع شده توسط او را بازشناسی کند. از این رو، باید به سراغ عقل عملی رفت. بدین ترتیب، با انقلاب کپرنیکی کانت در حوزه اخلاق، خدامحوری جای خود را به اخلاق‌محوری می‌دهد و بحث از خداوند تا بدانجا اهمیت می‌یابد که در توجیه و مشروعیت‌بخشی به قوانین اخلاقی به کار رود. از سوی دیگر، استدلال‌های اخلاقی کانت به هیچ وجه نشان نمی‌دهند که چیزی به نام خدا و زندگی اخروی وجود دارد، بلکه فقط نشان‌دهنده این هستند که ایمان به خدا و زندگی اخروی فقط برای فاعل اخلاقی مطلوب است تا او را از تناقضات عملی نجات دهد (Wood, 1988: 404).

(ب) ارزیابی انتقادات کانت بر برهان‌های اثبات وجود خدا

کانت معتقد بود که ادعای امکان صدور حکم جازم بر نفی یا اثبات خدا به کمک ادله کلامی امری سفسطه‌آمیز بوده، خطای دینی به شمار می‌رود، از این رو برهان‌های سه‌گانه اثبات واجب را عقیم می‌دانست، اما در این زمینه می‌توان اشکال‌های زیر را بر دیدگاه او مطرح کرد:

۱. اینکه بتوان همه برهان‌ها را در سه قسم ادعایی کانت خلاصه کرد، موضوعی قابل مناقشه است و امروزه حتی بسیاری از فیلسوفان غربی نیز آن را تقسیم‌بندی درستی نمی‌دانند و افزون بر تغییر در طبقه‌بندی کلاسیک وی، گاه شمار برهان‌ها را نیز به هشت دسته افزایش داده‌اند (نک: کانت، ۱۳۶۲: ۶۵۶).

۲. اینکه دو برهان دیگر، یعنی برهان کیهان‌شناختی و کلامی - غایت‌شناختی قابل تحویل به برهان وجودی هستند، ادعایی گزافی و تحکمی است، زیرا برهان جهان‌شناختی با «وجود» و با این عبارت که «چیزی وجود دارد» آغاز می‌شود، نه با «فکر» و این تعریف

ذهنی از خدا که «چیزی که هیچ چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۹۶).

۳. اساس اشکال‌های کانت به برهان کیهان‌شناختی در درجه نخست به مخدوش دانستن اصل علیت به دلیل تجربی بودن آن است. وی اولاً، در برخی موارد از موضع هیومی عدول می‌کند و در نهایت بدون اینکه اشاره‌ای به آن داشته باشد، بنیاد نظام فکری‌اش را بر همان اصل بنا می‌نهد.^۱ ثانیاً، انتظاری که وی از این برهان دارد، بیش از آن چیزی است که رسالت این برهان است، زیرا تنها وظیفه‌ای که این برهان به عهده دارد، اثبات واجب‌الوجود است؛ همچنانکه در انتقاد وی به برهان نظم می‌بینیم انتظار دارد که این برهان افزون بر اثبات صورت‌نگری برای عالم، صفات دیگری را نیز اثبات کند، حال آنکه هر کدام از این برهان‌ها قصد اثبات موجودی برتر با صفتی خاص را دارند، نه موجودی برتر با همه صفات را.

۴. با وجود آنکه دیدگاه کانت در مورد خداوند دیدگاهی کاملاً انسان‌انگارانه است و وجود مابازای خارجی چنین خدایی محل تردید است، بنابراین دیگر خدایی به عنوان جوهری مستقل نیست که از راه برهان‌های عقلی قابل اثبات باشد، بلکه چنان خدایی حداکثر برای کسی که دارای وجدان اخلاقی باشد قابل پذیرش است.

۵. دلایل کانت در رد برهان وجودی نادرست و خدشه‌پذیر است^۲ و چنانکه می‌دانیم بعدها فیلسوفان و متکلمان غربی همچون چارلز هارت‌شورن و نورمن مالکوم به بازسازی این برهان پرداخته و به شدت از آن دفاع کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر نک: گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۱۲-۱۲۲).

اگرچه در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که باید این برهان نادرست باشد، اما تعیین دقیق وجه نادرستی آن بسیار دشوار است و من اعتقاد ندارم که هرگز فیلسوفی ابطالی قطعی و نهایی برای این برهان در صور گوناگونش ارائه داده باشد... کانت نیز ظاهراً دلیل می‌آورد که هیچ قضیه وجودی بالضروره صادق نیست، اما به اعتقاد من آنچه او می‌خواهد بگوید این است که هیچ قضیه وجودی به معنای منطقی عام، ضروری نیست و این ادعا از آن زمان تاکنون در

۱. غافل از اینکه اساساً علیت یک قانون فلسفی و امری عقلانی است، نه تجربی و حسی (برای آگاهی بیشتر نک: کاپلستون، ۱۳۶۰: ۱۵۳؛ کانت، ۱۳۶۷: ۱۹۷).

۲. اشکال اساسی کانت به تعبیر استاد جوادی آملی ناشی از تمایز نهادن میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و یا به تعبیر استاد حائری یزدی ناشی از عدم تمایز میان ضرورت ذاتی ازلی و ضرورت منطقی است (برای آگاهی بیشتر نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۹-۲۰۷).





بین فیلسوفان رایج بوده است. اما دقیقاً چرا کانت می‌اندیشد که این ادعا صحیح است؟ برهان وی بر این مدعا چیست؟ هرگاه نگاه دقیقی بر استدلال مورد نظر وی بیفکنیم، کاملاً غیرمقنع و غیرجذاب جلوه خواهد کرد و اساساً به‌سختی می‌توان آن را یک برهان دانست (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۵۱ و ۱۶۱).^۱

ج) نقد رویکرد کانت درباره آداب و شعائر دینی و معجزات

به نظر کانت یکی از اهدافی که انسان از انجام دادن اعمال و شعائر دینی پی می‌گیرد، جلب رضایت خداوند به منظور اصلاح خطاهای گذشته است. حال آنکه با اعمالی مانند نماز، روزه، عبادت، زهد و عزلت نمی‌توان محبوب خداوند واقع شد و اراده الهی را تغییر داد، زیرا اراده خداوند نیز تابع قوانین وجدانی اخلاق است. این نوع نگاه به دین دارای اشکال است، زیرا: اولاً، به‌رغم وارد بودن برخی از اشکال‌های کانت بر رویکرد مسیحیت به مقوله دین، نمی‌توان با دیدگاه‌های دینی او، به ویژه انتقادهایی که به دین و آداب و شعائر عبادی دارد موافق بود. درست است که انجام دادن اعمال ظاهری عبادی صرف بدون اینکه درون‌مایه ایمانی و اخلاقی داشته باشد و از سر صفای دل و خلوص نیت باشد، جز فریب و دورویی حاصلی ندارد، اما اینکه گفته شود زهد، عبادت، مجاهده، ریاضت و توبه که به منظور رسیدن به مقامات معنوی و قرب حق تعالی انجام می‌پذیرد به معنای خودشیرینی و یا مزدوری است، صحیح نیست. چنین نیست که دست خدا را بسته و اراده حق تعالی را ثابت و لاینحرف بدانیم،^۲ بلکه عوامل متعددی وجود دارند که می‌توانند موجبات تغییر در مقدرات آدمی را فراهم آورده و محتوای لوح محو و اثبات را بر هم زنند.^۳ خدایی که فیض او چنان فراگیر است که همواره خطاکاران را به توبه و انابه فراخوانده است،^۴ این امکان را برای بشر فراهم ساخته است تا بتواند با عبادت،^۵ عمل به دستورهای الهی توبه،^۶

۱. برای آگاهی بیشتر نک: Wainwright, 2010: 21-23.

۲. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ بَدَأَ اللَّهُ مَعْلُومَةً عَلَتْ أُنْفُسِهِمْ وَلِعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مانده: ۶۴).

۳. «يَعْبُدُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹).

۴. «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳).

۵. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (زاریات: ۵۶).

۶. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»

(تحریم: ۸).

تَضَرَّع،^۱ دعا^۲ و نیایش، زهد و تقوا از حَضِيض ذلت به اوج عزت تعالی جوید.

ثانیاً، کانت گاهی خداوند را به عنوان قانون گذار عالم معرفی می کند و معتقد است فرمان های الهی او از سر عشق اطاعت می شود و اگر هم فرمان او را خلاف میل خود یافتیم، باید آن را ناشی از محدودیت فاهمه خود بدانیم، نه از ماهیت فرمان. همو از سوی دیگر می گوید قوانین اخلاقی، اموری وجدانی اند و حتی خدا نیز تابع آن است و او تنها موجب مشارکت من در سعادت است. او می افزاید نباید خداوند پیشاپیش تعیین کننده نیک و بد باشد و انجام دادن فعلی را تکلیف و وظیفه ما بداند. این تناقض در گفتار کانت به آسانی قابل توجیه نیست.

نتیجه گیری

در مباحث گذشته ضمن ارائه تقریری مختصر از زوایای مختلف اندیشه دینی کانت در دو دوره فکری متفاوت، به بررسی و تحلیل نقاط مثبت و منفی نظرگاه دینی وی پرداختیم، اما باید توجه داشت که وی در فضای فکری دین یهود و مسیحیت زندگی می کند و از این رو، اگر نقدی هم به دین و کارکرد آن در جامعه مطرح می کند، اغلب متوجه همین دو دین به ویژه مسیحیت است و اساساً هرگز متعرض دین اسلام یا ادیان دیگر نشده است.

چنان که گذشت به رغم تلاش های مجدانه کانت در پیراستن دین از خرافات و تعصبات و استحکام بخشیدن به آن، دیدگاه او در باب مسیحیت و به طور کلی دین، اشکال های جدی دارد و اساساً بیش از آنکه نظام فکری وی به کمک دین آمده باشد، موجبات به حاشیه رفتن دین و حاکمیت نگرش عرفی در جامعه را فراهم ساخته است. او از یک سو قلمرو عقل نظری را به عالم تجربه ممکن محدود می کند و با این کار نه تنها دین و خدا و مابعدالطبیعه را به بن بست می رساند، بلکه شناخت نظری را که اساس کلیه نظام های معرفت شناختی است متزلزل می کند. از سوی دیگر، با عقل عملی و اخلاق نمی تواند آنچه را که پیش تر ویران ساخته بود، بازسازی کند و از همین رو، سبب می شود در هر دو بخش، شکاکیت و تردید ذهن انسان دوره جدید را همواره آزار دهد.

۱. «فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۴۳).

۲. «أَنْ تَجِبَ الْمُضْطَرُّ إِذَا دَعَا وَ يَكْتَبُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل: ۶۲).



افزون بر اینها، چنانکه ملاحظه شد دلایل عقلانی کانت در رد برهان‌های نظری بر اثبات وجود خداوند، دلایل اخلاقی وی در اثبات وجود خدا، تقسیم‌بندی وی از الهیات طبیعی و کلامی، دیدگاه‌های او درباره قلمرو دین و نقش آن در جامعه، تأخر دین از اخلاق و طفیلی بودن آن و نیز نگرش وی درباره معجزات، کارکرد اعمال و شعائر دینی در تعالی بشر خالی از اشکال نیستند و برخی برگرفته از مبانی نادرست نظام فلسفی او هستند که پرداختن به همه آنها مجال دیگری می‌طلبد.



۱۰۶

فهرست

سال هجری ۱۳۹۲
شماره ۷۱ پاییز ۱۳۹۲


کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه دین، تبیین برهان‌ها اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. پلاتینگا، الوین (۱۳۷۶)، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ترجمه: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه: ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. _____ (۱۳۸۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۶. _____ (۱۳۶۷)، تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده، ترجمه و شرح: غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰)، کانت، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و مرکز نشر دانشگاهی.
۸. کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. گیسلر، نورمن ای. (۱۳۷۵)، فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، دروس فلسفه اخلاق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. احدی‌شعار، سید محمد مهدی (۱۳۸۴)، «نقادی دین در تفکر دینی کانت»، سروش اندیشه، ش ۱۲ و ۱۳.
۱۳. تمیمی، رقیه (۱۳۸۳)، «دین و دینداری از دیدگاه کانت»، مقالات همایش بین‌المللی دویست سال پس از کانت، حمیدرضا آیت‌اللهی و حسین کلباسی اشتری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۴)، گفتار در اخلاق، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، ارغنون، ش ۵ و ۶.
۱۵. کریچلو، هارولد ای. (۱۳۷۸)، «مقایسه دیدگاه‌های فلسفی کانت و هگل درباره دین»، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، نامه فلسفه، ش ۷.



16. Dudleg, Will & Engelhard Kristina (2011), *Immanuel Kant, Key Concepts*, Acumen publisher.
17. Guyer, Paul (1992), *The cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press.
18. Kant, Immanuel (1929), *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith (ed.), New York: Macmillan Company.
19. _____ (1997), *Lectures on Metaphysics*, Trans & Karl Ameriks (eds.), University of Notredame, Cambridge University press.
20. _____ (1988), *Religion withing Boundaries of mere Reason*,trans by Allen Wood, Cambridge university press.
21. Norman Kemp, Smith (1964), *Immanuel Kant's critique of Pure Reason*, Macmillian & Company Limited.
22. Plantinga, Alvin (2010), "Extract From The Ontological Argument, " *Philosophy Of Religion*, William J. Wainwright (ed.), London & New York: Routledge.
23. Wainwright J. William (2010), *Philosophy of Religion*, vol 2, London & New York: Routledge.
24. Ward, Keith (1992), *Kant's teleological Ethic*, From *Critical Assessments, ImmanuelKant*, Ruth Chadwich (ed.), London & NewYork: Routledge.
25. Wood Allen & Giovaanni George (1996), *Immanuel Kant, Religion and Rational theology*, Cambridge University press.

۱۰۸



فهرست

کتابخانه

موسسه

تحقیقات

فلسفه

۱۳۹۲



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

معنای زندگی از دیدگاه آلبر کامو

* منصور نصیری

** محدثه شریفیان

چکیده

با وجود آنکه آلبر کامو انسان را تنها موجود با ارزش می‌داند، ولی افق دید و دایره معرفتی محدودی برای او تعریف می‌کند. از نگاه کامو عقل انسان قادر به ورود در برخی حیطه‌ها، به‌ویژه جهان ماورای طبیعت نیست. به باور او جهان گزافه است و زندگی انسان مدرن نیز فاقد ارزش و معناست. او با پیش‌فرض عدم وجود خدا، محدودیت عقل و پوچی زندگی به افق معرفتی‌ای می‌رسد که به گمان خودش بهترین راه حل برای معنادار کردن زندگی است. در این مقاله پس از بیان رویکردهای موجود درباره معنای زندگی، رویکرد آلبر کامو را در زیر چهار عنوان کلی بیان خواهیم کرد و سپس در بخش پایانی مقاله، به بررسی و نقد دیدگاه او خواهیم پرداخت. مهم‌ترین مبنای کامو، نگاه تجربه‌گرایانه و مادی‌انگارانه اوست که به محدودیت‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی اندیشه بشری انجامیده است. از همین رو، وی در بعد وجودشناختی، وجود جهان ماورای ماده و در بخش معرفت‌شناختی، وجود معرفت‌های غیرحسی را انکار کرده است. بر همین اساس، به طور عمده نقدهای وارد بر دیدگاه او معطوف به نقد این مبنای انحصارگرایانه اوست.

کلید واژه‌ها

آلبر کامو، معنای زندگی، پوچی و گراف بودن جهان.



۱۰۹

معنای زندگی از دیدگاه آلبر کامو

پرسش از معنای زندگی یکی از مهم‌ترین، جذاب‌ترین و در عین حال دشوارترین مسائلی است که ذهن انسان را درگیر کرده است. این مسئله از دیرباز مورد توجه بسیاری از اندیشمندان بوده است و هر یک از آنها بر اساس تئینی که از ارزش، کارکرد و هدف زندگی داشته‌اند، به بحث درباره آن پرداخته‌اند. این مسئله امروزه در میان برخی فیلسوفان غربی شرح و بسط بسیاری یافته است. آلبر کامو (Albert Comus, 1913-1960) فیلسوف و نویسنده فرانسوی، از تأثیرگذارترین اندیشمندان در بحث معنای زندگی است. او با قلم زیبا و توانای خود، توانست ایده‌های پوچ‌گرایانه‌اش را افزون بر دوران خود، در نسل‌های بعدی نیز ترویج دهد. با توجه به اهمیت فراوان مسئله معنای زندگی و نفوذ دیدگاه‌های پوچ‌گرایانه و با توجه به تأثیر چشمگیر دیدگاه‌های آلبر کامو در میان نسل جوان و تحصیل کرده، بررسی دیدگاه او در این زمینه بایسته می‌نماید.^۱

در این مقاله، پس از اشاره به رویکردهای مختلف درباره معنای زندگی، در چهار محور به بررسی دیدگاه کامو خواهیم پرداخت: نخست دیدگاه او را درباره انسان و جهان ماورا و سپس در زمینه انسان و جهان طبیعت تحلیل می‌کنیم. آن‌گاه نگاه او را به پوچی و معنای زندگی خواهیم کاوید و در نهایت برخی نقدها بر دیدگاه‌های کامو را مطرح خواهیم کرد.

الف) رویکردها در معنای زندگی

می‌توان رویکردها درباره چگونگی دست‌یافتن به معنای زندگی را در سه دسته فراطبیعت‌گرا، طبیعت‌گرا و پوچ‌گرا (nihilism) جای داد. در واقع هر کدام از این رویکردها، زاویه دیدی برای بیان مسئله معنای زندگی در افکار اندیشمندان به شمار می‌روند.

۱. کامو در بسیاری از آثارش به پوچی و بی‌ارزشی زندگی انسان مدرن پرداخته است. از جمله مهم‌ترین و مشهورترین آثار او می‌توان به رمان بیگانه، مجموعه مقالات فلسفی افسانه سیزیف، نمایشنامه کالیگولا، طاعون و شورش اشاره کرد. برای مطالعه بیشتر در زمینه آثار و زندگی‌نامه کامو نک: ریچارد کمبر، فلسفه کامو؛ استرومبرگ، زندگی‌نامه و نقدی بر آثار کامو.

۱. رویکرد فراطبیعت‌گرا

در رویکرد فراطبیعت‌گرا (Supernaturalist)، باور بر این است که امکانات موجود در این جهان مادی نمی‌توانند زمینه مناسب برای ظهور ارزش‌هایی باشند که به زندگی فرد معنا می‌دهند (بیات، ۱۳۹۰: ۸۱). از این رو، برای تحقق معنای زندگی، تحقق ارتباط خاص با قلمرو معنوی و ماورای طبیعت بایسته است. اگر خدا یا نفس وجود نداشته باشد و یا اینکه وجود داشته باشد، ولی شخص قادر به ارتباط با آن نباشد، در آن صورت زندگی شخص بی‌معنا خواهد بود. این رویکرد به دو نظریهٔ خدامحور (god-centered views) و نفس‌محور (soul-centered views)، تقسیم می‌شود (Metz, 2013).

بر اساس نظریه خدامحور نوعی رابطه با خدا برقرار می‌شود تا معنایی در زندگی تحقق یابد. مطابق این دیدگاه، خداوند برنامه و هدفی برای عالم دارد و معنا در زندگی ما از راه تحقق بخشیدن به هدفی که خداوند برای انسان مقرر کرده است حاصل می‌شود. زندگی انسان، به همان اندازه که به تحقق هدف الهی یاری رساند، معنادار است (Metz, 2013).
اما نظریه نفس‌محور، معناداری زندگی را نه به وجود خدا و رابطه خاص با او، بلکه به وجود نفس منوط می‌داند. بر این اساس، معناداری زندگی برآمده از ارتباط خاص با یک جوهر ابدی و معنوی (مجرد) است که نفس نامیده می‌شود. پس اگر نفسی نباشد و یا ارتباط شخص با آن نادرست و اشتباه باشد، زندگی وی بی‌معنا خواهد بود (نک: متر، ۱۳۸۲: ۲۷۵-۲۷۷).

۲. رویکرد طبیعت‌گرا

بر اساس رویکرد طبیعت‌گرا (naturalist) شرایط، لوازم و امکانات موجود در جهان مادی که علوم بشری توان شناخت آن را دارد، برای رسیدن و کسب معنای زندگی کافی است (بیات، ۱۳۹۰: ۸۱). بر اساس این رویکرد، زندگی حتی بدون خدا یا روح نیز می‌تواند معنادار باشد. در این زندگی، اگرچه ممکن است معنا از یک قلمرو غیبی گرفته شود، ولی راه‌های خاص زندگی کردن در دنیایی صرفاً فیزیکی و طبیعی می‌تواند برای آن کافی باشد.
طرفداران رویکرد طبیعت‌گرا درباره ماهیت «معنای زندگی» و عینی و مستقل بودن یا ذهنی و عدم استقلال آن اختلاف نظر دارند و به طور کلی دیدگاه‌ها در این زمینه، در دو رویکرد کلی ذهن‌گرایی و عین‌گرایی جای می‌گیرند.



تعمیر



پیروان رویکرد ذهن‌گرایی، بر این باورند که معیارهای یکسانی برای تعریف این معنا وجود ندارد، زیرا نوع تعریف این معنا به خود شخص تعریف‌کننده بستگی دارد. برای مثال، به نگرش‌های او مانند تمایلات، اهداف و گزینش‌های او وابسته است. به طور کلی زمانی یک موضوع برای فردی خاص معنادار خواهد بود که خود فرد بخواهد برای آن معنایی قائل شود. براساس این نظریه، افراد مختلف زندگی را به شکل متفاوتی معنا می‌کنند و این نوع معنا به حالت‌ها و متغیرهای ذهنی آنها بستگی دارد. معنای زندگی صرفاً نتیجه نگاه مثبت هر فرد به زندگی و تابع علل درونی و برکنار از تأثیر مؤلفه‌های بیرون از وجود اوست. این رویکرد در میان طرفداران پراگماتیسم، پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم از مقبولیت خاصی برخوردار بوده است (بیات، ۱۳۹۰: ۸۴). تأثیر و نفوذ دیدگاه انسان‌گرایانه و نیز تضعیف و تشکیک در باورهای مسیحی در توجه به این نظریه مؤثر بوده است. معمولاً پیروان نظریه ذهن‌گرایی به تلاش برای توجه ارزش مادیات متهم می‌شوند. البته ایشان درباره اینکه کدام یک از توانایی‌های ذهنی، زندگی را معنادار می‌کند، اختلاف نظر دارند و در این میان، به احساسات، تمایلات، گزینش‌ها یا باورها توجه ویژه می‌شود.

در مقابل رویکرد ذهن‌گرایی، پیروان نظریه عین‌گرایی بر این باورند که معیارهای یکسانی برای تعریف معنای زندگی وجود دارد، زیرا معنا مستقل از ذهن و عین است. مطابق این رویکرد، معنای یک چیز به مشخصه‌های ذاتی آن مربوط است و به عقیده و برداشت افراد وابسته نیست (Metz, 2013).

از این نظر، شرایط ارزشمند مستقلی وجود دارد که معناداری را برای هر کس به ارمان می‌آورد. از این رو، معنادار شدن زندگی به دلیل مورد خواست یا مورد گزینش بودن برای فرد و یا به دلیل ابتدا بر وجود خداوند نیست. اخلاق و خلاقیت مصداق‌هایی از اموری هستند که سبب معنادار شدن زندگی می‌گردند؛ یعنی فرد برای داشتن زندگی معنادار باید به فضایل اخلاقی عمل کند. البته طرفداران رویکرد عین‌گرایی نیز در دو گروه عین‌گرای محض و عین‌گرای غیرمحض دسته‌بندی می‌شوند. به باور عین‌گرایی محض، اساساً چیزی که متعلق حالات ذهنی فرد باشد، هیچ نقشی در معنادار کردن زندگی وی ندارد. تقریباً اندکی از عین‌گرایان، عین‌گرای محض هستند، اما عین‌گرایان غیرمحض که اکثریت را تشکیل می‌دهند، معتقدند که معنادار شدن زندگی تنها ره‌آورد امور عینی نیست، بلکه امور ذهنی دیگری نیز (مانند شناخت، عاطفه و احساس) تا حدی در این زمینه دخیل هستند (Metz, 2013).

۳. رویکرد پوچ‌گرا

تاکنون توصیف‌های نظری‌ای از آنچه که باعث معنادار شدن زندگی می‌شد ارائه گردید. روشن است که مفروض این نظریه‌ها آن است که زندگی در واقع معنادار است، اما در این میان دیدگاه‌های پوچ‌گرایانه‌ای نیز وجود دارند که این پیش‌فرض را زیر سؤال می‌برند (Metz, 2013).

یک دلیل صریح برای پوچ‌گرایی، آمیخته‌ای از دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایانه درباره معناداری زندگی و رویکردهای ملحدانه درباره وجود خداست. بر اساس این دلیل، اگر فرد معتقد باشد که خدا یا نفس برای معنادار شدن زندگی ضروری است و نیز معتقد باشد که نه خدا وجود دارد و نه نفس، در این صورت فرد منکر معنادار بودن زندگی است و پوچ‌گرا شمرده می‌شود. به باور آلبر کامو که در بیان این نوع دیدگاه مشهور است، نبود زندگی اخروی و جهانی که عقلانی و تحت نظم الهی باشد، امکان معناداری زندگی را از میان می‌برد.

اما رایج‌ترین دلیل پوچ‌گرایی، دلیلی است که به صراحت به فراطبیعت‌گرایی متوسل نمی‌شود. بسیاری از پوچ‌گرایان معتقدند وضعیت انسان از امری ذاتی برخوردار است که حتی اگر خدایی نیز موجود باشد، مانع از معنادار شدن زندگی می‌شود. برای مثال، برخی از پوچ‌گرایان این ادعای شوپنهاور را برجسته می‌کنند که زندگی ما انسان‌ها بی‌معناست، زیرا ما به‌ناگزیر ناخشنود هستیم؛ خواه به آنچه که می‌خواهیم نرسیده باشیم یا رسیده باشیم، ولی ملول از آن باشیم (Martin, 1993).

در این میان، برخی دیگر از پوچ‌گرایان معتقدند اگر هیچ قاعده اخلاقی مورد اتفاقی نبوده باشد که بتوان به طور کامل برآورده ساخت، زندگی بی‌معنا خواهد شد (به تعبیر داستایوفسکی همه چیز مجاز خواهد شد) و چنین قواعدی برای اشخاصی که همیشه به‌نحو معقول در مدعای خاصی تردید می‌کنند، نمی‌تواند وجود داشته باشد (Murphy, 1982: ch. 1).

ب) رویکرد آلبر کامو در معنای زندگی

پس از مرور اجمالی دیدگاه‌های مشهور درباره معنای زندگی، در ادامه دیدگاه آلبر کامو را در چند بخش مطرح می‌کنیم و سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.



۱۱۳



۱. انسان و جهان ماورا

آلبر کامو به طور کامل یک انسان گراست و انسان و جان او را بزرگ‌ترین و والاترین ارزش می‌داند. البته انسان و ارزش انسان در اندیشه‌های کامو، به جهان مادی محدود است و در آن اثری از نگاه به جهان ماورای طبیعی به چشم نمی‌خورد.

کامو در مورد جهان ماورا، خدا و زندگی اخروی نظری کاملاً منفی دارد. خدا یا هر نوع دیگری از آفریننده مطلق یا عاملی برای هدایت انسان، حتی به ذهن او خطور نمی‌کند. او هرگونه تصویری از یک شخص کیهانی یا عامل هدایتی را که به طور کلی با تقدس همراه باشد، رد می‌کند. از نظر او اعتقاد به خدا با نفی خویشتن و آزادی انسانی برابر است و وجود این همه ظلم و ستم در جهان نمی‌تواند با وجود خدا سازگار باشد. از این رو، معتقد است بدون خدا نیز می‌توان مقدس بود. «برادران من، عشق به خداوند، عشق دشواری است. ترک مطلق خویشتن و تحقیر خویشتن را ایجاب می‌کند» (کامو، ۱۳۸۱: ۲۶۰). او دوست دارد خودش را ملحد بنامد؛ انسانی عاشق لذت‌های ملموس و جسمانی این جهان، نه رحمت‌های اثیری آسمان (کمبر، ۱۳۸۵: ۳۰).

پیش‌فرض کامو در اندیشه‌هایش بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به خدا و آینده است؛ همان‌گونه که در وجود «مورسو»، شخصیت اصلی رمان بیگانه، بی‌اعتنایی به امیدها، ایمان، خدا و حتی آینده خود به وضوح، نمود می‌یابد. او به صراحت منکر خدا و بخشش الهی است. هنگامی که قاضی دادگاه، در حالی که صلیب نقره‌ای در دست دارد و برای مورسو از ایمان به خدا و توبه صحبت می‌کند، او با بی‌اعتنایی به این سخنان نظر خود را درباره بی‌اعتقادی به خدا به صراحت بیان می‌کند (نک: کامو، ۱۳۶۶: ۸۸-۸۷).

در افسانه سیزیف نیز نوع نگاه کامو، مسخره کردن خدایان است. کامو در اینجا برتری سیزیف را این‌گونه توصیف می‌کند: خدایان فکر کرده‌اند این سرنوشت لاعلاج برای سیزیف که باید سنگی را که بر اثر وزن خود از بلندی فرو می‌غلطد پیوسته به قله کوه ببرد، او را در هم خواهد شکست، اما سیزیف نیرومندتر از خدایان است. او با اشتیاقی لجوجانه دل به کارش می‌دهد و بیچارگی‌اش را هم نمی‌پذیرد و بدین ترتیب، خدایان را به مسخره می‌گیرد (نک: کامو، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

کامو به دین به عنوان خطری بزرگ و گمراه‌کننده برای زندگی بشر می‌نگرد. او

می‌کوشد تا به هر شیوه ممکن، انسان‌ها را به این معضل خطرناک آگاه سازد. برداشت او از دین و خطری که عنوان می‌کند، بیشتر دربارهٔ معاد و زندگی پس از دنیا است که در مبانی دینی نسبت به آن تأکید بسیار شده است. در واقع، آموزه‌هایی از دین را نقد و رد می‌کند که به عنصر یا عناصری از ماورای طبیعت اشاره دارند. آنچه کامو برای اثبات آن و یا آگاه کردن مردم بر آن اصرار می‌کند توجه به این دنیا و کنار گذاشتن توهم زندگی دیگر است. از نظر او، امیدی که دین به انسان‌ها می‌دهد و وعده‌هایی که بر آن اصرار می‌ورزد، همه پوچ و توهم‌زاست و فقط سبب می‌شود که انسان‌ها همه امیدواری‌های زندگی این جهانی و لذت‌های پیرامون خود را رها کرده، برای یافتن آن وعده‌ها، پیوسته در سرگردانی و ناامیدی به سر برند؛ وعده‌هایی که هیچ‌گاه به آنها نخواهند رسید.

کامو اساساً نقد اکنون را بر نسیه آینده ترجیح می‌دهد. او به آینده‌های دنیای پست دست رد می‌زند و زمان حال را غنیمت می‌شمارد. ارزش زندگی دنیا نزد او بسیار بیش از آن است که با اندیشیدن به آینده‌ای مبهم آن را تلخ و تاریک کند. همان‌گونه که تأمل در مورد آینده و گذشته را بی‌اهمیت می‌داند، زندگی را یک شوق بی‌دلیل و مرگ را دری بسته و واقعه‌ای ناگوار و پلید تصور می‌کند که دریچه‌ای به سوی زندگی دیگر نمی‌گشاید. آنچه مهم است درک زمان حال است: «امروز را دریاب» (کامو، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

به باور کامو مرگ، تنها واقعیت موجودی است که نمی‌توان آن را با نیروی خرد مقهور کرد. مرگ را امری حتمی و مسلم می‌انگارد که تنها به این دنیا مربوط است. او همه آموزه‌های مسیحی را که بر امیدواری به یک زندگی ماورایی مبتنی اند اشتباه و خودفریبی می‌داند. شادی مافوق بشری وجود ندارد و ابدیتی خارج از منحنی روزگار و زندگی این جهانی نیست. هرچه هست، از شادی و غم، خوشی و ناخوشی، گرمی و سردی، زندگی و امید، همه و همه در همین زندگی و در همین دنیا است. به عقیده او، این مرگ نیست که اساس نظم زندگی قرار می‌گیرد، بلکه این خود زندگی و سعادت و شادی است که پایه‌های زندگی را تشکیل می‌دهد. او تأکید می‌کند که شعله‌های سوزان دنیای خاکی خیلی بیشتر از عطرها و بهشتی ارزش دارند (نک: کامو، ۱۳۶۳: ۱۷).

کامو امید به زندگی دیگر، تسلیم شدن و جاویددانستن نفس را از جمله خطرهای دین بر می‌شمارد و در برابر این دیدگاه سنتی مسیحی، از حقایق آشکار و ذاتی‌ای که خود در نظر می‌گیرد دفاع می‌کند. او هرگونه آیینی را که به ماورای طبیعت اشاره کرده باشد





خطرناک می‌داند. دین را نیز از همین منظر خطرناک می‌داند، زیرا معتقد است دین انسان‌ها را در یک‌سری توهّمات بی‌اساس نگه می‌دارد. در دین، انسان‌ها درد و رنج‌های زندگی را تحمل می‌کنند تا به پاداش نهایی برسند. امیدواری‌هایی که دین برای بشر بیان می‌کند، در واقع انسان‌ها را به کم‌اهمیت‌دانستن ارزش این زندگی سوق می‌دهد؛ چندان که دین را تنها مقدمه‌ای برای زندگی ماورایی قلمداد می‌کند. از این نظر، دین ما را به یک نقطه تاریک می‌کشاند و به چیزهایی که در آینده خواهد آمد توجه می‌دهد (Aronson, 2011).

۲. انسان و جهان طبیعت

اصلی که کامو به‌صراحت درباره‌ی جهان بیان می‌کند و در تمام دیدگاه‌هایش بر آن تأکید دارد، اصل فهم‌ناپذیری جهان است. به باور او جهان، آن‌گونه که انسان‌ها انتظار دارند و می‌خواهند تا به همان تمامیتی که نظام‌های دینی و فلسفی تصویرش می‌کنند قابل فهم باشد، فهم‌پذیر نیست و چنین معنایی اساساً وجود ندارد. او می‌گوید انسان‌ها همیشه انتظار دارند که جهان معنا داشته باشد، در حالی که هر چه می‌جویند به آن معنا نمی‌رسند و نمی‌یابند، زیرا چنین معنایی وجود ندارد.

به بیان دقیق‌تر، فهم‌ناپذیری جهان بر اساس آنچه که در فرهنگ اگزیستانسیالیست‌ها وجود دارد، به معنای گزاف‌بودن جهان (absurdity) است. گزاف‌بودن جهان یا بیهودگی آن را، نباید با بی‌معنابودن جهان (meaningless) اشتباه گرفت. گزاف‌بودن جهان که همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست الهی و الحادی بر آن اتفاق نظر دارند در اصطلاح به این معناست که برای دو پرسش زیر پاسخی وجود ندارد: ۱. چرا جهان هستی به‌جای اینکه نباشد هست؟ ۲. چرا جهان هستی به‌جای اینکه این‌گونه نباشد، این‌گونه هست؟ یعنی از نظر آنها، هیچ دلیلی وجود ندارد برای اینکه چرا جهان این‌گونه است. هر چیزی می‌توانست کاملاً جور دیگری باشد و اگر جور دیگری می‌بود، برای آن نیز هیچ دلیلی وجود نداشت. واژه «absurdity» معادل فارسی مناسبی ندارد، ولی در یک جمله می‌توان آن را به بی‌جواب بودن دو پرسش یادشده معنا کرد (نک: ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴، ۳۰-۵۷). گزاف‌بودن جهان چیزی ایجاد می‌کند که از آن به دلهره وجود تعبیر می‌کنند؛ یعنی هر لحظه انتظار ببرید که آخرین لحظه جهان هستی برسد. پس اگر این دو پرسش پاسخ نداشته باشد، تا کی می‌توان به جهان اطمینان کرد که باشد؟ معلوم نیست. البته اگر کسی بگوید می‌توان به این دو پرسش پاسخ داد، او به معقولیت (intelligibility) جهان هستی قائل است.

بدین قرار فیلسوفان اگزیستانسیال در گزاره بودن جهان هم‌رأیند، اما دربارهٔ معناداری یا بی‌معنایی اختلاف نظر دارند. برخی از آنها به معناداری جهان معتقدند؛ بدین معنا که تأکید می‌کنند در رأس ارزش‌هایی که در جهان هست، یک معیار و ارزش مطلق برای سنجش قرار دارد؛ مثلاً رأس ارزش‌های یک شخص موحد، تقرب الی الله است و هر آنچه موجب نزدیک شدن به آن هدف شود خوب است، اما برخی دیگر از این فیلسوفان همچون کامو معتقدند که جهان بی‌معناست؛ یعنی واقعاً چیزی در جهان وجود ندارد که در رأس این ارزش‌ها قرار بگیرد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴: ۶۰). کامو معتقد است که انسان‌ها هر چه برای درک این ارزش والا و یافتن پاسخ این پرسش‌ها تلاش کنند، بی‌فایده است، زیرا نه جوابی به پرسش‌هایشان می‌یابند و نه ارزش والایی می‌جویند. البته باید توجه داشت که آنچه کامو از پوچی در نظر دارد، همان بی‌معنایی است.

کامو بر حقایق عینی و ملموس تکیه می‌کند و آنچه را که از فضای ادراکات حسی و تجربی فاصله دارد نمی‌پذیرد، زیرا معتقد است ورای این فضا، انسان را از واقعیت‌های زندگی‌اش دور می‌سازد. او می‌گوید در عصر تکنولوژی، با پیشرفت علم انسان نسبت به خود و جهان پیرامونش بیگانه شده است و همواره می‌کوشد خود را همرنگ جماعت کند و در تصویری که برایش ساخته‌اند زندگی کند و همه اینها به زیان او است.

در جهان مورد نظر کامو تنها عنصر با ارزش، انسان است. انسان از نگاه او ویژگی‌هایی دارد که می‌توان در حیطه اخلاق بیان کرد. در این میان، یکی از محدودیت‌هایی که برای انسان بر می‌شمارد عقل است. او چارچوب‌ها و محدودیت‌های اخلاقی‌ای را برای انسان می‌پذیرد و معتقد است به‌رغم تأکید بر بی‌معنایی جهان، نمی‌توان این نتیجه را گرفت که هر کاری رواست و خیر و شر به دلخواه انسان تعیین می‌شود. این گمان اشتباه است که وقتی هیچ‌گونه اخلاقی اعم از انسانی یا الهی نباشد، ارزش‌ها فقط همان‌هاست که حاکم بر عالم حیوانی است که آن هم جز خشونت چیزی نیست (کامو، ۱۳۷۲: ۹۲). هر چند کامو وجود خدا و هرگونه معبودی برای جهان را انکار می‌کند، ولی گزاره «اگر خدایی نباشد، همه چیز مجاز است» را به صورت یک گزاره کلی غلط می‌داند. از نظر او اگر خدا یا عامل بیرونی هم نباشد، باز اعمالی هست که نباید انجام داد. اعمال غلط همیشه وجود دارد (کامو، ۱۳۸۵: ۹۰).

مهم‌ترین ویژگی‌هایی که کامو در نوشته‌هایش برای انسان قهرمان خود در نظر دارد و آن را از ویژگی‌های بارز یک انسان می‌داند عبارتند از:





۱. آگاهی: انسان باید به شرایط و آنچه هست آگاه باشد، زیرا لحظه‌ای که فرد آگاه می‌شود خود را خوشبخت می‌یابد. در این میان، می‌توان به آگاهی از حتمی بودن مرگ و آگاهی از سختی‌های زندگی اشاره کرد. کامو تأکید می‌کند که «در بلای سخت باید معرفت آموخت» (کامو، ۱۳۴۹: ۸).

۲. صداقت: انسان باید صادق باشد، حتی اگر شرایط به زیان او باشد. به باور کامو صداقت بهتر از نیکوکاری است. البته دروغ از نظر او به آن معنایی که در اخلاق و عرف بیان می‌شود نیست؛ دروغ آن نیست که حرفی نادرست زده شود، بلکه اگر بیش از آنچه که هستی نشان دهی، دروغ است. همچنین دروغ شامل افشاندن دروغ دیگران و به‌ویژه دروغ دوستانمان نیز هست. رهایی از دروغ و خطا، ورود به وادی حقیقت است که البته شجاعت می‌خواهد (کامو، ۱۳۷۲: ۳۱).

۳. عدالت و همبستگی: یکی از آرمان‌های کامو برای یک کشور انسان‌محور که از آن با سرسختی دفاع می‌کند، عدالت و همبستگی است. او در نامه‌ای که به دوست آلمانی فرضی خود می‌نویسد خشم و نفرت را راهی خطا عنوان می‌کند و می‌گوید آنچه انسان را به پیروزی می‌رساند داشتن همبستگی و عدالت است. «اروپایی که شما برای خود ساخته‌اید لطفی ندارد. در این اروپا، هیچ چیزی که مایه اتحاد یا گرمی و هیجان باشد نیست» (کامو، ۱۳۷۲: ۸۶-۸۸).

۴. نیندیشیدن به جهان ماورا: این ویژگی در راستای محدود دانستن عقل و تعقل انسان است. کامو هرگونه تعقل و تفکر درباره جهان ماورا را رد می‌کند، زیرا بر اساس اصول و مبانی او عقل انسان محدود است و نمی‌تواند در هر حوزه و حیطه‌ای وارد شود. همچنین عقل آدمی توانایی درک همه امور را ندارد؛ به‌ویژه آنچه مربوط به باطن دنیا و امور ماورایی باشد. از همین رو، او به ضدیت با فلسفه رایج می‌پردازد و به تعبیر خودش در نوشتن کتاب سیزیف، فلسفه‌ای را فراهم آورد که در ستیز با خود فلسفه بود (کامو، ۱۳۴۹: ۹۰).

او عقل و نظام‌های فلسفی رایج را رد می‌کند و بحث عقلانی درباره ماورای جهان را محال و بی‌ثمر می‌داند. وی به مقتضای انکار هرگونه جهان ماورای طبیعت، فلسفه حقیقی را فلسفه‌ای قلمداد می‌کند که بر اساس آن پس از مرگ، دیگر حیاتی نخواهد بود (کامو، ۱۳۷۲: ۲۸). البته همچنان که برخی مانند آوی ساگی (Avi Sagi) گفته‌اند کامو فردی ضد اصالت عقل یا ضد خردگرایی نیست، بلکه فردی است که در فهم خردمندانه محدودیت‌های تعقل

می‌کوشد. مشکلی که کامو بیان می‌کند آن است که افراد برای یافتن معنا، نظم و وحدت، فراتر از مرزها و چارچوب [عقل] رفته و در پی چیزهای غیرممکن هستند (Aronson, 2011).

۳. انسان و پوچی زندگی

همچنان که گذشت کامو بر دو چیز بسیار تأکید می‌کند: نخست بر این جهان طبیعت و رد هر گونه ماورای طبیعت؛ دوم، بر زمان حال و نپرداختن به آینده موهوم. او تأکید می‌کند که گاه انسان چیزهایی را که در زندگی و اطراف خود دارد فراموش می‌کند، نداشته‌ها را طلب می‌کند و از خود و داشته‌هایش می‌گریزد؛ آنچه دارد، کنار می‌گذارد و با سرعت در پی نیمه خالی زندگی می‌دود و چون خواسته‌هایش را به دست نمی‌آورد، مأیوس و افسرده می‌شود و آن گاه سختی‌های زندگی نیز به او هجوم می‌آورند و همه چیز را برایش تیره و تار می‌کنند. کامو وقتی در برابر زندگی قرار می‌گیرد و احساسش از زندگی را به قلمرو اندیشه می‌برد، زندگی را سراسر درد و اندوه و تهی از معنا و مفهوم می‌یابد.

هر کدام از فیلسوفان پوچ‌گرا بر اساس نوع نگاهشان به زندگی، برداشت‌های متفاوتی از بی‌معنایی زندگی دارند و علت‌های متفاوتی برای آن بر می‌شمارند. بسیاری استدلال می‌کنند که اگر خدا وجود نداشته باشد، زندگی انسان بی‌معناست. این فیلسوفان ادعا می‌کنند که در آن صورت، وضع بشر به نوعی عدم هماهنگی بنیادین و تغییرناپذیر دچار خواهد بود. کسانی مانند والتر. تی. استیس چنین دیدی دارند. استیس با بیانیه اسقف‌های کاتولیک آمریکا موافق است که بر اساس آن آشفته‌گی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان و دست برداشتن از خدا و دین است (استیس، ۱۳۸۲: ۱۰۹). برخی از فیلسوفان نیز برای بی‌معنایی و آشفته‌گی انسان‌ها علل دیگری ذکر می‌کنند. تامس نیگل بر تفاوت میان بی‌معنایی عینی زندگی و طرح‌های ما و جدیت و انرژی‌ای که برای آنها اختصاص می‌دهیم، تأکید می‌کند. ریچارد تیلور معتقد است که زندگی ما به لحاظ عینی بی‌معناست و باید جست و جوی خود برای معنا را به درون خویش معطوف کنیم. اگر ما بتوانیم به فعالیت‌هایی که آنها را معنادار می‌دانیم پردازیم، زندگی معنادار و در غیر این صورت، بی‌معناست.

تیلور با اشاره به سه نقطه ضعف بسیار متداول مدرنیته (فردگرایی افراطی، عقلانیت ابزاری و استبداد آرام)، یکی از پیامدها و اشکال‌های فردگرایی افراطی را احساس بی‌معنابودن زندگی و کم‌رنگ و ضعیف شدن افق‌ها و حدود اخلاقی می‌داند (نک: لگنهاوسن، ۱۳۸۲: ۳۲۴).





آلبر کامو همانند برخی از فیلسوفان و رمان‌نویسان، نه تبیینی برای حضور انسان در زمین دارد، نه طرح و تدبیری عقلانی در جهان پیرامونش می‌شناسد و نه غرض یا معنای از پیش تعیین شده‌ای در زندگی انسان‌ها می‌بیند (کامو، ۱۳۶۶: ۱۸). او بر تضاد میان خواست انسان‌ها که جهان را معقول، منظم و دارای لطف و عنایت می‌خواهند و واقعیت خاموشی، بی‌روحو و بی‌احساسی و غربت او در جهان تأکید می‌کند. این حالت متناقض‌نما، میان انگیزه ما نسبت به پرسش از مسائل غایی و ممکن نبودن رسیدن به پاسخی قانع‌کننده درباره آن، چیزی است که کامو آن را پوچی می‌نامد (Aronson, ۲۰۱۱). او در جایی دیگر درباره پوچی می‌گوید: «فراست به شیوه خود به من می‌فهماند دنیا بی‌معناست و منطق کور، یعنی روی دیگر آن مدعی است همه چیز روشن است. گرچه من در انتظار آنم که حق با منطق باشد، اما گذشت سده‌ها و ادعاهای بی‌شمار انسان‌ها نشان داده که چنین نیست. سرنوشت انسان در این دنیای محدود، اما کشف‌نشده‌ی مفهوم می‌یابد و ملتی که بی‌منطق پرورش یابد همواره اسیر آن است. در چنین حالتی است که احساس پوچی شکل می‌گیرد. البته می‌توان گفت دنیا به خودی خود توجیه‌پذیر نیست و آنچه پوچ می‌نماید، رویارویی بی‌منطقی است با شور خودباختگی که در اعماق وجود انسان بازتاب می‌یابد» (کامو، ۱۳۸۵: ۳۶).

از نظر او، پوچی در همزیستی انسان و جهان نهفته است. انسان در درون جهان زندانی است و میرایی‌اش او را محدود می‌کند. میان نیاز غریزی انسان به پابندگی و غرض مهرجویی او و جهان نفوذناپذیر و درنیافتنی و بی‌غرض اطرافش شکافی کاهش‌ناپذیر هست. آگاهی انسان از این شکاف، پدید آورنده چیزی است که کامو آن را پوچ یا احساس برآمده از ناهمسازی ارزش‌ها و کوشش‌های آدمی نام می‌دهد (کامو، ۱۳۶۶: ۱۸).

می‌توان تمام این تعریف‌ها را در یک قالب کلی گنجانند و به وجه اشتراک آنها که همان نظر کاموست اشاره کرد: احساس پوچی وقتی رخ می‌نماید که این ظواهری که واقعیت‌ها را از ما پنهان می‌داشتند فرو بریزند و در این لحظه، انسان پی می‌برد که تمام ندهای درونی‌اش با واقعیت‌های طبیعی تناقض دارد و نمی‌توان معنا و هدفی خارج از این طبیعت به دست آورد. حال در چنین شرایطی که جهان‌آکنده از شر و بدی و ستمگری است، نه می‌توان هدفی برای زندگی یافت و نه می‌توان جوابی برای چیستی معنای زندگی جست. در ضمن، جایگاهی که برای انسان در نظر گرفته‌اند مناسب او نیست و جایگاه دیگری نیز بجز این دنیا وجود ندارد. پس چه باید کرد؟ آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟

وقتی ارزشی در رأس ارزش‌ها وجود ندارد و جهان بی‌معناست، پس تکلیف ما چیست؟ اندیشمندان چه راهی را برای بهتر شدن این زندگی تجویز می‌کنند؟ آیا اساساً راه فراری وجود دارد؟ آیا همه اینها جوازی برای خودکشی می‌شود؟

۴. انسان و معنای زندگی

با توجه به مباحث گذشته می‌توان گفت که در مورد معنای زندگی اختلاف نظرهایی میان صاحب‌نظران وجود دارد. به یک لحاظ می‌توان این دیدگاه‌ها را در سه عنوان یا سه دسته بیان کرد:

یکم: معنادار بودن زندگی: طرفداران این دیدگاه، افزون بر اینکه به اصل معنادار بودن زندگی اذعان دارند، معتقدند زندگی به خودی خود معنادار است و انسان تنها باید آن معنا را کشف کند. باور این افراد بر این است که با کشف معنا، باید تمام اجزای زندگی نیز در راستای همان معنا تنظیم شود؛ زیرا همه اجزا، کل را تشکیل می‌دهند و وقتی کل زندگی یک هدف و معنا داشته باشد، در نتیجه باید اجزا و کل در یک مسیر حرکت کنند تا به هدف خود برسند.

دوم: فقدان معنا: گروه دیگر معتقدند که زندگی نه تنها به خودی خود معنایی ندارد، بلکه به طور کلی نمی‌توان برای آن معنا و ارزشی قائل شد. این افراد بی‌معنایی واقعی زندگی را نپذیرفته‌اند و هیچ‌گاه در پی یافتن معنا و ارزشی برای آن نیستند. این گروه که پوچ‌گرای محض هستند، در زندگی دو نوع عملکرد دارند: برخی از آنها اساساً بی‌معنایی زندگی را مشکل نمی‌دانند و با این مسئله کنار می‌آیند و گروهی دیگر که زندگی را پوچ می‌دانند، همیشه سرگردانند و نمی‌توانند انگیزه‌ای برای ادامه‌دادن زندگی بیابند.

سوم: معنادار کردن زندگی: به باور این گروه زندگی به خودی خود معنا و ارزشی ندارد، ولی این‌گونه هم نیست که هیچ راه حلی نداشته باشد. این افراد معتقدند که بی‌معنایی زندگی مشکل بزرگی است و همواره در پی یافتن و یا ساختن معنایی برای زندگی هستند؛ یعنی هر انسانی می‌تواند بر اساس توانایی‌ها، گرایش‌ها و آرزوهایش، معنا و ارزش‌هایی را برای زندگی‌اش در نظر بگیرد و زندگی خود را معنادار کند.

اندیشمندانی که به معنادار بودن زندگی یا معنادار کردن زندگی معتقدند، اصطلاح «معنای زندگی» را به یکی از سه معنای مشهور زیر به کار می‌گیرند: الف) ارزش: یکی از





معانی اساسی «معنای زندگی»، ارزش و اهمیت زندگی است. البته ارزش‌های موجود در زندگی هر فرد انسانی در یک سطح نیستند. هر فرد می‌تواند از طریق شیوه‌هایی با امور ارزشمند ارتباط بگیرد و زندگی خویش را معنادار سازد؛ (ب) هدف: بخشی از نظریه‌های معنای زندگی با تکیه بر هدف داشتن زندگی سامان یافته‌اند. می‌توان هدف‌دار بودن زندگی را عین معنادار بودن زندگی در نظر گرفت و می‌توان لازمه هدف‌دار بودن زندگی را معنادار بودن زندگی تلقی کرد. برخی بر آنند که هدف یا اهدافی می‌توانند به زندگی معنا بخشند که از ارزش مثبت برخوردار باشند و هر نوع هدفی قابلیت معنا بخشی به زندگی را ندارد؛ (ج) کارکرد: کارکرد زندگی به معنای نقش و فایده است. معنای کارکرد مسبوق به معنای هدف است و از این رو، بدون نظریه هدف زندگی نمی‌توان درباره کارکرد زندگی سخن گفت (نک: بیات، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۸).

به نظر می‌رسد کامو «معنای زندگی» را عمدتاً به معنای ارزش در نظر دارد. او در آثارش می‌خواهد در عین بی‌معنادانستن زندگی، این درد و ناامیدی را حل کند و با مقدماتی که می‌آورد به یک دیدگاه جدید و افق تازه‌ای برسد که از نظر خودش برای نجات از سردرگمی در زندگی، بهترین راه برای معنادار کردن آن است.

کامو تلاش می‌کند تا با هر بیانی و به هر روشی به انسان‌ها بفهماند که این هستی خاکی و این جهان طبیعی یگانه حقیقت است و معنایی فوق این جهان وجود ندارد. این جهان نه برای پاسخ‌گویی به آرزوهای انسان ساخته شده و نه برای پاداش دادن به کوشش‌های او، اما چیزی در این جهان وجود دارد که دارای اهمیت و معناست و آن انسان است، زیرا بشر تنها موجودی است که اقتضای معنادار شدن می‌کند. این انسان است که به هستی و به وجود و همه چیز معنا و ارزش می‌بخشد (کامو، ۱۳۷۲: ۹۴). انسان به سبب اینکه یگانه موجودی است که نمی‌خواهد آنچه هست باشد و در پی چیزی خارج از خود و خارج از جهان طبیعی است، تلاش می‌کند تا زندگی بهتری را برای خود رقم زند و خود را از شرایطی که در آن هست خارج سازد. او به ناچار در جست‌وجوی ارزشی والا و فهم هدف زندگی است و نمی‌تواند از پرسش درباره مسئله «چیستی معنای وجود و معنای زندگی» رهایی یابد. همچنان که گذشت او برای یافتن ارزشی در زندگی به دامن دین متوسل نمی‌شود. او در پاسخ به این مسئله که آیا انسان می‌تواند بدون ایمان به دین و بدون کوشش در طفره رفتن از واقعیت‌های عینی که با وضع او ملازمه دارند، ارزشی در زندگی بیابد، پاسخ مثبت می‌دهد.

معمولاً آن دسته از پوچ‌گرایان که می‌خواهند راه حلی برای رهایی از این پوچی فراروی انسان‌ها قرار دهند، به خودکشی اشاره می‌کنند و آن را تنها چاره‌رهایی از این معضل می‌دانند. کامو معتقد است تنها یک مسئله فلسفی به واقع جدی وجود دارد و آن خودکشی است. یک امکان این است که خودکشی نه یک مشکل است نه یک مسئله، بلکه یک واکنش است؛ واکنشی نسبت به شرایط زندگی (Aronson, ۲۰۱۱). در اینجا، می‌توان گفت که در وابستگی انسان به زندگی، امری بسیار قوی‌تر از یک فلسفه وجود دارد. قضاوت جسم بر قضاوت روح می‌چربد و جسم در برابر نابودی عقب می‌نشیند. ما پیش از آنکه به اندیشیدن عادت کنیم به زیستن عادت کرده‌ایم (کامو، ۱۳۸۱: ۱۱). از نظر او برخی از انسان‌ها که به سبب نوع قضاوت‌شان زندگی را فاقد ارزش زیستن می‌دانند، مرتکب خودکشی می‌شوند، در حالی که حتی اگر هیچ‌گونه روزنه‌امیدی نیز در زندگی وجود نداشته باشد، لزومی ندارد خودکشی کنیم؛ یعنی راه حل بی‌معنایی زندگی و درمان پوچی آن خودکشی نیست. بجز اندکی از اندیشمندان که بخشی از زندگی را رد می‌کنند، هیچ‌کدام منطق خود را تا بدانجا پیش نمی‌برند که زندگی را نفی کنند. در عوض، تمام تلاش کامو بر آن است تا از پوچی گذر کند و با ارائه پیشنهادهایی در جهت معنادار کردن زندگی انسان گام بردارد. مهم‌ترین راه حل‌های پیشنهادی او برای این منظور عبارتند از:

۱. مبارزه: از نظر کامو دو نوع مبارزه وجود دارد: مبارزه علیه شر و بی‌عدالتی و درگیری با محیط پیرامون به مثابه یک اعتراض و طغیان. از نظر کامو، این نوع مبارزه بسیار پسندیده است و باعث ایجاد معنا در محیط پیرامون می‌شود، اما مبارزه علیه واقعیت‌های جهان طبیعی ناپسند است. او می‌گوید: «مهم این است که به علم یقین بدانیم کینه و دشمنی بنفسه امور بیهوده‌ای هستند و باید بکوشیم در عین حال که از جنگ بیزاریم، به جنگ پردازیم و با آنکه عشق خوشبختی را در دل نگاه می‌داریم، به از دست دادن همه‌چیز تن دهیم» (کامو، ۱۳۷۲: ۶۵). پس از جنگ جهانی دوم، کامو به این نتیجه رسید که یافتن راه‌هایی برای مبارزه با شر آسان‌تر از یافتن راه‌هایی برای متحول کردن جامعه است تا خیر بیشتری بیافریند. او معتقد است هر چه تلاش کنیم تا با شرور مبارزه کنیم، می‌توانیم این جهان بی‌اعتنا را برای خود به یک مکان بهتری تبدیل کنیم، اما اگر بکوشیم تا فراتر از محدوده تاریخ بیندیشیم چه بسا دچار اشتباه شویم (کمبر، ۱۳۹۳: ۱۶۱).

۲. سرپیچی یا تحقیر: به اعتقاد نیگل راه کاری که کامو پیشنهاد می‌دهد سرپیچی یا





تحقیر است. به نظر می‌رسد کامو بر این باور است که ما می‌توانیم با تکان دادن مشت خود به دنیایی که چشم و گوش خود را در مقابل درخواست‌های ما بسته است، شأن و منزلت خویش را حفظ کنیم و به‌رغم آن به زندگی خویش ادامه دهیم. این کار زندگی ما را معنادار نخواهد ساخت، ولی شکوه خاصی به آن می‌بخشد (بیگل، ۱۳۸۲: ۱۰۶). از نظر او سرنوشتی نیست که آدمی با تحقیر بر آن چیره نشود؛ یعنی انسان می‌تواند با کوچک‌شمردن مشکلات پیش‌رو، سرنوشت بهتری را برای خود رقم بزند.

۳. تحمل، پذیرش و آگاهی: همان‌گونه که کامو برای درمان پوچی، مبارزه و خودکشی را به‌صراحت رد می‌کند، تحمل و پذیرش این شرایط و داشتن آگاهی لازم را به‌عنوان راه حل درست بیان می‌کند. او معتقد است که انسان هرچند بکوشد تا معنایی برای زندگی خود بیابد و معمای آفرینش را حل کند، باز شرایط زندگی تغییر نمی‌کند. لحظه‌ای که انسان از زندگی و شرایط خود آگاه شود و همچون سیزیف با پذیرفتن پوچی نهایی زندگی و سختی کار به زندگی ادامه دهد، همان لحظه‌ای است که در آن انسان فراتر از سرنوشت خود گام نهاده است. انسان با آگاهی مالکیت خود را به دست می‌آورد و می‌تواند سرنوشتش را تغییر دهد. به اعتقاد کامو آگاهی کامل، دوری از راه‌های دروغین مانند دین و ایستادگی با تمام وجود، پاسخ مناسبی به خودکشی است (Aronson, 2011).

کامو به جای اینکه از زندگی، بی‌وفایی‌ها، بی‌احساسی و نامردی‌ها ناراحت و یا ناامید شود، اتفاقاً زندگی را به سبب همین ناپایداری‌ها بیشتر دوست می‌دارد. به اعتقاد او مبارزه، خشونت و یا تسلیم‌شدن و خودکشی، یا عقلانیت و منطق هیچ‌کدام راه حل مناسبی نیستند. در نظر او، آگاهی از شرایط و واقعیت‌های موجود لازمه زندگی است؛ همان‌گونه که در مورد سیزیف این را بیان می‌کند و تلاش بی‌پایان و آگاهی زیاد سیزیف از پوچی را به عنوان پیروزی می‌بیند. البته همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد او آگاهی را از ویژگی‌های بارز انسان بودن می‌داند.

از نظر او، سیزیف به ما یادآوری می‌کند که نمی‌توانیم به جست‌وجو و فهم واقعیتی بالاتر و خارج از این دنیا امیدوار باشیم. سیزیف بدون آنکه برای خود آینده‌ای در نظر داشته باشد، ثابت می‌کند که می‌تواند زندگی‌اش را با همین شرایط و سختی‌ها و با به‌خطر انداختن همه‌چیز در یک حادثه گذرا و با برهم زدن تمامی اعمال برجسته برای زیستن در عالی‌ترین سطح ممکن ادامه دهد. کامو، سیزیف را خوشحال می‌پندارد و بر آن است که

درد و رنج بسیار او به وی اجازه داده است تا بتواند بر سرنوشت خویش فایق آید (استرومیرگ، بی تا: ۷۸). در واقع، او کسی است که با تمام سختی‌ها خود را خوشبخت می‌داند و دست تقدیر را انکار می‌کند و همین اعتقاد او باعث می‌شود نیرویی دوجندان برای بلند کردن مجدد سنگ پیدا کند. کامو معتقد است اکثر افرادی که به پوچی وضع بشری پی نمی‌برند، در واقع خود را فریب می‌دهند.

۴. جعل ارزش‌هایی برای زندگی: به طور کلی دربارهٔ یک زندگی خوب دو دیدگاه کثرت‌انگاری و وحدت‌انگاری وجود دارد. کثرت‌انگاران بر این باورند که خوبی‌های تحقق‌پذیر در زندگی واقعاً متنوع‌اند و نمی‌توان آنها را به یک نوع فروکاست، ولی وحدت‌انگاران بر این عقیده‌اند که یا خوبی‌ها متنوع نیستند و اختلاف آنها به درجات است یا اینکه اگر متنوع‌اند، تنها دسته‌ای از خوبی‌هاست که زندگی خوب را فراهم می‌کند. در کثرت‌انگاری امور متعددی به عنوان ارزش زندگی مطرح است. در این دیدگاه، ارزش‌های زیادی وجود دارد که آدمی می‌تواند در سایه ارتباط با آنها در زندگی معنادار بیاساید. انسان‌ها بر حسب سطح معرفی خود ارزش‌هایی را بر می‌گزینند که زندگی را معنادار سازد. کامو نیز که در زمره کثرت‌انگاران قرار دارد، معتقد است ارزش والا و مطلق در جهان وجود ندارد و جهان نیز به خودی خود معنا و ارزشی ندارد تا انسان به کشف آن پردازد، ولی انسان می‌تواند با در نظر داشتن ارزش‌هایی برای خودش به زندگی معنا ببخشد. البته این ارزش‌ها دارای معانی مطلق و ثابتی نیستند و اموری نسبی‌اند. پس از نظر او، این ارزش‌های مادی، ساختگی هستند و تنها انسان است که می‌تواند آنها را بیافریند. البته ارزش می‌تواند هم انفسی و محصول نگاه درونی فرد و هم برخاسته از امور آفاقی و مستقل از خواست آدمی باشد.

بدین ترتیب، راه حل‌هایی که کامو در مورد معنادار کردن زندگی ارائه می‌دهد، همگی بر محور طبیعت‌گرایی قرار دارد، زیرا به باور او معنا و ارزش‌های زندگی در همین عالم و شامل خوشی‌های ساده جهان و لذت‌های روزانه می‌شود. همان‌گونه که در بیگانه بیان می‌کند: «بوهای تابستان، محله‌ای که دوستش داشتم، یک جور آسمان شب، خنده و رخت‌های ماری» (کامو، ۱۳۶۶: ۱۴).

در زندگی‌هایی که کامو شرح می‌دهد، حالی میان رد و قبول، فقر و بی‌سوادی یا شرایط نابسامان جامعه پیداد می‌کند؛ یعنی او هم به نوعی شرایط را رد می‌کند، زیرا شایسته انسان نمی‌داند و آن حالت‌ها را هم می‌پذیرد، زیرا چاره‌ای جز این نمی‌بیند. همچنین در



مورد خود پوچی و زندگی بی‌معنا نیز، از سویی زندگی را پوچ می‌داند، زیرا هستی و زندگی به خودی خود بی‌معناست و از سوی دیگر آن را رد می‌کند، زیرا انسان می‌تواند به آن معنا ببخشد و با آگاهی لازم خوشبخت زندگی کند. به طور کلی در دیدگاه او، آنچه انسان را از پوچی و سردرگمی نجات می‌دهد، اموری مانند: طغیان، آگاهی، تحمل و پذیرش و ایجاد ارزش‌هاست.

ج) نقد و بررسی رویکرد کامو

از آنچه گذشت دانستیم که در اندیشه کامو انسان مدرن که دچار بی‌محتوایی و آشفتگی شده است و پیوسته در حال حرکت در خلاف جهت طبیعت است، هر چند منکر خدا باشد، می‌تواند با آگاهی و قبول شرایط موجود، خوشبختی را در همین دنیای مادی‌اش ایجاد کند و از خودکشی و تسلیم شدن به سختی‌ها دوری کند.

پس از ظهور عصر جدید، به تدریج معناداری زندگی کم‌رنگ شد. انسان مدرن از یک سو در برابر خود، شکوه و عظمت علم تجربی را می‌دید که بر فراز عالم معرفت و زوایای زندگی گشوده شده و از سوی دیگر، شاهد زوال معرفت‌شناسی کهن بود. از این‌رو، به تجربه‌گرایی روی آورد. کامو نیز که در زمره همین افراد قرار دارد، می‌کوشد تا اندیشه‌هایش را در این حیطه معرفتی بگنجانند.

تجربه‌گرایی مبنای اصلی در تمام اندیشه‌های کامو است و این مبنا در واقع به بُعد معرفت‌شناسی او بر می‌گردد. در این زمینه، دیدگاه او به اندیشه‌های تجربه‌گرایانی همچون هیوم نزدیک است. هیوم همه محتوای ذهن را از سرچشمه تجربه بیرون می‌کشد. او معتقد است ما باید به داده‌ها به همان‌سان که در درون‌نگری و در مشاهده زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شوند قناعت کنیم، ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی آغاز کنیم نه با هرگونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش معرفتی ما باید استقرایی باشد، نه قیاسی یا استنتاجی و اگر آزمایش‌های علمی را از روی خردمندی گردآوری کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایه آنها علمی را بنیاد گذاریم که از هیچ‌یک از دانش‌های انسان از حیث یقین فروتر نخواهد بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۵: ۲۷۹). در واقع، نظریه تجربی شامل دو قسمت اصلی است: الف) تمام قضایایی که عقل‌گرایان بدیهی‌اولی می‌پندارند، یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی پیدا می‌شوند. ب) اساس



فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به احکام کلی است. هیچ چیز در عقل نیست که از پیش در حس نبوده باشد و پیش از تجربه، ذهن لوح ساده‌ای است که بر آن چیزی نقش نبسته است و تنها تجربه مفید معلومات ماست، در حالی که نظریه تعقلی شامل سه قسمت می‌شود: الف) پاره‌ای از احکام ذهن بدیهی اولی‌اند و ذهن آن احکام را مدیون هیچ واسطه تجربی نیست؛ ب) ذهن همان احکام بدیهی اولی را پایه و مبنا قرار دهد و با روش استنتاج و قیاس عقلی نتایج تازه به دست آورد؛ ج) احکام تجربی هنگامی به صورت قانون کلی علمی در می‌آیند که یک نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلی مداخله کند و اگر آن قیاس را مفروض نگیریم، مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی‌تواند بدهد (نک: حکاک، ۱۰۶-۱۰۴:۱۳۸۰).

به طور خلاصه، آرای کامو و تجربه‌گرایان بر این اصل استوار است که «هر آنچه در تجربه حسی یافت شود، شایسته شناخت است». آنها با تقدس و مطلق‌بخشی به تجربه حسی مدعی‌اند هرگونه شناخت ما از تجربه حسی و از راه حواس حاصل شده است. بنابراین، وجود هرگونه شناخت غیرحسی و غیرتجربی و هرگونه شناختی که از قلمرو تجربه و حس فراتر رود مردود است.

اما تجربه‌گرایی و مادی‌انگاری و منحصر کردن شناخت در امور مادی و حسی بی‌مبناست. دامنه معرفت بسیار گسترده است و افزون بر تجربه، منابعی همچون عقل، نقل، شهود و الهام را شامل می‌شود، ولی وقتی این منابع مورد انکار قرار بگیرد، تنها منبع تجربه به عنوان ابزار شناخت باقی می‌ماند. در اینجا، مجال بررسی تفصیلی دیدگاه تجربه‌گرایی درباره منابع معرفت وجود ندارد. تنها اشاره می‌کنیم که اختلاف نظر تجربه‌گرایان با عقل‌گرایان در اعتبار معرفت‌های حاصل از راه حس و تجربه نیست. عقل‌گرایان مدعی‌اند که افزون بر حس و تجربه منابع دیگری نیز برای معرفت وجود دارد و یکی از مهم‌ترین منابع در این زمینه عقل است. عقل، در جنبه‌های بسیاری از فرایند کسب معرفت کاربرد دارد. از جمله می‌توان به امور زیر اشاره کرد: ۱. تولید مفاهیم جدید از طریق تجرید، ترکیب، انتزاع و تعمیم؛ ۲. تجزیه و ترکیب مفاهیم؛ ۳. استدلال و نتیجه‌گیری و رسیدن به معرفت جدید از طریق سیر از معلومات به کشف امور مجهول؛ ۴. حکم کردن در قضایا؛ ۵. تعمیم داده‌های به دست آمده از راه حس؛ بدین معنا که ذهن با استفاده از داده‌های حسی و با استمداد از معرفت‌های بدیهی خود، معرفت‌های جزئی را گسترش می‌دهد. بدین ترتیب،





عقل توان دستیابی به معرفتی را دارد که حس و تجربه از آن محروم است. اثبات عالم ماورای طبیعت از جمله مواردی است که در قلمرو عقل است.

تجربه‌گرایان تنها قضایا و احکامی را صحیح می‌دانند که با معیار تجربه به دست آمده باشد، اما می‌توان گفت قضایایی نیز هستند که تجربه نمی‌تواند آنها را اثبات کند. برای مثال، همین حکم یعنی «معیار دانستن تجربه» چگونه اثبات تجربی می‌پذیرد؟ این حکم امری تجربی نیست. بنابر این، پرسش این است که مبنای صحت این سخن چیست؟ اگر صحت آن به خود تجربه برگردانده شود، نوعی دُور و مصادره به مطلوب لازم می‌آید و اگر صحت آن به امری غیر از تجربه باز گردانده شود، به وجود منبعی غیر از تجربه اعتراف شده است.

نکته دیگر اینکه تجربه هرگز نمی‌تواند به «محال‌بودن» یک امر حکم دهد؛ زیرا نمی‌توان محال‌بودن چیزی را که امکان پذیرش هستی را ندارد، تجربه کرد. تجربه صرفاً می‌تواند به نیافتن یک چیز حکم بدهد، ولی هرگز نمی‌تواند از نیافتن آن چیز به محال‌بودن آن حکم دهد. تفاوت بین «نیست» و «نمی‌تواند باشد»، تفاوت میان حس و عقل است. حکم به عدم امکان وجود یک چیز، یا حکم به محال‌بودن یک چیز در قلمرو توانایی تجربه نیست، بلکه این عقل است که در این قلمرو حکم می‌راند. بنابراین، تجربه‌گرایان نمی‌توانند به صرف مشاهده‌نشدن یک چیز از راه حس و تجربه، به نبود آن چیز و بالاتر از آن به محال‌بودن آن حکم کنند.

نقد دیگر آن است که با نفی معرفت‌های غیر حسی (به‌ویژه معرفت عقلی)، مبنای معرفت‌های حاصل از تجربه و حس نیز فرو می‌ریزد، زیرا همه احکام و قضایایی که به‌عنوان قانون کلی شناخته می‌شوند، به نوعی بر قانون علیت یا ضرورت وابسته هستند و این علیت و ضرورت از راه تجربه و حس قابل اثبات نیست، بلکه به مدد عقل و استنباط‌های عقلی است که نوعی رابطه ضروری اثبات می‌شود و «قانون علمی» کلیت می‌یابد (نک: صدر المتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۰ و ج ۳: ۴۴۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، مقاله ۴۵، صدر، ۱۴۰۶: ۱۷۴). از سوی دیگر، محدودیت‌های حس و معرفت‌های حسی، مانع دیگری در اعتماد کامل به حس و معرفت‌های تجربی است؛ برای مثال، معرفت حسی از اشیا و قضایا تصور جزئی و تصدیق جزئی دارد و همچنان که اشاره شد نمی‌تواند بدون کمک عقل، مفهوم کلی و تصدیق کلی داشته باشد. همچنین، معرفت حسی به زمان حال محدود است و امور مربوط به گذشته و آینده از قلمرو آن خارج است. این‌گونه محدودیت‌ها و اشکال‌ها باعث می‌شود از انحصار

معرفت به معرفت تجربی دست بکشیم و نقش آفرینی منابع دیگر معرفت به ویژه منبع عقل را به رسمیت بشناسیم.

از آنجا که کامو بر اساس این دامنه معرفتی محدود به حس و تجربه، در پی یافتن معنایی برای زندگی است، داده‌های معرفتی او، تنها شامل محسوسات و طبیعیات می‌شود. کامو افزون بر اینکه عقل را به عنوان منبع شناخت نمی‌شناسد، استدلال و تعقل را نمی‌پذیرد، اما خود با اینکه می‌کوشد تا از ارائه استدلال برای اثبات درستی مدعیاتش پرهیزد، برای نشان دادن پوچی زندگی استدلال می‌کند (Aronson, 2011). او با مقدماتی که در مورد محدودیت و کم‌ارزش بودن طبیعت و ارزشمندی انسان بیان می‌کند، نتیجه می‌گیرد که انسان چاره‌ای جز قبول این زندگی ندارد. این کار او طی کردن فرایند استدلالی است که اساس آن بر استفاده از عقل مبتنی است نه تجربه. در واقع، وی در این استدلال در عمل جایگاه عقل را در کسب معرفت به رسمیت شناخته است. ممکن است این گونه عقل‌ستیزی و این نوع تفکر به واسطه برخی اندیشه‌های عقل‌گرایان افراطی باشد. در واقع، برخی از اصول و نظریه‌های عقل‌گرایان افراطی باعث بدبینی و دوری برخی افراد و یا حتی شک‌گرایی برخی دیگر درباره عقل و فلسفه شده است، به گونه‌ای که کسانی مانند کامو نسبت به گرفتاری در توهمات عقل و گفتارهای عقل‌گرایانه هشدار می‌دهند. این در حالی است که ناتوانی روش عقل‌گرایی محض برای به دست آوردن همه واقعیت‌ها بسیار روشن و بی‌نیاز از استدلال است، زیرا اگر واقعیت‌های عالم هستی در شکل‌های گوناگون آن با حواس به طور مستقیم یا به وسیله آزمایشگاه‌ها یا با آموزش‌های گوناگون به کارگاه مغز انسان‌ها وارد نشود، ما به هیچ نوع معرفت علمی، فلسفی و هنری دست نخواهیم یافت (جعفری، ۱۳۷۸: ۲).

به هر روی، هر انسانی به مقتضای مرتبه وجودی‌اش درک خاصی از زندگی دارد. کسی که در مرتبه حس مانده است، افق دید محدودی خواهد داشت و همین امر زمینه را برای در نظر نگرفتن چشم‌اندازهای وسیع‌تر از حیات بشر مهیا می‌سازد و به تدریج چنان فردی را به بی‌معنا دانستن زندگی با توجه به انکار افق‌های ماورای طبیعی سوق می‌دهد. چنین فردی زندگی را در دنیا و لذت‌های مادی آن خلاصه می‌کند و با توجه به کاستی‌های فراوان زندگی مادی، دچار نوعی سردرگمی و محدودنگری شده، معنای زندگی به معنای مورد توصیف دین را انکار می‌کند. البته برخی افراد به توصیه فیلسوفان مادی‌انگار





می‌کوشند در محدوده همین دنیای مادی اهدافی را برای خود در نظر بگیرند و با این اهداف در افق زندگی‌شان نوعی معنای زندگی خلق کنند. دلخوشی به شهرت، کسب مقام‌های دنیوی، دستیابی به ثروت و مانند آن، از نمونه‌های این گونه نگرش‌های محدودنگر است. با این نگرش محدود، انسان از درک بسیاری از حقایقی که رسیدن به آن از راه‌هایی غیر از حس و تجربه میسر است، محروم خواهد ماند و ارزش‌های زندگی را به همین چشم‌انداز ناقص محدود خواهد ساخت. در نتیجه با داشتن درکی نادرست از معنای زندگی، با تکان‌ها و گرفتاری‌های گریزناپذیر، به‌ویژه رنج و تنهایی حاصل از زندگی در عصر نوین مواجه می‌گردد و حتی منکر همین معنای محدود زندگی می‌شود.

از پیامدهای دیگر رویکرد تجربه‌گرایانه کامو، نفی صریح خدا، دین و جهان دیگر است. در واقع، کامو هرگونه امور مربوط به ماورای طبیعت را انکار می‌کند؛ یعنی همان اموری که در دین سخن از آنهاست. توهمات آن که او از دین در نظر دارد، بیشتر شامل وعده‌هایی است که دین از جهان دیگر می‌دهد. او معتقد است وجود خدا و این وعده‌ها انسان را از اختیار و آزادی دور می‌کند. بدین قرار، وی به نوعی جبرگرایی دچار می‌شود؛ اندیشه‌ای که بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان با ادله فراوان آن را رد کرده‌اند. او حتی اگر بخواهد این جبرانگاری را به کرسی بنشاند، چاره‌ای جز استفاده از عقل و شناخت‌های عقلی ندارد و این درست همان چیزی است که در صدد رد آن بود. بدین ترتیب، کامو دچار نوعی تناقض چاره‌ناپذیر است که تنها راه گریز از آن پذیرفتن شناخت‌های عقلی و غیرحسی است.

همچنین این دیدگاه کامو که زندگی انسان با مرگ به پایان می‌رسد و نابود می‌شود ناشی از همین انحصار منابع معرفت در حس و تجربه است. نتیجه طبیعی این امر، نگاه مادی‌گرایانه به همه چیز از جمله انسان است. کامو با این انحصارگرایی، صرفاً می‌تواند این سوی دیوار را ببیند و بدون آنکه بداند آن سوی دیوار چه می‌گذرد، آن را موهوم قلمداد می‌کند. ریشه توهمی دانستن جهان پس از مرگ، در تمرکز بر تجربه‌گرایی و رد امر ماورای ماده است. او معتقد است عقیده به زندگی دیگر، توهم است و در توهم اینکه شاید چیزی موجود باشد، نمی‌توان زندگی خود را خراب کرد و همین لذت‌های روزانه را از میان برد.

همان‌گونه که خود کامو نیز قبول دارد، این جهان شایسته انسان نیست، ولی به دلیل اینکه غیر از آن را نمی‌تواند قبول کند، راه چاره را در پذیرش همین محدوده و شرایط عالم

طبیعت می‌بیند. او تأکید می‌کند که برای یک زندگی معنادار، آگاهی از واقعیت‌ها لازم است و واقعیت‌ها نیز با خواسته‌های ما مغایر است. این ادعاها به طور کلی درست و پذیرفتنی هستند، ولی نکته اینجاست که تصور او از واقعیت چیز دیگری است. واقعیت تنها جهان و اشیای قابل لمس اطراف ما نیست، بلکه امور دیگری را نیز که از راه‌های غیر تجربی مانند عقل اثبات می‌شود، در بر می‌گیرد. امتیاز اصلی دین که بنیادها و آموزه‌های اصلی آن از راه عقل اثبات می‌شود، توجه دادن به جهان دیگری غیر از این جهان مادی است. توجه به جهان دیگر، به خودی خود، می‌تواند یکی از مهم‌ترین عناصر معنا ساز زندگی باشد.

همچنان که گذشت یکی از راه حل‌های کامو برای رهایی از پوچی و معنادار کردن زندگی، جعل ارزش‌هاست. آیا اگر شناخت را به شناخت‌های حسی و تجربی محدود نمی‌کردیم، به این جعل ارزش‌ها نیازی بود؟ وانگهی، کامو معیار و ملاکی برای این ارزش‌ها بیان نمی‌کند؛ نبود معیاری برای ارزش‌ها موجب بسته شدن راه تشخیص خطا از صحیح و از دست رفتن اهمیت کارها می‌شود، زیرا وقتی ارزش گذاری در زندگی شخصی می‌شود، به تبع آن خوب یا بد، خیر یا شر بودن این ارزش‌ها نیز نسبی و شخصی می‌شود. در این صورت، تفاوتی نمی‌کند فرد با چه ارزشی زندگی خود را معنادار می‌کند و چه روش و ملاکی را برای خود قرار می‌دهد.

انسان تشنه ارزش و اهمیت است و احساس پوچی و سردرگمی برای او آزاردهنده است. گریز از این پوچی و رسیدن به یک راه حل درست، مستلزم در نظر گرفتن همه واقعیت‌ها و همه داده‌هاست و بخش عمده‌ای از این واقعیت‌ها، از قلمرو تشخیص و اثبات حس و تجربه خارج است. بی‌گمان نادیده گرفتن این بخش از واقعیت و داده‌ها ما را به راه حلی ناقص رهنمون می‌شود که نتیجه آن دچار شدن به پوچی و رنج حاصل از آن است. بنابراین، انسان گریزی از لحاظ کردن دیگر منابع معرفتی ندارد. این منابع معرفتی ما را با واقعیت‌ها و امور دیگری آشنا می‌سازند که از دسترس حس و تجربه خارج هستند و این امر زمینه را برای کشف معنای زندگی آماده می‌کند و به جای ارائه راه حل‌های موقت و جعلی، پوچی را از اساس ریشه کن می‌کند.

اما درباره گزاف بودن جهان که کامو و دیگر اگزیستانسیالیست‌ها بر آن تأکید کرده‌اند، به اختصار باید گفت لایب‌نیتس نخستین کسی بود که این دو پرسش را به صراحت بیان کرد





و بر اساس ادله جهان‌شناختی به آن پاسخ داد. فیلسوفان اسلامی نیز به این دو پرسش پاسخ داده‌اند. آنها پرسش اول را بر اساس واجب و ممکن و پرسش دوم را بر اساس اصل سنخیت پاسخ داده‌اند. فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و ابن‌رشد وجود جهان را فرع بر وجود واجب الوجود می‌دانند و معتقدند تا وقتی او هست جهان نیز خواهد بود. نیز در پاسخ پرسش دوم معتقدند که چون واجب الوجود در خلق صادر نخستین این‌گونه اراده کرده است، جهان از باب سنخیت علت و معلول همگون با صادر اول این‌گونه شده که او خواسته است (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴: ۵۷). همچنان که روشن است در اینجا نیز رد پای عقل و نقش آفرینی آن آشکار است. در واقع، برای پاسخ به دو پرسش مورد نظر در گزارف بودن جهان نیز باید عقل را به جد مطرح کرد. با توجه به نقش عقل است که این دو پرسش پاسخ می‌یابند و در نتیجه، نمی‌توان به راحتی جهان را گزارف دانست و به پیامدهای آن تن داد. در واقع، در اینجا نیز همان مباحث فلسفی و عقلی که کامو در صدد ویران کردن آن بود، نقش انکارناپذیر خود را به رخ می‌کشد و ما را به مطالعه مسائل فلسفی جهت بنا کردن پایه‌ای مستحکم برای زندگی فرا می‌خواند. اینجاست که باز هم شناخت عقلی برجسته می‌شود. حتی اگر بخواهیم از بررسی‌های عقلی فرار کنیم، همچنان به ناگزیر به دامن آن دست خواهیم یازید. با توجه به نکاتی که درباره نقش منابع معرفتی غیر تجربی بیان شد، روشن می‌شود که آنچه که انسان را به چنین خطاهایی رهنمون می‌شود، غفلت از نقش منابع معرفتی برآمده از راه‌های غیر حسی و غیر تجربی است.

نتیجه‌گیری

۱. کامو در آثار و اندیشه‌هایش تلاش می‌کند تا صورت واقعی زندگی انسان مدرن را نشان دهد. او معتقد است به علت اینکه انسان در پی هدف و خواسته‌هایی است که با واقعیت (عالم طبیعی) تناقض دارد، به پوچی و سرگردانی گرفتار شده است. از این رو کامو می‌کوشد تا با ارائه راه‌حلی، به زندگی انسان پوچ‌گرا معنا بخشد. می‌توان راه‌حل‌های او را در سه اصل آگاهی از شرایط، پذیرش واقعیت‌های موجود و ایجاد ارزش‌هایی نسبی و مادی برای بهبود زندگی خلاصه کرد.
۲. نقد عمده‌ای که به دیدگاه کامو وارد است، به مبنای تجربه‌گرایانه او باز می‌گردد. وی دایره معرفت را به تجربه حسی محدود می‌داند و آنچه را از فضای ادراکات حسی و

تجربی فاصله دارد قبول نمی‌کند. گفتیم هر چند حس و تجربه یکی از منابع شناخت است، ولی تنها منبع ما نیست. در این میان، غفلت از نقش آفرینی عقل که جنبه‌هایی از آن را نشان دادیم، باعث خطاهای فاحشی در این زمینه شده است.

۳. نگاه مادی‌گرایانه کامو به همه چیز از جمله انسان و محدود دانستن دایره معرفت، موجب شده است تا در بُعد وجودشناختی، خدا، دین و جاودانگی را انکار کند و آنها را موهوم و توهم‌زا بداند. همچنان که گذشت در اینجا نیز نقش آفرینی عقل باعث اثبات واقعیت‌های دیگری غیر از واقعیت مادی شده، با اثبات خدا و جهان ماورا داده‌های مورد نیاز را برای استنتاج معنای درست زندگی فراهم می‌سازد. گفته شد که ارائه راه حل برای پوچی بدون در نظر گرفتن همه داده‌های مربوط به آن، ما را به دلخوش کردن به راه حل‌های موقت و ناکارآمد رهنمون می‌شود و نتیجه طبیعی آن نه رفع پوچی، بلکه پنهان کردن موقت آن خواهد بود، اما با در نظر گرفتن عوامل دیگری که از راه عقل اثبات می‌شود، داده‌های ما کامل می‌شود و راه حل ارائه شده از این طریق درست خواهد بود.

۴. با توجه به نکته پیش گفته روشن می‌شود که هر چند ممکن است راه حل‌هایی که کامو ارائه می‌دهد در نگاهی اجمالی و برای کوتاه مدت نتیجه‌بخش باشد، در بلندمدت ناکارآمد بوده و انسان را با مشکل مضاعفی مواجه خواهد ساخت. از این رو، گریزی از در نظر گرفتن واقعیت‌ها و داده‌های برآمده از راه‌های غیر حسی از جمله راه عقل که اثبات‌کننده ماورای طبیعت و دین است وجود ندارد.

۵. از سوی دیگر، چنان که اشاره شد دستگاه عقل مراتبی دارد و بسنده کردن به مراتب نازل آن باعث می‌شود انسان به جای کشف حقیقت معنای زندگی به جعل آن در محدوده دنیا دست بزند و در همین محدوده مادی خوشنود باشد. نتیجه گریزناپذیر این امر، بروز دوباره پوچی در بعد عمیق‌تر خواهد بود. از این رو، بسنده نکردن به این دنیای مادی و در نظر گرفتن واقعیت‌های غیرمادی شرط لازم برای یافتن معنای حقیقی برای زندگی است.



کتابنامه

۱. استرومبرگ، استرلینگ - بوادفر (بی‌تا)، زندگی‌نامه و نقدی بر آثار کامو، ترجمه: ضیاء الدین هاجری، تهران: انتشارات کویر.
۲. استیس، والتر تی. (۱۳۸۲)، «در بی‌معنایی معنا هست»، ترجمه: اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۳. _____ (۱۳۸۱)، دین و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۴. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی، تبریز: دانشگاه تبریز.
۶. حکاک، سیدمحمد (۱۳۸۰)، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، تهران: مشکوة.
۷. ری، پیر لویی (۱۳۷۰)، تفسیری بر بیگانه، ترجمه: محمدتقی غیائی، تهران: امیرکبیر.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین و مرتضی مطهری (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶ ق.)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة، قم: مکتبۃ المصطفوی.
۱۰. کاپلستون، چارلز فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. کامو، آلبر، افسانه سیزیف (۱۳۸۵)، ترجمه: محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی، چاپ دوم.
۱۲. _____ (۱۳۶۶)، بیگانه، ترجمه: جلال آل احمد و علی اصغر خیره‌زاده، تهران: نشر نگاه.
۱۳. _____ (۱۳۷۲)، چند نامه به دوست آلمانی، ترجمه: رضا داوری، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۱۴. _____ (۱۳۷۴)، دلهره هستی، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر قطره.
۱۵. _____ (۱۳۴۹)، فلسفه پوچی، ترجمه: محمدتقی غیائی، تهران: انتشارات پیام.



۱۶. _____ (۱۳۸۱)، طاعون، ترجمه: رضا سید حسینی، تهران: انتشارات نیلوفر، چ هفتم.
۱۷. کمبر، ریچارد (۱۳۸۵)، فلسفه کامو، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر طرح نو.
۱۸. لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۲)، «اخلاق اصالت»، ترجمه: منصور نصیری، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۱۹. متز، تدئوس (۱۳۸۲)، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، ترجمه: محسن جوادی، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۲۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۱. نصری، عبدالله (۱۳۵۹)، فلسفه آفرینش، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۲. نیگل، تامس (۱۳۸۲)، «پوچی»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۲۳. ولف، سوزان (۱۳۸۲)، «معنای زندگی»، ترجمه: محمدعلی عبداللهی، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.
۲۴. ویگینز، دیوید (۱۳۸۲)، «حقیقت، جعل و معنای زندگی»، ترجمه: مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.

25. Aronson, Ronald (2012), "Albert Camus," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus/>>.
26. Metz, Thaddeus (2013), "The Meaning of Life," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life_meaning/>.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 3, Autumn, 2013

بررسی زنده‌انگاری و نطق جمادات در نظریه امام خمینی علیه السلام

مهدیه سادات مستقیمی *

طاهره قره‌چایی **

۱۳۶



فصلنامه

سال هجدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۲

چکیده

نظریه امام خمینی علیه السلام درباره نحوه زنده‌انگاری موجودات ظرفیتی دارد که می‌تواند سریان حیات، ادراک، حرکت، اراده و نطق را در جمیع ذرات کائنات حتی جمادات به اثبات رساند. مبانی امام علیه السلام در حوزه زبان قرآن بسان قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، زمینه‌ساز برداشت‌های تأویلی تفسیری ویژه‌ای در زمینه تثبیت حیات و نطق موجودات می‌شود که می‌تواند به مثابه ادله قرآنی برای نظریات ایشان محسوب گردد. از سوی دیگر، مبانی فلسفی عرفانی این حکیم عارف همچون عینیت حیات با علم و قدرت، حرکت جوهری، وجود منبسط و سریان عشق در ذرات کائنات از زیرساخت‌های فکری و ادله اثبات‌کننده سویه‌های این نظریه هستند.

کلیدواژه‌ها

امام خمینی علیه السلام، زبان قرآن، حیات، نطق، اراده، حرکت و جمادات.

* استادیار دانشگاه قم

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

مقدمه

مسئله زنده‌انگاری یا جان‌مندی و نطق جمادات مسئله‌ای دشوار و قابل تأمل است که از چشم‌اندازهای مختلف می‌توان به آن نگریست. این مسئله از مواردی است که هم‌سویی استنباط‌های کلامی، فلسفی و عرفانی از آیات قرآنی می‌تواند زمینه‌ساز تبیین ابعاد بحث گردد. همچنین این استنباط باید بر روش و اصول ویژه‌ای مبتنی باشد. در تأویل‌های عرفانی و فلسفی، عارفان و فیلسوفان متهم‌اند که کم و بیش با ذوق و تجربه‌های عرفانی و مکاشفه‌های شخصی یا با پیش‌فرض‌های مکتب‌های فلسفی خود به تأویل قرآن پرداخته‌اند و از همین رو، گاهی به ورطه عدول از ظاهر و تطبیق و تحمیل نظریات خود بر قرآن افتاده‌اند و آیات را با مشرب عرفانی خویش هم‌سو کرده‌اند. حضرت امام از نادر فیلسوفان و عارفانی است که در تأویلات و روش تفسیری خود مبانی ویژه‌ای را برگزیده است که مبتنی بر آن اندیشه‌های فلسفی و عرفانی خویش را به استخدام فهم قرآن در می‌آورد و بدون آنکه از ظاهر آیات قرآن عدول کند، به تأویل آیاتی می‌پردازد که به‌عنوان شواهدی وحیانی برای آرای ایشان محسوب می‌شود. حضرت امام بر اساس قاعده ویژه‌ای که «در مبحث وضع الفاظ» ارائه می‌دهند، در معانی الفاظ مفردات قرآن توسعه ویژه‌ای می‌بخشند.

بحث حیات عمومی موجودات که به زنده‌انگاری جمادات می‌انجامد، یکی از مسائل مهم قرآنی، فلسفی و عرفانی است که از دیرباز اختلاف‌نظرهایی درباره چگونگی و ابعاد آن وجود دارد.

در این مقاله تلاش می‌شود با تکیه بر تحلیل مفهوم حیات در دیدگاه حضرت امام علیه السلام نظریه حیات و زندگی جمادات ثابت گردیده و نشان داده شود که چگونه آرای تفسیری و تأویلی امام علیه السلام هم‌سو با مبانی و آرای فلسفی و عرفانی ایشان می‌تواند به نظریه زنده‌انگاری جمادات بینجامد.

پیشینه نظریه امام خمینی

برخی از ابعاد نظریه چندسویه حضرت امام درباره زنده‌انگاری ذرات کائنات در دیدگاه‌های صاحبان مکاتب فلسفی و عرفانی و شارحان آنها مسبوق به سابقه بوده است. البته در مباحث جان‌مندانگاری جمادات و چشم‌اندازهای طرح بحث در این حوزه، تفاوت‌هایی هست، ولی





در این میان، بنا بر مبانی حکمت متعالیه زنده بودن جمادات به اثبات می‌رسد. اصولی مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی و تساوق «وحدت»، «وجود» و «حیات» ثابت می‌کند که جمادات دارای حیات هستند، زیرا هر چه وجود داشته باشد، حیات هم دارد. ملاصدرا در برخی از آثارش به این مطلب تصریح کرده است. به عنوان نمونه وی همه اجزای هستی و حتی جمادات را به دلیل توانمندی تسبیح‌گویی، دارای شعور و در نتیجه دارای حیات می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۸ و ۱۱۹).

ولی از آنجایی که مبنای ملاصدرا در تعریف علم این است که علم را حضور مجرد در نزد مجرد می‌داند، از این رو، شعور و علم جمادات در این چشم‌انداز به راحتی قابل تبیین نیست و تشتت‌هایی حتی در آرای صدرا درباره علم جمادات وجود دارد. تردید درباره علم جمادات می‌تواند پذیرش نظریه جان‌مندانگاری جمادات در حکمت متعالیه را به مخاطره اندازد، به ویژه آنکه ملاصدرا در بحث نطق موجودات نیز نطق و تسبیح آنها را نطق با «زبان حال» معرفی کرده است. در هر حال، اگر بپذیریم که ملاصدرا نظریه زنده‌انگاری جمادات را نمی‌پذیرد، این امر با مبانی وی تضاد آشکاری دارد (همو، ج ۲: ۲۸۳).

در نگرش اشراقیان نیز از آنجا که آنان همه عالم هستی را بر اساس نظام نوری تفسیر می‌کنند و نور را مساوق وجود و وجود را عین حیات و ادراک می‌دانند، این اقتضا وجود دارد که جان‌مندی همه ذرات هستی را توجیه کنند، زیرا حتی جواهر غاسقه در این مکتب به عنوان سایه‌های نور، حظی از فروغ حیات را دارا می‌باشند. حکیم سبزواری به رغم آنکه شارح حکمت متعالیه است، خود فیلسوفی اشراقی مشرب است که نظریه جان‌مندانگاری جمادات را در پاورقی اسفار به اشراقیان نسبت می‌دهد: «اثبات حیات و شعور برای موجودات چند وجه دارد؛ از جمله آنکه وجود عین شعور، اراده، قدرت و امثال اینهاست و از سوی دیگر، ذرات هستی با ارباب انواع معیت دارند و نه تنها با ارباب انواع، بلکه با رب الارباب نیز معیت دارند و همان گونه که معیت نفس با جسم، جسم را صاحب شعور می‌گرداند، معیت روح الارواح نیز مصاحب خود را دارای حیات و شعور می‌کند؛ در حالی که این معیت از معیت نفس با جسد شدیدتر و قوی‌تر است» (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۸-۱۱۹).

در چشم‌انداز عرفان اسلامی نیز، زنده‌انگاری جمادات از حقایق متعالیه‌ای است که بر اساس مبانی عرفانی قابل دفاع است. یکی از این مبانی این است که بجز «وجوب ذاتی» همه اسماء و صفات خداوند در همه کائنات وجود دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۳). یکی از مهم‌ترین

اسمای الهی حیات است و علم و قدرت نیز از آثار حیات‌اند. صاحب تفسیر عرفانی بیان السعاده نیز حیات را به همه جمادات نسبت داده، آتش را موجودی باشعور معرفی می‌کند (گنابادی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۵۵). عارف نامدار شیعی سید حیدر آملی نیز تصریح دارد که تسبیح به‌ضرورت «مؤخر از معرفت و معرفت مؤخر از وجود است» (آملی، ۱۳۶۸: ۵۸). پس همه جمادات در دیدگاه عارفان، سرشار از وجود، حیات و معرفت‌اند.

۱. گونه‌شناسی حیات و زنده‌انگاری جمادات در دیدگاه حضرت امام علیه السلام

در اینکه همه مراتب وجود دارای نوعی علم و قدرت و حیات‌اند شکی نیست، ولی در مراتب نازل‌تر وجود مانند نباتات و جمادات این تردید به وجود می‌آید که آیا آنها دارای حیات هستند یا خیر؟ پاسخ این است که به‌سبب ضعف در مراتب وجودی، در این مرتبه درباره حیات و جان‌مندی ابهام وجود دارد. حیات در این مراتب بسیار ضعیف یا مخفی است و شئون حیاتی نیز ضعیف‌اند؛ به‌گونه‌ای که احساس و تحریک در جمادات با شعور عادی ظاهری ادراک نمی‌شود و از این‌رو، برخی جمادات را مرده می‌خوانند. البته طبق برخی از مبانی حکمی همچون مبانی حکمت اشراق هر جا که نور سریان می‌کند حیات هست، ولی ایشان جواهر غاسقه را فی‌نفسه نور نمی‌دانند. از این‌رو، چه‌بسا بتوان حیات را در جمادات حتی متفاوت از حیات نباتات تعریف کرد و حیات را هم فقط روح نباتی ساری دانست، ولی بدون در نظر گرفتن روحی نباتی، بخش جمادی آن را نیز مرده انگاشت.

از دیدگاه امام علیه السلام حیات در همه ذرات کائنات جاری است و این حقیقت هم به لحاظ معنای وضعی حیات و هم در دیدگاه فلسفی، عرفانی و قرآنی امام علیه السلام ثابت گردید، ولی تحلیل گونه‌شناسی حیات از دیدگاه امام علیه السلام به برخی توضیحات نیازمند است که در ادامه بدان می‌پردازیم. به گونه‌های حیات جمادات می‌توان در ذیل محورهای زیر اشاره داشت:

حیات جمادات به معنای وجود آنها

وجود جمادات مقابل عدم آنهاست و حیات آنها در افقی قریب به افق هیولا و قابلیت محض و در شدت ضعف است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان درباره علم و قدرت آنها هیچ سخنی به میان آورد و فقط به برهان عدم امکان انفکاک علم و قدرت از حیات می‌توان تمسک جست و جان‌مندی آنها را اثبات کرد.



حیات جمادات به معنای حیات ادراکی

حیات ادراکی جمادات ثابت است و آنها می‌توانند موجودیت خویش، خالق و علت موجد و حتی جهان بیرون از خویش را ادراک کنند و با زبان حال خود، یعنی زبان فقر، حدوث، امکان و نحوه وجودشان خداوند را تسبیح گویند.

حیات جمادات به معنای حیات ادراکی و نطقی

در این نظریه، جمادات نه تنها حیّ اند و صاحب ادراک و ادراک آنها به ادراک کلیات اختصاص دارد، بلکه حوادث واقع در جوار خود را ادراک می‌کنند و به حسن و قبح آن پی می‌برند و حتی تحمل شهادت آنها را دارند. نیز نه تنها این حیات صرفاً ادراکی است، بلکه جمادات می‌توانند در ساحت تسبیح و عبودیت هم نطق داشته باشند؛ یعنی هم در ساحت ارتباط با صاحبان کشف و مشاهده، نطق گویند و هم در قیامت با نطق و تکلم آنچه را که ادراک کرده و شاهد بوده‌اند بازگو کنند.



فهرست

سال ۱۳۹۲
شماره ۱
پاییز ۱۳۹۲

حیات موجودات به معنای حیات ادراکی، نطقی و حرکتی

همه ذرات کائنات دارای نحوه‌ای از حیات‌اند که با ادراک، نطق و حرکت ملازم دارند، ولی در این نظریه دیگر سخن از مسئله اراده و در نتیجه سعادت و شقاوت ذرات کائنات حتی جمادات سخن به میان نمی‌آید. حضرت امام علیه السلام با تمسک به مبنای فلسفی حرکت جوهری و مبنای عرفانی حرکت حیّی به وجود حرکت در وجود جمادات قائل‌اند. ایشان درباره سریان حرکت در کائنات می‌فرماید: «کار مثل جلوه حق تعالی می‌ماند که در تمام موجودات سریان کرده است. همه موجودات کار در آنها هست و با کار درست شده‌اند. همه ذرات وجود کارگرند، حتی ذرات اتمی که در این عالم طبیعت هست. اینها کارگر هستند با هوشیاری. همه ذرات عالم فعال‌اند و هوشیارند... سرتاسر عالم کار است، همه هستی جنود الهی است و جندالله همه کارگر است و خدای تبارک و تعالی مبدأ کار است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۱۷۲).

حیات وجودی، ادراکی، نطقی، حرکتی و ارادی

جمادات افزون بر گونه‌های حیاتی که به آنها اشاره شد حیاتی ارادی دارند که نه تنها

حیثیت حرکت، بلکه حیثیت اراده ملازم آن است. هر چند جمادات حرکت مکانی فیزیکی ندارند و بدون قوه محرکه‌ای از خارج نمی‌توانند با اراده خود از جایی به جایی حرکت کرده و منتقل شوند، اما با حرکت جوهری خود را در حرکت داخل اتم‌ها و مولکول‌ها نشان می‌دهند و این امر شاهد صدقی بر این است که جمادات هم دارای حرکت جوهری و هم دارای حرکت در مقوله‌های عرضی می‌باشند.

ولی امام علیه السلام وجود اراده را افزون بر حرکت نیز در این نوع حیات حتمی می‌دانند. حضرت امام به این نوع از حیات در جمادات قائل‌اند و آنها را نه تنها دارای حیات وجودی، بلکه دارای حیات ادراکی، نطقی، حرکتی و ارادی نیز می‌دانند.

در تعریف اراده میان فیلسوفان و عارفان تفاوت‌هایی دیده می‌شود. برخی از مبانی، تعریف اراده را به گونه‌ای ارائه می‌دهند که می‌توان سریان آن را در همه ذرات کائنات به ثبوت رسانید. حرکت و نطق جمادات می‌تواند ارادی یا غیر ارادی باشد. در این قسم پنجم از گونه‌های زنده‌انگاری جمادات، حیات جمادات ملازم اراده نیز هست.

۲. مبانی قرآنی و شواهد تأویلی نظریه امام خمینی

نظریه امام علیه السلام در زنده‌انگاری جمادات، نظریه چندسویه و بسیار ویژه است که بیشتر با مبانی عرفانی و قرآنی ایشان هم راستاست و در بین حکما مخالفانی نسبت به هر یک از این سویه‌ها وجود دارد. عبارت‌های زیر از حضرت امام علیه السلام نمایه‌ای از ابعاد نظریه ایشان است:

بالجمله، سریان حیات و تسبیح شعوری علمی اشیا را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب داشت، ولی کیفیت تسبیح هر موجودی و اذکار خاصه‌ای که به هر یک اختصاص دارد و اینکه صاحب ذکر جامع انسان است و سایر موجودات به‌مناسبت نشئه خود ذکر دارند، اجمال آن میزان علمی و عرفانی دارد که مربوط به علم اسماء است و تفصیل آن از علوم کشفی عیانی است که از خصایص اولیای کمال است (همو، ۱۳۸۴: ۶۵۶).

بدان که علمای ادب و ظاهر گفته‌اند که «حمد» ثنای به لسان است به جمیل اختیاری؛ و چون آنها غافل از جمیع السنه هستند، جز این لسان ظاهری چیزی نمی‌شناسند (همان: ۳۲).





حضرت امام با استناد به آیه «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)، به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که تسبیح موجودات را به تسبیح تکوینی حمل کرده‌اند. به باور ایشان در تسبیح تکوینی ما می‌دانیم که اینها موجوداتی هستند و علتی هم دارند، در صورتی که تسبیح، معنایی فراتر از این دارد. ماجرای تسبیح کردن سنگ‌ریزه در دست رسول الله ﷺ، تسبیحی است که گوش ما با آن ناآشناست؛ نطق است، حرف است، لغت است، اما نه به لغت یا نطق ما، بلکه ادراک است، منتها ادراک به اندازه سعه وجودی خودش. گویا بعضی از مراتب عالی وجود، چون خودشان را سرچشمه همه ادراکات می‌یابند، موجودات دیگر را فاقد ادراک می‌دانند. ما هم از باب اینکه حقایق این موجودات را ادراک نمی‌کنیم، محجوبیم و چون محجوبیم، مطلع نیستیم و چون مطلع نیستیم، خیال می‌کنیم چیزی در کار نیست. خیلی چیزها را ما گمان می‌کنیم که نیستند، حال آنکه هستند، ولی ما انسان‌ها با آنها ناآشنایم. از منظر امام، عالم پر از هیاهوست. تمام عالم زنده است و همگان اسم الله هستند؛ زبان ما، دست ما و ... همگی اسماء الله هستند (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱).

در ادامه شواهدی قرآنی از برخی ابعاد نظریه امام ﷺ مطرح می‌گردد:

شاهد تأویلی سریان حیات در موجودات

در این نظریه، آیه «... مِنْ أَلْمَاءٍ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء: ۳۰) مهم‌ترین مستمسک است. حضرت امام ﷺ در این آیه آب را مطابق مشرب عرفانی به وجود منبسط تأویل می‌کنند؛ چنانچه نار را به عالم عقل و هوا را به عالم نفس، ارض، مثال و طبیعت تأویل می‌برند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۳۸). با این نظریه حضور حیات، همان حضور وجود است و جمادات به همان‌نحو که از وجود بهره برده‌اند، از حیات نیز بهره‌مندند.

شاهد تأویلی سریان ادراکی موجودات

بنابر آیه شریفه «... إِنَّ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴) می‌توان حیات ادراکی موجودات را به تماشا نشست، زیرا حمد ستودن به صفات پسندیده است که جز با مرتبه والایی از ادراک محقق نمی‌شود و در این آیه عمومیت این تسبیح، وجود ادراک در همه اشیا را ثابت می‌کند (نک: همان، ج ۱: ۱۵۲-۱۵۳).

شاهد تأویلی سریان نطق در موجودات

آیه شریفه «... كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...» (نور: ۴۱)، اصلی ترین مستمک این سویه از حیات جمادات است، زیرا چنانچه صدرای می فرماید اگر مراد تسبیح تکوینی باشد، زبان حال همه موجودات در این تسبیح یکی است، ولی خداوند نطق هر موجودی را مخصوص درجه وجودی او می داند. هر چند که راغب اصفهانی نطق را به اصوات جاری بر زبان انسان اختصاص داده، ولی اشتباه او در مخالفت با نص قرآن آشکار است، زیرا خداوند تعبیر نطق را به جوارح و اعضای انسانی نیز نسبت می دهد. حضرت امام علیه السلام نیز در مصباح الهدایه تصریح می فرماید: «هر موجودی حی است از جهت سریان حیات در جمیع مراتب وجودی و افراد انواع مختلفه موجودات، نطقی و لسانی مخصوص به خود دارند» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

ایشان در جایی دیگر درباره اجسام اثری فلکی و حیات نطقی آنها می فرماید: «هر آنچه که در افلاک است حی و ناطق است، زیرا حتی افلاک نیز دارای نفوس ناطقه هستند و برای هر یک از آنها معشوقی از عقول می باشد و عقول نیز سرادقات جلال و اشراقات جمالیه حقانند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۴۹). این حکیم بزرگوار معتقدند: «هر جا که نور وجود رفته است، قدرت، علم، اراده و دیگر کمالات رفته است» (همان، ج ۱: ۱۵۲). ایشان برای این مدعا به آیه شریفه «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید: ۱) استدلال می کند و می فرماید خداوند در این آیه لفظ «مَا»ی موصول آورده است، نه لفظ «مَنْ» تا این معنا را برساند» (همان، ج ۱: ۱۵۳).

«نطق» در لغت، سخنی است که مراد را ابلاغ کند و نطق هر چیزی همان کلام آن است (نک: خلیل بن احمد، ۱۴۳۲، ج ۵: ۱۰۴). در قاموس آمده است: «نَطَقَ يَنْطِقُ نَطْقًا وَ مَنْطِقًا وَ نَطُوقًا»، یعنی تکلم کرد با صوت و حروفی که معانی با آنها فهمیده می شود (نک: قریشی، ۱۳۵۴، ج ۸: ۷۹). برخی محققان گفته اند نطق گاهی در غیر انسان نیز به کار می رود: «سَمِعْتُ مَنْطِقَ الطَّيْرِ»: منطق پرندگان را شنیدم. «عِلْمُ الْمَنْطِقِ» را نیز «المیزان» نامند، چون ذهن را از اندیشیدن خطا باز می دارد (نک: تهرانی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۷۱). راغب اصفهانی «نطق» را در عرف، عبارت از اصوات بریده ای می داند که بر زبان جاری شده و به گوش می رسد. وی کاربرد این مفهوم را فقط در مورد انسان، حقیقت و در مورد غیر انسان، مجاز می انگارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۰).

حضرت امام علیه السلام نطق را نیز مانند حیات مقوله ای دارای تشکیک قلمداد کرده، بر آن است که در قضیه تسبیح آن سنگ ریزه ای که در دست رسول الله صلی الله علیه و آله بود، آنها شنیدند که چه





می‌گوید؛ حرف است، لغت است، اما نه به لغت ما، نه نطقش نطق ماست، اما ادراک است، منتها ادراک به اندازه سعه وجودی خویش؛ مثلاً نباتات را که در گذشته مرده می‌انگاشتند، امروزه می‌گویند از ریشه‌های درخت که در آب‌جوش هست صدای هیا هو می‌شنوند. به هر حال، عالم بر هیاهوست و تمام عالم زنده است (نک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۲).

حضرت امام علیه السلام این رأی برخی از حکما و عارفان از جمله صدر المتألهین را که معتقدند جمادات نطق ندارند، بلکه نفس مقدس ولی یا نبی دخل و تصرف می‌فرماید تا اصوات و الفاظی مطابق احوال ایشان ایجاد شود، مردود می‌دانند. بنابراین، از نظر ایشان نوعی حیات نطقی در جمادات وجود دارد که می‌تواند مبدأ تسیح قولی و نطقی آنها گردد: «اگر با ریاضات معنوی، کسی بتواند دارای مقام مشاهده و عیان شود آن‌گاه لغلغه، تسیح و تقدیس موجودات را عیناً مشاهده می‌نماید (همان). امام علیه السلام به بیان ابعاد و کیفیت نطق نپرداخته‌اند، ولی چه بسا بتوان باز هم با تکیه بر الگوی معناشناسی امام علیه السلام به این حقیقت رسید که نطق از دیدگاه ایشان همانند حیات دارای نوعی توسعه معنایی است. علامه طباطبایی نیز با تحلیل معنای لغوی نطق در قرآن به این مطلب اذعان دارند. بنابر نظر ایشان، «نطق» در قرآن به معنای مطلق اظهار مافی‌الضمیر است و به انسان اختصاص ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۷: ۳۷۹).

شاهد تأویلی سریان حرکت در موجودات

حضرت امام با تمسک به آیه شریفه «وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸)، این سویه از نظریه زنده‌انگاری جمادات را به اثبات می‌رسانند. امام علیه السلام در ذیل این آیه می‌فرماید: «گرچه صورت جوهری مانند ابرهای مرورکننده و در حرکت است، ولیکن به واسطه بیان‌های گوناگونی که قبلاً برای آن بیان گردیده است، این صورت جوهری باقی است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۰۵).

شاهد تأویلی سریان اراده و اختیار در موجودات

بنا بر آیه شریفه «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: ۱۸) می‌توان این سویه از نظریه جان‌مندی موجودات را اثبات کرد. حضرت امام علیه السلام به سعادت و شقاوت حیات موجودات قائل‌اند و سعادت و شقاوت فرع بر امر اراده و اختیار است. حضرت امام با تصریح به وجود اراده و اختیار در جمادات

می‌فرماید: «تسییح موجودات، تسییح نطقی، شعوری و ارادی است، نه تکوینی ذاتی که محجوبان گویند و تمام آنها به حسب حظی که از وجود دارند، به مقام باری - جلت عظمته - معرفت دارند» (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۹۶).

همچنین امام در آثار خود به رد برخی نظریه‌ها و ادله مخالفان همت گمارده، از آنها انتقاد کرده‌اند. امام در مخالفت با نظریه تسییح تکوینی و فطری فرموده‌اند: «گرچه از بعض اکابر فلاسفه در باب «اتحاد عاقل و معقول» ظاهر شود که عالم طبیعت و ماده خالی از عالمیت و معلومیت است - به بیانی که پیش ما تمام نیست - و ما به برهان لمی متین، اثبات این مطلب را - که از شئون توحید است - فی الحقیقه، به ثبوت رساندیم و حق تعالی در قرآن شریف به این مطلب بسیار اعتنا فرموده و در بسیاری آیات، به صراحت اعلان علم موجودات و تسییح آنها را از ذات مقدّس حق فرموده است و محجوبان، چون این مطلب را به وجدان یا برهان دریافته‌اند، تسییح را به تسییح تکوینی حمل کرده‌اند؛ با آنکه تسییح تکوین، تسییح نیست؛ چنانچه واضح است، ولی اهل معرفت به مشاهده حضوری این حقیقت را دریافته‌اند و در روایات شریفه صراحتی است در این باب که قابل حمل بر تسییح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست. بالجمله، نوعاً منکران، عدم وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند، با آنکه آنها علم ملائکه الله و علم حق تعالی را هم دریافته‌اند. بالجمله انسان چون افق وجودش در یک حدّ محدودی است و نیز به واسطه انغمار در طبیعت از غیر طبیعت خود محجوب است، عوامل فوق خود و دون خود را نیافته است، بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است» (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۱).

همچنین امام در مخالفت با حمل نظریه تسییح بر مجاز به‌بانه تنزیه، می‌فرماید:

این جهت تسییح و تحمید حق تعالی، بلکه مطلق کلام ذات مقدس را حمل به یک نوع از مجاز می‌کنند و نیز کلام و تسییح و تحمید موجودات را حمل به مجاز کنند. پس در حق تعالی تکلم را عبارت از ایجاد کلام و در موجودات دیگر تسییح و تحمید را ذاتی تکوینی دانند. اینها در حقیقت نطق را منحصر به نوع خود دانند و ذات مقدّس حقّ - جلّ و علا - و دیگر موجودات را غیر ناطق بلکه - نعوذ بالله - اخرس گمان کنند و این را تنزیه ذات مقدس گمان کردند، با آنکه این تحدید بلکه تعطیل است و حق منزّه از این تنزیه است؛ چنانچه غالب

تنزیهات عامّه تحدید و تشبیه است (همو، ۱۳۸۴: ۳۳).





ایشان آیات و نصوصی را که به‌صراحت بر حیات و جان‌مندی ساری در ذرات کائنات دلالت می‌کند تا آنجا کامل و محکم تلقی می‌کند که عدول از ظاهر آن را جایز نمی‌داند و در مخالفت با این‌گونه نظریه‌ها می‌فرماید:

بدان که از برای جمیع موجودات حظّ، بلکه حظوظی از عالم غیب که حیات محض است می‌باشد و حیات ساری در تمام دار وجود است و این مطلب نزد ارباب فلسفه عالیّه با برهان و نزد اصحاب قلوب و معرفت به مشاهده و عیان ثابت است و آیات شریفه الهیّه و اخبار اولیای وحی علیهم‌السلام دلالت تامّ و تمام بر آن دارد و محجوبین از اهل فلسفه عامیّه و اهل ظاهر که نطق موجودات را نیافته‌اند، به تأویل و توجیه پرداخته‌اند و عجب آن است که اهل ظاهر که به اهل فلسفه طعن زنند که تأویل کتاب خدا کنند به حسب عقل خود، در این موارد خود تأویل این همه آیات صریحه و احادیث صحیحه کنند، به مجرد آنکه نطق موجودات را نیافته‌اند، با آنکه برهانی در دست ندارند؛ پس تأویل قرآن را بی‌برهان و به مجرد استبعاد کنند. بالجمله، دار وجود اصل حیات و حقیقت علم و شعور است (همان، ۱۳۸۴: ۳۴).

۳. تحلیل آرای تأویلی امام علیه‌السلام بر اساس مبانی اصولی

نظریه حضرت امام علیه‌السلام در مورد نحوه حیات موجودات از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی و اثبات است. حضرت امام علیه‌السلام هرگز به صورت مستقیم خود به اثبات تمامی جوانب نظریه‌شان نپرداخته‌اند، اما با بررسی مبانی و آرای ایشان می‌توان شواهدی را برای اثبات سویه‌های مختلف دیدگاه ایشان پیدا کرد.

اثبات نظریه امام درباره نحوه حیات موجودات

بر اساس دیدگاه ایشان درباره چگونگی وضع الفاظ، می‌توان از آن دیدگاه در این مباحث سود جست. معنای وضعی همان معنای لغوی است، ولی حضرت امام علیه‌السلام حقیقت وضع را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که بتوان در معنای لغوی توسعه‌ای موافق ظاهر لفظ به انجام رسانید. گاهی معنای وضعی از معنای استعمالی فاصله می‌گیرد و به اصطلاح «موضوع له» با «مستعمل» فیه تفاوت معنایی می‌یابد. مجاز، کنایه، استعاره و بسیاری دیگر از گونه‌های زبانی دیگر از

این زمره‌اند و «معنای وضعی» همان «معنای حقیقی» است و همان معنایی است که مدلول لفظ است. برای آنکه بتوان به معنای وضعی حیات از دیدگاه امام خمینی علیه السلام پی برد، نخست باید معنای لغوی این واژه را در معاجم لغوی مورد ملاحظه قرار داد. لسان العرب در بیان معنای «حی»، «أحیی» آورده است که «حیات» نقیض موت است و «حی» را به «ذی حیاة» و «موجود زنده» معنا کرده است (ابن منظور، بی تا، ج ۱۴: ۲۱۱؛ نیز نک: زبیدی، ۱۳۸۹: ۱۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۳۲: ۱).

در مجموع، مواجهه کتاب‌های لغت با واژه «حیات» نشان می‌دهد که لغت‌شناسان درباره تبیین و تحلیل مؤلفه‌های معنایی آن بدون اتکا به قرآن به خطاهایی گرفتار شده‌اند. بررسی موارد استعمال واژه حیات در معجم‌های لغوی نشان می‌دهد یک مفهوم وضعی روشن و یک قدر جامع مشترک که بتواند «موضوع» له لفظ «حیات» قرار گیرد و دارای ارکان و مؤلفه‌های معنایی مشخص باشد، در کتاب‌های لغت وجود ندارد.

واژه حیات و مشتق‌های آن در قرآن بیش از هفتادبار به کار رفته و بیشترین وجه کاربرد آن در هیئت «أحیی» آمده است. مواجهه کتاب‌های لغت با واژه «حیات»، مرجعیت قرآن را در این میان نشان می‌دهد، زیرا در کتاب‌های لغتی که به تفصیل به بیان ابعاد مفهومی «حیوة» پرداخته‌اند، به نحوه استعمال واژه «حیوة» در متن قرآنی استناد گردیده است. البته درباره این مطلب که آیا قرآن لفظ حیات را به معنای «وضعی» در کتاب‌های لغت به کار برده، یا آنکه گستره معنایی آن را به نحو متفاوتی مطرح کرده است، تأملاتی وجود دارد که برخی از آنها به نحوه وضع الفاظ برای معانی و چگونگی کاربرد واژه‌ها در قرآن باز می‌گردد.

عالمان مشهور علم اصول از جمله آخوند خراسانی معتقدند که «وضع» نحوه ارتباط خاص بین «لفظ» و «معنا» است که از تخصیص «لفظ به معنا» یا کثرت استعمال لفظی در یک معنا ناشی می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲)، ولی حضرت امام علیه السلام ضمن نقد رأی آخوند در این باره می‌فرماید: «آنچه را که آخوند خراسانی درباره تعریف وضع بیان کرده‌اند، حاصل وضع است، نه حقیقت وضع و تعریف آن، زیرا وضع سببی است که موجب ایجاد یک نحوه اختصاص و ارتباط ویژه بین لفظ و معنا می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۷-۵۸).

این ویژگی که حضرت امام علیه السلام بین لفظ و معنا تعریف می‌کند، مهم‌ترین نقش را در توسعه معنای لغوی «حیات» دارد تا آنجا که «معنای حیات» را می‌توان مطابق این دیدگاه بر «جمادات» نیز اطلاق کرد. مطابق این قاعده حضرت امام بدون آنکه از معنای لفظی و وضعی فاصله بگیرد بر گستره مفهومی واژه حیات می‌افزاید و با این توسعه مفهومی در این





لفظ، امکان اطلاق این واژه را بر همه اقسام موجودات (اعم از انسان، حیوان، گیاه، جماد و موجودات بالاتر از انسان مانند ملکوتیان، جبروتیان، لاهوتیان و حتی ذات مقدس خدا) فراهم می‌سازد: «ما پیش از این کیفیت وضع شدن الفاظ را از برای معانی عامه مطلقه ذکر کردیم و اکنون گوئیم ما این قدر در بند آن نیستیم که در این حقایق الهیه، صدق لغوی یا حقیقت لغویه لازم آید، بلکه صحت اطلاق و حقیقت عقلیه میزان در این مباحث [است]؛ گرچه حقیقت لغویه نیز به حسب بیان سابق ثابت شد» (همو، ۱۳۸۴: ۳۳).

۴. بررسی نظریه امام علیه السلام بر اساس مبانی عرفانی ایشان

هر چند که حکمت متعالیه صدرایی بر شالوده عرفان ابن عربی مبتنی است و امام علیه السلام از شارحان فلسفه صدرایی است، شأن فیلسوف بودن و عارف بودن او بسیار قریب الافق است. در ادامه پس از شرح و بسط معنای «حیات» در دستگاه فکری و زبان فلسفی امام، به شرح و تبیین این معنا در نگرش عرفانی ایشان می‌پردازیم.

این حکیم فرزانه معتقدند که میان مسلک حکما درباره مفهوم حیات و وسعت آن در عالم هستی با مشرب عرفانی تفاوت‌هایی وجود دارد: «ابن عربی در همه ذرات عالم قائل به ادراک و حیات است، حتی غیر انسان را نیز به نام حی ناطق نامیده است». امام حاصل سخن ابن عربی را این گونه مطرح می‌فرماید که از نظر او، همه چیز حی و ناطق است، متها برخی از موجودات که با آنها هم‌افق نیستیم و «حیات» و «نطق» آنها را درک نمی‌کنیم، مثل جمادات و نباتات، اینها نیز حیات و قوه ناطقه و ادراک دارند و نطق می‌کنند (نک: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۵۰).

حضرت امام علیه السلام مطابق مذاق عرفانی حتی سعادت و شقاوت را نیز به همه موجودات نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «بنا بر مذاق عرفانی، چون ادراک و نور درک در همه موجودات سریان دارد، از این رو، ملائیم طبع و ناملائیم طبع را ادراک می‌کنند، پس همه موجودات صاحب سعادت و شقاوت هستند» (همان: ۴۵۱). البته این سخن بسیار نادری است، هر چند که قائل شدن بر معاد و رجعت موجودات به جهان‌های دیگر، نظریه مشهوری بین حکیمان و عارفان است، ولی تصریح به سعادت و شقاوت ذرات موجودات امری است که کمتر بیان گردیده است.

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «همه ذرات هستی دارای حیات‌اند و تمام موجودات دارای معرفت به مقام مقدس حق جل و علی می‌باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۸۳). بنابراین، به نظر می‌رسد

حضرت امام زنده‌انگاری موجودات را در سطح نباتات و جمادات در برخی دیگر از آثارشان نیز فقط به جهان‌بینی عرفانی یا حکمت اشراقی منحصر می‌دانند. به باور ایشان این نظریه حقیقتی است که قرآن کریم و احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام بدان اشاره دارند و با برهان حکمای اشراق و ذوق اصحاب عرفان و مشاهدات ارباب سلوک و ریاضت موافق است (نک: همان).

از مجموعه این گونه مطالبی که حضرت امام علیه‌السلام به صورت‌های گوناگون مطرح می‌کنند و با توجه به برخی از مبانی فکری و بنیادهای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی می‌توان درباره معنای حیات در جهان‌بینی عرفانی امام علیه‌السلام به این نکات دست یافت: اولاً، «حیات» در جهان‌بینی و زبان عرفانی امام قابل تعریف نبوده، بلکه بدیهی تلقی شده است، زیرا به نوعی به‌مثابه وجود است؛ ثانیاً، وحدت شخصی وجود در عرفان مقتضی آن است که حقیقت وجود را عین شعور، علم، قدرت و حیات و دیگر شئون حیاتی تلقی کنیم و از آنجا که در دل همه ذرات کائنات حقیقت وجود حضور دارد، حیات مفهومی گسترده است که همه هستی را سرشار کرده است. این عبارت‌های امام علیه‌السلام شاهد صدقی بر این عقیده عرفانی است: «هرکس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک نماید، می‌تواند ذوقاً یا علماً تصدیق کند حیات ساری در همه موجودات را با جمیع شئون حیاتی آن مانند علم، اراده، تکلم و ...، اگر با ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آن‌گاه غلغله تسیح و تقدیس موجودات را آشکارا مشاهده می‌کند و اکنون این سکر طبیعت که چشم و گوش و مدارک ما را تخدیر کرده، نمی‌گذارد ما از حقایق وجودی و هویت‌های عینی آگاهی یابیم و اگر چنانچه میان ما و حق، حجبی ظلمانی و نورانی فاصله است، میان ما و دیگر موجودات حتی نفس خود نیز حجاب‌هایی فاصله است که ما را از حیات، علم و دیگر شئون آنها محجوب ساخته است» (نک: امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

علت اینکه حضرت امام علیه‌السلام مرده‌انگاری نباتات و جمادات را به حکما نسبت می‌دهند این است که تشنه‌هایی در عبارت‌های فیلسوفان در این زمینه وجود دارد و حتی گاهی تصریحاتی به ظلمت، محجوبیت و نبود روح و حیات در ماده در آثار ایشان مشاهده می‌شود. امام علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «بنابر مذاق عرفانی، ادراک و نور درک در همه موجودات سریان دارد ...، اما حکما به این نحوه ادراک در همه موجودات قائل نیستند، بلکه قائل‌اند تا مرتبه حیوانیت، موجودات ادراک دارند، ولی نباتات و جمادات ادراک ندارند. از این رو، آنها بهانه سعادت دارند، نه شقاوت» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۵۱).





تشکیک در حیات در دیدگاه اشراقی امام علیه السلام

یکی از مسائل بسیار مهم مربوط به مسئله حیات، اصالت و تشکیک آن است. از نظر گاه امام علیه السلام هر چه وجود کامل تر باشد، علم، قدرت و حیات در آن بیشتر است. در هستی‌شناسی صدرایی امام، اصالت وجود و اشتراک معنوی آن به وسیله اصل تشکیک وجود تبیین گردیده است. اگر حیات مرادف وجود باشد، حقیقت مراتب حیات با حقیقت مراتب وجود اتحاد دارد. امام علیه السلام همانند دیگر شارحان صدرایی از جمله علامه طباطبایی علیه السلام بارها بر این اصل تأکید کرده‌اند که «ما به الامتیاز در وجود به مابه الاشتراک» باز می‌گردد و حقیقت وجود به واسطه امری خارج از وجود تشکیک نمی‌پذیرد (همان، ج ۲: ۷۱).

در جهان‌بینی عرفانی امام هر موجود «حی» یک مرتبه از حیات دارد. امام بنابر قاعده فلسفی امکان اشرف، امکان اشرف را در سلسله قوس نزولی میان عوالم اعلی و اسفل ثابت می‌کند. موجودات هر چه به افق وحدت نزدیک باشند، تجزی در آن کمتر و هر چه به افق طبیعت و کثرت نزدیک‌تر باشند، تفرق و تجزی بیشتری دارند (نک: همان، ج ۲: ۴۱۹-۴۱۸). بنابراین، چون وجود دارای مراتب است، شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد و آنچه که در متن واقعیت محقق است وجود است و چون وجود، عین حیات است، این مراتب تشکیک، در گستره حیات محقق می‌گردد.

البته این نوع تقریر، تقریری فلسفی است که تشکیک را به نحو «تشکیک خاصی صدرایی» به متن وجود بر می‌گرداند، ولی در جهان‌بینی عرفانی، تشکیک را به تشکیک در «ظهور» بر می‌گردانند. در دیدگاه عرفانی امام «در دار هستی، غیر از وجود چیزی نیست» (نک: همان، ج ۳: ۵۵۸) و اگر وجود عدل حیات باشد، در این عالم بجز حیات امر دیگری محقق نمی‌شود و شدت و ضعف حیات به شدت و ضعف ظهور حیات باز می‌گردد. امام علیه السلام تنگی و ضیق این عالم را ذاتی آن دانسته، آن را از ضعف ظهور وجود تلقی می‌کنند. از این رو، شدت و ضعف برخی از علائم حیات را نیز ناشی از این تنگی و ضیق می‌دانند.

در جهان‌بینی عرفانی که بر «تشکیک خاص الخاصی» مبتنی است، مراتب پایین تر حیات نسبت به مراتب بالاتر همانند سایه‌اند. امام علیه السلام در این باره می‌فرماید: «این حقایق اظلال مراتب بالاست» (همان). مثال تشکیک در مراتب نور هر چند که در بحث «تشکیک خاصی وجود» مورد استناد قرار می‌گیرد، به «تشکیک خاص الخاصی» و تشکیک در ظهور در

جهان‌بینی عرفانی نزدیک‌تر است. به باور حضرت امام علیه السلام اگر حقیقتی مانند نور بسیط باشد و اگر فرض کنیم خورشید ایجاد نور می‌کند و مرتبه‌های نازله از نور را خلق کرده است، این مرتبه با سرچشمه نور در نوریت هیچ اختلافی ندارد و مفهوم نور به یکسان بر هر دو صادق است. حقیقت این نور و رای حقیقت نور خورشید نیست و با عدم اختلاف در حقیقت نوری، در مراتب با هم اختلاف دارند، آن مرتبه شدید و این مرتبه ضعیف است و مرتبه ضعیف به مرتبه بالایی خود ارتباط دارد. مرتبه اعلی، مرتبه نازله را به «جعل بسیط» جعل کرده و مرتبه نازله از همان حقیقت مرتبه اعلی است و در عین حال که وجود، مرتبه نازله وجودی است که از نظر حقیقت، ناشی از حقیقت جاعل خود می‌باشد، ولی کمال آن را ندارد، بلکه از او ناقص‌تر است؛ مانند خورشیدی که به فرض نور بودن، خودش ایجاد نور هم بنماید؛ در اینجا نور تنها در جعل و در جهت «تعلییه» به آن محتاج است و در جهت «تقییدیه» محتاج نیست (نک: همان، ج: ۲، ۲۱-۲۰). بنابراین، هم در دیدگاه فلسفی و هم در جهان‌بینی عرفانی امام، هر مرتبه بالاتر و شدیدتر از حیات، به نحو بساطت کمالات مراتب نازله را داراست (نک: همان).



تأویلی دیگر از جان‌مندانگاری موجودات

حضرت امام مبتنی بر تأویل عرفانی مفهوم «ماء» به «رحمت اطلاق و وجود»، بیانی دیگر از جان‌مندانگاری جمادات دارند. بیشترین آرای تأویلی که حضرت امام علیه السلام بر اساس اندیشه عرفانی درباره مفهوم حیات بیان کرده‌اند در ذیل آیه سی‌ام سوره انبیاء است. این آیه می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»: آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بود، ما آنها را بشکافتیم و از آن هر چیز زنده‌ای را آفریده‌ایم؟ پس چرا باز هم به خدا ایمان نمی‌آورند؟ امام علیه السلام آب را به رحمت اطلاق و وجود تفسیر و تأویل می‌فرماید و به این حدیث از امام صادق علیه السلام استناد می‌کنند که: «تَقَدَّمَ إِلَى الْمَاءِ تَقَدُّمُكَ إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ»: به آب نزدیک شو، همانند آنکه به رحمت خدا نزدیک می‌شوی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۷، ۳۳۹) «و آن اصل تجلی ذاتی است بی‌تعلق به مرأت و تعین در مجالی آیات» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۱).

حکیم سبزواری که از شارحان اشراقی مزاج و عرفانی مشرب صدراست و امام علیه السلام در بسیاری از نظریه‌ها در این زمینه با وی هم‌سو است، در این زمینه بر آن است که تأویل



«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» آن است که از آب حیات وجود که ساری است، هر چیزی مخلوق است و هر چیز زنده است که «حی» صفت کاشفه برای «شیء» است و شاید که حیات به معنای «مبدأ ادراک و فعل» را ساری بگیریم که «الحی هو الدراک الفعال» و ادراک اعم از بسیط و مرکب است و فعل مبدئیت اثر است که در هر وجودی می‌باشد. پس آب صورت حیات ساری در هر رقیقه‌ای است و هر معنایی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است و حیات ساری، وجود مطلق است که آن را «وجود منبسط» و «فیض مقدس» می‌گویند و آن نوعی حیات ساری مطهر برای مردگان مواد از لوس «نقایص» و «خسایس» و از نقص سلوب و ناداری برای ماهیات است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴۳-۵۷۹).

حضرت امام علیه السلام در آداب الصلوة نیز در اسرار تأویل «ماء» در آیه سی‌ام سوره انبیاء می‌فرماید: «اینکه آب به رحمت حق تأویل شده، سببش این است که آب یکی از مظاهر بزرگ رحمت حق است که در عالم طبیعت آن را نازل فرموده و آن را مایه حیات موجودات قرار داده، بلکه رحمت واسعه الهیه‌ای را که از اسماء رفیع الدرجات حضرت اسماء و صفات نازل و اراضی تعینات اعیان به آن زنده گردیده، اهل معرفت به «آب» تعبیر کرده‌اند، چون در آب ملکی ظاهری، بُعد رحمت واسعه الهیه از دیگر موجودات دنیایی بیشتر است، حق تعالی آن را برای طهارت از قذرات صوریه قرار داد و آن را مفتاح باب قرب و مناجات خود مقرر فرمود و آن را راهنمای بساط خدمت خویش که باب الأبواب رحمت‌های باطنیه است قرار داد، بلکه آب «رحمت حق» در هر نشئه‌ای از نشئات وجود و در هر مشهدی از مشاهد غیب و شهود، نزول و ظهور کند، تطهیر ذنوب عبادالله موافق با آن نشئه و مناسب با آن عالم می‌نماید» (همو، ۱۳۷۰: ۶۳-۶۴).

حضرت امام وجود منبسط و فیض مقدس را در مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة به گونه‌ای تبیین می‌فرماید که مشخص می‌شود وحدت وجود منبسط و فیض مقدس است که در هر جا که دایره وجود گسترده شده است حضور دارد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

تحلیل مفهوم «حیات» و مفهوم «وجود منبسط» در دیدگاه امام علیه السلام نشان می‌دهد که گستره حیات هم گستره وجود منبسط است و بنابراین، چون عالم جمادات و نباتات نیز ظهوری از ظهورات وجود منبسط است، به همین جهت حیات در آنها نیز ساری گردیده است: «مراد از رحمت اطلاق وجود نیز رحمتی است که سراسر عالم هستی و ذرات کائنات را در بر گرفته است. هر موجودی از جهت سریان حیات در جمیع موجودات حی

است و وجود مطلق ساری در اعیان امکانیه که ماده المواد حقایق امکانیه است، همین رحمت اطلاقیه وجود است» (نک: همان).

بنابراین، از دیدگاه امام علیه السلام «ماء» که ماده المواد حقایق امکانیه است، به همه اشیاء حیات بخشیده است و هر جا که حیات ساری گردیده است شئون حیاتیه، یعنی علم و قدرت نیز باید یافت شود. بنابراین، علم و قدرت در ذرات کائنات وجود دارد.

۵. تحلیل و بررسی نظریه امام علیه السلام بر نحوه حیات موجودات مبتنی بر مبانی فلسفی ایشان

بیان فلسفی سریان حیات در ذرات وجود

حضرت امام علیه السلام در تفکر فلسفی شان معنای حیات را به گونه ای تبیین می فرماید که می توان آن را از جهاتی «مساوق» یا «معادل» معنای «وجود» دانست، زیرا ایشان حیثیت «علم»، «قدرت» و «حیات» را به «وجود» باز گردانده اند. ایشان «علم» را با حقیقت حقه خود و به حمل شایع صناعی، همان «وجود» تلقی فرموده و «قدرت» و «حیات» را نیز با حقیقت خارجی شان «عین وجود» می دانند و در تعریف «حقیقت حیات»، آن را «حقیقت وجود» و «حقیقت علم» معرفی می فرماید: «حقیقة العلم بتحقیقه و خارجیته لایعنوانه و مفهومه، بر موجودی که کشف اشیا با اوست صادق است. همان حقیقت است که هست، پس موجود است، همان حقیقت است که علم و نور است و همان حقیقت است که حقیقت حیات است» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷).

حضرت امام علیه السلام حیثیت تحقق وجود و تحقق حیات را از هم جدا نمی دانند و تحقق آنها را عین یکدیگر معرفی می فرماید و در تقریرات خود تصریح می کند: «ماهیت، تحققی جدا از تحقق وجود ندارد و ماهیت وجود در خارج به یک تحقق محقق می باشند؛ منتهی موجود یک وجودی دارد و یک تعین و حدی که آن ماهیت و نحوه وجود است، خلاصه آنکه در خارج دو تحقق نیست، حیات، قدرت و علم نیز چنین است» (همان، ج ۲: ۲۵۸).

چنانچه بیان شد حقیقت حیات عین حقیقت وجود است و وجود حقیقتی بسیط است. بنابراین، مفهوم حیات نیز دارای جنس و فصل نیست، زیرا از سنخ ماهیت نیست، بلکه از سنخ وجود و نحوه ای از هستی است. از این رو، بساطت دارد و این بساطت به جهت صرافت وجود است. بنابراین، حیات حقیقت بسیطی است که مرکب از جزء خارجی یا عقلی نیست. از دیدگاه حضرت امام علیه السلام حیات صفتی کمالی است: «... همه صفات کمالیه در صفات کمالیه او منطوقی است و همه مصادیق اوصاف و مفاهیم کمال از لوازم تجلیات اسماء و





صفات اوست» (همان: ۲۶۲). ایشان در جایی این گونه استدلال کرده‌اند که به حکم اصالت وجود، متحقق اصیل همان وجود است و وجود عین حیات است. بنابراین، متحقق اصیل چیزی جز «حیات» نیست (همان، ۴۸).

سریان ادراک و قدرت نطق بر سریان وجود

بسیاری از متکلمان و فیلسوفان برای تبیین معنا و مفهوم حیات از دو وصف کمالی علم و قدرت استفاده کرده‌اند. در یک نظام فلسفی، رابطه یک مفهوم با دیگر مفاهیم همگن و غیر همگن باید به خوبی قابل تبیین باشد و صفات کمالیه نیز باید از رابطه بسیار نزدیکی برخوردار باشند و در میان همه صفات کمالی، حکیمان علم و قدرت را به عنوان دو وصفی که نشانه حیات است، برگزیده‌اند. امام علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «حیات یا وصفی است که علم و قدرت از لوازم آن است و یا به مجموع علم و قدرت، حیات اطلاق می‌شود، چون حیات عبارت از دراکیت و فعالیت است» (همان: ۳۳۹).

البته مراد ایشان این نیست که علم و قدرت وقتی با یکدیگر ترکیب می‌شوند، حیات به وجود می‌آید، زیرا ایشان تصریح می‌فرماید که حیات امری بسیط است. بنابراین، حیات نه دارای ترکیب عقلی و نه دارای ترکیب خارجی است. به بیان دیگر، اگر امام می‌فرماید به مجموع علم و قدرت، حیات اطلاق می‌شود، مرادشان این نیست که رابطه حیات با علم و قدرت، رابطه کل با دو جزء خویش است، بلکه این تسامحی در تعبیر است. علم و قدرت و به بیان دیگر، دراکیت و فعالیت دو شاخصه و دو نشانه حیات‌اند، نه دو جزء آن. در اینجا واو عطف نیز دارای مفهوم است و انحصار را نفی می‌نماید؛ یعنی آنکه «حیات» بدون یکی از دو وصف کمالی «علم» و «قدرت» امکان‌پذیر نیست و هر جا که حیات هست، علم و قدرت هم وجود دارد.

اگر علم و قدرت دو جزء «حیات» نباشند، پس چه رابطه وجودی با حیات دارند. برخی گفته‌اند علم و قدرت از لوازم حیات‌اند، ولی لوازم یک وجود نیز دارای گونه‌های مختلفی مانند لوازم مفارق و غیر مفارق یا لوازم عقلی و غیر عقلی و لوازم بین و غیر بین، لوازم قریب و لوازم بعید، لوازم ذات و ذاتیات و... می‌باشد. امام علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «اگر دو مفهوم که با یکدیگر متقابل هستند، از یک شیء انتزاع شوند، در صورتی که مصداق آنها مختلف باشد، آن شیء را مرکب می‌گویند؛ بر خلاف مفاهیمی که با یکدیگر متوافق

می‌باشند و گرچه در عالم مفهومیت با یکدیگر اختلاف دارند، ولیکن مصداق آنها مختلف نیست ... مثل مفهوم علم، قدرت، حیات و وجود که اگرچه از نظر مفهوم با یکدیگر فرق دارند، ولی محال است که در مصداق تفاوت داشته باشند و مصداق علم غیر از مصداق قدرت، حیات، وجود و... یا برعکس باشد» (همان: ۳۷۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود تفکر فلسفی امام نه تنها حیات، بلکه ادراک، نطق، قدرت، فعل و حرکت موجودات را تا پایین‌ترین مرحله وجود، یعنی جمادات اثبات می‌کند. البته ملازمه نور با حیات از این روست که نطق نوعی قدرت بر بیان ادراکات است و وقتی موجودی هم مدرک و هم قادر است، باید توانایی بیان ادراک خود را هم به گونه‌ای داشته باشد، مگر اینکه مانعی از تحقق این نطق جلوگیری کند.

نقد امام علیه السلام بر نظریه ملاصدرا درباره نطقی نبودن حیات ذرات کائنات

امام علیه السلام در برخی آثار خود به عینیت «وجود و حیات» تصریح می‌فرماید. ایشان «حقیقت وجود را عین شعور، علم، اراده، قدرت، حیات و دیگر شئون حیاتی می‌دانند؛ به گونه‌ای که اگر شیئی از اشیاء مطلقاً علم و حیات نداشته باشد، یعنی وجود ندارد» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

حضرت امام علیه السلام سریان حیات در همه ذرات عالم و تسبیح و شعور علمی اشیاء را از ضروریات فلسفه متعالی و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب می‌کنند. زنده‌انگاری جمیع ذرات کائنات از دیدگاه حضرت امام علیه السلام به جهت سریان حیات در جمیع مراتب وجود است. امام علیه السلام وجود مطلق ساری و اعیان امکانی را ماده‌المواد حقایق امکانی می‌دانند و چون امور محقق در خارج را از سنخ وجود می‌دانند، همه ذرات جهان را زنده می‌انگارند (نک: همو، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

ایشان با توجهی که به مبانی فلسفی ملاصدرا دارد، لازمه قطعی و انکارناپذیر این مبانی را زنده‌انگاری موجودات جهان هستی و در نتیجه تسبیح نطقی همه موجودات می‌داند و از ملاصدرا ابراز تعجب می‌کند که با وجود دارا بودن چنین مبانی‌ای، درباره تسبیح نطقی موجودات تشکیک کرده، آن را به تسبیح تکوینی حمل کرده است.

عبارت‌هایی از امام علیه السلام در این زمینه چنین است: «برخی از آیات شریفه بر تسبیح جمیع موجودات، حتی نباتات و جمادات دلالت می‌کند و تخصیص آن به ذوی العقول از احتجاب عقول ارباب عقول است ... تأویل تسبیح به «تسبیح تکوینی» یا «تسبیح فطری» از





تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد، با آنکه خلاف برهان متین حکمی و مشرب عرفانی است و عجب از حکیم صدرالمثلهین [است] که تسبیح را در این موجودات «تسبیح نطقی» نمی‌دانند و نطق بعضی جمادات، مثل سنگ‌ریزه را از قبیل انشاء نفس مقدس، ولی «اصوات و الفاظ» را بر طبق احوال آنها می‌داند و قول بعضی اهل معرفت را که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته، مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند؛ با آنکه این که فرمودند مخالف با اصول خود آن بزرگوار است و ابداً این قول که صریح حق و لب لباب عرفان است، مستلزم مفسده‌ای نیست ... حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده، قدرت، حیات و سایر شئون حیاتی است؛ به طوری که اگر در یک شیء علم و حیات نباشد، وجود در آنجا نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵۵).

حضرت امام علیه السلام در چهل حدیث در این زمینه می‌فرماید: «بالجمله، سریان حیات و تسبیح شعور علمی اشیاء را باید از ضروریات فلسفه عالیه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان محسوب داشت، ولی کیفیت تسبیح هر موجودی و اذکار خاصه‌ای که به هر یک اختصاص دارد و صاحب ذکر جامع انسان است و سایر موجودات بر حسب نشئه خود ذکر دارند، اجمال آن میزان علمی و عرفانی دارد که مربوط به علم اسماء است و تفصیل آن از علوم کشفی عیانی است که از خصائص اولیاء کمل است» (همان).

در جمع‌بندی میان این نظر امام علیه السلام که «سریان حیات» و تسبیح و ادراک در همه ذرات هستی را از ضروریات «فلسفه عالیه» می‌داند و نیز این باور که این نظریه را از حکما نفی کرده‌اند باید گفت اولاً، منظور امام از حکما، حکیمان بحثی و مشائی است که تبیین حیات نباتات و جمادات مطابق مبانی آنها امر ممکن و آسانی نیست؛ ثانیاً، در آثار ملاصدرا تشتت‌هایی وجود دارد که شبهه مرده‌انگاری بخشی از موجودات را مطرح می‌کند. برخی از تعبیرهای صدرالمثلهین در این زمینه با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد که گاه سبب می‌شود او را مخالف نظریه زنده‌انگاری نباتات و جمادات تلقی کنند.

نتیجه‌گیری

درباره چگونگی زنده‌انگاری موجودات در اندیشه متفکران دینی اختلاف نظرهایی وجود دارد که دست کم می‌توان آن را در چند نظریه، رقیب‌شناسی و پردازش کرد. نظریه حضرت امام علیه السلام دارای پنج سویه اثبات حیات، اثبات ادراک، اثبات حرکت، اثبات نطق و

اثبات اراده است. ایشان با تمسک به قاعده وضع الفاظ برای روح معنا با تالیفات ویژه، جان‌مایه معنای حیات را به گونه‌ای تقریر می‌فرماید که می‌توان حیات همه موجودات حتی جمادات را نتیجه گرفت. هم‌گرایی قابل توجهی میان مبانی فلسفی و عرفانی و دیدگاه‌های زبان‌شناختی حضرت امام علیه السلام درباره این مسئله وجود دارد. تحلیل مؤلفه‌های حیات در فلسفه و چگونگی سریان آن در موجودات، حرکت جوهری، اعتقاد به سعادت و شقاوت همه موجودات حتی جمادات، تسبیح نطقی موجودات، تشکیک خاص الخاصی و ... برخی از مبانی و لوازم نظریه حیات امام علیه السلام در بحث زنده‌انگاری موجودات است.





کتابنامه

۱. قرآن
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی تا)، کفایه الاصول، ج ۱، تهران: المکتب الإسلامیه.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار ومنبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۱۴، بی جا.
۶. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق.)، المفردات، بیروت: دارالعلم مشامیه.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. _____ (۱۳۷۲)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۲)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. _____ (۱۳۷۳)، منهاج الاصول الی علم اصول، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۷۸)، تعلیقه علی افوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، سر الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۵. _____ (۱۳۸۴)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۶. _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد (۱۳۸۹/۱۹۶۹م). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۱۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.

۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی،
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، بی جا.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۳۲)، العین، ج ۵، تهران: اسوه.
۲۲. قریشی، سید علی اکبر (۱۳۵۴)، قاموس، ج ۷، رضائیه: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۶)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۱، بیروت: مؤسسه الوفا.
۲۵. مهیار تهرانی، رضا (۱۳۶۸)، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی.



Table of Content

Avicenna on the Analysis of Knowledge	2
Mohammad Saeedimehr Davood Hoseini Narges Karimi	
The Principle of Simplicity and its Role in the Argument for Theism: an Examination of Swinburne's Version	22
Mansour Nasiri	
The Scopes and Limits of Intellectual Intuition in the Oriental Ethics of Ibn Sina	51
Muhammad Hani Jafarian Mir Saeed Mousavi Karimi	
Freedom as the Source of Innovation in Art	65
Siavosh Jamadi	
An Examination of Kant's Religious Thought	88
Hassan Mehrnia	
The Meaning of Life in Albert Camus' View	109
Mansour Nasiri Mohadetheh Sharifian	
An Examination of Pan-Animism and the Rationality of Solids in Imam Khomeini's View	136
Mahdiye Sadat Mostaqimi Tahereh Gharachaei	

Abstracts

Avicenna on the Analysis of Knowledge

Mohammad Saeedimehr

Associate Professor, Tarbiat Modares University (Corresponding author)

Saeedimehr@yahoo.com

Davood Hoseini

Assistant Professor, Tarbiat Modares University

davood.hosseini.c@gmail.com

Narges Karimi

M.A, Tarbiat Modares University

nrg.karimi@yahoo.com

The traditional tripartite analysis of knowledge is "Justified True Belief". On the other hand, the concept of "al-tasdiq al-yaqini" – i.e. propositional certainty- in Avicenna, known as "al-ilm al-yaqini" has components very similar to those of propositional knowledge in current epistemology. According to Avicenna, "al-tasdiq al-yaqini" is the confirmation of the truth of a given proposition in virtue of knowing the necessitating cause of that proposition. Therefore, the cause of the truth of a certain self-evident proposition is inside the proposition, and that of a certain theoretical proposition is something outer. Also in the case of "Tasdiq Al Yaqini", he has his own explanation of the structure of justification- which is one of the three conditions of knowledge. Justification in Avicenna is an ilk of infallibilism in a way that justified false beliefs are not, in his view, instances of "al-ilm al-tasdiqi".

Keywords: Knowledge, Justification, al-tasdiq al-yaqini, Avicenna.

The Principle of Simplicity and its Role in the Argument for Theism: an Examination of Swinburne's Version

Mansour Nasiri

Assistant Professor, Tehran University, Pardis of Farabi

nasirimansour@ut.ac.ir

Simplicity is one of the most important criteria for the evaluation of scientific theories in the philosophy of science. Today some philosophers of religion, such as Swinburne, have retreated from deductive arguments for God and sought to appeal to inductive arguments for theism. Thus they have employed the criterion of simplicity for



the evaluation of theism in contrast with rival theories such as naturalism or humanism. In this paper, I criticize such attempts—I have categorized the objections into three groups. There is no doubt that such attempts are still in their beginnings and they might be improved in order to resist the objections.

Keywords: Simplicity, The Principle of Simplicity, Argument for Theism, Rationality of Theism, Swinburne.

The Scopes and Limits of Intellectual Intuition in the Oriental Ethics of Ibn Sina

Muhammad Hani Jafarian

M.A. Student, hani.jafarian@gmail.com

Mir Saeed Mousavi Karimi

Faculty member, Mofid University

Qom, msmkarimi@mofidu.ac.ir

Considering the scope of the epistemic capacities of intellectual intuitions in Ibn Sina's Oriental Essays (*Al-rasa'il al-mashriqiyya*), we seek to show why group of people possess the epistemic capacity of intellectual intuition (and to use Ibn Sina's own words in *Risala al-tayr*) count as "Brothers of the Truth", and what group of people lack such a capacity. We first seek to identify the addressees of the Oriental stories and then show that in Oriental essays, only the mysticists count as possessors of such an epistemic capacity and the rest of people are ruled out from the domain of the "Brothers of the Truth".

Keywords: Ibn Sina, Oriental Essays, Oriental Ethics, Intellectual Intuition, Mysticism.

Freedom as the Source of Innovation in Art

Siavosh Jamadi

siavashjamadi@gmail.com

There are works created and being created as works of art that are neither numerable, nor anyone's life is long enough to read, see and listen to all of them. The philosophy of art and aesthetics studies the art and the beautiful with respect to their nature, origin, influences, essential conditions and commitment to the reality of the subject-matter.

In this paper, I shall briefly consider philosophical theories concerning art. Tolstoy, Kant, Hegel, Heidegger, and Adorno have adopted various approaches to the art and the beautiful. Some of them take the art to be autonomous, and some take it to be a sensed spirit. Heidegger emphasizes on the appearance of reality in a work of art, and Tolstoy calls the art to a certain mission. A comparative review of these approaches paves the path for an answer to the question whether the art in itself determines the reality in a sensuous form? I defend the view that if the philosophy of art is concerned with works of art and takes them as its criterion, the answer shall be negative. In fact, artists do not listen much to philosophical and aesthetic theorizations. They share their



ways of expressing the art, to wit, in addressing the perception, but they remain non-committal in the themes, except in virtue of an outer demand (such as Socialist art). Freedom is the origin of innovation in art. Finally it will remain to be judged by the readers whether we can theorize about the art without concerning ourselves with works of art themselves?

Keywords: Aesthetics, Perception, Hegelian Dialectics, Negative Dialectics.

An Examination of Kant's Religious Thought

Hassan Mehrnia

Assistant Professor, Tehran University, Pardis of Farabi
hmehrnia@ut.ac.ir

One of the most important issues throughout the history of human thought is religion, and one of the most influential philosophers in the Western tradition is Immanuel Kant. Kant has been influential in many fields, including religion. His religious views have been interpreted in ways that have sometimes been surrounded with misunderstandings. In this paper I will review Kant's philosophical system, showing that his religious thought has two stages: negative and positive. In the *First Critique* and *Prolegomena*, Kant presents his epistemological view and seeks to limit the scope of reason in order to find room for religion—this is the negative stage at which he takes the basic notions of God, soul and will to be unprovable by reason, but in the *Second Critique*, Kant concerns himself with morality—this is the second stage at which he subjects religion to morality. This approach, in my view, has led him to secularism and the suspension of reason in religious matters. Thus, I seek to undermine the principles on which he criticized religion.

Keywords: Religion, Morality, Theoretical Reason, Practical Reason, Theology, God.

The Meaning of Life in Albert Camus' View

Mansour Nasiri

Assistant Professor, Tehran University, Pardis of Farabi,
nasirimansour@ut.ac.ir

Mohadethesh Sharifian

Seminary Education Centre of Masoumiyya

While Albert Camus takes human beings to be the only valuable beings, he defines a limited viewpoint and a restricted epistemic scope for them. For Camus, the human reason cannot legitimately deal with some issues, especially the metaphysical world. In his view, the world is absurd and the life of modern humans is worthless and meaningless. With assuming the nonexistence of God, the limits of reason and the absurdity of life, Camus comes to an epistemic horizon that is, in his view, the best way to give meaning to life. In this paper, we review some approaches to the meaning of life, and then formulate Camus' view under 4 theses, and finally we shall criticize his view. The most important foundation of Camus' view is his empiricist, materialist point of view leading to ontological and epistemological limits in human thought. Thus, on the



ontological side, Camus has denied the existence of a world beyond the material one, and on the epistemological side, he has denied non-sensuous knowledge. In criticizing his view, we will focus on such foundations.

Keywords: Albert Camus, Meaning of Life, Absurdity, Arbitrariness of the World.

An Examination of Pan-Animism and the Rationality of Solids in Imam Khomeini's View

Mahdiye Sadat Mostaqimi

Assistant Professor, University of Qom

Dr.mehdimostaghimi@yahoo.com

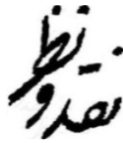
Tahereh Gharachaei

MA, Islamic Philosophy and Theology

Imam Khomeini's pan-animism can account for the flow of life, cognition, motion, volition and rationality in all entities in the world, even the solids. Imam's principles about the language of the Quran-according to which words are used for the spirits of meanings, can lead to certain exegetical interpretations establishing the entities' lives and rationality-they might count as Quranic evidence for his pan-animism. On the other hand, Imam's philosophical and mystical principles, such as the identity of life with knowledge and power, substantial motion, expansive existence (al-wujud al-munbasit), and the flow of love throughout the world underlie his pan-animism.

Keywords: Imam Khomeini, Language of the Quran, Life, Rationality, Volition, Motion, Solids.





Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 18, No. 3, Autumn 2013

71

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال

نام:	نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
شهرت:	تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۲۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی