



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶

۸۷

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

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: 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)

سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی (استاددانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

یادآوری

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

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.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: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵ - ۰۲۵ * شماره: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان 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 سامانه درج گردد.
- 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 با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دوزبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و 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 یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی 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، شماره مسلسل 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

- | | |
|-----|---|
| ۴ | کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن
قدرت‌الله قربانی |
| ۳۴ | معنای معنا در چهار دوره زندگی تولستوی
امیرعباس علی‌زمانی
آرزو مهدی‌زنجانیان |
| ۶۳ | سقط جنین و استدلال "آغاز فعالیت مغز"
علیرضا آل‌بویه
مریم‌گودرزی |
| ۸۴ | تبیین همسویی دیانت و عقلانیت
امیر دیوانی |
| ۱۰۸ | فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی
مرضیه صادقی رشتی |
| ۱۲۸ | روش دکارت: ریاضی یا هنداسی؟
شهین اعوانی |
| ۱۵۷ | کانت و الگوی معماری در فلسفه‌ورزی
مسعود امید |
| ۱۷۶ | خلاصة المقالات باللغة العربية |
| ۴ | Abstracts |

کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن

قدرت الله قربانی*

چکیده

پرسش از معنای زندگی از منظر کانت به عنوان یکی از فیلسوفان تأثیرگذار در عصر مدرنیته اهمیت زیادی دارد، زیرا او در بخش‌های مهم فلسفه‌اش، یعنی معرفت‌شناسی، اخلاق و فلسفه دین به پرسش‌های مهم معنای زندگی پاسخ‌های مشخصی می‌دهد که پس از او بسیار تأثیرگذار بوده است. کانت با اتکا به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی انسان‌محور، در نظام معرفت‌شناسی‌اش، معناداری را تنها به قلمرو ماده و علوم تجربی محدود می‌کند و آن را از مابعد الطبیعه سلب می‌کند. سپس در نظریه اخلاقی خود با اتکا بر انسانی که اساس و غایت اخلاق است، برای امور مابعد الطبیعی همچون خدا، جاودانگی نفس و اختیار، پاسخ اخلاقی تدارک می‌بیند و با این زمینه، دین را متکی بر انسان کرده، تلاش دارد تا با اولویت‌زدایی از دین آن را به دینی کاملاً انسانی و مطابق عقلانیت بشری تبدیل کند که در آن خدا کاملاً خدمتگذار تمایلات انسان است. نتیجه تفکر کانت در نگاه اول جعل معنای نوی برای زندگی انسان است، اما افراط در انسان‌محوری و تفسیرهای بشری از اخلاق و دین، در نهایت اخلاق و دین را متکثر و نسبی ساخته و کارآمدی آنها را برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های بنیادین بشر و تأمین سعادت واقعی از دست می‌دهد که همان بی‌معناشدن زندگی انسان مدرن است.

کلیدواژه‌ها

معنای زندگی، انسان‌محوری، اخلاق، دین، خدا، سعادت، انسان.



مقدمه

دوره مدرن با اندیشه ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی دوره روشنگری، پیوندی ناگسستنی دارد. اهمیت مدرنیسم از ابعاد فلسفی، دینی، سیاسی و اخلاقی زمانی آشکارتر می‌گردد که به نقش کانت در تبیین انسان‌مدارانه از مؤلفه‌های بنیادی مدرنیسم توجه کنیم. بنابراین، اگر دکارت را بنیان‌گذار مبانی فلسفی مدرنیسم لحاظ کنیم، باید بپذیریم که کانت اوج آن تفکر فلسفی و به تعالی‌رساننده مفاهیم و معانی مدرنیستی غرب در عصر خود بوده است؛ به گونه‌ای که فلسفه جدید غرب را می‌توان به دو دوره پیش و پس از کانت تقسیم کرد. از سوی دیگر، اهمیت کانت به‌ویژه در نقادی‌های جدید او در قلمرو معرفت‌شناسی، مابعد الطبیعه، اخلاق، دین و سیاست نهفته است که فیلسوفان پس از او را بسیار تحت تأثیر قرار داده است.

در واقع کانت در دوره مدرن تصویرگر خط سیر جدیدی از حیات مادی و معنوی انسان جدید است. از همین رو، می‌توان از جعل معنای جدیدی برای زندگی مادی و معنوی انسان در پرتو نظام فلسفی کانت سخن گفت. به بیان دیگر، دیدگاه‌های گوناگون درباره معنای زندگی، معناداری زندگی انسان را در پرتو مقولات مهمی همچون هدف داشتن زندگی، ارزش اخلاق و کاربردهای آن در زندگی، یافتن جایگاه شایسته و نقش مؤثر برای انسان در آن، و تعریف جایگاهی مشخص برای خدا در نظر می‌گیرند؛ درحالی که همه این مؤلفه‌ها، البته با نسبت‌های متفاوت خاص کانتی، در فلسفه او یافت می‌گردد؛ یعنی نظام فلسفی کانت، نظامی دارای اجزای مرتبط باهم است که در آن، پرسش‌های مهم مربوط به معنای زندگی پاسخ خاصی می‌یابند که این امر اهمیت تفکر فلسفی کانت را نشان می‌دهد؛ بدون قضاوت در اینکه با آن موافق هستیم یا مخالف. اکنون به منظور روشن شدن نسبت دیدگاه کانت با معنای زندگی و ماهیت آن، لازم است تا نگاهی مختصر به ادبیات معنای زندگی افکنده شود.

مسئله معنای زندگی از مهم‌ترین پرسش‌ها و دغدغه‌های فلسفی، دینی و روان‌شناختی انسان معاصر است که در حوزه‌هایی همچون فلسفه دین، فلسفه اخلاق و



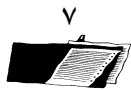


روانشناسی بدان پرداخته می‌شود. مهم‌ترین پرسش پیش‌رو در این موضوع، تعیین منظور از معنای زندگی و ماهیت آن است. از این‌رو، چنین پرسش‌هایی در این بحث قابل طرح است. آیا زندگی انسان دارای هدف و غایتی مشخص است؟ نقش خدا در معنادهی به زندگی انسان چیست؟ انسان در نظام جهانی چه جایگاه و منزلتی دارد؟ آیا در زندگی انسان بایستی ارزش‌های اخلاقی باشند و نقش آنها در معنادهی به زندگی او چیست؟ آیا انسان خود باید به زندگی‌اش معنا دهد یا اینکه معنای زندگی او از قبل وجود دارد و انسان بایستی آن را کشف کند، نه اینکه جعل نماید؟ آیا همین دنیای مادی غایت زندگی انسان و معنا بخش به آن است یا اینکه تنها اعتقاد به دنیای دیگر است که معنا بخش زندگی ماست؟ (نک: متر، ۱۳۹۰: ۱۵-۲۶؛ بیات، ۱۳۹۰: فصل اول). اینها تنها تعدادی از پرسش‌های بنیادین است که در ادبیات معنای زندگی برای پاسخ‌دهی به آنها تلاش‌های فراوانی صورت می‌گیرد. افزون بر این، نحوه نگرش ما به خدا و نقش او در جهان و نوع انسان است که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی را برای ما معنادار یا بی‌معنا و ضروری یا غیرضروری می‌سازد که در ارتباط مستقیم با معناداری زندگی است (برای آگاهی بیشتر نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۵۹-۸۹؛ هیک، ۱۳۷۶: ۸۷-۹۸). بنابراین در پرسش‌های مربوط به معنای زندگی، از سه بعد می‌توان به موضوع نگریست: ۱. معنای زندگی به معنی هدف، کارکرد مطلوب و غایت زندگی؛ ۲. به معنای ارزش، اهمیت و اعتبار زندگی؛ ۳. به معنای پرسش از نقش، جایگاه، ارزش، غایت و ضرورت وجود انسان در جهان.

به منظور فهم چگونگی معنای زندگی در فلسفه کانت، بایستی توجه داشت که دو حوزه مهم فلسفه اخلاق و دین در اندیشه او، ارتباط دقیق و عمیقی با این مسئله دارند. از این‌رو، پس از تبیین اصول کلی فلسفه اخلاق و دین کانت، بایستی مشخص گردد که تلقی کانت از اخلاق و دین، چه معنایی از زندگی را برای او ایجاد می‌کند؟ به‌طور خاص آیا اخلاق کانتی که در آن انسان خود غایت و واضع اصول کلی اخلاقی است و غایتی ورای خود انسان وجود ندارد، می‌تواند معنا بخش زندگی باشد؟ اهمیت این پرسش از آنجاست که برخی متفکران معنای زندگی نقش برجسته‌ای را برای اخلاق در

معنادهی به زندگی در نظر می‌گیرند. آنها اخلاقی بودن انسان را از شروط اصلی معنای زندگی می‌دانند. در این زمینه، جان کاتینگهام بر این عقیده است که زندگی اخلاقی، همه بخش‌های زندگی فرد را مطابق اصولی واحد سامان می‌دهد و شخصیت وی را برخوردار از وحدت و یکپارچگی می‌سازد (Cottingham, 2003: 29). در مرحله بعد باید دید کدام‌یک از وظیفه‌محوری نظام اخلاقی یا غایت‌محوری آن، در تأمین معنای زندگی زندگی نقش بیشتری دارند؟ با توجه به اینکه کانت به طور عمده وظیفه‌محور است و اصول اخلاقی را برای نوع بشریت به طور کلی و ضروری در نظر می‌گیرد، بایستی بررسی کرد که آیا چنین نگرشی به اصول اخلاقی و مبنا و غایت آنها، چه نتایجی را در طرح معنای زندگی دارد؟ همچنین در نظریه‌های معنای زندگی بر مؤلفه‌هایی مانند هدفمندی، خودآگاهی، منشأیت اراده انسانی و موفقیت‌آمیز بودن یک زندگی و مبانی نظری آن تأکید می‌شود (ibid.: 66-67) که در نحوه شکل‌دهی معنای زندگی نقش دارند. حال می‌توان بررسی کرد که نظریه اخلاقی کانت تا چه حد بر محوریت اراده انسانی، غایت‌مندی آن، نقش خودآگاهی بشری و موفقیت آن تأکید دارند. افزون بر اینها بایستی به رابطه اخلاق کانت و نظریه دینی او توجه خاص داشت، زیرا این امر ما را در فهم معنای زندگی کمک می‌کند.

گفتنی است نظریه‌های معنای زندگی در یک تقسیم‌بندی به سه رویکرد طبیعت‌گرا، ناطبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا یا مابعد الطبیعی تقسیم می‌شوند. طرفداران رویکرد اول معنای زندگی را بر سامان‌دادن زندگی مادی مبتنی می‌سازند؛ رویکرد دوم بر عنصر اختیار و اراده انسان تأکید دارد و رویکرد سوم، باور به وجود عنصری فراطبیعی یا مابعد الطبیعی، مانند خدا باوری را شرط ضروری معنای زندگی انسان می‌داند (بیات، ۱۳۹۰: فصل سوم). حال درباره فلسفه اخلاق کانت و منتج شدن آن به نظریه دینی او، این پرسش طرح می‌شود که با توجه به محوریت اراده و اختیار انسان در اخلاق کانتی و درنهایت، نیازمندی اخلاق کانتی به باور به جهان دیگری که ضامن سعادت اخلاقی انسان است و این امر ضرورت اخلاقی‌خدایی را ایجاد می‌کند که ضامن وجود و بقای جهان اخروی



نظر



است، چه معنایی برای زندگی انسان حاصل می‌شود؟ توضیح اینکه نظریه اخلاقی ناطیعت‌گرای کانتی به نظریه دینی مابعد الطبیعی یا فراطبیعت‌گرایانه منجر می‌شود که در آن درنهایت نیاز اخلاقی انسان است که وجود جهان آخرت، خدا و نحوه رابطه او با جهان را الزامی ساخته و حتی ماهیت آن را تعیین می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که از اخلاق ناطیعت‌گرا و نظریه دینی مابعد الطبیعی کانت، چه معنایی برای زندگی انسان ایجاد می‌گردد؟ همچنین با توجه به اینکه کانت از میان دو شق خداآوری طبیعی یا عقلانی و یا خداآوری و حیانی، تنها به خداآوری طبیعی یا عقلانی و اخلاقی معتقد است، این پرسش طرح می‌شود که جایگاه و نقش اوصاف خدا در الهیات عقلی کانت چگونه است و آیا چنین خدایی می‌تواند نقش معناداری در زندگی او داشته باشد؟ زیرا اوصافی که عقل خودبنیاد کانت برای خدا و حتی اصول اخلاق کلی و جهانی در نظر می‌گیرد، با توجه به تنوع انسان و کثرت دیدگاه‌ها و تمایلات آنها، همواره در معرض تغییر و سیورورت است که چه بسا به نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی و الهیاتی بینجامد و باید بررسی شود که در چنین صورتی آیا می‌توان تعریفی از معنای زندگی ارائه داد یا نه و اگر آری، آیا چنان معنایی، معنایی کشفی است یا اینکه کانت چنان معنای زندگی را جعل کرده است.

حال با ملاحظه اهمیت نظام فلسفی کانت و اینکه فلسفه اخلاق و دین او ارتباط دقیقی با پرسش‌های مطرح در مسئله معنای زندگی دارند، در این تحقیق تلاش می‌شود تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود؛ از جمله این پرسش اصلی که جعل معنای زندگی از سوی کانت چه ویژگی‌هایی دارد و این ایده فکری، چه نتایجی در پی داشت؟ برای این منظور، مقولات اصلی کانت در نظام فلسفی و معرفت‌شناسی‌اش، یعنی نگرش او به معرفت و علم، مابعد الطبیعه، اخلاق و دین‌بازنگری می‌شود تا مشخص شود که مبانی و نحوه فلسفه‌پردازی کانت در این قلمروها چگونه بوده و او چه تصویری از آنها ارائه می‌دهد که آن تصویر مبین معنای زندگی از منظر کانت است و اینکه این دیدگاه چه تأثیراتی برجای گذاشته است؟

۱. محدودیت معنا در معرفت‌شناسی کانت

معرفت‌شناسی کانت از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه اوست که در تعیین حدود شناخت قوای معرفتی انسان نقش اساسی دارد، زیرا در این بخش است که او به ارزیابی و نقادی قوای شناسایی انسان پرداخته و در نتیجه بخش عمده‌ای از قلمروهای عقلانی، غیرمادی و غیرتجربی را از دسترس شناخت انسانی خارج ساخته و هرگونه معناداری معرفتی را از آنها سلب می‌کند. این کار با تقسیم عقل به دو قسم عقل نظری و عملی انجام می‌شود و کانت تأکید دارد که این تنها عقل نظری است که با مقوله معرفت سروکار دارد و پرسش‌های معرفت‌شناختی ما را پاسخ می‌گوید؛ یعنی اگر پرسشی با این شیوه‌ها، پاسخ مناسب خود را نیافت، از حوزه معناداری معرفتی کنار گذاشته می‌شود؛ یعنی آن پرسش، ارزشی برای تأمل و تحقیق معرفتی ندارد. نتیجه این فرایند اثبات معناداری گزاره‌های علوم تجربی و ردّ معناداری گزاره‌های مابعدالطبیعی است. برای انجام این کار، کانت نخست احکام معرفتی را به پیشین و پسین و هر یک از آنها را نیز به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند. از این میان دو حکم، تحلیلی پیشین و ترکیبی (تألیفی) پیشین مورد نظر کانت است (Guyer, 1998: 180-183; Kant, 1998: 130-133). از این‌رو، این احکام برای کانت به منظور تعیین معیار علم و علمی بودن دانش‌ها و معارف بشری اهمیت خاص می‌یابند تا آنجا که او حقانیت و اعتبار علمی مانند ریاضیات، فیزیک، اخلاق و حتی مابعدالطبیعه را با معیار احکام تألیفی پیشین بررسی می‌کند.

کانت سپس قوای شناسایی انسان را به حس، فهم و عقل تقسیم می‌کند و می‌کوشد تا نخست نحوه عملکرد دو قوه حس و فهم را ارزیابی کند. در نظر او، انسان دارای دو قوه اساسی شناخت، یعنی حس و فهم است. وظیفه حس با داشتن مقولات زمان و مکان، دریافت داده‌های خارجی است. وظیفه فهم، ترکیب کثرات حاصل از داده‌های شهودات حسی خارجی می‌باشد. در عین حال که هر دوی این قوا جزو ساختار ذهن انسان هستند و هیچ منشئی در عالم تجربه ندارند (نک: کاپلستون، ۱۳۷۲: ۲۵۴ و نیز Ewing, 1967: 30-40). اما از آنجا که زمان و مکان واقعیت‌های پدیداری و تجربی‌اند، یعنی متعلق به عالم ماده و





تجربه هستند، معرفت حاصل از آنها نیز باید معرفتی پدیداری و تجربی باشد (نک: کورنر، ۱۳۷۶: ۱۵۲). نتیجه حاصل از تفکیک کارکرد دو قوه حس و فهم، این است که تنها دریچه ورود دانش به ذهن بشری، مکان و زمان است که خود آنها نیز اموری مادی و تجربی اند و اینکه قوه فهم که قدرت کلی سازی و خلاقیت در مفاهیم را داراست، چون مواد خود را از تجربه خارجی به دست می آورد، در نهایت به مکان و زمان وابسته است و از این رو، معناداری معرفتی تنها در درون قالب‌های مکانی و زمانی امکان دارد و خارج از آنها معنایی معرفتی برای هیچ گزاره‌ای نمی توان یافت.

کانت در ادامه جریان سلبی نظام معرفت‌شناختی خود، عالم هستی را به دو پاره عالم پدیدار و تجربه و عالم ناپدیدار و اشیای فی‌نفسه تقسیم می‌کند. عالم پدیدار همان عالم حس، تجربه و ماده محسوس است و در مقابل، عالم ناپدیدار شامل معقولات و امور مجرد می‌باشد (کانت، ۱۳۷۰: ۱۵۸). با ارائه این تقسیم، کانت استدلال می‌کند که وجود اشیای فی‌نفسه دلیل بر محدودیت اصول حسیات و شناخت تجربی ماست. به بیان دیگر، می‌توان گفت در نظر کانت، هرچند افزون بر وجود موجودات پدیداری، هستی ناپدیدارها هم پذیرفته می‌شوند، اما چون منشأ معرفت ما از تجربه است، ما از ماهیت ناپدیدارها هیچ گونه شناختی نداریم، بلکه درباره هستی آنها تنها می‌توانیم بگوییم که گویی وجود دارند. در واقع نسبت عالم ناپدیدار به عالم پدیدار، نسبت محدودکننده و مرزی است؛ یعنی وجود عالم ناپدیدار بیانگر محدودیت و تناهی عالم پدیدار است. در عین حال که شناخت انسان نیز تنها به عالم پدیدار محدود شده است. کانت مهم‌ترین اشیای فی‌نفسه را «خدا»، «اختیار انسان» و «جاودانگی نفس» می‌داند که بررسی آنها در حدود عالم پدیداری امکان‌پذیر نیست؛ یعنی به طریق معناداری نمی‌توان درباره ماهیت آنها اندیشید و معرفتی یقینی درباره آنها به دست آورد.

نکته دیگری که در فلسفه کانت، پس از تفکیک پدیدارها اهمیت فراوان دارد، توجه او به گرایش‌های موجود در عقل انسان و تعارض‌های ناشی از به کارگیری آنهاست. به باور کانت یکی دیگر از قوای شناسایی انسان، عقل است. عقل به دریافت‌های حسی و تجربی بسنده نمی‌کند، بلکه پروای گذر از تجربیات به معقولات و

جست‌وجوی در میان آنها را دارد. از این‌رو، می‌توان گفت وجود عقل در انسان، نشانگر تمایلی مابعد‌الطبیعی در اوست؛ یعنی اصل منطقی عقل حکم می‌کند که همواره اتحاد بیشتری در معرفت حاصل کنیم و هرچه بیشتر به سوی لابشرط برویم؛ یعنی رو به یک شرط نهایی که خود مشروط نیست (نک: کاپلستون، ۱۳۷۲: ۲۹۲؛ و نیز Ewing, 1967: 241). کانت جریان فعالیت عقل برای رسیدن به امور نامشروط را قیاس می‌نامد و آن، عملی ذهنی برای تصدیق قضایای مجهول به وساطت قضایای معلوم است که کانت استفاده عقل از قیاس را سکوی پرش عقل به سوی عرصه لابشرط و ناپدیدار و غیرمجاز می‌داند، زیرا عقل عطشی برای رسیدن به امور مطلق و نامشروط و کامل دارد که چنین عطشی در استفاده از حس و فاهمه ارضاشدنی نیست (Kant, 1998: 366-368).

نتیجه‌ایجایی که از نظام معرفت‌شناسی کانت به‌دست می‌آید این است که با توجه به امکان صدور احکام تألیفی پیشین در علوم تجربی، ریاضیات و اخلاق، درنهایت تنها حجیت معرفتی این‌گونه علوم به رسمیت شناخته می‌شود و اینکه معرفت یقینی که برای ما از چنین علمی حاصل می‌شود، در قلمرو عالم ماده و تجربه محدود و بر آنها مبتنی است و تنها در مرزهای عالم تجربه دارای معناست. اهمیت این امر با تفکیک عالم به پدیدارها و ناپدیدارها از سوی کانت بیشتر آشکار می‌شود، زیرا او تأکید دارد که تنها موجودات عالم پدیدار قابل شناسایی هستند و موجودات عالم ناپدیدار با قوای معرفتی ما شناخت‌پذیر نیستند. پس کانت انسان را که موجودی دارای عقل و دارای قوای شناسایی عقلانی، تجربی، حسی و شهودی است، از منظر معرفتی تنها به مرزهای عالم ماده و تجربه محدود می‌داند و چشمان او افق‌های ماورای آنها را نمی‌بیند. نتیجه سلبی این دیدگاه، خارج کردن امور مابعد‌الطبیعی و عقلانی از حوزه تأملات معرفت‌شناختی انسان است؛ یعنی به باور او عقل انسان قادر نیست برای مقولاتی چون خدا، اختیار و جاودانگی نفس حکمی معرفتی به‌دست دهد. پس از منظر کانت معنای معرفتی زندگی تنها در حوزه عالم مادی است و تنها علوم تجربی هستند که در یافتن چنین معنایی یا ایجاد آن مددکار ما هستند و اینکه چون مقولات مابعد‌الطبیعی از قلمرو شناخت ما خارج‌اند، برای معنادهی زندگی معرفتی ما هیچ کاربردی ندارند. اگرچه کانت تصدیق



نظر
صدر



می‌کند که در هر حال انسان به آنها می‌اندیشد، اما ناتوانی از حصول معرفت یقینی درباره آنها به ناچار به کنار گذاشتن شان از حوزه تأملات معرفت‌شناختی منجر می‌شود؛ یعنی آنها از منظر معرفتی نقش مهمی در زندگی کنونی ما ندارند.

۲. جعل معنای زندگی انسان محور در فلسفه اخلاق

برای فهم ماهیت معنای زندگی از منظر کانت و اینکه جعل معنا توسط او چگونه محقق می‌شود، بررسی فلسفه اخلاق او اهمیت بسیاری دارد، زیرا در اخلاق، کانت با تأکید بر محوریت انسان در افعال اخلاقی و حتی قانون‌گذاری و غایت‌بودن انسان برای اخلاق، در نهایت او محور هر گونه اعتبار و حجیت اخلاقی را در انسان قرار می‌دهد؛ یعنی انسان، محور اخلاقی است که آن معنای زندگی ما را تعیین می‌کند و حدود ارزش‌های آن را مشخص می‌سازد. ضمن اینکه تنها اخلاق انسان محور کانت است که مبنای نگرش دینی ما را می‌سازد و معنای زندگی دینی ما را سامان می‌دهد. از سوی دیگر، اهمیت نظام اخلاقی کانت تا آنجاست که او تمامی پرسش‌های بی‌جواب عقل نظری را به کمک عقل عملی در اخلاق پاسخ می‌گوید؛ همان پرسش‌های مابعد الطبیعی و دینی که در نظر او متعلق به حوزه ناپدیدارها هستند و عقل نظری با قوای شناسایی حس و فهم خود توان پرداختن به آنها و یافتن پاسخ مناسب برای آنها را ندارد. از این‌رو، کانت کل فلسفه اخلاقی خود را عنوان عقل عملی می‌دهد که اساس آن اراده آزاد و تکلیف اخلاقی انسان است.

در رویکرد اخلاقی، عقل خود منشأ متعلقات خویش است و مشغول به اختیارات و ترجیحات اخلاقی است، نه به اطلاق مقولات بر داده‌های شهود حسی؛ یعنی سروکار آن با ایجاد ترجیحات و تصمیم‌های اخلاقی بر حسب قانونی است که ناشی از خود عقل است (کاپلستون، ۱۳۷۲: ۳۱۷-۳۲۰). از این‌رو، کانت در فلسفه اخلاقش بر وجود اراده نیک و تکلیف، تمایل و قانون به‌طور فی‌نفسه در انسان تأکید فراوان دارد. او درباره وجود اراده نیک در انسان می‌گوید: «محال است در عالم یا در خارج از عالم چیزی را بدون قید و شرط، جز اراده نیک، خیر نامید» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲)؛ یعنی در نظر او اراده نیک، یگانه خیر

مطلق و بدون قید و شرط است که در وجود آدمی به طور پیشینی قرار داده شده است. تا آنجا که اراده نیک در نهاد انسان در هیچ وضعی ممکن نیست بد یا شرّ باشد و از این رو، خیر مطلق و بدون قید و شرط است. بنابراین، می توان گفت در دید کانت، مفهوم «خیر» مفهوم اراده‌ای است که همیشه به واسطه ارزش ذاتی خود، خیر است، نه از لحاظ غایتی که به وجود می آورد. کانت سپس به مفهوم تکلیف توجه کرده و آن را صفت اساسی آگاهی اخلاقی دانسته، بر آن است که اراده‌ای که برای انجام دادن تکلیف عمل می کند، اراده خیر است. پس اراده نیک آن اراده‌ای است که برای انجام دادن تکلیف عمل می کند (نک: کاپلستون، ۱۳۷۲: ۳۲۴ و نیز: Cormick, 2008: 16-17)، اما در عین حال کانت تنها آن اعمالی را برای ادای تکلیف در نظر دارد که دارای ارزشی اخلاقی هستند و کرامت نفس و حرمت آن مورد نظر می باشد.

بنابراین به باور او ارزش اخلاقی عملی که برای ادای تکلیف انجام می شود، به نسبت با کاهش خواست و تمایل به انجام دادن آن، افزایش حاصل می کند. کانت در ادامه می کوشد عمل کردن طبق تکلیف را به قوانین اخلاقی تبدیل کند، زیرا در نظر او تکلیف، لزوم عمل کردن ناشی از احترام به قانون است، اما قانون اخلاقی مورد نظر کانت که کلیت نیز دارد، دارای منشأ انسانی است و از هیچ منشأ دیگری حتی الهی ناشی نشده است. او ادامه می دهد که در قوانین اخلاقی کلی، تنها یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که «فقط بر آن قاعده عمل کنید که به وسیله آن بتوانید در عین حال اراده کنید که این قاعده قانون کلی گردد». البته این امر مطلق به صورت دیگری هم بیان می شود و آن اینکه «چنان عمل کنید که گویی قاعده عمل شما به وسیله اراده شما قانون کلی طبیعت می شود» (همان: ۳۳۳). کانت سپس می گوید اگر یک اصل عملی اعلا باشد که برای اراده بشری امر مطلق قرار گیرد، باید اصلی باشد که چون مأخوذ از مفهوم آن چیزی است که ضرورتاً برای هر کسی غایت است، زیرا به خودی خود غایت شمرده می شود؛ به بیان دیگر، تکالیف و قوانین اخلاقی از آن رو، مطلقاً اخلاقی هستند که در آنها امر مطلق، غایت فی نفسه آنها لحاظ شده است که این غایت، همان موجود عاقل، یعنی انسان است. از این رو، کانت می گوید چنان عمل کنید که انسانیت





را، چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگران، همواره و در عین حال به عنوان غایت تلقی کنید و نه به عنوان وسیله صرف (Cormick, 2008: 14-15). پس موجود عاقل به عنوان غایت فی نفسه می تواند زمینه و مبنای اصول اخلاقی قرار گیرد.

پس، اخلاق کانت در اصول و غایت یک اخلاق خودبنیاد است که بنیاد اخلاق در خود انسان اخلاقی و غایت آن هم در او قرار دارد، تا آنجا که کانت خودمختاری اراده را اصل اعلاای اخلاق و یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر آنها می داند. او سپس آزادی، وجود خدا و خلود نفس انسانی را با تکیه بر مفهوم سعادت و فضیلت در امر اخلاقی از طریق اخلاق، بدون توجه به جنبه معرفتی آنها بحث می کند و لزوم آنها را نشان می دهد. وی درباره مفهوم آزادی بر آن است که این مفهوم و مفهوم اصل اعلاای اخلاق از هم جدایی ناپذیرند که می توان آزادی عمل را به عنوان استقلال اراده از هر چیزی، تنها غیر از قانون اخلاقی تعریف کرد و به واسطه این وابستگی قانون اخلاقی، آزادی را مفروض می گیرد. نیز با در نظر گرفتن دو مفهوم سعادت و فضیلت در عمل اخلاقی و تحویل ناپذیری آنها به یکدیگر در این جهان، لزوم وجود جهانی دیگر و بقای نفس انسانی و لزوم ضمانت آن را از طرف خداوند استنتاج می کند (نک: کورنر، ۱۳۶۷: ۳۰۹-۳۱۴ و نیز Walsh, 1967: 318).

بنابراین کانت پرسش های بی جواب عقل نظری را در عقل عملی پاسخ می گوید، اما اهمیت مسئله اینجاست که پاسخ گویی کانت به این پرسش ها، پاسخ گویی معرفتی نیست، بلکه از دید امر اخلاقی است. از همه مهم تر اینکه اساس و غایت اخلاق کانت در انسان است تا آنجا که اخلاق مورد نظر او، خودبنیاد و اساس دین می گردد. در واقع کانت انسانیت را محور، ملاک و اصل و غایت اخلاق قرار می دهد و از این رو، وقتی می گوید انسان یا هر موجود عاقل، غایت بالذات یا غایت مطلق است، مقصودش این است که به مفهومی خاص، آدمی بیرون از هر گونه زنجیره علی و خارج از هر قسم سلسله مراتب وسایل و غایات قرار دارد. بنابراین هر چند ضمانت جنبه ای از اخلاق کانت، یعنی سعادت و فضیلت آن به عهده خداوند است، اما تعیین محتوای امر اخلاقی به عهده خود انسان است و خداوند در آن نقش چندانی، جز ضمانت سعادت و فضیلت

آن ندارد. تعیین محتوای امر اخلاقی یعنی انسانی کردن اصول و غایت‌های قوانین اخلاقی همان راززدایی از اخلاق و تنزل اخلاق در حد عقل انسانی است، زیرا هدف و غایت اخلاق کانت انسانیت است و انسانیت نیز بر اساس تمایلات و توانایی‌های خود، اصول و غایت‌های اخلاقی را تعیین می‌کند، بدون اینکه به منشئی غیر از خودش توجه داشته باشد.

توضیح بیشتر اینکه در نظر کانت انسان چون موجودی عاقل است، اصل کلی اخلاق را به‌عنوان امر مطلق تجربه می‌کند و به آن وجدان می‌یابد. نیز اگر بناست اصلی در اخلاق مستقل از خواهش‌ها و مقاصد ناشی از آنها باشد، باید از سرچشمه‌ای بیرون از هر گونه زنجیره علت و معلول نشئت بگیرد. انسان از جهت اینکه موجودی عاقل است، باید خاستگاه چنین اصلی تلقی شود. پس موجود عاقل نه تنها تابع امر مطلق، بلکه آفریننده آن است. به بیان دیگر، هر موجود عاقل نه تنها از قانون اخلاق تبعیت می‌کند، بلکه خود قانون‌گذار آن است (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۹۸). پس کلیت اخلاق کانت یک اخلاق انسانی است. از این‌رو، در عقل عملی و اخلاق کانت، هر مفهومی تنها در محدوده عقل انسانی معنا دارد و هر مفهوم و ارزشی خارج از حد عقل انسان در دایره اخلاق نمی‌گنجد. ویژگی این اخلاق مبتنی بر ارزش‌های انسانی این است که بر ارزش‌های دینی اتکا ندارد؛ یعنی مبنای دینی ندارد و چون دارای مبنای انسانی، آن‌هم در جهان جدید علمی شده و راز زدایی شده است، چنین اخلاقی دارای ارزش‌های انسانی مختص این جهان جدید است. از این‌رو، در ارزش‌های آن، رازها و امور عقلانی و مابعد الطبیعی یا زدوده شده‌اند یا از منظر انسانی فهم و تفسیر شده‌اند؛ به‌ویژه که انسان‌ها با شرایط مختلف فکری می‌توانند مبانی متفاوتی را برای آن فراهم سازند که باعث تنزل آن می‌شود. خلاصه اینکه به‌واسطه ابتدای اخلاق کانتی تنها بر معیارهای انسانی، باعث زدوده‌شدن عناصر مابعد الطبیعی و به‌ویژه الهی از آن گردیده است که همان انسانی‌شدن اخلاق است، هرچند اخلاق او دارای عناصر با ارزش دیگری نیز می‌باشد.

حال می‌توان گفت اخلاق انسان‌محور و انسانی‌شده کانتی، معنای زندگی دنیوی و حتی اخروی کانتی را تعیین می‌کند، زیرا هم پرسش‌های بی‌جواب حوزه عقل نظری را



نظر



پاسخ می‌گوید و هم مبنا، قواعد، ارزش‌ها و غایت‌های افعال اخلاقی انسان را در این جهان تعیین می‌کند و نیز با تعیین جایگاه و نقش خدا، نسبت انسان با او هم تعیین می‌گردد. به بیان دیگر، نگرش سوپراکتیو دوره مدرن، در اخلاق کانت نمود کاملاً آشکاری می‌یابد؛ به این صورت که انسان از همه جهات مبنا و محور تأملات اخلاقی شده و حجیت هرگونه قانون، ارزش و افعال اخلاقی بر اراده و خواست او متکی می‌شود و چنین انسانی با ابتدای بر عقل خودبنیاد خویش تلاش دارد تا کلیت اخلاق زندگی‌اش را تعیین و اجرا کند.

بنابراین، معنای زندگی مورد کانت در حوزه اخلاق، یعنی ارزش‌های اخلاقی مربوط به معنای زندگی، توسط انسان خودبنیاد جعل و ایجاد می‌شود و نیازی به کشف آنها نیست، زیرا همه موارد اخلاقی را خود انسان جعل و مقرر کرده و برای بشریت به صورت کلی تجویز نموده است. در اینجا کانت به اراده آزاد انسانی و عظمت سعادت ناشی از افعال اختیاری انسان به قدری توجه دارد که ناگزیر برای نتیجه افعال اختیاری او جهان دیگر جعل می‌کند و چون می‌داند که انسان نمی‌تواند ضامن هستی چنین جهانی باشد، به ناچار خدایی را جعل می‌کند که ضامن این جهان است. پس در اخلاق کانتی بیشتر پرسش‌های معنای زندگی پاسخ مربوط خود را می‌یابند؛ به این صورت که جهان دارای خدایی است که ضامن سرای آخرت است و جهان آخرت ضامن و غایت افعال اختیاری و سعادت‌مندان انسان است و اینکه انسان جایگاهی بس شایسته و والا در نظام هستی دارد، زیرا تنها او منشأ قانون‌گذاری اخلاقی برای جهان است و تنها اوست که غایت چنین قوانینی است و اینکه همه هستی بر مدار فهم، خواست و اراده انسان می‌گردد. در نهایت اینکه جای خادم و مخدوم از نو تعریف می‌گردد؛ به این صورت که خدا خادم انسان و آدمی مخدوم خداست؛ یعنی خدا تنها از آن جهت مورد نیاز است که ضامن و تأمین‌کننده غایت افعال اخلاقی ماست و اگر امکان داشت تا چنین نیازی بدون فرض خدا برآورده شود، دیگر خدا نیز مورد نیاز نبود.

در اینجا مقدم بر نقد ارتباط دیدگاه اخلاقی کانت با معنای زندگی، لازم است انسجام درونی و عقلانی دیدگاه او به اختصار نقد شود: اول اینکه تأکید کانت بر

محوریت انسان در اخلاق این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انسان می‌تواند برای حفظ ارزش‌های اخلاقی، خود را فدا کند؛ یعنی غایت مطلق بودن انسان، آیا این اجازه را می‌دهد تا انسان به منظور تأمین غایت‌های دیگران خود را فدای آنها کند. بنابراین در فلسفه اخلاق کانت مشخص نیست که تا چه حد اهداف دیگران می‌تواند فدای اهداف من شوند و آیا پیشرفت طبیعت عقلانی دیگران را باید به مثابه تکلیفی برای طبیعت عقلانی خود لحاظ کنم؟ (محمدرضایی، ۱۳۷۰: ۱۴۸). دوم اینکه کانت در خصوص ابتدای اراده بر تکلیف، یعنی اینکه ملاک صحت و خطای عمل اخلاقی، انگیزه و تکلیف است، افراط کرده است، زیرا موارد متعددی از اعمال اخلاقی وجود دارند که در آنها اهداف بر انگیزه و تکلیف مقدم هستند؛ به بیان دیگر، اگر اهداف هیچ نقشی نداشته باشند، انجام دادن تکالیف اخلاقی غیرممکن می‌گردد. پس نمی‌توان همه اعمال را تنها از سر تکلیف انجام داد، بلکه تکالیف اخلاقی نیز به طریقی با نتایج و اعمال بیرونی ارتباط دارند؛ سوم اینکه استدلال کانت بر ضرورت وجود جهان دیگر از طریق تحقق قداست و خیر مطلق در آن، استدلالی ناتمام و ناسازگار است. به گفته سی. دی. براد مقدمات کانت در این استدلال باهم ناسازگارند، زیرا یکی از مقدمات می‌گوید که کمال اخلاقی یا قداست قابل حصول است، زیرا عقل عملی به آن حکم می‌کند، ولی مقدمه دیگر می‌گوید چه در این عالم و چه در عالم دیگر، قابل حصول نیست، زیرا قابل حصول بودن پس از زمان بی‌پایان به یقین مساوی است با حصول ناپذیر بودن (Broad, 1944: 140 به نقل از: محمدرضایی، ۱۳۷۰: ۲۴۶؛ ۱۶۶-۱۶۸). چهارم اینکه گذر کانت از اخلاق به دین و ابتدای عقلانی دین بر اخلاق توجیه لازم را ندارد، زیرا کانت نیز محدودیت‌ها و نقش تمایلات مادی را در نیل به خیر مطلق می‌پذیرد که این امر می‌تواند مانع سیر به سوی قداست شود. پس دین متکی بر اخلاق نیست، بلکه نوعی نقش مکملی را ایفا می‌کند تا تمایلات اخلاقی ما کنترل گردند؛ یعنی به‌رغم دیدگاه کانت می‌توان مناسک و آداب مذهبی را وسیله‌ای برای تقویت غلبه بر تمایلات و امیال مادی دانست که موجود عاقل نامتناهی آنها را برای تکامل اخلاقی هرچه بهتر ما وضع کرده است (همان: ۲۷۶-۲۷۷).





اما مشکل اساسی چنین جعل معنایی آن است که انسانی که دارای محدودیت‌های معرفتی و اخلاقی متعددی است، چگونه می‌تواند بر همه حقایق هستی احاطه یابد تا درباره آنها حکمی قاطع نماید و چون در عمل قادر به کشف اسرار هستی به‌طور کلی نیست، به جای پذیرش محدودیت خود، با اصرار بر محوریت هستی شناختی و معرفت‌شناختی خودش، تلاش می‌کند تا به همه پرسش‌های هستی پاسخ دهد و آنهایی را که از پاسخ‌گویی ناتوان است، از حیطه معرفت بشری کنار گذارد. ضمن اینکه تعدد انسان‌ها و وجود تلقی‌های گوناگون از حقایق هستی باعث می‌شود تا امکان حصول معنایی کلی، واحد، کمتر تغییرپذیر و مطلق از زندگی منتفی گردد و حتی معنایی نسبی و متکثر و مبتنی بر سلايق انسان‌های کثیر جعل گردد.

مشکل دیگر معنای زندگی از نظر کانت آن است که اگرچه انسان جایگاهی برتر در نظام هستی به‌دست می‌آورد، اما با توجه به تنوع دیدگاه‌ها و تمایلات انسان‌ها و نیز امتناع رسیدن به قواعد و اصول کلی جهان‌شمول مورد قبول آنها، و امتناع کانت از ارجاع اصول اخلاقی به دین، نسبی‌گرایی اخلاقی نتیجه می‌شود و همین امر می‌تواند معنای زندگی اخلاقی انسان را دچار نسبییت و به‌احتمال هرج و مرج سازد، زیرا در این رویکرد، هرانسانی مجاز است تا نظریه و خواست خود را به‌عنوان اصول اخلاقی ضروری و کلی بر دیگران تحمیل کند که نتیجه آن، بی‌اخلاقی یا اخلاق متکثر و بی‌ضابطه است.

بنابراین به‌اختصار می‌توان گفت که اگرچه فلسفه اخلاق کانت واجد معنایی از زندگی است و ارزش اخلاقی انسان را در نظام هستی به‌طور برجسته نشان می‌دهد، اصرار بر اصل خودبنیادی اخلاقی و تلقی انسان به‌عنوان فاعل و غایت اصول اخلاقی و بی‌توجهی به محدودیت‌های اخلاقی انسان، به معنایی جعلی و ساختگی از زندگی به دست انسان می‌انجامد که با توجه به تمایلات انسان‌ها، هر لحظه امکان تغییر و تخریب آن وجود دارد؛ به‌همین دلیل، فهم کانتی از اخلاق درنهایت در تأمین معنای حقیقی زندگی آدمی ناتوان است، زیرا چه‌بسا در این تفکر، انسان احساس معنای زندگی کند،

نه اینکه به واقع نیز زندگی او معنایی داشته باشد. دلیل این امر بحران معنای زندگی در دوره جدید است که چالش‌های متعددی را برای انسان رقم زده است.

۳. جعل معنای زندگی در نظریه دینی

بخش سوم و مهم از نظام فلسفی کانت که معنای زندگی وضوح بیشتری در آن می‌یابد، فلسفه دین اوست. اهمیت اصلی فلسفه دین او تعبیر کاملاً عقلانی، بشرمآبانه و انسان‌محورانه از دین است که بر اخلاق انسان‌مدارانه مبتنی است. از این‌رو، در آن همچون اخلاق، بیشتر پرسش‌های معنای زندگی، از منظر فلسفه دینی پاسخ خاص خود را به دست می‌آورند و به انسان کانتی افق‌های لازم را برای تلاش در معنادهی به زندگی می‌دهند.

مباحث اصلی کانت درباره دین در کتاب دین در محدوده عقل تنها بیان شده است. این کتاب در واقع شرح مقابله خیر و شرّ در وجود انسان و بروز آثار این دو انگیزه در رفتار اجتماعی او و امید به پیروزی نهایی خیر بر شرّ در وجود انسان و در افعال اوست. باید توجه داشت که کانت خود را دیندار و مسیحی معتقد می‌دانست و تا آخر عمر هم بر این اعتقاد دینی خود پایبند ماند، ولی اهمیت دیدگاه کانت که با معنای زندگی ارتباط عمیقی می‌یابد، ابتدای دین مورد نظر او بر امور اخلاقی است؛ یعنی در دیدگاه او دین همان اخلاق است که از وجهه نظر خاص مورد نظر قرار گرفته است. از این‌رو، کانت بر مفهوم خودآیین بودن اخلاق اصرار می‌ورزد که نتیجه آن خودآیین بودن دین نیز می‌شود. لازمه این امر آن است که فرد انسانی از مبدأ و مرجع دیگری غیر از خود و اراده معقول درونی خود دستوری دریافت نکند. از همین‌رو، کانت در مقدمه چاپ اول کتاب دین در محدوده عقل تنها می‌گوید

اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به‌عنوان یک موجود آزاد است و البته به همین دلیل به موجب عقل، خود یک موجود وابسته به قوانین نامشروط است، نه نیازی به معنای شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن





دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون عقل دارد که بخواهد آن را مراعات کند... پس انسان برای سامان دادن به کار خویش به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوه عقل عملی ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۸۱: ۴۰). کانت برای بیان مقاصد فوق و نشان دادن ماهیت دین، نخست جوهر دین را به دو قسم می‌کند: یکم - دین تشریفات، عبادات و مراسم عبادی؛ دوم - دین عقلانی مصلح اخلاق. آن‌گاه در تکامل تاریخی انسان، تبدیل دین نوع اول به نوع دوم را الزامی می‌داند که لازمه آن حذف یکی از عناصر اصلی دین اول، یعنی اعتقادات و امور الهی، مانند معجزات است، زیرا در دین دومی، عناصر الهی برای انسان اخلاقی جایی ندارد. از این‌رو، می‌گوید: «اگر دین بخواهد یک دین اخلاقی باشد، در این صورت گوهر آن نه تشریفات و مراسم، بلکه خصلت قلبی انسان برای مراعات تمام تکالیف به‌عنوان احکام الهی را تشکیل می‌دهد. در این صورت، تمام معجزات که تاریخ، آغاز خود را با آنها پیوند زده است، باید در نهایت به‌طور کلی از حوزه باور انسان حذف گردند» (همان: ۱۲۹)، اما کانت در عین حال وجود معجزات را نفی نمی‌کند و می‌گوید که باور به وجود معجزات حتی برای انسان‌های خردمند وجود دارد، اما آنها باید در دین اخلاقی، برای تکالیف دینی خود، جایی برای دخالت معجزه قرار ندهند، زیرا در واقع معجزات وقایعی هستند که به جهانی مربوط اند که قانون تأثیرگذاری علل آنها برای ما مطلقاً ناشناخته است و باید ناشناخته باقی بماند، زیرا در دیدگاه اخلاقی، ما در صدد شناخت علّی پدیده‌های مافوق طبیعی نیستیم، بلکه تأثیر عملی آنها برای ما اهمیت دارد.

از این‌رو، در نظر کانت انسان حتی در امور روزمره همچون مدیریت زندگی مادی خود نیز نمی‌تواند و نباید معجزات را به حساب آورد یا آنها را در کاربردهای عقلی‌اش که در تمام امور زندگی انسان ضروری است دخالت دهد. کانت سپس بروز و ظهور دین در جامعه را به دو صورت می‌داند: اول، دین کلیسایی؛ دوم، دین اخلاقی ناب. اولی دین بر وحی و پرستش مبتنی است، اما دومی برخاسته از احکام عقل است. اولی به‌طور طبیعی و به‌لحاظ تاریخی مقدم بر دومی است، اما در جریان تکامل تاریخی، نگرش دینی انسان از اولی به دومی تبدیل می‌شود و آنچه سرانجام در تاریخ باقی می‌ماند، دین

نوع دوم است. بنابراین، در نظر کانت دین حقیقی یکی بیشتر نیست و آن هم تنها دین اخلاقی ناب و مبتنی بر اراده انسان است. از این رو، رسالت ما انسان‌ها این است که دین‌های تاریخی و حیانی تجربی، همچون یهود و مسیحیت را به دین عقلانی ناب، یعنی دین حقیقی کانتی که توانایی عمومیت در میان همه آدمیان را دارد تبدیل کنیم. ویژگی خاص دین اخلاقی و عقلانی ناب، چنان می‌تواند تعمیم یابد و باقی بماند که تمام انسان‌ها را از هر نژاد و قومی زیر پوشش روحانی خود قرار دهد. از این رو، در نظر کانت هرچه باورهای دینی تاریخی مبتنی بر وحی به دین عقلانی نزدیک شود، تحقق حکومت الهی عقل نزدیک‌تر می‌شود، زیرا عقلانیت چیزی جز تجلی الوهیت در زندگی انسان نیست (همان: ۳۴).

البته خود کانت در عین حال بر این امر توجه دارد که انسان معنای خیر اعلای را که به نحو تفکیک‌ناپذیری به خصلت اخلاقی ناب وابسته است، نمی‌تواند تحقق بخشد؛ با این وصف در وجود خود به تکلیفی برخورد می‌کند که برای تحقق آن معنا عمل می‌کند. از این رو، خود را معتقد به همکاری یا هماهنگی با حاکمیت اخلاقی جهان می‌یابد، زیرا فقط از آن طریق است که این غایت تحقق می‌یابد و بدین ترتیب، در پیش‌روی او چشم‌اندازی از راز افعال الهی در این مورد گشوده می‌شود. در این خصوص، اعتقاد به دین حقیقی که مطابق نیاز حقیقی عملی است، خدا دارای ویژگی‌هایی چون خالقِ قادر، حاکمِ خیرخواه و غمخوار اخلاقی او، مدبر قوانین مقدس و قاضی عادل قلمداد می‌گردد و در این باورها هیچ‌گونه رازی وجود ندارد، زیرا به روشنی مبین نسبت اخلاقی خداوند با نوع انسان است و خود را تماماً به عقل انسان عرضه می‌کند و بنابراین، باید در باور دینی، اخلاقی‌ترین انسان‌ها تجلی یابد (همان: ۷-۱۹۳)، درحالی که این تلقی از قوانین و حاکمیت خدا بر انسان متناسب با قداست انسان است و خیرخواهی او در این است که به خصلت اخلاقی بندگان خود نظر دارد و آنها را برای رسیدن به کمال توانا می‌کند و نیز عدالت او از جنبه خیرخواهی است که به شرایط هماهنگی انسان با قانون مقدس محدود است.

درواقع خداوند می‌خواهد در یک کیفیت اخلاقی متمایز سه‌جانبه مورد پرستش و





خدمت واقع گردد، اما این الوهیت سه‌جانبه خدا برای انسان تنها از جهت عملی دارای معنا و قابل فهم است، درحالی‌که از جهت نظری و توصیف ذات خدا غیرممکن است و یک راز به حساب می‌آید. به گفته کانت «انسان فقط آنچه را که دارای شأن عملی است می‌تواند کاملاً بفهمد و دریابد، ولی آنچه که در غایات نظری فراتر از مفاهیم ماست، از یک جهت یک راز است و البته می‌تواند به نحو دیگری برای ما روشن شود» (همان: ۱۹۴). کانت از این رازها با عنوان‌هایی مانند دعوت، راز کفاره و راز انتخاب یاد می‌کند که فهم معنای دقیق آنها در توان انسان نیست، اما او می‌تواند در زندگی عملی‌اش آنها را به کار برد. از سوی دیگر، کانت با توجه به اهمیتی که به دین حقیقی عقلانی در مقابل دین وحیانی می‌دهد، به تبیین معنای خدمت دینی یا خدمت در دین حقیقی می‌پردازد و از این رو، دوباره دین را به دو قسم وحیانی و طبیعی تقسیم می‌کند. وحی مبنای دین اولی و تکلیف مبنای دین دومی است که همان دین انسانی عقلانی و اخلاقی ناب است. از این رو، دین طبیعی در باور او دین اصالت عقل است؛ به این عنوان که در محتوای آن یک ضرورت اخلاقی شناخته شده است. عناصر دین طبیعی برای دین وحیانی ضروری است، زیرا وحی تنها توسط عقل می‌تواند به مفهوم دین اضافه شود، اما عکس آن لزوماً صادق نیست و از این رو، شأن طبیعی دین این است که هرکس به واسطه عقل خود آن را می‌پذیرد و شأن تعلیمی آن، این است که می‌توان به واسطه آن دیگران را هدایت کرد.

بنابراین، در نظر کانت دین باید در خدمت نظام اخلاقی انسان باشد که در آن، عقل بر وحی مقدم است. پس اگر غایت دین صرف پرستش خدا باشد و اصلاح اخلاقی در آن معقول واقع گردد، انسان گرفتار گمراهی دینی یا دین دروغین می‌شود؛ یعنی اعمالی مانند اقدام به نذر، زیارت اماکن مقدسه و غیره که بنا بر سنت رایج برای جلب رضای خدا انجام می‌شود، از نوع اغوای دینی است، درحالی‌که دین حقیقی جز کوشش برای اصلاح اخلاق انسانی چیز دیگری نیست. از این رو، اصل اساسی دین حقیقی این است که انسان بجز خوش رفتاری و عمل صالح، هر اقدام دیگری را که معتقد است می‌تواند انجام دهد تا رضای خدا را جلب کند، صرف اغوای دینی و شبه خدمت به خدا تلقی

کند (همان: ۱۷-۱۶۹). پس به گفته کانت خدمت حقیقی (اخلاقی) به خدا که مؤمنان به عنوان اتباع قدرت او و درعین حال به موجب قوانین اختیار به عنوان شهروندان این حکومت عمل می کنند یک خدمت نامرئی است؛ یعنی خدمت قلب است در روح و در واقعیت ذات انسان و فقط در خصلت اخلاقی او و در مراعات تمام تکالیف واقعی او به عنوان احکام الهی قرار دارد، نه در اعمالی که صرفاً برای خدا انجام می شود. از این رو، می گوید:

هر اقدام دینی، اگر صرفاً اخلاقی نباشد و فی نفسه برای جلب رضای خدا و از این طریق وسیلهٔ ارضای خواست های ما باشد، بت پرستی است؛ یعنی اعتقاد به اینکه چیزی نه به موجب طبیعت بتواند منشأ اثر واقع شود و نه به موجب قوانین اخلاقی عقل، بلکه فقط بتواند نتایج مطلوبی به بار آورد، هرگاه انسان جزماً باور کند که دارای همان نتایج خواهد بود و سپس با این اعتقاد قواعد صوری آن را مراعات کند (همان: ۲۵۰-۲۵۱).

کانت سپس سه نوع ایمان اغوایی را نام می برد که موجب می شوند انسان در امور فوق طبیعی از مرزهای عقل خود فراتر رود: اول اعتقاد به اینکه چیزی را از طریق تجربه می توان شناخت که طبق خود قوانین برون ذهنی تجربه، ما وقوع آن را محال می دانیم، مثل ایمان به معجزات؛ دوم این اعتقاد که از آنچه نمی توانیم از آن مفهومی عقلی به دست آوریم، به عنوان چیزی که برای بهترین علایق اخلاقی ما ضروری است بکوشیم تا آن را تحت سلطه عقل خود در آوریم، مثل اعتقاد به رازها و اسرار؛ و سوم این اعتقاد که صرفاً از طریق استعمال وسایل طبیعی، مثل نماز یا روزه بتوانیم اثری را به وجود آوریم که چگونگی آن برای ما یک راز است (همان: ۲۵۱). در مورد اغوای سوم، کانت بر نماز تأکید بیشتری دارد و آن را یک اغوای خرافی و بت پرستی می داند، زیرا در نظر او نماز چیزی نیست جز یک ابزار آرزو در مقابل موجودی که نیازی به ابراز خصلت های درونی مشخص آرزو کننده ندارد. پس نماز کاری انجام نمی دهد و از این رو، هیچ یک از تکالیف اخلاقی انسان را که ما به عنوان احکام الهی ملزم به انجام آن هستیم بر نمی آورد. پس با عمل نماز خواندن کسی در واقع به خدا خدمت نکرده است (همان: ۲۵۲).





در نهایت، اینکه مؤمنان در امر دین بیش از عدالت و صفات دیگر خدا، به رحمت او چشم دارند، نشانه آن است که انسان خواهان استفاده آسان از نعمت‌های الهی است، در حالی که تکیه بر اصل رحمت برای رستگاری اخلاقی او موجب می‌گردد که افراد گناهکار برای اصلاح خود اقدامی نکنند و از این طریق، گرفتار گمراهی شوند.

بنابراین معنای کلی دین در نزد کانت همان شناخت تکالیف ما به عنوان احکام الهی است و این دین، دینی است که برای زندگی کردن انسان آمده است، نه برای انجام دادن اعمال عبادی به منظور راضی کردن خدا یا بهره‌مند شدن از رحمت او. پس اساس دین حقیقی را همان اخلاق عقلانی ناب انسانی تشکیل می‌دهد که حتی این اخلاق هم در خود انسان قرار دارد، نه اصول و باورهای مافوق طبیعی یا اسرار و رازهایی که از طرف خدا در کتاب‌های مقدس نازل شده‌اند، زیرا ماهیت این رازهای الهی برای انسان پوشیده است و چون انسان باید به زندگی عقلانی خود بر اساس اخلاق و عقل خود بیندیشد، نمی‌تواند رازهای ناشناخته الهی را در زندگی‌اش دخالت دهد و نیز چون مبدأ افعال اخلاقی و غایت آنها که سعادت نهایی انسان است به دو صورت رحمت الهی و عقل انسانی طرح می‌شود و ما از ماهیت رحمت الهی شناختی نداریم، پس اخلاق و نیز دین را بر پایه عقل بشری بنا می‌کنیم تا بتوانیم از آن و حدود و مرزهایش شناخت علمی داشته باشیم.

به بیان دیگر، اخلاق و دین مورد نظر کانت مستلزم نفی خدا نیست و چه‌بسا در غایت آن نیازمند به خدا باشد، اما از آنجا که حقیقت، حتی حقیقت دینی و اخلاقی تنها در پرتو عقل انسان معنا دارند، پس ماهیت خدا و امور ماورای عقل، یعنی رازها و اسرار الهی نیز باید از صافی عقل انسانی عبور کنند و چون در این عمل، عقل قدرت شناخت علمی از آنها ندارد، ضمن تصدیق وجود آنها، به دلیل نداشتن شناخت از چیستی آنها، آنها را از دایره زندگی عقلانی، اخلاقی و حتی دینی خود کنار می‌گذارد و در مورد دین که تفسیر آن نیز انسانی می‌گردد، اعمال و تکالیف دینی نیز باید از سوی خود انسان تعیین گردند؛ چون منشئی خارج از انسان ندارند و ویژگی اساسی دین، همان جست‌وجوی تکالیف اخلاقی به‌عنوان اوامر الهی است. از همین رو، چون مبنای دین و

اخلاق در انسان قرار دارد. خدا نیز از بیرون به واسطه متون و پیامبران دینی دستور نمی‌دهد، بلکه خدای او خدایی درونی است که اوامر الهی را از طریق عقل ناب در وجودش به او دستور می‌دهد. بنابراین، چون خدای برون‌ذهنی معنا ندارد، صفاتی چون رحمانیت، قهاریت، حاکمیت مطلق و فرمان‌روایی مطلق برای کانت معنا ندارد و نیز دین پرستش و وحیانی نیز اعتبار و حقانیت خود را از دست می‌دهد و تنها دین حقیقی، دین طبیعی انسانی و عقلانی ناب است که با قوای طبیعی عقل آدمی درک می‌شود. در دین طبیعی انسانی نیز چون ملائک حقانیت دینی، قوای طبیعی عقل آدمی است، وجود و حقانیت معجزات، اسرار و رازهای دینی و عبادات دینی کاملاً زیر سؤال رفته و نفی می‌گردند. بنابراین دین مورد نظر کانت نیز یک دین کاملاً انسانی و مبتنی بر قوای عقلانی انسان است که در آن هیچ عنصر رازآلود وجود ندارد و همه واقعیت آن، حتی خدا نیز در حد فهم انسان واقعیت دارد. از این رو، کانت حتی پیش‌تر رفته و درباره خدا می‌گوید:

خدا چیزی بیرون از من نیست، بلکه اندیشه خود من است، یاوه است که پرسند «آیا خدایی هست؟» ... این قضیه که «خدا هست» صرفاً یک اصل درون‌ذهنی اندیشه است ... خدا محصول عقل ماست ... خدا ایدئال یک جوهر است که ما خود برای خویشتن می‌آفرینیم ... عقل از خود مفهوم خدا را پدید می‌آورد ... مفهوم روح، خدا و مانند آنها مفاهیم اعتباری‌اند که در واقع به خود استوارند. واقعی نیستند، ایدئالی‌اند ... اما هستی چنین موجودی (خدا) می‌تواند فقط از لحاظ عملی درخواست شود؛ یعنی ضرورت اینکه چنان عمل کنم که گویی به فرمان این موجود هراس‌انگیز، اما رستگاری‌بخش عمل کرده‌ایم ... قضیه «خدایی هست» معنایی ندارد، جز اینکه در عقل انسانی که اخلاقاً تعیین‌کننده خویش است، یک اصل برترین یافت می‌شود که خود را تعیین می‌بخشد و مقید می‌یابد که آن اصل را وقفه‌ناپذیر راهنمای رفتار خود قرار دهد ... خدا فقط در ما می‌تواند یافت شود ... در فرمان مطلق. فرض این نیست که جوهری برتر از من هست که فرمان‌های تخلف‌ناپذیر بر من می‌دهد، بلکه امر یا





نهی از سوی عقل خود من است ... آن فرمان‌دهنده بیرون از انسان چونان جوهری متمایز از انسان نیست (همان: ۴۰-۴۵).

نتیجه حاصل از نظریه اخلاقی کانت در جعل معنای زندگی این است که او نخست با ابتدای دین بر اخلاق و در نهایت بر اراده و خواست انسانی، معنای اولوهی و ماورایی دین را می‌زداید و چون خدا و دین را در خدمت انسان و خواست‌های او قرار می‌دهد، در نتیجه به باور او خدا و دین واقعی‌تری و رای ذهن و عقل انسانی ندارند، بلکه ساخته عقل بشری‌اند که برای تأمین نیازهای معنوی انسان ساخته شده‌اند. چنین خدا و دینی به‌طور طبیعی می‌توانند دارای کارکردهای معنادار مورد نیاز انسان باشند؛ لباسی که انسان بر تن آنها می‌کند، ویژگی و کارکرد آنها را برای زندگی ما تعریف می‌کند. به بیان دیگر، نوع نیاز بشر به خدا و دین است که ماهیت آنها را تعیین می‌کند و از این‌رو، وظایف و نوع کارآمدی آنها نیز توسط فهم و نیاز بشری تعیین می‌گردد. این امر واقعیت‌نگرش مدرن به کل هستی است که در آن، نحوه فهم، تفسیر و نیاز انسان به دیگر حقایق و پدیده‌هاست که ماهیت و کارکرد آنها را معین می‌سازد و چون عمده توجه انسان به تمشیت زندگی دنیوی است، او حتی موجودات و حقایق غیرمادی را نیز از این منظر فهم و بازتعریف می‌کند.

بنابراین در نظریه دینی کانت، معنای زندگی کاملاً تعیین و جعل می‌شود؛ یعنی در آن ارزش و جایگاه محوری انسان در نظام هستی باعث می‌شود تا خدا و امور معنوی در خدمت خواسته‌های او قرار بگیرند؛ به این صورت که غایت زندگی انسان که سعادت معنوی است، مطابق خواسته انسان از سوی خدای خادم تأمین می‌گردد؛ یعنی خدا برای این وجود دارد و فرض ذهنی ماست که سعادت نهایی ما را ممکن و محقق سازد. این کارکرد خدا نشان می‌دهد که خدا در زندگی ما نقش دارد، اما ماهیت نقش او را و کارکرد صفاتش را نوع نیاز ما تعیین می‌کند. از این‌رو، ما نیازی به دریافت احکام شریعت از سوی خدا نداریم، زیرا نیازی به آنها نیست، بلکه درمقابل این خداست که با صفات خیرخواهی‌اش نیازهای ما را برآورده می‌سازد. همچنین این زندگی ارزش زیستن و حتی تلاش معنوی را دارد، زیرا عظمت وجودی انسان و اراده قانون‌گذار او

توانایی جعل هرگونه قانونی را برای انسانیت به طور عام دارد و می تواند منشأ اعتبار قوانین برای دیگران شود که از ذات خیرخواه آدمی ناشی می شود.

مشکل اساسی فلسفه دین کانت در ارتباط با مسئله معنای زندگی، کنار گذاشتن خدای ادیان توحیدی، یعنی غفلت از الهیات و حیانی و اعتماد افراطی به عقل بشری و الهیات عقلانی است. نتیجه این دیدگاه، معرفی خدایی متناسب با خواست و نیاز انسان است که هیچ اراده‌ای از خود ندارد و حتی نمی تواند به انسان در امور دینی و اخلاقی امر و نهی کند، بلکه بیشتر خادم و برآورنده آن دسته از نیازهای انسان است که خود او قادر به تأمین آنها نیست. از این رو، اگرچه خدا در فلسفه دین کانت وجود دارد و ایفای نقش می کند که مهم ترین آنها نیز تضمین سعادت اخلاقی انسان در جهان آخرت است، اما دست سازبودن چنین خدایی و عدم امکان اعتماد مطلق انسان به او، او را از هویت خدایی اش ساقط می کند و به مرور انسان متوجه می گردد که از این خدا کاری ساخته نیست. از این رو، یا باید خدایی دیگر را طراحی کند و یا چون نیچه و سارتر وجود انسان را نافی وجود خدا در نظر گیرد. بنابراین، در دیدگاه دینی کانت نیز همچون اخلاق او، معنای جعلی زندگی در نهایت به نسبی گرایی و مشکلات فراوان دیگری دچار می شود و نتایج امیدبخشی ندارد.

نتیجه گیری

در بررسی و نقادی دیدگاه کانت نخست باید توجه شود که کلیت تفکر مدرن در سه اصل مهم «محوریت انسان»، «دنیای مادی» و «علوم تجربی» خلاصه می گردد و دو مورد اخیر نیز به انسان متکی هستند؛ یعنی در نهایت مدرنیته در وجود انسان خلاصه می شود و چون انسان دلبسته بهره برداری و تمتع هرچه بیشتر از دنیای مادی است، اهمیت آن نیز برجسته می گردد و از آنجا که تنها علوم تجربی هستند که کلید فهم و تصرف دنیای مادی را در اختیار انسان قرار می دهند، این علوم شأن و منزلت خاصی نزد انسان مدرن می یابند. این واقعیتی است که در دوره مدرن از متفکرانی مانند فرانسویس بیکن و دکارت شروع گردید و با کسانی مانند کانت تکمیل شد. براین اساس، مهم ترین واقعه





فلسفی مدرنیته تغییر جایگاه انسان و خدا در نظام هستی و محوریت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آدمی نسبت به خدا و جهان است که از آن به سوپژکتیویسم هم تعبیر می‌گردد.

بر این اساس، کانت در نظام فلسفی خود از ابعاد معرفت‌شناختی، اخلاقی و دینی معنای جدیدی برای انسان جعل و ایجاد می‌کند، نه اینکه کشف کند. در بعد معرفت‌شناختی، کانت با روش خاص خود قلمرو علوم تجربی را حوزه معناداری معرفتی، قلمرو مابعد الطبیعی و دینی را حوزه امتناع معناداری در نظر می‌گیرد و ادعا می‌کند که عقل بشری در تلاش برای یافتن پرسش‌های مابعد الطبیعی ناتوان بوده و دچار تناقض‌های متعددی خواهد شد. در نتیجه کانت چاره کار را در کنار گذاشتن حوزه مابعد الطبیعه از تأملات نظری انسان و سلب معناداری معرفتی از آنان می‌داند. این کار در شرایطی انجام می‌شود که کانت وجود هستی‌های مابعد الطبیعی را می‌پذیرد، اما امکان حصول شناخت یقینی از آنها را نفی می‌کند. تا اینجا چون طرح کانت مرزشناسی معرفتی عوالم وجود است، در باب معناداری اشکالات کمتری دارد؛ یعنی کانت تا اینجا رویکرد طبیعت‌گرایانه دارد و به‌طور عمده معنای معرفتی زندگی انسان را در عالم طبیعت و علوم طبیعی جست‌وجو می‌کند، اما مشکل دیدگاه او آنجاست که قلمرو مابعد الطبیعی را از طریق اخلاق مورد تأمل قرار می‌دهد و معنای زندگی خود در این موضوعات را با اتکای به محوریت انسان در اراده، تکلیف و غایت و قانون‌گذاری اخلاقی تعریف می‌کند؛ در حالی که اگر هیچ‌گونه معرفتی در باب ناپدیدارها وجود ندارد، چگونه می‌توان از منظر اخلاقی در باب آنها حکم نمود و صفات یا کارکردهایی را به آنها نسبت داد.

ضمن اینکه وابستگی مطلق اخلاق به اراده و خواست انسان باعث می‌شود که اگرچه کانت می‌کوشد به اصول مطلق و جهان‌شمول اخلاقی دست یابد، هیچ‌گاه موفق نمی‌شود، زیرا محوریت خواست و امیال انسان‌ها موجب بروز سلایق و گرایش‌های گوناگون و نوعی بی‌قانونی و هرج و مرج می‌گردد که همین امر کلیت مطلق قانون اخلاقی کانت را نفی کرده و به جای آن نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند و در نهایت باعث

سلب معنای زندگی اخلاقی مورد نظر کانت می‌شود؛ به بیان دیگر، محوریت انسان در بنیادگذاری و غایت‌مندی اخلاقی و تأکید بر انسانیت به معنای کل بشریت، نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی و تکثر بی‌حد و مرز اخلاقی ندارد که این امر نابودکننده معنای زندگی جعلی مورد نظر کانت است.

افزون بر این اتکای تام دین بر اخلاق انسان‌محور کانتی و الوهیت‌زدایی از دین و خدا و وابسته کردن آن به نحوه خواست و فهم انسان و تبدیل کردن خدا به خادم و نوکر امیال انسان که تنها بنا به خواست بشر فعالیت می‌کند، تنها در مقام دلخوش بودن به نظریه‌های فلسفی کارگشاست، زیرا نتیجه دهشتناک آن این است که انسان بی‌بنیاد مدرن که خواست و فهم خودش مبنای هر چیزی است، هر روز تصویر جدیدی از خدا و امور الوهی ارائه می‌دهد و چون فهم انسان‌ها متکثر است و همگان نیز خود را محق می‌دانند، به تعداد آدمیان زنده، خدایان متعدد با اوصاف متکثر یافت می‌شوند که با ارائه انسان‌ها، همچون عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی، تغییر چهره و کارکرد می‌دهند.

آیا چنین خدای دست‌سازی که مانند بت‌های اعراب جاهلی ساخته خیالات انسان مدرن است، می‌تواند ضامن جهان آخرت، خیرخواه و تأمین‌کننده سعادت نهایی بشر باشد؟ آیا چنین خدایی قدرت جلوگیری از شرور طبیعی و اخلاقی را دارد و آیا توان کافی را برای برآوردن نیازهای بشری داراست؟ یا اینکه همچون ربات‌های امروزی، هر روز براساس نیاز بشر تکمیل می‌گردد؟ آیا این واقعاً خداست یا ساخته خیال کانت برای تسکین موقت دغدغه‌های ذهنی کسانی مانند اوست؟ سرانجام اینکه به نظر می‌رسد اگرچه معنای زندگی نزد فیلسوفان مدرنی همچون کانت براساس انسان‌محوری جدید جعل‌شدنی است، اما تکثر فهم‌های بشری، محدودیت معرفتی او و امیال نامتناهی انسان، در نهایت نابودکننده معنای ساخته‌شده خود اوست. بر این اساس، فیلسوفانی همچون نیچه و سارتر که بی‌تأثیر از اندیشه‌های کانت نبودند، در نهایت طرح جعل کردن معنای زندگی، به پوچ‌گرایی و جایگزین کردن انسان به جای خدا، با بن‌بست مواجه می‌شوند و آرزوی معنایی برای زندگی دارند که بر وجود خدای مطلق مستقل از انسان مبتنی باشد.





در پایان باید یادآور شد که نقاط ضعف دیدگاه کانت درباره معنای زندگی را می‌توان با رجوع به منابع غنی فلسفی، عرفانی، اخلاقی و قرآنی و حدیث از منظر اسلامی به عنوان دیدگاه رقیب بهتر شناخت. در نگرش اسلامی زندگی انسان تنها در پرتو اعتقاد به خدا و بندگی او معنا دارد و کلیت حیات او از مبدأ تا معاد معنای الهی خود را به دست می‌آورد؛ یعنی انسان ابتدا بایستی معنای جهانی که در آن زیست می‌کند را دریابد تا جایگاه خود را در درون آن به درستی شناسایی کند. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «کسی که معنای هستی را نداند، از اصول و کلیات مسائل زندگی باز خواهد ماند. تمام تحیر و سرگردانی در عدم فهم‌پذیری غایت نظام هستی و معنای زندگی در جهل و عدم شناخت نهفته است. تعقل و تدبر در وجود که علم و آگاهی را به همراه دارد، می‌تواند انسان را به غایات جزئی و کلی عالم رهنمون سازد» (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۱۰).

درواقع از این منظر، مشکل امثال کانت این است که شناخت درستی از کلیت نظام هستی و جایگاه و نقش انسان در آن ندارند و به اشتباه انسان را محور هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جهان تلقی می‌کنند. از سوی دیگر، بایستی توجه داشت که فهم معنای کل هستی، ما را با فلسفه خلقت انسان و دیگر موجودات آشنا می‌سازد؛ اینکه انسان چرا آفریده شد؟ ماهیت خلقت او چیست؟ چه تفاوتی میان خلقت او و آفرینش دیگر موجودات وجود دارد؟ و اینکه فرجام خلقت و زندگی انسان در این جهان چه می‌شود؟ با تأمل درباره این پرسش‌هاست که از زبان قرآن، ماهیت الهی خلقت انسان، ترکیب هستی او از روح و بدن، مجهز شدن او به عقل، دل، قلب، و دارای علم، اراده و اختیار بودن، و در نهایت اعطای مقام خلیفه الهی جایگاه برجسته‌ای را به انسان می‌دهد و معنای شگفت‌انگیزی را به زندگی او می‌بخشد و فلسفه امور خیر و شرّ در مسیر تکاملی زندگی او تبیین می‌گردد (نک: مومنون: ۱۴؛ سجده: ۹؛ تین: ۴؛ بقره: ۳۰؛ نمل: ۱۲۵؛ ملک: ۲؛ کهف: ۷؛ بقره: ۲۲؛ لقمان: ۲۰؛ ملک: ۱۵؛ نحل: ۱۴؛ اسراء: ۷۰؛ اعراف: ۱۱، قصص: ۵؛ انبیا: ۱۰۵؛ بقره: ۱۵۶).

البته در منظر قرآنی، مقام خلیفه الهی انسان تحقق حکومت عدل الهی و ظهور حکومت صالحان و مستضعفان است، نه حکومت عقل به معنای کانتی. همچنین انسان تنها موجودی است که به واسطه شأن و اشرفیت الهی‌اش این شایستگی را یافته است تا

در پرتو بندگی خدا، دیگر مخلوقات را برای تحقق خلافت الهی خود مسخر خود گرداند. براین اساس، این دنیا نیز صحنه آزمون و گذرگاه موقتی است که به قرارگاه دائمی خواهد انجامید.

حافظ، شاعر عارف ایرانی در ابیات زیر مضامین یادشده را این گونه تصویرگری کرده است:

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است	روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم
حافظا خلد برین خانه موروث من است	اندرین منزل ویرانه نشینم چه کنم
مژده وصل تو کو کز سر جان برخیزم	طایر قدسم و از دام جهان برخیزم
من آن مرغم که هرشام و سحرگاه	ز بام عرش می آید صفیرم

(حافظ، ۱۳۸۰، غزلیات شماره ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۳۶، ۳۴۲ و ۳۴۵).



۳۱
نظر

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۳)، خدا، زبان و معنا، قم: انتشارات آیت عشق.
۳. _____ (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، ش ۱، سال پنجم.
۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲) تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی.
۶. _____ (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. _____ (۱۳۸۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش‌ونگار.
۸. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. متز، تادئوس (۱۳۹۰)، «معنای زندگی»، ترجمه زهرا رمضانلو، کتاب ماه دین، ش ۱۶۵.
۱۰. محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹)، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۶)، شرح رساله مشاعر، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۱۲. هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سلطانی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
13. McCormick, Matt (2008), "Immanuel Kant, Metaphysics," *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
14. Cottingham, John (2003), *On the Meaning of Life*, London: Routledge.
15. Ewing, A. C. (1967), *A short Commentary on Kant's critique of pure Reason*, the university of Chicago press.
16. Kant, Immanuel (1997), *Critique of Pure Reason*, Translated by: Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge university press.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

17. Paul, Guyer (1998), "Kant Immanuel," *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Edward Graig (ed.), V. 5, first published by Routledge.
18. Walsh, W. H. (1967), "Kant," *the Encyclopedia of philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: the Macmillan press.



نظر
صدر

کانت و جعل معنای زندگی در دوره مدرن

معنای معنا در چهار دوره زندگی تولستوی*

امیرعباس علی‌زمانی*

آرزو مهدی‌زنجانیان**

چکیده

امروزه بررسی معنا و چستی معنای زندگی به یکی از تأملات مهم در حوزه فلسفه زندگی بدل شده است که البته با مقولات مهمی همچون ارزش، هدف، خدا، مرگ و ایمان بی‌ارتباط نیست. در این میان، نویسندگان تأثیرگذار در عرصه ادبیات و فلسفه، خود افزون بر درگیری عمیق با مسئله معنای زندگی، تحلیل‌ها و گذرهای معنایی قابل‌تحصینی برای مخاطبان خویش به ارمغان آورده‌اند. تولستوی نویسنده تأثیرگذار قرن نوزدهم، به‌طور عمیق با مسئله معنا، ارزش، پوچی و خدا درگیر بوده و آنها را در آثار خود از جمله *اعتراف من*، *آنا کارنینا*، *جنگ و صلح* و *مرگ ایوان ایلیچ* منعکس کرده است. بررسی تفصیلی آثار و زندگی تولستوی نشان می‌دهد او پس از طی سه مرحله از معنای زندگی، یعنی معنا به‌مثابه کمال اخلاقی به‌عنوان ارزش، معنا به‌مثابه دستیابی به پول، شهرت و ثروت به‌عنوان هدف و معنا به‌مثابه ارزش از نوع کیفیت یا عملی که با حصول آن زندگی ارزش می‌یابد، در مرحله چهارم از زندگی‌اش، به ارزشی باز می‌گردد که در پرتو ایمان دوباره به خدا به‌دست آمده است.

کلیدواژه‌ها

معنا، زندگی، معنای زندگی، تولستوی، ارزش و هدف.



مقدمه

تحقیق درباره مسئله «معنای معنا» از پر تکرار ترین و تأثیر گذار ترین مسائل فلسفی در سال های اخیر بوده است. پرسش از معنای معنا تا حد زیادی با مباحث واژه شناسی مرتبط است. هر متفکر و نظریه پرداز می مختار است واژه ها را در قالب معانی مختلف شان به کار برد و البته برای بررسی و فهم مقصود نویسنده، می بایست نخست به سراغ مفهوم واژه های کلیدی در متن رفت. مسئله اصلی در این نوشتار، بررسی مسئله معنای معنا و آن گاه معنای معنای زندگی از منظر تولستوی است. هر چند مسئله معنای معنا مبحث گسترده ای است، در بحث کنونی آن دسته از معانی معنا که در ترکیب اضافی «معنای زندگی» کاربرد دارد، مورد توجه است. تولستوی از جمله متفکرانی است که طی دوران حیاتش توجه ویژه ای به مسئله معنای زندگی داشته است. این امر در بسیاری از آثار او به ویژه جنگ و صلح، آنا کارنینا، مرگ ایوان ایلیچ و به طور عمده در شرح حال او با عنوان اعتراف من به چشم می خورد.

در این نوشتار کوشیده ایم با در نظر گرفتن چارچوب متعارف در بحث معنای معنا، آثار تولستوی به ویژه کتاب اعتراف من را با چنین رویکردی بررسی کنیم. در نتیجه چنین بازبینی ای زندگی تولستوی را از منظر معنای معنای زندگی به چهار دوره تقسیم کرده و در هر دوره، ویژگی های معنای مورد نظر را بیان خواهیم کرد. در مباحث مطرح شده درباره معنای معنا و معنای زندگی، می توان به سه دسته کلی از متفکران اشاره کرد: دسته نخست، نظریه پردازانی هستند که معتقدند معنا همان هدف است و بر این اساس، معنای زندگی را همان هدف زندگی در نظر می گیرند؛ گروه دوم معنا را به مثابه ارزش دانسته و بنابراین، معنای زندگی را ارزش زندگی در نظر گرفته اند؛ سومین دسته، معنا را کارکرد تفسیر کرده و معنای زندگی را کارکرد زندگی دانسته اند.

دوره اول زندگی تولستوی را تا واپسین سال های نوجوانی وی دانسته اند، زیرا وی در این مدت پیوسته در تعقیب کمال اخلاقی بوده و معنای معنا را به مثابه ارزش دانسته است. تولستوی از سال های پایانی نوجوانی تا میان سالی، همچون دیگر همکاران و





دوستانش پیوسته در جست‌وجوی ثروت، شهرت و قدرت بیشتر بوده و از این امور به‌عنوان هدف زندگی‌اش یاد کرده است. بنابراین او در دوره دوم زندگی‌اش معنا را به‌مثابه هدف در نظر داشته است. آغاز بحران روحی تولستوی در میان‌سال‌ها و مقارن با آغاز دوره سوم زندگی اوست که سه‌سال به طول می‌انجامد و در این سال‌ها او در پی یافتن امری ارزشمند بود تا نه تنها به زندگی خویش، بلکه به زندگی همه افراد بشر ارزش بخشد و حس پوچی ناشی از مرگ را از میان ببرد. بنابراین، می‌توان گفت که در این دوره نیز تولستوی معنا را به‌مثابه ارزش دانسته و زندگی معنادار را زندگی ارزشمند می‌داند. دوره چهارم حیات تولستوی با ایمان‌گرایی وی که پایان‌بخش بحران روحی‌اش بود، آغاز می‌شود. او ایمان به خداوند و وجود خدا را به‌عنوان امر معنابخش به زندگی می‌پذیرد. به عقیده او ایمان به خداوند تنها امری است که می‌تواند به زندگی انسان ارزش زیستن دهد و به او آرامش و رضایت باطن بخشد. در نتیجه معنای معنا در دوره چهارم حیات تولستوی بار دیگر ارزش در نظر گرفته می‌شود.

تفکیک دو دوره اخیر از این‌روست که تولستوی در دوره سوم در پی امر ارزشمند عقلانی بوده و در جست‌وجوی رسیدن به چنین امری از طریق استدلال عقلانی بوده است. ارزش مورد نظر او عمل و کیفیتی است که به زندگی انسان ارزش زیستن بخشد، اما در دوره چهارم او درمی‌یابد که استدلال عقلانی در این زمینه بی‌نتیجه است و همین که امری را بیابد که به او آرامش دهد و رضایت درونی‌اش را فراهم کند - امری که زندگی‌اش را از پوچی ناشی از مرگ برهاند و زیستن‌اش را ارزشمند سازد - به نظر وی برای معناداری زندگی کافی است.

۱. معنای معنا و زندگی

در بحث معنای زندگی، لازم است نخست این ترکیب اضافی را از نظر مفهوم هر کدام از دو کلمه «معنا» و «زندگی» بررسی کنیم. باید بدانیم در بحث پیش‌رو زندگی به چه معناست؟ مجموع فعل و انفعالات است یا یک رویداد یا یک فرایند؟ همچنین باید تصریح کنیم که معنا به‌مثابه چیست، زیرا به‌یقین مراد از معنا در این بحث، آن معنای

لغوی که از فهم متن استنباط می‌گردد نیست. از این‌رو، در ادامه به معنانشناسی دو مفهوم معنا و زندگی خواهیم پرداخت.

الف) معنای معنا

لزوم بحث از معنای معنا، از آن‌رو است که به‌هنگام ترجمه واژه انگلیسی «meaning» می‌توان تعبیرهای متعددی برداشت کرد. از این‌رو، در این بخش به حسب ضرورت مهم‌ترین آن تعبیرها بیان می‌گردد:

یکم - معنای ناظر به روابط علی و معلولی

در این تقریر معنا به‌مثابه پیامدهای علی و معلولی و نوعی تعاقب و همراهی ناشی از استنتاج است. معنا در این بیان دو کاربرد دارد:

۱. معنای ناظر به معلول: در این‌گونه موارد مفعول معنا معلول مورد نظر ماست؛ خواه طبق بیان عرفی در پی علت بیاید یا هم‌زمان با علت.

۲. معنای ناظر به علت: در این موارد مفعول معنا علت مورد نظر ماست

(Nozick, 1981: 574).

دوم - معنای ناظر به ارجاع خارجی یا رابطه زبانی

یکی دیگر از معانی معنا، انواع کاربردهای زبانی و کلامی است. کاربردهای معنا در ارتباطات زبانی عبارتند از: ۱. دلالت تطابقی یا مترادف؛ ۲. اشاره؛ ۳. دلالت ضمنی؛ ۴. نماد (آلستون، ۱۳۸۰: ۵۷-۶۰).

سوم - معنا به‌مثابه قصد و نیت یا هدف

معنای سوم از معانی معنا، قصد و نیت یا هدف است (Nozick, 1981: 574)؛ برای مثال، قصد و نیت از انجام عملی مانند اینکه «این همه هیاهو یعنی چه؟» به معنای این است که «قصد شما از این همه هیاهو چیست؟». همچنین معنا به معنای هدف، مانند اینکه «این نمایش برای بیدار کردن وجدان پادشاه است»، به معنای این است که «هدف این نمایش بیدار کردن وجدان پادشاه است».





چهارم - معنا به مثابه درس عبرت

معنای چهارم معنای زندگی درس عبرت است؛ معنا در این موارد آن درسی است که از این حادثه‌ها می‌آموزیم (بیات، ۱۳۹۰: ۵۴). برای مثال، گفته می‌شود که «معنای دوران نازی‌ها این است که حتی ملتی متمدن هم می‌توانند مرتکب جنایاتی هولناک شوند».

پنجم - معنا به مثابه کارکرد

گاه مراد از معنا، فایده و کارکرد است. وقتی می‌توانیم برای چیزی فایده‌ای در نظر بگیریم که آن را در یک بافت یا سیاق و در محیطی بزرگ در نظر بگیریم و آن‌گاه پرسش ما این باشد که کارکرد این چیز در این بافت یا سیاق چیست؟ (ملکیان، ۱۳۸۰: ۴۰۳). معنا در اینجا کارکرد و نقشی است که شیء در این مجموعه بزرگ‌تر ایفا می‌کند.

ششم - معنا به مثابه ارزش شخصی

معنای پنجم از معانی معنا، ارزش شخصی (subjective value) است. اگر امری برای شما ارزش، قدر و قیمت (worth) یا اهمیت (importance) داشته باشد، می‌توان گفت آن امر برایتان معنادار است (Nozick, 1981: 575)؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «تو برای من معنای زیادی داری»، یعنی تو برای من بسیار ارزش مندی. معنا تحت این عنوان مفهومی کاملاً شخصی دارد و آنچه را از نظر فرد با اهمیت است، تحت پوشش قرار می‌دهد؛ همچنان که کم‌معنا و بی‌معنا به ترتیب به معنای کم‌ارزش و فاقد ارزش است.

هفتم - معنا به مثابه ارزش همگانی

معنای ششم معنا عبارت است از ارزش همگانی (ibid.: 575, 570). ارزش همگانی (objective value)، ارزشی است که به سنخ روانی، وراثت، سن و... خاصی اختصاص نداشته باشد و از نظر همه انسان‌ها ارزش محسوب شود. چنین امری برای همه انسان‌ها معنادار است. ارزش‌های همگانی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) ارزش‌های همگانی ذاتی که مستقل از رابطه‌شان با هر چیز دیگر و فی‌نفسه مطلوب‌اند؛

ب) ارزش‌های همگانی ابزاری: این ارزش‌ها فی‌نفسه مطلوب نیستند، بلکه ابزار رسیدن به ارزش‌های بالاتر هستند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۶۲ و ۶۳).

ب) مفهوم زندگی

زندگی مفهومی توصیفی است که می‌توان آن را بیان یا گزارش کرد. این مفهوم مشتمل بر تجربیات، اعمال، خاطرات و رؤیاهای فرد و یا به شکل داستان و مانند آن است (Adams, 2002: 76). در عرف نیز زندگی هر فرد، چیزی جز اعمال و رفتار او، وقایعی که برای او اتفاق می‌افتد، روابط او با دیگران و اموری از این دست می‌باشد. بحث معنای زندگی، غالباً در سه سطح مطرح می‌شود: ۱. زندگی نوع بشر؛ ۲. زندگی یک فرد خاص؛ ۳. زندگی خود من.

تفکیک بین زندگی یک فرد خاص و زندگی خود من، به‌لحاظ پاسخی است که به پرسش از معنای زندگی داده می‌شود. پاسخ یک فرد خاص چه‌بسا از پاسخ به پرسش از معنای زندگی خودم متفاوت باشد.

آنچه درباره این مفهوم در بحث معنای زندگی باید گفت اینکه در این بحث، زندگی با تمام جوانب و اقتضائات و جنبه‌های مثبت و منفی، تلخ و شیرین، متعالی و غیرمتعالی ارزیابی می‌شود. درواقع آنچه معناداری‌اش برای ما مسئله است، «کل فرایند زندگی» از تولد تا مرگ و پس از آن است، نه صرفاً برخی از لحظه‌ها یا قطعه‌ها یا اجزای آن (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۶۵).

۲. معنای معنای زندگی

در معنایی برای ترکیب «معنای زندگی» باید بینیم آن‌گاه که معنا در کنار لفظ زندگی می‌آید، کدام‌یک از معانی آن مورد نظر است و نیز وقتی بحث از معنای زندگی به میان می‌آید، مراد معنای زندگی نوع بشر است، معنای زندگی یک فرد خاص است یا معنای زندگی خودم؟





می‌باید میان معنای زندگی فرد انسانی و معنای زندگی یک فرد خاص تمیز قائل شویم. معنای زندگی یک شخص خاص ممکن است مسئله پراهمیتی برای یک زندگی‌نامه‌نویس یا یک تاریخ‌نویس باشد؛ همچنین معنای زندگی هر فرد برای خودش پراهمیت است، اما آنچه مورد توجه نظریه‌پردازان در باب معنای زندگی است، پرسش از معنای زندگی به‌طور کلی و عام است (Wong, 2007: 124-131). البته این مسئله برای هر یک از انسان‌ها نیز اهمیت فراوان دارد، زیرا هرگونه نتیجه منفی حاصل از پژوهش در باب معنای زندگی، برای تمام انسان‌ها تأثیرگذار و مشکل‌آفرین خواهد بود. زندگی معنادار تک‌تک ما انسان‌ها بر مبنای معناداری عام زندگی تعریف شده است و همچنین زندگی معنادار هر یک از ما انسان‌ها بر مبنای زندگی معنادار به مفهوم عام آن تعریف و تبیین می‌گردد، زیرا اگر زندگی نوع انسانی بی‌معنا باشد، چگونه می‌توان ادعا کرد زندگی یک فرد خاص معنادار است؟ بنابراین معنای عام زندگی مقوم معنای زندگی هر فرد انسانی است. در بحث معنای زندگی سه دیدگاه اصلی وجود دارد: بعضی از فیلسوفان، معنای زندگی را به معنای هدف زندگی دانسته‌اند و بعضی آن را به معنای کارکرد زندگی تلقی کرده‌اند و گروهی نیز آن را ارزش زندگی در نظر گرفته‌اند. در ادامه هر کدام از این سه دیدگاه را جداگانه بررسی می‌کنیم.

الف) معنای زندگی به مثابه هدف زندگی

اگر معنای زندگی، هدف زندگی باشد، در آن صورت این هدف برای موجوداتی متصور است که دارای علم و اراده باشند، زیرا خود «زندگی» دارای علم و اراده نیست تا بتوان به آن هدفی نسبت داد. با دقت در تفکیک فیلسوفان میان هدف خارجی و هدف خودبنیاد (self-government purpose)، موجوداتی که خودشان دارای علم و اراده نباشند، دارای هدف خارجی هستند و در واقع سازنده آنها از خلق آنها هدفی دارد. موجودی می‌تواند هدفمند باشد که دارای علم و اراده باشد. چنین موجودی در فعل و ترک هدف دارد و این هدف از درون وی می‌جوشد. در بحث یادشده از معانی معنای، آنجا که معنای معناییت و قصد است، می‌توان گفت معنای زندگی همان هدف زندگی

است، زیرا اگرچه میان نیت و اراده و انگیزه و انگیزش از حیث روان‌شناختی تفاوت مطرح است، در بحث حاضر مراد از معنا به معنای نیت و قصد، به ساحت اراده و خواست انسان اشاره دارد. در نتیجه همه این موارد می‌تواند زیرمجموعه هدف در نظر گرفته شود.

ب) معنای زندگی به مثابه کارکرد

معنای زندگی می‌تواند کارکرد زندگی باشد. برخلاف هدف، کارکرد را می‌توان به موجوداتی که دارای علم و اراده نیستند هم نسبت داد. کارکرد زندگی انسان را می‌توان بر اساس نقشی که او در یک مجموعه بزرگ‌تر ایفا می‌کند، تعیین کرد (همان: ۴۰۳)؛ مثلاً می‌توان زندگی انسان‌ها را در بافت بزرگ‌تر کره زمین قرار داد و با در نظر گرفتن این سیاق کارکرد زندگی انسان و معنای زندگی‌اش را بررسی کرد.

ج) معنای زندگی به مثابه ارزش

معادل سوم برای معنای زندگی، ارزش است. در این صورت، معادل این پرسش که «آیا زندگی معنا دارد؟» این است که «آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟» اگر سودی که فرد از زندگی می‌برد بیشتر از هزینه‌ای که برای زندگی کردن می‌پردازد باشد، آن‌گاه زندگی به زیستن‌اش می‌ارزد و اگر سود کمتر از زیان باشد، آن‌گاه چنین زندگی‌ای ارزش زیستن ندارد یا چنین زندگی‌ای معنا ندارد. در این تفسیر از معنا، نکته قابل توجه این است که استناد ارزش به زندگی در صورتی امکان‌پذیر است که زندگی را به منزله فعل اختیاری یا مجموعه‌ای از افعال اختیاری انسان به‌شمار آوریم، زیرا ارزشیدن و نیارزیدن در باب افعال متصور است و مفاهیمی مانند ارزش، بی‌ارزش و ضد ارزش در ارتباط با افعال اختیاری قابل طرح و بحث هستند (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۷۰).

ارزش در سیاق فلسفی می‌تواند معانی مختلفی را دربرگیرد. این معانی هرچند ممکن است در نگاه اول با هم تفاوتی نداشته باشند، با بررسی دقیق‌تر تفاوت میانشان روشن می‌شود. به‌طور کلی می‌توان ارزش را در شش معنای متفاوت به کار برد (ملکیان، ۱۳۸۲: ۶۴-۷۴):





یکم - خوبِ مبنایی یا فلسفه وجودی: خوب مبنایی، امری است که به نظر خود فرد خیر و خوب است نه لزوماً همهٔ انسان‌ها و شخص همواره در طول زندگی در تعقیب آن است. خوب مبنایی ارزشی است که مبنای تشخیص همه خوب‌ها و بدهای دیگر است.

دوم - کیفیت یا عملی که با حصول آن، زندگی ارزش می‌یابد: ارزش به این معنا، کیفیت یا عملی است که دستیابی بدان یا انجام‌دادن آن به زندگی شخص قیمت و ارزش زیستن می‌دهد. چنین ارزشی یا از مقوله عمل (action) است یا از مقوله کیفیت (quality). مراد از عمل در این بحث، همان فعل و مراد از کیفیت نتیجهٔ فعل است. در این معنا، نتیجه مورد نظر است. نتیجهٔ فعل، امری است که فعل فاعل به آن منجر می‌شود؛ خواه فاعل آن را قصد کرده باشد یا نکرده باشد.

سوم - آرمان هویت‌ساز: طبق این معنا، ارزش چیزی است که انسان را به نظر خودش دارای هویت می‌کند. آنچه در اینجا در نظر است هویت شخصی ارزش‌شناختی است؛ یعنی فرد در پی ارزشی است که می‌خواهد در مقام شناخت با آن ممتاز شود.

چهارم - معیار و ملاک در انتخاب‌ها: در این تقریر، ارزش ملاکی است که بر اساس آن انسان بین کارهای خوب، یکی و نیز بین کارهای بد یکی را برمی‌گزیند؛ یعنی معیاری برای گزینش خوب‌ترین خوب و کمترین بد دارد. طبق این معنا از ارزش، پرسش از معنای زندگی این خواهد بود که آیا معیاری وجود دارد که به مدد آن بتوان خوب‌ترین خوب‌ها را انتخاب کرد و به زندگی خویش معنا داد.

پنجم - معیار داوری اخلاقی: معیاری است که انسان افعال خود و دیگران را بر اساس قرب و بعد به آن ارزش داوری می‌کند. به این ارزش، معیار داوری اخلاقی گفته می‌شود.

ششم - عامل رضایت خاطر انسان از خودش: امری است که ارتباط متناسب و درخور با آن، انسان را از خودش راضی می‌کند و رضایت باطن برای انسان فراهم می‌آورد. مواردی مانند: آثار هنری، نظریه‌های علمی، امور مقدس، فرهنگ، سنت، نهادها، انسان‌های دیگر و طبیعت.

۳. تولستوی و معنا

می‌توان زندگی تولستوی را از نظر توجه به معنای معنا، به چهار دوره تقسیم کرد. وی در یک دوره از زندگی‌اش معنا را به معنای هدف در نظر گرفته و در سه دوره دیگر، از جمله در دوره پایانی حیاتش، معنا را به معنای ارزش در نظر گرفته است. تقسیم این سه دوره از آن جهت است که در هر کدام، ارزش مورد نظر او به حسب تقسیم‌بندی ارزش به شش معنا در قسمت پیشین، متفاوت و متمایز از دوره دیگر است.

دوره اول زندگی او را می‌توان تا اواخر دوره نوجوانی‌اش دانست. در این دوره کمال اخلاقی سرمشق زندگی‌اش بوده است که آن را ذیل عنوان معنای زندگی به معنای ارزش زندگی به معنای اول آن، یعنی خوب مبنایی یا فلسفه وجودی بیان خواهیم کرد. دوره دوم زندگی تولستوی از سال‌های واپسین دوره نوجوانی تا میان‌سالی اوست که هدف زندگی‌اش در این دوره، دستیابی به ثروت، شهرت و افتخار بوده است که این مطلب را ذیل عنوان معنای زندگی به معنای هدف زندگی بررسی خواهیم کرد. دوره سوم حیات او از میان‌سالی و آغاز بحران پوچی و توقف زندگی‌اش در نظر گرفته شده که سه سال به طول انجامیده است و آن را زیر عنوان معنای زندگی به معنای ارزش زندگی به معنای دوم آن، یعنی عمل (فعل) یا کیفیت (نتیجه‌ای) که با حصول آن زندگی ارزش می‌یابد بیان خواهیم کرد. دوره نهایی زندگی تولستوی نیز که تا پایان زندگی‌اش ادامه دارد، زیر عنوان معنای زندگی به معنای ارزش زندگی از نوع معنای ششم آن، یعنی عامل رضایت خاطر انسان از خودش بررسی می‌شود.

الف) معنای معنای زندگی در دوره اول

تولستوی شرح حال خود را در اعتراف من با توضیح این مطلب آغاز می‌کند که او بنابر اصول کلیسای ارتدوکس در کودکی غسل تعمید داده شده و بر اساس همان اصول تربیت شده است، اما آن‌هنگام که به سن ۱۸ سالگی رسیده، دیواره‌های سست ایمانش فرو ریخته است:





مرا بنابر اصول کلیسای ارتدوکس غسل تعمید داده و تربیت کرده‌اند. در دوران کودکی و سنین نوجوانی همین مبانی را به من آموختند، اما هجده‌ساله که شدم و دو سالی در دانشگاه درس خواندم، دیگر به هر آنچه فرا گرفته بودم، ایمان نداشتم. خاطراتی خاص، این اندیشه را در ذهنم پدید آورده بود که تمامی بارهای مهم گذشته من و هر آنچه در باب ایمان و دین می‌اندیشیدم، جز اعتماد به سخن تکراری بزرگان نبود، اما همین اعتماد هم بسی سست بود (تولستوی، ۱۳۸۵: ۶۹).

بی‌ایمان شدن تولستوی حاصل مبارزه و کشمکش معنوی او نبود، بلکه به نظر می‌رسد بیشتر حاصل نوعی شناخت نسبت به این مسئله بود که او هرگز نه ایمان واقعی به مسیحیت داشته و نه با چنین اعتقادی زیسته است (Flew, 1963: 110). تولستوی از سن پانزده سالگی، ایمان نخستین خویش را از دست داده بود و از همان سن شروع به خواندن کتاب‌های فلسفی کرد، زیرا آن روزها به این نتیجه رسیده بود که آموختن دستورهای دینی و رفتن به کلیسا شاید مفید باشد، اما این موضوع را نباید چندان جدی دانست. به اعتقاد وی تمامی باورهای مهم گذشته‌اش و آنچه در باب دین و ایمان می‌اندیشید جز اعتماد به سخنان تکراری بزرگان نبود. بر اساس اندیشه او زندگی انسان‌ها شبیه به هم‌اند و اصولی که هر فرد زندگی‌اش را بر اساس آن می‌سازد، غالباً نه تنها هیچ وجه اشتراکی با دین ندارد، بلکه کاملاً خلاف اصول دین است و آموزه‌های دینی هیچ تأثیری بر زندگی مردم ندارد. نتیجه مشاهدات او این بود که مردم هم‌نوع‌ش، ایمان را ابزاری برای دستیابی به اهداف فانی خود ساخته‌اند. به عقیده او چنین مردمی نفرت‌انگیزترین مشرکان‌اند، زیرا دین برای آنان تنها ابزاری است برای رسیدن به اهداف دنیوی و بی‌شک آنها از روی ایمان کاری نمی‌کنند. البته با وجود آنکه وی دیگر هیچ‌یک از اعمال دینی از جمله دعا کردن، کلیسارفتن و اعتراف نزد کشیش و ... را انجام نمی‌داد، هنوز هم در کنه وجودش نشانه‌هایی از ایمان وجود داشت. هرچند نمی‌توانست معین کند که به چه چیزی ایمان دارد، وجود خدا و مسیح و تعالیم او را انکار نمی‌کرد. وی نمی‌دانست در این تعالیم چه چیزی نهفته است و از درک آن عاجز بود. تولستوی در این برهه از زندگی‌اش، همه تلاش خود را به کار بسته بود تا بتواند

زندگی خود را به سوی کمال هدایت کند. او نخست تنها به جنبه عقلی کمال توجه داشت، و تلاش می کرد تا از طرفی اراده اش را تقویت نماید و از سوی دیگر، جسم خود را با تمرین های بدنی سخت، از وابستگی به بسیاری از امور بی ارتباط با مسیر کمال گرایانه اش رها سازد:

امروز که آن زمان را به یاد می آورم، آشکارا درمی یابم که دین آن زمان من بسی از گرایش به غرایز صرف حیوانی دور و راهنمای زندگی من بود. تنها باور حقیقی من در آن زمان، اعتماد به کمال خویش بود... با تمرین های بدنی گوناگون جسم خود را تکامل بخشیدم، قدرت و مهارت خود را فزونی دادم و به خستگی و شکیبایی خو گرفتم تا دل از بسیاری امور برکنم. از دیدگاه من، همه این تغییرات ابزاری برای رسیدن به کمال بود (تولستوی، ۱۳۸۵: ۷۳-۷۴).

همان طور که پیش تر بیان شد، در دسته بندی معنای زندگی به مثابه ارزش زندگی می توان شش معنا برای ارزش در نظر گرفت که در معنای اول - خوب مبنایی یا فلسفه وجودی زندگی - خوب مبنایی امری است که شخص همواره در تعقیب آن بوده و این امر تمام اعمال، افعال، کنش ها و واکنش های او را تبیین می کند.

در میان عبارت های نقل شده از تولستوی، دو جمله به توجه بیشتری نیاز دارد: اول آنجا که می گوید: «منظور من از همه این کارها در ابتدا دستیابی به کمال اخلاقی بود» (همان: ۷۳) و دوم آنکه می گوید: «از دیدگاه من همه این تغییرات ابزاری برای رسیدن به کمال بود» (همان: ۷۴). بر اساس گفته های وی و همچنین تعریفی که از خوب مبنایی عنوان شد، می توان نتیجه گرفت آن گاه که تولستوی در پی دستیابی به کمال اخلاقی بود، این کمال اخلاقی بدان همان خوب مبنایی و فلسفه وجودی زندگی اش است. از نظر او، معنای زندگی در این دوره از حیاتش، به معنای ارزش زندگی از نوع خوب مبنایی است.

حال این پرسش مطرح می شود که این ارزش یا همان کمال اخلاقی از نظر او امری عینی بوده یا ذهنی؟ تولستوی در همین قسمت از شرح حال زندگی اش، به نکته ای اشاره می کند که بیان آن در اینجا خالی از لطف نخواهد بود: «وجود خدا را انکار نمی کردم،





اما این خدا چگونه خدایی بود؟ مسیح را انکار نمی کردم، ولی نمی دانستم در این تعالیم چه نهفته است؟... امروز که آن زمان را به یاد می آورم، آشکارا درمی یابم که دین آن زمان من بسی از گرایش به غرایز صرف حیوانی دور و راهنمای زندگی من بود» (همان: ۷۳). طبق این گفته‌ها، می توان نتیجه گرفت که در حقیقت جهت دهنده و تعیین کننده مسیر کمال اخلاقی تولستوی در آن زمان، هنوز همان بقایای تعالیم دین مسیح بوده که البته او آنها را با عقل خود محک زده و به درستی آنها در آن زمان اعتقاد داشته است.

در تعریف ارزش همگانی ذاتی گفتیم که ارزشی است که به سنخ روانی، وراثت، سن و طبقه خاصی از انسان‌ها اختصاص نداشته، امری فی نفسه مطلوب است. طبق این تعریف، کمال اخلاقی مورد نظر تولستوی نیز ارزش ذاتی همگانی است. بنابراین، معنای زندگی در دوره اول حیات تولستوی، دستیابی به کمال اخلاقی بوده و او معنای معنا را در این دوره به مثابه ارزش زندگی از نوع خوب مبنایی یا فلسفه وجودی زندگی در نظر گرفته است. همچنین این ارزش از نوع همگانی ذاتی است. نکته دیگر آنکه اگر ارزش‌های حقوقی و اخلاقی را برخوردار از پشتوانه واقعی و عینی - اعم از انفسی و آفاقی - بدانیم، آن گاه می توانیم بگوییم که آنها قابل کشف هستند (بیات، ۱۳۹۰: ۷۴). در نتیجه در این دوره از حیات تولستوی، آن معنای معنا که مورد نظر وی است، قابل کشف بوده و او جعل معنا نکرده است.

ب) معنای معنای زندگی در دوره دوم

تولستوی در اواخر دوره نوجوانی و بیشتر سال‌های دهه بیست سالگی اش، به گونه‌ای می زیست که از اشراف زادگان آن زمان انتظار می رفت (Flew, 1963: 110). در واقع آنچه در آن دوران در جامعه تولستوی پسندیده و نیک به شمار می آمد، جاه طلبی، عشق به قدرت، شهوت، غرور، خشم، کینه توزی و صفاتی از این دست بود. او نیز به طبع جامعه اطرافش درگیر چنین صفاتی شده و کمال اخلاقی که در پی اش بود جای خود را به اهدافی همچون ثروت، شهرت و افتخار داد:

منظور من ابتدا از همه این کارها دستیابی به کمال اخلاقی بود، اما خیلی زود این کمال بدل به امری کلی شد؛ یعنی می‌خواستم برتر باشم، البته نه از دیدگاه خود و پروردگار، بلکه از دیدگاه سایر انسان‌ها. دیری نپایید که تمامی این تلاش‌ها بدل به آرزوی بزرگ‌تری شد؛ آرزوی قدرتی افرون‌تر از دیگر انسان‌ها؛ یعنی داشتن شهرت و ثروتی بیش از دیگران (تولستوی، ۱۳۸۵: ۷۴).

هرگاه تولستوی می‌خواست بر اساس آن نیک درونی موجود در کنه وجودش رفتار کند، با توهین و تمسخر اطرافیانش روبه‌رو می‌شد و برعکس، هرگاه به غرایز خود تن می‌سپرد، اطرافیانش او را گرامی می‌داشتند. این‌گونه بود که تولستوی با ارزش‌های اطرافیانش همگام گردید و از قمار و مستی و عیاشی گرفته تا فریب، دزدی، زورگویی، زیر پا گذاشتن حقوق روستاییان و ضرب و جرح مردم، از هیچ جرمی فروگذار نمی‌کرد و با کمال تعجب می‌دید که دیگران به سبب چنین اعمال ننگ‌آوری او را می‌ستایند و برایش ارزش قائل می‌شوند. طبق بیان تولستوی، در این سال‌های عمرش تنها هدف او رسیدن به ثروت و شهرت بوده است: «این چنین پانزده سالی گذشت. در این فاصله از سر کاهلی، حرص و آز و غرور به نویسندگی پرداختم و در تمامی نوشته‌هایم ماجراهایی را مطرح کردم که آنها را در زندگی خود می‌دیدم. برای رسیدن به شهرت و ثروت (زیرا تنها هدف من از نوشتن دستیابی به این دو بود) ناگزیر نیکی نهفته در وجود خویش را باز هم پنهان ساختم و شرارت نشان دادم» (همان: ۷۶).

او خود را با نویسندگان پترزبورگ همگام کرد. کسانی که زندگی را در کل حرکتی تکاملی می‌دانستند و معتقد بودند نقش اصلی را در این گسترش و تکامل هنرمندان و شاعران ایفا می‌کنند، زیرا آنها هستند که عهده‌دار تربیت انسان‌هایند. هرچند خود تولستوی نیز نمی‌دانست که موضوع آموزشی که می‌دهد چیست. همراهی با نویسندگان باعث شده بود به چنان غرور و خودبزرگ‌بینی و اعتماد به نفس عادت کند. او تنها باوری ظاهری به ادبیات و سیر تکاملی زندگی دینی داشت و در این دوران، تنها امر با اهمیت برای او این بود که به سبب این کار پول دریافت می‌کرد و با این پول، از رفاه زندگی برخوردار بود و شهرت و اعتباری را که در پی آن بود به دست می‌آورد.





پس با وجود آنکه خود نمی دانست چه آموزش می دهد، به این باور رسیده بود که آفریده شده تا دیگران را آموزش دهد و از آنجا که با این پول به هر چه می خواست دست می یافت، پس آموزش به دیگران و آنچه به آنها می آموزد، بی تردید امری نیک است:

هزاران نفر می نوشتیم و آثار خود را به چاپ می رساندیم، بی آنکه خود بدانیم هدف ما چیست و ادعا می کردیم که برای آموزش و تربیت دیگران می کوشیم. نمی توانستیم به ساده ترین پرسش زندگی، یعنی نیک و بد امور پی ببریم و نمی دانستیم که هیچ نمی دانیم، اما پیوسته همگی سخن می گفتیم و هیچ نمی شنیدیم. تنها گاه گاهی به ستایش یکدیگر می پرداختیم (تولستوی، ۱۳۸۵: ۷۹).

باور به سیر تکاملی زندگی که در تولستوی شکل گرفته بود، گرچه باوری ظاهری بود، اعمال تولستوی را توجیه کرده و او را به خوبی به سوی هدفش که شهرت و ثروت بود، رهنمون می کرد. چنانچه پیش تر و در بررسی هدف زندگی به عنوان معنای زندگی بیان کردیم، معنای زندگی اگر هدف زندگی باشد، چون خود زندگی علم و اراده ندارد، مراد باید هدف صاحب زندگی از زندگی باشد. نیز گفته شد آنجا که معنای معنای نیت و قصد است، می توان گفت معنای زندگی همان هدف زندگی است. در نتیجه بنابر گفته خود تولستوی، در این دوره از حیاتش تنها قصد و هدف او رسیدن به شهرت و ثروت بود که تحت لوای نویسنده‌گی و باور به حرکت تکاملی زندگی در راستای تحقق بخشیدن به آن گام برمی داشت و همه اعمال او ناشی از همین هدف او بود:

تنها آرزوی واقعی ما کسب ثروت و افتخار بیشتر بود و برای دستیابی به این هدف کاری جز نگارش کتاب‌ها و مجله‌های بسیار بلند نبودیم و تنها کارمان همین بود، اما برای انجام چنین کار بیهوده‌ای باید خود باور می کردیم که افرادی مهم هستیم. افزون بر این، به نظریه و اصولی هم برای توجیه رفتار خود نیاز داشتیم. به این ترتیب، به نتیجه زیر رسیدیم: هر چه وجود دارد، صاحب خرد است و هر چه موجود است، به یاری تعلیم و آموزش تکامل می یابد. آموزش و تعلیم تنها با افزایش کتاب‌ها و نشریه‌ها ممکن است. برای این کار به ما پول

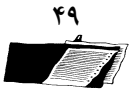
می دهند و ما را محترم می دارند، زیرا در اصل مطالب کتاب‌ها و نشریه‌ها را می نویسیم. به این ترتیب، ما برترین و سودمندترین مردم جهانیم (همان: ۷۹-۸۰).

طبق گفته تولستوی، در این دوران همه فعالیت‌های او در راستای رسیدن به هدفی بود که آن را کسب ثروت، افتخار و شهرت می دانست. در نتیجه در این دوران او معنای زندگی به مثابه هدف زندگی را در نظر گرفته بود که همان کسب ثروت، افتخار و شهرت بود. اگر معنای زندگی را به معنای هدف هر فرد انسانی در زندگی خویش و نظر بگیریم، نه هدف خداوند برای هر فرد انسانی، یا هدف انسانی که همچون کشف حقیقت یا اخلاقی زیستن، در راستای امور معنوی باشد، در واقع فرد با تعیین چنین هدف یا اهدافی در زندگی خویش، آنها را جعل کرده است، زیرا اموری مانند هدف، انگیزه، نیت، قصد و اراده از اعراض نفسانی انسان‌هاست که مجعول او هستند و به مجرد جعل آنها به آنها علم می یابد. پس معنای زندگی به معنای هدفی که هر فرد در زندگی خویش می آفریند، قابل کشف نبوده و مجعول فرد است (بیات، ۱۳۹۰: ۷۴). در نتیجه تولستوی در این دوران، درگیر جعل معنا برای زندگی اش بوده است.

نکته مهم دیگر این است که تمایز معنا در این دوره نسبت به دوره قبل زندگی اش از دو جهت است: اول آنکه در دوره پیشین معنای معنا نزد او ارزش بوده، اما در این دوره هدف است؛ دوم آنکه آن گاه که او در پی کمال اخلاقی بوده، در واقع در جست‌وجوی کشف معنا بوده است، ولی آن گاه که هدف زندگی خویش را رسیدن به ثروت و شهرت قرار داده، مرتکب جعل معنا شده است.

ج) معنای معنای زندگی در دوره سوم

تولستوی تا زمان ازدواج خود در پی همان هدف دستیابی به شهرت و ثروت باقی ماند. آن چنان که خود از این سال‌ها و احوالات خویش با عنوان «حال و هوای جنون آمیز» یاد می کند. سفرش به اروپا و مشاهده پیشرفت آنجا و آشنایی با دانشمندان اروپایی، اعتقاد او به کمال به معنای عام کلمه را تقویت کرد. تنها دغدغه او در آن زمان این بود که: «چگونه می توانم همگام با این کمال گرایی باشم» (تولستوی، ۱۳۸۵: ۸۱).



نظر



او در این دوران با دو ضربه روحی مواجه شد: اول آنکه هنگام اقامت در پاریس اعدام افراد با گیوتین را با چشم خود دید؛ دیگر اینکه برادر جوان او پس از یک بیماری دردناک درگذشت. این دو رویداد باعث شد در باورهای پیشین خود شک کند، ولی باز هم به روال گذشته به زندگی خود ادامه داد. پس از بازگشت از اروپا در روستایی سکونت کرده و مدرسه‌ای در آنجا احداث کرد. با این وجود، همواره ذهن او درگیر یک دغدغه بود: در واقع تمام ذهن من پیوسته اسیر همان پرسش بی‌پاسخ بود؛ یعنی باز هم آموزش می‌دادم بی آنکه خود بدانم چه امری را آموزش می‌دهم (Flew, 1963: 110).

تا اینکه در برهه‌ای از زندگی، ازدواج به‌طور موقت ذهن تولستوی را از تمام نگرانی‌های مربوط به عالم هستی منحرف ساخت:

احساس وجود خانواده‌ای خوشبخت مرا از هر کندوکاوی برای درک مفهوم زندگی بازمی‌داشت. در این زمان، تمامی زندگی من به خانواده‌ام، یعنی همسر و فرزندانم محدود می‌شد و من تنها در فکر تأمین زندگی و افزایش درآمد خود و خانواده‌ام بودم... پانزده سال بدین منوال گذشت... این چنین زندگی می‌کردم تا آنکه پنج سال پیش اتفاق عجیبی رخ داد. ابتدا لحظه‌هایی پیش می‌آمد که اندرون من مشوش و پر غوغا می‌شد و زندگی به اصطلاح برایم هیچ پویایی نداشت و خود نمی‌دانستم که چگونه باید به زندگی ادامه دهم... این لحظات بهت و حیرت بیشتر و بیشتر شدند و این سکون زندگی در پرسش‌هایی خاص تجلی می‌یافت.

چرا چنین زندگی می‌کنی؟ خوب سرانجام چه می‌شود؟ (تولستوی، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۵).

تولستوی در عین برخورداری از عشق، ثروت، شهرت و خانواده‌ای سالم، ناگهان با رنجی روبه‌رو می‌شود که گویی زندگی‌اش متوقف شده است. به جایی می‌رسد که همه فعالیت‌های زندگی در نظرش بی‌معنا می‌شود. هرگاه که به انجام دادن فعلی در زندگی‌اش می‌اندیشید، سؤال «برای چه؟» در ذهنش مطرح می‌شد و آن‌گاه که در پی پاسخی برای پرسش‌هایش می‌رفت، هیچ پاسخی نمی‌یافت. تنها حقیقتی که لاجرم به آن ایمان داشت، همانا مرگ بود. حقیقت گریزناپذیر مرگ بود که زندگی و کار تولستوی و حتی کمال را در نظرش پوچ و بی‌اهمیت جلوه می‌داد:

هر بار که در پی تحقق آرزویی بودم، خود می‌دانستم که تحقق یا عدم تحقق آن هیچ تأثیری بر زندگی من ندارد... آری زندگی و کار می‌کردم و به سوی کمال می‌رفتم و با این همه در ورطه‌ای هولناک فرو افتاده بودم و تنها مرگ در انتظارم بود... حس می‌کردم زورق زندگی‌ام شکسته است و دیگر هیچ دستاویزی برای ادامه زندگی ندارم و از جنبه اخلاقی ادامه زندگی برایم ناممکن است (همان: ۸۶-۸۷).

آن‌گاه که تولستوی با این بحران مواجه شد، احساس کرد خانواده و هنر نویسندگی‌اش که پیش‌تر در کانون زندگی او قرار داشتند، در مواجهه با مرگ دیگر معنایی برای زندگی او به ارمغان نمی‌آوردند (Perrett, 1985: 232). خویشتن را رودررو با مرگی هولناک، پوچی و نیستی کامل می‌دید. این‌گونه بود که تولستوی که مردی ثروتمند و نیک‌بخت بود، دریافت که ادامه زندگی برایش ممکن نیست:

زندگی من جز شوخی شرورانه و ابلهانه‌ای بیش نبود که کسی پنهانی ریسمان آن را به حرکت درمی‌آورد... سی یا چهل سال زندگی کرده، آموخته و به کمال گراییده بودم، جسم و جان من سخت شده بود و حال آنکه والاترین نیروی عقلی را داشتم و به قله رفیع زندگی خود رسیده بودم، چون ابلهی در برابر این تپه نه چندان مرتفع به زمین چسبیده بودم. در دل می‌دانستم که زندگی عاری از هر رمز و رازی است و در گذشته، حال و آینده نیز جز پوچی چیزی به ارمغان نخواهد آورد (تولستوی، ۱۳۸۵: ۸۸-۹۰).

عقیده داشت که تنها حقیقت زندگی مرگ است و این مرگ گریزناپذیر دیر یا زود همه دل‌بستگی‌های او و خود او را از میان خواهد برد و از او چیزی جز تباهی باقی نخواهد ماند (Perrett, 1985: 232). این‌گونه بود که تولستوی وارد مرحله سوم از زندگی‌اش شد و به این نتیجه رسید که با وجود مرگ، دیگر این زندگی به زیستن‌اش نمی‌ارزد. در واقع به باور او مرگ همه تلاش‌هایش را نابود می‌کرد. به همین دلیل، دیگر زندگی در نظرش غیر عقلانی بود. هیچ فعلی نبود که با انجام‌دادن آن بتواند به زندگی‌اش معنا دهد، زیرا مرگ همه‌چیز را نابود می‌کرد: «در اصل هیچ‌گاه زندگی واقعی من آغاز





نمی‌شد، زیرا نمی‌توانستم به ژرفنای آرزوهایم برسیم و شاهد کامیابی از آنها باشیم»
(تولستوی، ۱۳۸۵: ۸۶).

به باور او پیش روی انسان تنها مرگ وجود دارد و این مرگ همه افعال و اعمال انسان را بیهوده و بی‌ارزش می‌کند و تحقق و کامیابی هر میل و آرزوی انسان و انجام دادن هرگونه فعالیت انسان را غیرمنطقی می‌نماید، زیرا با وجود مرگ زندگی لاجرم معنایی نخواهد داشت و در یک زندگی بی‌معنا، همه افعال بشر غیرعقلانی خواهد بود: «اصلاً من برای چه زندگی می‌کنم؟ چرا باید کاری را انجام دهم؟ آیا اصلاً غایتی در جهان وجود دارد که مرگ آن را از بین نبرد؟» (همان: ۹۶)

براساس کتاب اعترافات، آنچه از نظر تولستوی زندگی را پوچ و تهی از معنا می‌کند، پایان حیات انسان با مرگ است. به باور او زندگی انسان پوچ است، زیرا به هر نحوی که زندگی کند، نتیجه‌ای جز مرگ در انتظارش نیست. او در پی یافتن امری در زندگی‌اش بود که به دست مرگ ناپود نشود، اما نمی‌توانست پاسخی بیابد و هرچه بیشتر جست‌وجو می‌کرد کمتر می‌یافت. دیگر برایش روشن شده بود که به همان ترتیب که مرگ، زندگی را به کام پوچی می‌کشانند، همه اعمال انسان را نیز پوچ و مهمل می‌نماید: «می‌توانستم نفس بکشم، بنوشم، بخورم و بخوابم. آخر چاره‌ای جز تنفس، آشامیدن و خوردن و خوابیدن نداشتم... هر بار که در پی تحقق آرزویی بودم، خود می‌دانستم که تحقق یا عدم تحقق آن، هیچ تأثیری بر زندگی من ندارد» (همان: ۸۶).

در داستان مرگ ایوان ایلیچ، تولستوی این مواجهه انسان با مرگ را به زیبایی حکایت می‌کند و در آنجا هم از زبان ایوان می‌گوید که تنها حقیقتی که وجود دارد، مرگ است. آنجا که می‌گوید:

مثل این بود که پیوسته با سیری یکنواخت از سرایشی فرو می‌لغزم و گمان می‌کردم که به سوی قله صعود می‌کنم و به‌راستی همین‌طور بود. در انتظار مردم، در راه اعتبار و عزت بالا می‌رفتم و زندگی با همان شتاب از زیر پایم می‌گذشت و از من دور می‌شد... تا امروز که مرگ بر درم می‌کوبد. آخر چطور شد که به اینجا رسیدم؟ چرا؟ این ممکن نیست! چطور ممکن است که زندگی این قدر پوچ و بی‌معنا باشد؟ (تولستوی، ۱۳۸۷: ۹۰).

به این ترتیب، از نگاه تولستوی آن‌گاه که مرگ پایان زندگی انسان باشد، دیگر زندگی تهی از معنا خواهد شد و همه فعالیت‌های انسان به طبع همین بی‌معنایی زندگی، غیرعقلانی و پوچ خواهد بود. نکته مهمی که در اینجا می‌بایست به آن اشاره شود، اینکه تولستوی در این مرحله از زندگی‌اش دچار نوعی پوچی است. او در مواجهه با پدیده مرگ به این نتیجه رسیده بود که هیچ امر انسانی نمی‌تواند از مهلکه مرگ رهایی یابد. تنها امری نامتناهی می‌تواند به زندگی انسان ارزش ببخشد، اما در زندگی انسان هیچ امر نامتناهی وجود ندارد. مرگ پایان و سرانجام زندگی انسان است. مرگ همه چیز را نابود و تباہ می‌کند. هیچ چیزی وجود ندارد که از چنگال تباہی جان سالم بگریزد و به زندگی انسان قدر و قیمت دهد و معنا بخشد. به‌ظاهر تولستوی از جمله کسانی است که معتقد است تنها حقیقت ضروری و تنها امر ارزشمند، امری است که ابدی باشد یا اینکه منتج یا منتهی به امر ابدی دیگری گردد و از آنجا که هیچ حیاتی ابدی نیست، پس زندگی پوچ و بی‌ارزش است (Flew, 1963: 113).

بر اساس مطالب پیش‌گفته می‌توان ادعا کرد که تولستوی در پی امری در زندگی انسان بود که حصول آن به زندگی انسان ارزش بدهد و تنها امری که قابلیت چنین چیزی دارد، امری نامتناهی است. از آنجا که چنین امر متناهی در زندگی انسان وجود ندارد، پس این زندگی به زیستنش نمی‌ارزد. در نتیجه تولستوی در این دوره از حیاتش، به دنبال ارزش زندگی به‌عنوان معنای زندگی بوده است و از آنجا که به نظر او تنها امر نامتناهی که مرگ نتواند آن را نابود کند، می‌تواند به زندگی انسان ارزش دهد. پس در اینجا ارزش زندگی از نظر او همان معنای دوم ارزش زندگی، یعنی کیفیت یا عملی است که با حصول آن، زندگی ارزش می‌یابد یعنی به نظر او اگر زندگی نامتناهی بود، ارزشمند بود و حالا که مرگ پایان زندگی است، زندگی بی‌ارزش و بی‌معناست.

همچنین منظور تولستوی از بی‌معنایی زندگی، بی‌معنایی زندگی نوع انسانی است، زیرا مرگ پایان زندگی همه انسان‌هاست و هیچ انسان ابدی وجود ندارد. پس باز هم ارزش مد نظر او ارزشی همگانی است و از آنجایی که نامیرا بودن و نامتناهی بودن امری فی‌نفسه مطلوب است، پس ارزش مورد نظر او، ارزش همگانی ذاتی است که این ارزش





می تواند به زندگی انسان و در نتیجه به همه افعال او قدر و قیمت دهد. در نتیجه آنجا که تولستوی می گوید زندگی بی معناست، منظورش این است که نمی تواند ارزش همگانی ذاتی پیدا کند که به زندگی انسان معنا دهد.

نکته مهم اینکه حیث تمایز معنای زندگی در وحله اول زندگی تولستوی با معنای زندگی در وحله سوم حیات او از جهت تمایز میان هدف و نتیجه است. هدف همواره حیث التفاتی دارد، اما نتیجه این گونه نیست. هدف امری است که فاعل، فعل خود را برای آن انجام می دهد، خواه در مقام عمل به آن برسد یا نرسد و نتیجه فعل امری است که فعل فاعل بدان منجر می گردد؛ خواه فاعل آن را قصد کرده باشد، یا نکرده باشد (ملکیان، ۱۳۸۲: ۶۵). آن گاه که معنای زندگی تولستوی رسیدن به کمال اخلاقی است، این کمال اخلاقی به عنوان هدف برای او مطرح است، اما آن گاه که در پی امری نامتناهی در زندگی انسان است، علت بی معنایی زندگی در نظر او توجه به نتیجه زندگی است که همان مرگ است که پوچ و خالی از معناست. به این ترتیب، زمانی که تولستوی متوجه شد، هر عملی هم در زندگی انجامد، باز هم نتیجه حیاتش مرگ خواهد بود، دریافت که زندگی بی معناست. پس در این دوران، معنای زندگی از نظر او کیفیت یا عملی بوده که اگر زندگی اش بدان بینجامد، ارزشمند خواهد بود و چون چنین امری در زندگی نمی یافت قائل به پوچی و بی معنایی زندگی شده است.

د) معنای معنای زندگی در دوره چهارم

پس از آنکه تولستوی در مواجهه با مرگ زندگی خود را خالی از معنا یافت، دو راه در برابر خود دید: یا می بایست خودکشی می کرد و به زندگی پوچ خود پایان می داد، یا اینکه به تلاش خود برای یافتن امری معنابخش به زندگی ادامه می داد. او برای یافتن پاسخی برای پرسش از معنای زندگی، نخست به جست و جو در علوم مختلف پرداخت، ولی در کمال ناباوری متوجه شد که علم بشری هیچ پاسخی در برابر این پرسش ندارد. او از جست و جوی در علوم تجربی دریافت که هیچ گونه قانون کلی برای کمال وجود نداشته و ندارد. در علوم نظری هم وضع به همین منوال بود. او دریافت که در علوم

نظری می‌کشند تا ماهیت زندگی را بدون توجه به علت آن دریابند. حتی فلسفه نیز نه تنها پاسخی در این زمینه ارائه نمی‌دهد، بلکه با طرح پرسش‌های دیگری بر پیچیدگی امر می‌افزاید و همچنان آن را بی‌پاسخ می‌گذارد. این گونه بود که تولستوی دریافت جست‌وجوی در علوم، حاصلی جز ابهام و پیچیدگی نخواهد داشت و تنها پاسخی که علوم ارائه می‌دهند این است که جهان امری لایتناهی و درک‌ناپذیر است و زندگی انسانی گوشه‌ای فهم‌ناپذیر از این کلّ ادراک‌نشده است (تولستوی، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۱۲).

او به این دلیل سراغ علوم مختلف رفته بود که باور داشت مسئله معنای زندگی نیازمند ایجاد ارتباطی میان موجود محدود و نامحدود است، حال آنکه در نهایت دریافت که چنین تلاشی به هیچ نتیجه‌ای نمی‌انجامد. بنابراین، نه تنها علم تجربی که با پدیده‌های محدود و متعین سروکار دارد، بلکه علم انتزاعی نیز که با ذات و جوهر ازلی حیات سروکار دارد، نمی‌تواند پاسخ روشنی به پرسش از معنای زندگی دهد (Thompson, 1997: 107). آن‌گاه که تولستوی در یافتن پاسخ پرسش خود در علوم بشری ناکام ماند، کوشید به جست‌وجوی این پاسخ در زندگی انسان‌های پیرامونش بپردازد و به این نتیجه یأس‌آور رسید که «دیگر دچار هیچ خطایی نخواهم شد، زیرا تمامی جهان باطل است».

درست هنگامی که تولستوی فکر می‌کرد این نتیجه یأس‌آور، یعنی پوچی زندگی، همان پاسخی است که می‌تواند اقماعش کند، با شهودی متناقض روبه‌رو شد: «درک این پوچی و بیهودگی زندگی، امر آن‌چنان ژرفی نیست و حتی ساده‌ترین مردمان نیز به آن پی برده‌اند. با این حال، به زندگی ادامه داده و با هم زندگی می‌کنند. پس چرا دیگران تن به این حیات می‌دهند و هیچ‌گاه به مفهوم آن نمی‌اندیشند؟ به‌ظاهر دلیل این امر آن است که آنها راه مقابله با آن را می‌دانند». چیزی که تولستوی را غافل‌گیر کرد این بود که عامه مردم به‌یقین از مسئله‌ای آگاه‌اند که می‌تواند سبب التیام و از میان رفتن آلام آنها گردد: «واقعیت آن است که انسان‌های بی‌شماری زندگی می‌کنند و چنان رفتاری دارند که گویی معنای زندگی خود را دریافته‌اند، زیرا بی‌آنکه خود بدانند، بدون این استدلال نمی‌توانستند به زندگی‌شان ادامه دهند». بی‌گمان این افراد بهره‌مند از امری





هستند که تولستوی فاقد آن است، زیرا به یقین آنها از چنین شرایط روحی سخت همچون تولستوی رنج نمی‌برند و آن تشویش و عذاب ناشی از درک پوچی جهان را ندارند (Flew, 1963: 114-115).

این گونه بود که تولستوی با کاوش در زندگی انسان‌های ساده دریافت که تمایز میان او و آن انسان‌ها، در ایمان آنهاست. آنها با دانش غیرعقلانی خود مفهوم زندگی را درمی‌یابند، درحالی که عقل و دانش عقلانی از درک آن ناتوان است و آن را نفی می‌کند. او دریافت مفهوم زندگی از دیدگاه این انسان‌های بی‌آلایش چنین است: هر انسانی، بنابر اراده الهی پا به جهان می‌گذارد. خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای می‌آفریند که فرد به اراده خویش ممکن است به تباهی کشیده شود و یا نجات یابد. هدف زندگی انسان، نجات روح است. به همین دلیل نیز هر انسانی با مفهوم خدا زندگی می‌کند و برای تحقق این مفهوم، باید از لذت و کامجویی پرهیزد، کار کند، سختی و رنج بکشد و درعین حال دلی مهربان داشته باشد. بنابراین راه نجات از مردم پدیدار می‌شود.

تولستوی همواره به مردم محبتی شگفت و سراپا طبیعی داشت که تجربه‌های مداوم به خود آمدن از خیالات واهی‌اش، نتوانسته بود به آن صدمه‌ای بزند. او در سال‌های واپسین، همچون لوین در رمان آنا کارنینا به مردم بسیار نزدیک شده بود. به این میلیاردها انسان می‌اندیشید. انسان‌هایی بیرون از جمع حقیر دانشمندان، توانگران و بیکارگان که خودکشی می‌کردند و از وظیفه خویش انصراف می‌دادند. او اندیشید که چرا این میلیاردها انسان از این تباهی و نومیدی دوری می‌جستند؟ چرا خودکشی نمی‌کنند؟ آن‌گاه پی برد که آنان، نه به یاری عقل، بلکه بی‌اعتنا به آن و به یاری ایمان زندگی می‌کنند: «این ایمان که از عقل بی‌خبر بود، چه بود؟» (رولان، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۴).

این گونه بود که دوباره در تولستوی نیروی زندگانی به وجود آمد. او به نیروی نهفته در ایمان باور پیدا کرد. به اینکه ایمان امری ضروری است. او دوباره در مراسم کلیسا شرکت کرده و آداب دین مسیح را به جای آورد، ولی به تدریج دریافت آنچه کلیسای ارتدوکس ارائه می‌دهد، خلاف آموزه‌های دین حقیقی است. او با مشاهده قدرت ویرانگر کلیسا در اموری که می‌تواند به همدلی مردم جهان بینجامد، بسیار مأیوس و

سرخوده شد. به باور او رابطه‌ها و تحقیرهای پیروان دیگر ادیان و مذاهب بسیار ناراحت‌کننده بود. مسئله دیگری که او را نوامید ساخت، همان جنگ و اعدام بود. او می‌دید که چگونه آباء بزرگان کلیسا و عالمان ربانی و راهبان، حکم به قتل جوانانی می‌دادند که به نظر آنها کافر بودند (تولستوی، ۱۳۷-۱۶۱).

وی پی برد که زندگی مردم زحمتکش همان نفس حیات بوده و مفهوم حاصل از این زندگی، حقیقت است:

اما چگونه باید با مردم خو گرفت و در ایمانشان شریک شد؟ دانستن آنکه دیگران بر حق‌اند بیهوده است؛ از ما ساخته نیست که چون آنان باشیم. بیهوده با خدا راز و نیاز می‌کنیم. بیهوده دست‌های حریص خویش را به درگاه او برمی‌داریم. خدا می‌گریزد. کجا بجویمش؟ یک روز لطف الهی فرا رسد. یک روز بهار پیش‌رس، در جنگل تنها بوم و به زمزمه‌هایش گوش فرامی‌دادم. به آشفته‌گی‌های این سه سال گذشته‌ام، به تلاش‌های خویش در طلب خدا، به این جهش‌های پیوسته‌ام از شادی به نومیدی می‌اندیشیدم... و ناگهان دریافتم که زندگی نکردم، مگر آنکه به خدا ایمان داشتم. تنها اندیشه او، امواج شادی‌انگیز حیات را در وجود من برمی‌انگیخت. همه چیز گرد من حیات می‌یافت. همه چیز مفهومی در برمی‌داشت، اما همین که به او دیگر ایمان نمی‌داشتم، ناگهان زندگانی باز می‌ایستاد. ندایی از درون من برخاست: «بدین‌سان هنوز در پی چیستم؟ این خود اوست. آنکه بی‌یاری او نمی‌توان زیست! معرفت خدا و زیستن یگانه است. خدا زندگی است. زان پس این پرتو مرا رها نکرد. او رستگار شده بود، خدا بر او چهره نمود» (رولان، ۱۳۸: ۸۴-۸۵).

همان‌گونه که کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) در مقاله خود با عنوان «باز تولد»

عنوان می‌کند:

فرایندهای طبیعی تحول خود را اساساً در رؤیاها نشان می‌دهند. در جای دیگر، من یک رشته از رؤیا به نمادهای فرایند تفرد ارائه نموده‌ام. اینها رؤیاهایی هستند که بدون استثنا واجد نمادهای باز تولد هستند. در این مورد به‌خصوص





فرایندهای طولانی تحول و نوزایی درونی و تبدیل به موجود دیگر شخصی دیگر در درون خود ماست؛ همان شخصیت بزرگ تر و عظیم تر که قبلاً آن را به عنوان دوست درونی روح ملاقات کرده ایم. به همین دلیل است که ما هرگاه دوست و همنشینی را که در یک آیین به تصویر کشیده شده پیدا می کنیم، احساس آرامش می کنیم. این نمونه ای از دوستی بین میترا و خدا - خورشید است. این ارتباط برای عقل علمی یک راز محسوب می شود، زیرا عقل معمولاً عادت دارد این مسائل را بدون ارتباط حسی بنگرد، اما اگر احساس مجال بروز بیابد، درمی یابیم که این همان دوستی است که خدا - خورشید او را بر ارابه اش نشانده است که این را در بناهای یادبود می بینیم (یونگ، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

چالش اصلی تولستوی در زندگی اش مواجهه با مرگ بود. در واقع آنچه او را متوجه مسئله معنا در زندگی اش کرد مواجهه با مرگ و مسئله زیستن با مرگ آگاهی بود. وقتی تولستوی با مسئله مرگ مواجه شد، پرسش هایی در ذهنش پدید آمد و به ایده خودکشی در ذهن او جان تازه ای بخشید. پرسش هایی که بسیار عادی به نظر می رسید و می شد در کنه وجود هر انسانی از کودک تا بزرگ آن را یافت و زندگی بدون پاسخ به آنها برای او امری ناممکن بود، اما اینکه چرا مرگ تا این حد توانسته بر تولستوی و مسئله معنای زندگی از نظر او تأثیر گذارد، در واقع همان تعریفی است که او از آغاز درباره کمال داشته است. او تا آن زمان همیشه عقیده داشت که تمامی امور در حال تکامل و بهبودی است و قوانینی وجود دارد که در این سیر کمال گرایی سبب نظم امور می شود و او تنها بخشی از آن کلیت گسترده است. قانون کلی برای رسیدن به کمال از نظر او این بود: «در زمان و مکان لایتناهی تمامی موجودات رو به کمال می روند، تکامل می یابند و به شکوفایی می رسند» (تولستوی، ۱۳۸۷: ۹۸).

دین داران با باور به وجود حیات ابدی دچار این پوچی نمی شوند، زیرا در نامیرایی که دین به ارمغان می آورد، مرگ وجود دارد و با وجودش به رخدادهای زندگی انسان معنا می بخشد. اصرار دین ساختن زندگی ای است که در حقیقت معنادار باشد. این زندگی آزمونی برای زندگی بعدی است. بدین ترتیب، زندگی انسان اهمیت و معنا می یابد.

بنابراین، آنچه تولستوی به عنوان معنای زندگی یافت، همان ایمان به وجود خداوند است و این وجود خداوند بود که به زندگی اش ارزش زیستن داد. این آرامش خاطری که ناشی از پایان تشویش های ناشی از پوچی انسان بود، به دلیل ایمان به خدا به وجود آمده بود. آن گاه که او با خدا ارتباط برقرار کرد و ایمان را در دل خویش یافت و خداوند بر او چهره نمود، به آرامش و رضایت از خویش رسید. پس این ایمان به خدا و وجود خداوند بود که او را به اقناع درونی و باطنی رساند و پاسخی رضایت بخش به پرسش از معنای زندگی برایش فراهم ساخت. اکنون و در زندگی همراه با ایمان به خدا بود که تولستوی پی برد که زندگی او و همه انسان ها ارزشمند است.

اعتقاد به وجود خدا و دین داری برای تولستوی دربردارنده ارزشی بود که در نهایت به آرامش باطن و رضایت خاطر وی انجامید. در نتیجه می توان گفت معنای معنای زندگی برای تولستوی، در نهایت همان ارزش زندگی است، به معنای عامل رضایت خاطر انسان از خودش، زیرا وجود خداوند عاملی بود برای اینکه تولستوی دیگر احساس پوچی و بیهودگی نکند و به رضایت باطنی دست یابد. بار دیگر در دسته بندی ارزش ها، این ارزش در جرگه ارزش همگانی (عینی) ذاتی قرار می گیرد، چون ایمان به خدا و وجود خدا امری فی نفسه مطلوب است و به سنخ خاصی از انسان ها اختصاص ندارد.

نتیجه گیری

۱. با بررسی آثار تولستوی به این نتیجه رسیدیم که از نظر معنای معنای زندگی، می توان زندگی تولستوی را به چهار دوره تقسیم کرد که در سه دوره نخست، وی به ارزش زندگی به عنوان معنای زندگی و در یک دوره به هدف زندگی به عنوان معنای زندگی معتقد بوده است. گفتنی است که تمایز سه دوره یاد شده به جهت معانی مختلف ارزش زندگی است که در یک دوره به معنای ارزش زندگی از نوع خوب مبنایی یا فلسفه وجودی زندگی بوده، در دوره دیگر ارزش زندگی به عنوان عمل یا کیفیتی بود که حصول آن به زندگی ارزش می دهد و در نهایت نیز ارزش زندگی به عنوان عامل رضایت خاطر انسان از خودش فهم می شود.





۲. بررسی‌های ما نشان می‌دهد کمال اخلاقی همان معنایی است که تولستوی در دوره اول حیات خود به‌عنوان معنای معنا در زندگی برگزیده است. دستیابی به کمال در زندگی تولستوی، به‌معنای ارزش زندگی از نوع خوب مبنایی یا فلسفه وجودی زندگی بوده است. همچنین از آنجا که این کمال اخلاقی به پشتوانه خدا و تعالیم مسیح بوده، ارزشی عینی و ذاتی است.

۳. بررسی دوره دوم حیات تولستوی نشان می‌دهند که معنای زندگی از منظر او به‌معنای هدف زندگی بوده و او در این دوران همواره در طلب دستیابی به ثروت، شهرت و قدرت بیشتر بوده است و چون هدف انسان از اغراض، نفسانی و مجعول اوست، تولستوی در این دوره به جعل معنا روی آورده است.

۴. با بررسی دوره سوم حیات تولستوی درمی‌یابیم امری که به نظر تولستوی زندگی را معنادار می‌کند و به عبارتی معنای زندگی انسان از نظر او، ارزش زندگی به‌عنوان عمل و کیفیتی است که به زندگی انسان ارزش ببخشد. در نتیجه در این بخش نیز او ارزش را به‌عنوان ارزش عینی و ذاتی در نظر گرفته است.

۵. تحلیل دوره واپسین حیات تولستوی بیانگر این امر است که آنچه وی در نهایت به‌عنوان پاسخ به مسئله معنای زندگی یافت، همان ایمان به خداوند و وجود خداوند بود که چنین ایمانی او را از تشویش ناشی از پوچی جهان و توقف زندگی‌اش رهانیده و به او رضایت خاطر بخشید. در نتیجه او معنای زندگی را به‌عنوان ارزش زندگی در نظر گرفته و این ارزش را همان عامل رسیدن خودش به آرامش و رضایت باطن - ایمان به خداوند - می‌داند. این ارزش نیز از نوع عینی ذاتی است.

کتابنامه

۱. آلستون، ویلیام (۱۳۸۰)، فلسفه زبان، ترجمه نادر جهانگیری، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۲. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. تولستوی، لئو (۱۳۸۵)، اعتراف من، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.
۴. _____ (۱۳۸۹)، چه باید کرد؟، ترجمه مهدی سمسار، تهران: نشر جامی.
۵. _____ (۱۳۹۰)، مرگ ایوان ایلیچ، ترجمه سروش حبیبی، تهران: انتشارات چشمه.
۶. _____، آنا کارنینا، ترجمه فاراز سیمونیان، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
۷. رولان، رومن (۱۳۶۴)، زندگانی تولستوی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر دانش.
۸. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۹.
۹. گوستاو یونگ، کارل (۱۳۸۸)، مجموعه مقالات مرگ، ترجمه فرزین رضاعی، ارغنون، ش ۲۶ و ۲۷.
۱۰. محمدی، مژگان (۱۳۸۵)، «غزالی و تولستوی در جست‌وجوی معنای زندگی»، نقدونظر، ش ۴۳ و ۴۴.
۱۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۳)، «مرگ ایوان ایلیچ» اثر تولستوی (مصاحبه روزنامه ایران).
۱۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲)، درس‌گفتار معنای زندگی، دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس.
۱۳. ویگنر، دیوید (۱۳۸۲)، حقیقت، جعل و معنای زندگی، ترجمه مصطفی ملکیان، نقدونظر، ش ۲۹ و ۳۰.
14. Flew, Antony (1963), "Tolstoi And The Meaning Of Life," The University Of Chicago press, *Ethics*, Vol. 73.
15. Nozick, Robert (1981), "Philosophical Explanation," The Belknap Press of Harvard University Press.
16. Perrett. W. (1985), "Tolstoy, Death And Meaning Of Life," Cambridge University Press, *Philosophy*, Vol. 60, No. 232.
17. Adams, E. M. (2002), "The Meaning Of Life," *Springer*, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 51, No. 2.



18. Dilman, Ilham. (1965), "Life And Meaning," Cambridge University Press, Philosophy, Vol. 40, No. 154.
19. Kaufman, Andrew D. (2011), "Understanding Tolstoy," The Ohio State University Press.
20. Filippovitch Yegorov, Semion (1994) "Leo Tolstoy," *Prospects: the quarterly review of comparative education* (Paris, UNESCO: International Bureau of Education), Vol. XXIV, No. 3/4.
21. Bost, William S. (2012), *One Man's Journey Out of Depression Through Tolstoy's A Confession*, North Carolina Insight.
22. Eagleton, Terry (2007), *The Meaning of Life*, Oxford University Press.
23. Wong, Wai-hung. (2008), "Meaningfulness And Identities," *Ethic Theory Moral Prac*, No. 11.
24. Ogden and Richards, C. K. and L. A. (1989), *The Meaning of Meaning*, Orlando, Florida: Harcourt Brace Jovanovich.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

سقط جنین و استدلال "آغاز فعالیت مغز"

* علیرضا آل بویه

** مریم گودرزی

چکیده

سقط جنین یکی از مسائل مهم در حوزه اخلاق پزشکی است که در دهه‌های اخیر ذهن برخی از فیلسوفان اخلاق را به خود مشغول کرده است. باروخ برودی یکی از فیلسوفان اخلاق است که مدعی است ادعاهای مطرح شده برای آغاز حیات انسانی جنین از جمله نخستین حرکت جنین در رحم، به ادراک درآمدن از سوی انسان‌های دیگر، زیست‌پذیری خارج رحم و وجود مستقل داشتن، هیچ کدام نمی‌تواند ویژگی‌ای ضروری برای انسان بودن جنین باشد. او آغاز حیات انسانی جنین را از راه تحلیل مرگ به دست آورده و معتقد است که چون انسان با ایست بازگشت‌ناپذیر مغز و به بیان دیگر، مرگ مغزی مرده به حساب می‌آید و دیگر او را انسان به‌شمار نمی‌آورند، پس آغاز حیات انسانی نیز با آغاز فعالیت مغز در جنین آغاز می‌شود. برودی مدعی است که فعالیت مغزی جنین در زمانی میان هفته دوم تا پایان ماه سوم آغاز شده و در نتیجه جنین در این زمان به یقین انسان می‌شود و سقط کردن آن به لحاظ اخلاقی نادرست است. در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه باروخ برودی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

سقط جنین، کارکرد مغز، مرگ مغزی، باروخ برودی.



سقط جنین یکی از مسائل اخلاق پزشکی است که امروزه ذهن فیلسوفان اخلاق را به خود درگیر کرده است. دیدگاه آنها در این مسئله به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. محافظه کاران که سقط جنین را به لحاظ اخلاقی مطلقاً نادرست می‌پندارند؛ ۲. لیبرال‌ها که سقط جنین را به لحاظ اخلاقی مطلقاً درست می‌دانند؛ ۳. اعتدلال‌گراها که قائل به تفصیل‌اند؛ یعنی در مواردی سقط جنین را درست و در برخی موارد نادرست می‌دانند. در این میان، محافظه کاران درباره نادرستی سقط جنین استدلالی را مطرح می‌کنند که عبارت است از:

(۱) جنین، انسانی بی‌گناه است؛

(۲) کشتن انسان بی‌گناه نادرست است؛

نتیجه: پس کشتن جنین (سقط جنین) نادرست است (Singer, 1993: 138).

درباره درستی مقدمات و نتیجه این استدلال و همچنین مؤلفه‌های آن، دیدگاه‌های متفاوت و حتی متناقضی در میان فیلسوفان اخلاق صورت گرفته است. بحث مفصل آنان درباره مقدمه (۱) است که آیا می‌توان جنین را انسان نامید و در صورت پاسخ مثبت، انسان شدن جنین از چه زمانی در فرایند رشد او آغاز می‌شود تا در نتیجه دارای شأن و منزلت اخلاقی شود. اختلاف دیدگاه برخی^۱ از فیلسوفان اخلاق از جمله باروخ برودی (Baruch A. Brody) در بحث اخلاقی بودن یا نبودن سقط جنین به تفاوت آرای آنها درباره آغاز حیات انسان مربوط می‌شود. آنان درباره آغاز حیات انسانی نظریه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند؛ از جمله برخی لحظه لقاح، برخی زمان جنین در رحم زن و یا زمان آغاز فعالیت مغز و همین‌طور افرادی زمان زیست‌پذیری و درنهایت برخی لحظه تولد را زمان تبدیل شدن جنین به فرد انسانی تلقی کرده‌اند.

۱. برخی از فیلسوفان اخلاق به جای تکیه بر مفهوم انسان در بحث سقط جنین بر مفهوم شخص بودن یا نبودن جنین تکیه می‌کنند و مسئله انسان بودن یا نبودن جنین را خیلی مهم تلقی نمی‌کنند؛ از جمله نک: Warren, 1973: 5-6. Schwarz, 1990: 199.



باروخ برودی یکی از فیلسوفان اخلاق در حوزه اخلاق زیستی در آمریکاست که در مسئله سقط جنین در دسته اعتدلال‌گراها قرار می‌گیرد و دربارهٔ درستی یا نادرستی سقط جنین قائل به تفصیل است (See: Brody, 1988: 229-250). او با رویکردی متفاوت در مسئله سرشت انسان به بحث سقط جنین پرداخته است. برودی معتقد است زمانی که جنین ویژگی ضروری برای انسان شدن را به دست آورد، انسان می‌شود و در نتیجه از این لحظه به بعد، سقط کردن آن به لحاظ اخلاقی نادرست است و هیچ‌کدام از ادعاهای یادشده نمی‌تواند ویژگی‌ای ضروری برای انسان شدن جنین باشد، بلکه در فرایند رشد، زمانی که مغز جنین شروع به فعالیت می‌کند، انسان می‌شود نه با نخستین حرکت در رحم، به ادراک درآمدن از سوی دیگران، زیست‌پذیری خارج رحم و یا وجود مستقل داشتن. او از طریق تحلیل مرگ و بنا بر اصل تقارن به این مطلب پی برده است. به باور او زمانی که مغز انسان دچار ایست بازگشت‌ناپذیر شود، مرگ مغزی اتفاق افتاده و انسان مرده به‌شمار می‌آید و از جهان هستی خارج می‌شود. اگر انسان با مرگ مغزی مرده به‌شمار می‌آید، پس زمانی که مغز و یا رشته‌های عصبی او شروع به فعالیت می‌کند انسان می‌شود. از نظر او مغز جنین در زمانی مابین هفته دوم و دوازدهم بعد از لقاح شروع به فعالیت می‌کند و در همین زمان نیز به انسانی دارای حق حیات تبدیل می‌شود و سقط کردن آن از این لحظه به بعد به لحاظ اخلاقی غیرمجاز است، مگر در شرایط خاص (Brody, 1989: 215-217).

در این مقاله تلاش می‌شود نخست به تبیین دیدگاه باروخ برودی و نقدهای وارد بر دیدگاه او پرداخته شود، سپس با استفاده از مبحث انسان‌شناسی و دوگانه‌انگاری (dualism) نفس و بدن از نظر فیلسوفان مسلمان، به نقد دیدگاه او بپردازیم.

۱. ملاک برودی برای آغاز حیات آدمی

برودی پس از ناکارآمد دانستن ملاک‌های برخی فیلسوفان اخلاق برای تعیین اینکه جنین در چه زمانی شأن و منزلت اخلاقی پیدا می‌کند، با آوردن سه فرض متافیزیکی، استدلال خود را تبیین می‌کند:





الف) زمانی که جنین همه ویژگی‌های لازم و ضروری برای انسان شدن را واجد شود، به انسان بما هو انسان تبدیل می‌شود، زیرا تنها با دارا بودن این ویژگی‌هاست که جنین به مرحله انسانی می‌رسد.

ب) نبود هر کدام از این ویژگی‌ها چنان است که انسان مورد بحث از عالم وجود خارج می‌شود. البته نه اینکه انسان بودن او متوقف شود.^۱

ج) زمانی انسان از عالم وجود خارج می‌شود که بمیرد (Brody, 1989: 215).

برودی با ذکر این فرض‌های متافیزیکی و از طریق عکس نقیض و نیز از طریق دو نظریه مرگ مغزی و نظریه ایست قلب، مغز و ریه پل رمزی (Paul Ramsey) به تحلیل چگونگی مرگ انسان می‌پردازد تا بتواند به فرایند آغاز حیات انسانی پی ببرد. باید دید با مرگ چه اتفاقی می‌افتد؟ کدام ویژگی است که اگر انسان آن را از دست بدهد، او را مرده به‌شمار می‌آورند تا با به دست آوردن آن ویژگی بتوان به آغاز حیات او پی برد، چون در واقع با وجود آن ویژگی است که انسان پا به صحنه هستی می‌گذارد. به اعتقاد برودی بنا بر نظریه مرگ مغزی، مرگ زمانی بر انسان عارض می‌شود که انسان دچار ایست بازگشت‌ناپذیر مغز شود. در نتیجه آغاز حیات او زمانی است که مغز شروع به فعالیت می‌کند. او این نظریه را پذیرفته است، ولی بر اساس نظریه مرگ مغز، قلب و ریه که پل رمزی مطرح کرده است، زمانی انسان مرده به‌شمار می‌آید که هر سه ویژگی را از دست بدهد و با بودن یکی از این ویژگی‌ها، نمی‌توان او را مرده به‌شمار آورد. در نتیجه آغاز حیات انسانی زمانی است که یکی از این ویژگی‌ها به وجود آید.

الف) نادرستی سقط جنین مبتنی بر نظریه مرگ مغزی

با توجه به مطالب پیش گفته نادرستی سقط جنین مبتنی بر نظریه مرگ مغزی بر دو مقدمه استوار است: ۱. فعال بودن (یا دست کم مستعد فعال شدن) مغز ویژگی ضروری

۱. برای مثال برای پختن کیک به مواد اولی‌هایی نیاز هست که با ترکیب آنها، کیک مورد نظر آماده می‌شود، ولی اگر یکی از این مواد اولیه مثلاً آرد نباشد، هرگز کیک آماده نمی‌شود، چون وجود آرد برای درست کردن کیک بک ویژگی ضروری به‌شمار می‌آید و بدون آرد هرگز کیک به وجود نمی‌آید.

برای انسان بودن است؛ ۲. زمانی که موجودی آن ویژگی را به دست می‌آورد، دیگر ویژگی‌های ضروری انسان بودن را واجد می‌شود. بنابراین، هنگامی که جنین آن ویژگی را به دست آورد، انسان می‌شود و در نتیجه سقط کردن آن نادرست است.

مقدمه اول در این استدلال، صادق است، چون انسان با مرگ مغزی مرده به‌شمار می‌آید. پس معلوم می‌شود که فعالیت مغزی برای انسان بودن ضروری است، چون با از دست دادن این ویژگی از دایره هستی خارج می‌شود، ولی آیا مقدمه دوم استدلال هم صادق است؟ لازمه این مقدمه آن است که تنها یک ویژگی برای انسان بودن ضروری است و آن داشتن کارکرد مغز است که جنین آن را در حدود پایان هفته ششم پس از لقاح به دست می‌آورد. هم‌چنینی که دارای کارکرد مغز شده و هم انسان معمولی، در دارا بودن مغز و کارکرد آن همسان‌اند، ولی هیچ‌یک از تفاوت‌های آنها ناشی از نبود ویژگی ضروری برای انسان بودن نیست. تا هفته ششم هم ویژگی ظاهری و هم اعضای درونی جنین شکل گرفته و بدن او فعالیت خودش را شروع کرده است؛ یعنی نه تنها مغز، بلکه قلب نیز به‌شدت می‌تپد و معده هم شیره گوارشی ترشح می‌کند و کلیه اسید اوریک را از خون دفع می‌کند و عصب‌ها و عضلاتش به‌خوبی کار می‌کنند. پس طبق این نظریه جنین تا پایان هفته ششم انسان شده است، ولی مشکل این است که چون در جنین تکیون مغز و سیستم عصبی آن دارای مراحل تدریجی هستند و تا پایان هفته دوازدهم به نحوی تکامل پیدا نمی‌کنند که بتوانند از حرکات طبیعی جنین پشتیبانی کنند، جنین در زمانی بین هفته ششم و دوازدهم انسان می‌شود (Brody, 1989: 216).

ب) تحلیل پل رمزی از مرگ

از نظر باروخ برودی با رد نظریه مرگ مغزی، باید نظریه پل رمزی درباره مرگ را پذیرفت (Brody, 1989: 217). طبق نظریه رمزی مردن عبارت است از ایست قلب، مغز و ریه؛ یعنی انسان تا زمانی که دچار ایست بازگشت‌ناپذیر کارکرد قلب، مغز و ریه نشود، از عالم هستی خارج نشده و مرده به‌شمار نمی‌آید و با ایست برخی و فعالیت برخی دیگر از آنها مردن تحقق نمی‌یابد. اگر مردن عبارت باشد از ایست قلب، مغز و ریه، پس





آغاز حیات آدمی نیز باید زمانی باشد که یکی از این سه عضو فعالیت خود را آغاز می‌کنند... استدلال آغاز حیات آدمی طبق این نظریه عبارت است از: ۱. فعال بودن (یا دست کم مستعد فعال شدن) قلب، مغز یا ریه برای انسان بودن ضروری است؛ ۲. زمانی که موجودی یکی از این ویژگی‌ها را به دست آورد، تمام ویژگی‌های انسان شدن را داراست. پس جنین با کسب یکی از این ویژگی‌ها انسان می‌شود، ولی مسئله مطرح در اینجا این است که قلب جنین به نسبت زودتر از مغز و ریه شروع به کار می‌کند؛ آن‌هم در زمانی که خیلی از دستگاه‌ها و سازه‌های جنین هنوز کار نمی‌کنند و یا حتی به وجود نیامده‌اند.

زمانی که جنین کارکرد قلب را به دست آورد، انسان می‌شود. حال مسئله این است که قلب جنین در چه زمانی شروع به کارکرد می‌کند؟ آیا در هفته دوم که واکنش‌های ابتدایی و پراکنده در قلب جنین پیدا می‌شود و یا در هفته چهارم تا پنجم که قلب گرچه کامل نیست، ولی به طور منظم می‌زند و یا بعد از پایان هفته هفتم که به طور کارکردی کامل و طبیعی شده است. البته پاسخ به این گونه پرسش‌ها که در حیطه پزشکی است، قضاوت پزشکی را می‌طلبد. باروخ برودی تصریح می‌کند که در پژوهش‌هایش به نتیجه دقیقی دست نیافته است، ولی مطمئن است که انسان شدن جنین در لحظه لقاح و یا تولد نیست و جنین در بازه زمانی میان هفته دوم تا دوازدهم انسان می‌شود و دارای شأن و منزلت اخلاقی و حق حیات می‌گردد. پس سقط کردن جنین از این مرحله به بعد به لحاظ اخلاقی مجاز نیست، مگر در شرایطی غیر متعارفی مانند اینکه جان مادر در معرض خطر باشد (Brody, 1989: 215-217).

پس بر اساس مدعای باروخ برودی، به فرض درستی نظریه مرگ مغزی، آغاز کارکرد مغز در جنین، تنها نشانه و ویژگی ضروری برای انسان شدن جنین است و به فرض درستی نظریه مرگ قلب، مغز و ریه، جنین با داشتن قلبی فعال به انسان تبدیل می‌شود. در این مقاله به این مسئله که کارکرد مغز جنین به حق در کدام هفته از فرایند رشدش آغاز می‌شود، نمی‌پردازیم، بلکه تنها به بررسی صحت و سقم مدعای اصلی برودی می‌پردازیم. برای روشن شدن دیدگاه وی باید مؤلفه‌های اصلی نظریه او بررسی

گردد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: ذات‌گرایی (essentiaity)، اصل تقارن، دو نظریه مرگ مغزی، نظریه پل رمزی و کارکرد مغز، اما با فرض قبول اصل تقارن، باید دید که برودی چه ویژگی‌ای را برای تشخیص آغاز حیات آدمی بنابر اصل تقارن و طبق دیدگاه ذات‌گرایی خود برگزیده است؟

یکم - ذات‌گرایی

تفاوت میان ویژگی ذاتی و عرضی در موجودات از جمله انسان هنوز هم یکی از مسائل بسیار مهم نزد فیلسوفان متأخر و معاصر است. مسئله این است که یک موجود با چه ویژگی‌ای باید پا به عرصه وجود گذارد تا ویژگی ذاتی آن موجود تلقی شود. به ظاهر باروخ برودی با در نظر گرفتن ملاحظه‌های زیر، کارکرد مغز را جزو ویژگی‌های ضروری انسان شدن به‌شمار می‌آورد.

او بنا بر نظر ارسطو میان ویژگی‌های ذاتی (ضروری) و ویژگی‌های عرضی شیء تمایز قائل است. ویژگی ضروری، یعنی اینکه یک شیء ویژگی خاصی دارد که بدون داشتن آن ویژگی از عالم هستی خارج می‌شود. فرض کنید شیء A ویژگی ضروری P را داراست؛ یعنی A نمی‌تواند بدون P موجود شود، ولی اگر B بتواند بدون P موجود شود، P ویژگی عرضی برای B خواهد بود، نه ضروری. پس B بدون آن هم می‌تواند موجود شود و حتی می‌تواند آن ویژگی عرضی را تغییر دهد (Brody, 1968: 130)؛ برای مثال، سیال بودن مایعات ویژگی ضروری برای مایعات است، ولی بی‌رنگ بودن ویژگی عرضی برای آن است. بر این اساس، وی استدلال زیر را بیان می‌کند:

(۱) ویژگی ضروری برای انسان بودن ویژگی‌ای است که اگر آن را از دست بدهد،

از عالم هستی خارج می‌شود.

(۲) انسان با مرگ مغزی (ایست بازگشت‌ناپذیر کارکرد مغز) از عالم هستی خارج

می‌شود.

نتیجه: پس زمانی انسان (جنین) پا به صحنه هستی می‌گذارد که جنین ویژگی‌ای

(کارکرد مغز) را به دست آورد.





از نظر برودی قوی ترین استدلال برای تعیین زمان انسان شدن، همان استدلال کارکرد مغز است (Brody, 1988: 248)؛ چون آنچه موجب می شود انسان مرده به شمار آید، ایست فعالیت مغزی است. پس معلوم می شود زمانی او پا به صحنه هستی گذاشته است که فعالیت مغزی اش آغاز شده است؛ یعنی جنین با اکتساب این ویژگی است که انسان می شود. بنابراین، جنین با به دست آوردن کارکرد مغز انسان می شود و با نبود آن دیگر انسان نیست و واجد حق حیات نیز نمی باشد.

دوم - اصل تقارن

اصل تقارن (symmetry principle)، اصلی اساسی است که در علوم طبیعی و مهندسی و در طراحی نظریه های علمی مانند فیزیک و معماری و در هنر نیز کاربردهای فراوانی دارد. واژه «symmetry» متشکل از دو کلمه یونانی «sun» به معنای با و باهم و «metron» به معنای اندازه گیری است. بنابر تعریف فرهنگ نامه استفورد اصل تقارن به معنای امری ثابت تحت گروه مشخصی از تحولات است (Brading, 2013). در اصل تقارن، یک رابطه توازی و نیز رابطه علی برقرار است؛ البته نه میان دو طرف تقارن، بلکه هر دو طرف معلول حضور و یا عدم حضور یک علت واحد هستند. اصل تقارن ضرورتاً از تقارن مفهومی میان اضافه کردن و کم کردن به دست می آید؛ برای مثال اگر ما یک ضلع مربع را کم کنیم، مثلث می شود و دیگر مربع نیست و برای اینکه یک مثلث مربع شود، یک ضلع به آن می افزاییم.

حال این اصل چه ارتباطی با زمان انسان شدن جنین دارد؟ یکی از مهم ترین تقارن ها، تقارن میان تکون و مرگ انسان است که به بود و نبود مغز بستگی دارد. به بیان دیگر، بودن یا نبودن مغز و فعالیت مغزی سبب پدید آمدن یا مرگ انسان است. باروخ برودی از جمله کسانی است که مدافع اصل تقارن است. برودی معتقد است که نوعی تقارن وجود دارد میان زمانی که حیات موجودی پایان می پذیرد و زمانی که حیاتش آغاز می شود. به بیان دیگر، ویژگی ای که نبود همیشگی آن برای موجودی، فقدان حیات را برایش به ارمغان می آورد؛ این همان ویژگی ای است که اکتساب ابتدایی آن موجب

می‌شود که او دارای حیات شود و پس از این زمان است که بر فرض می‌تواند دارای شأن و منزلت اخلاقی و حق حیات شود. بنابراین، سقط جنین از زمانی که جنین دارای حق حیات شود، عملی غیر اخلاقی شمرده می‌شود. این مطلب را می‌توان به صورت منطقی زیر بیان کرد:

(۱) ویژگی‌ای که اکتساب اولیه آن باعث می‌شود شخصی حق حیات خود را به دست آورد، همان ویژگی‌ای است که فقدان دائمی آن موجب می‌شود شخصی حق حیات خود را از دست بدهد.

(۲) ویژگی‌ای که فقدان دائمی آن موجب می‌شود شخصی حق حیات خود را از دست بدهد، ایست بازگشت‌ناپذیر فعالیت مغز است.

نتیجه: پس ویژگی‌ای که اکتساب اولیه آن موجب می‌شود شخص حق حیات خود را به دست آورد، آغاز فعالیت مغز است.

بنابراین، از آنجا که ایست فعالیت مغزی در انسان موجب مرگ او می‌شود، می‌توان گفت آغاز حیات او نیز زمانی است فعالیت مغزی او آغاز شده است. در نتیجه جنین زمانی انسان می‌شود که مغز فعالیتش را آغاز کرده باشد و پس از این زمان، کشتن (سقط کردن) او به لحاظ اخلاقی نادرست است.

۲. نقد دیدگاه باروخ برودی

نقدهای گوناگونی به دیدگاه برودی وارد شده است و می‌توان نقدهای دیگری نیز بدان وارد کرد.

الف) نقد استیفن شوارز بر نظریه برودی

استیفن شوارز (Stephen Schwarz) فیلسوف اخلاق آمریکایی، تقارن و نسبتی را که برودی میان انسان بالغ و جنین و رویان در استدلالش برقرار می‌کند، اشتباه می‌داند. او در کتاب خود با عنوان پرسش‌های اخلاقی درباره سقط جنین سه دلیل برای این مطلب می‌آورد:





۱. فرد بالغی که امواج مغزی خود را از دست می‌دهد، کارکرد مغزش متوقف می‌شود و مرگ کل بدن او را فرا گرفته و از رشد باز می‌ایستد، اما رویان با فقدان امواج مغزی کماکان زنده و رو به رشد است. از این رو، میان فرد بالغ و رویان تقارنی برقرار نیست، چون برای فرد بالغ مغز و کارکرد مغز امری حیاتی است. البته نه برای تشخیص حیات، یا مرگ و یا تعیین شخص بودن یا نبودن، بلکه برای تعیین انسان بودن او. برای رویان مغز و کارکرد آن حیاتی نیست، بلکه حتی نبود کارکرد مغز برای آن یک امر طبیعی به‌شمار می‌آید و رویانی که با فقدان امواج مغزی رو به روست، هیچ‌گاه مرده به حساب نمی‌آید، چون رویان هنوز به آن مرحله از رشدش که فعالیت مغزی‌اش آغاز شود، نرسیده است. پس حضور کارکرد مغز در رویان حیاتی و ضروری نیست (Schwarz, 1990: 51).

البته می‌توان در دفاع از برودی و در پاسخ به شوارز گفت: برودی منکر حیات رویان نیست و شوارز چیزی را اثبات می‌کند که برودی آن را انکار نمی‌کند. بلکه از نظر برودی ویژگی ذاتی انسان بودن فعالیت مغز است؛ به این دلیل که انسان با ازدست‌دادن آن از قلمرو عالم هستی خارج می‌شود. پس به ضرورت ویژگی‌ای که موجب می‌شود رویان انسان شود، باید آغاز فعالیت مغز باشد و شوارز به این نکته و رد آن پرداخته است. درواقع سخن از ویژگی ضروری برای انسان‌شدن رویان است، نه ویژگی ضروری برای رویان‌بودن.

۲. به نظر می‌رسد میان فرد بالغ (که کارکرد مغز وی متوقف شده است) و رویان (که تنها کارکرد مغزی ندارد) تفاوتی اساسی وجود دارد. مرگ مغز، یعنی مرگ اندامی که تاکنون زنده و دارای فعالیت بوده است، ولی فقدان مغز یعنی رویان هنوز به مرحله‌ای از رشد خود که واجد مغز و در نتیجه فعالیت مغزی شود، نرسیده است. پس تقارنی میان مغز مرده (که دیگر کارکرد ندارد) و فقدان مغز وجود ندارد (ibid.: 51-52).

پاسخی که به اشکال قبلی شوارز داده شد بر این اشکال نیز وارد است و آن اینکه برودی درواقع می‌خواهد ویژگی ضروری انسان‌بودن را به دست آورد و برای انجام‌دادن چنین کاری به مرگ و آنچه هنگام مردن اتفاق می‌افتد و انسان را از صحنه

هستی خارج می‌کند تمسک جسته است. از نظر برودی چون انسان با ایست مغزی از صحنه هستی خارج می‌شود و حیات نباتی انسان مرگ مغزی شده را می‌توان با دستگاه‌هایی حفظ کرد، اما با این وجود نمی‌توان دیگر او را انسان زنده دانست. پس معلوم می‌شود که ویژگی ضروری انسان بودن داشتن فعالیت مغزی است و در نتیجه زمانی رویان انسان می‌شود که واجد فعالیت مغزی شود و رشد نباتی رویان دلیلی بر انسان بودن آن نیست؛ همچنان که حیات نباتی کسی که دچار مرگ مغزی شده است، دلیلی بر حیات انسانی او نیست.

۳. شخص بالغی که به‌طور موقت کارکرد مغزش متوقف شده است و وظیفه آن توسط دستگاه‌ها انجام می‌شود، هنوز زنده به‌شمار می‌آید و قوه کارکرد به‌عنوان شخص را دارد، ولی عاجز از کارکرد در حال حاضر است. بنابراین، او هنوز شخص (و انسان) است. مسئله رویان هم کاملاً به همین گونه است؛ یعنی قوه‌ای برای کارکرد به‌عنوان شخص (و انسان) را دارد، ولی در حال حاضر از کارکرد عاجز است. مسئله آینده‌داشتن یکی از تفاوت‌های فردی است که دچار ایست بازگشت‌ناپذیر مغز شده و دیگر آینده‌ای ندارد و رویان هم کارکرد مغزی ندارد، ولی چنین موقعیتی را کسب خواهد کرد.^۱ میان «دیگر کارکرد مغز نداشتن» و «هنوز کارکرد مغز نداشتن» تفاوت اساسی است. از «انسانی که دچار ایست بازگشت‌ناپذیر مغز شده و مرده به‌شمار می‌آید» نمی‌توان عبارت «انسانی که هنوز فعالیت مغزی‌اش آغاز نشده نیز مرده به‌شمار می‌آید» را نتیجه گرفت. انسانی که هنوز به آن مرحله نرسیده، صرفاً در مراحل اولیه وجودش به سر می‌برد و هنوز به آن مرحله از رشدش که متناسب با آن ویژگی باشد، نرسیده است؛ مانند اینکه غذایی را که مغزی بودنش را از دست داده کنار می‌گذاریم، اما غذایی را که هنوز به مرحله مغزی بودن نرسیده است نگه می‌داریم.

به باور شوارز حتی اگر استدلال برودی که ویژگی کارکرد مغز داشتن جنین را حد

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: دان مارکوس، «استدلال آینده‌ای شبیه آینده ما» در: Marquis Don, 2002؛
Marquis Don, 1989.





فاصل اخلاقی برای تعیین سقط جنین می‌داند، موفقیت‌آمیز باشد، این استدلال کمک‌اندکی به بحث سقط جنین از نظر اخلاقی می‌کند. برودی کارکرد مغز را در ششمین هفته تعیین می‌کند، ولی معمولاً سقط جنین پس از این هفته صورت می‌گیرد (ibid.: 52).

ب) رابطه مرگ مغزی و مرگ

به اعتقاد کریستوفر کاکزور شاید قوی‌ترین اشکال استدلال برودی، رد مرگ مغزی به‌عنوان ملاک کافی برای مرگ انسان باشد. او با توجه به شواهد تجربی مرگ مغزی را برای مرده به‌شمار آمدن کافی نمی‌داند. او از عصب‌شناسی به نام آلن شومن نقل می‌کند که با توجه به تجربه بالینی شخصی‌اش، پسری به نام TK که در چهارسالگی دچار مرگ مغزی شده بود تا سن ۱۹ سالگی هنوز زنده بود. این مثال نشان می‌دهد که مرگ مغزی مرگ انسان نیست و خیلی سریع به مرگ اندام‌ها منجر نمی‌شود. حتی اگر مرگ مغزی ابزار صحیح و مناسبی برای تعیین مرگ باشد، ولی نمی‌تواند روش خوبی باشد برای تعیین اینکه چه زمانی حیات یا شخص‌بودن انسان آغاز می‌شود (Kaczor, 2011: 79-80).

پس این پرسش اساسی مطرح است که آیا می‌توان فردی را که دچار مرگ مغزی شده است، به‌طور قطع مرده به‌شمار آورد؟ این مسئله به علم پزشکی مربوط می‌شود و چه‌بسا با پیشرفت‌های علم پزشکی، مسئله تغییراتی بیابد. از این‌رو، نمی‌توان به‌یقین مغز و فعالیت مغزی را ویژگی لازم و ضروری برای انسان‌بودن به‌شمار آورد.

کاکزور در ادامه این پرسش را مطرح می‌کند که چرا مغز چنین اهمیتی برای شخص‌بودن دارد. کرم‌های خاکی، زنبوران و مورچکان مغز دارند، ولی هرگز نمی‌توان آنها را شخص به‌شمار آورد. از سوی دیگر، فرشتگان شخص هستند، ولی فاقد مغزند. بنابراین، داشتن مغز برای شخص‌بودن لازم و اساسی نیست. افزون بر اینکه، اگر واجد مغز شدن نشانه آغاز شخص‌بودن باشد، شخص‌بودن در خلال سه ماه اول حاصل می‌شود. از سوی دیگر، اگر مغز کامل شده لازم باشد، شخص‌بودن خیلی دیرتر حاصل می‌شود. در واقع رشد مغز در هنگام تولد بازنمی‌ایستد، بلکه تا دوران کودکی ادامه دارد. اگر رشد مغز به‌معنای موسع در نظر گرفته شود، می‌تواند سراسر حیات را دربرگیرد.

بنابراین، از دیدگاه زیست‌شناختی مغز ارتباط اساسی با آغاز حیات انسان ندارد و از نظر اخلاقی مغز با شخص بودن ارتباط اساسی ندارد (ibid.: 80-81).

نکته‌ای که باید درباره این اشکال کاکزور یادآور شد این است که برودی در استدلال خود از اصطلاح شخص استفاده نکرده و تنها بر مفهوم انسان تکیه کرده است.^۱ حال سخن این است که چرا کاکزور در اشکال به برودی اصطلاح شخص را نیز به میان آورده است. تمام سخن برودی آن است که مسئله سقط جنین را باید بر مفهوم انسان مبتنی کرد و برای اینکه بفهمد جنین از چه زمانی انسان شده است، در پی کشف ویژگی اساسی انسان است و از طریق معنای مرگ و مرگ مغزی می‌خواهد به آغاز حیات انسان پی ببرد. بی‌گمان او آغاز فعالیت مغزی را آغاز انسان شدن جنین تلقی کرده است، چون از نظر او انسان با ایست فعالیت مغزی و مردن مغز مرده به‌شمار می‌آید. پس معلوم می‌شود که فعالیت مغزی برای انسان ضروری است و در نتیجه زمانی که فعالیت مغزی جنین آغاز می‌شود، انسان بودن او نیز آغاز می‌شود. از این رو، نباید در اشکال به برودی به رشد مغز در مراحل مختلف و حتی در سراسر حیات آدمی تمسک کرده، ارتباط اساسی مغز را با آغاز حیات انسانی منکر شد. از نظر اخلاقی نیز نباید ارتباط اساسی مغز با شخص بودن را انکار کرد، چون همان‌گونه که گذشت برودی آغاز فعالیت مغز و به عبارتی فعالیت مغزی به معنای مضیق آن را در نظر دارد و اصطلاح شخص را نیز به کار نمی‌برد تا گفته شود مغز با شخص بودن ارتباط اساسی ندارد. درست است که مغز ارتباط اساسی با شخص بودن ندارد، چون همان‌گونه که کاکزور یادآور شد ملائکه شخص اند، ولی فاقد مغزند، اما ممکن است مغز با انسان بودن ارتباط



۱. گفتنی است در میان فیلسوفان اخلاق در مباحث مربوط به سقط جنین دو دیدگاه مطرح است: برخی در استدلال‌های خود از واژه انسان استفاده می‌کنند و بحث سقط جنین را دایرمدار این مسئله می‌کنند که جنین از چه زمانی انسان به‌شمار می‌آید و در نتیجه دارای شأن و منزلت اخلاقی است، اما برخی دیگر مانند مری ان وارن، مایکل تولی و پیتر سینگر معتقدند نمی‌توان این مسئله را بر مفهوم انسان مبتنی کرد، چون گرچه جنین به لحاظ زیست‌شناختی انسان است، ولی به لحاظ اجتماعی انسان نیست. آنها از انسان اجتماعی به شخص تعبیر می‌کنند و در نتیجه جنین شخص به‌شمار نمی‌آید و این شخص است که شأن و منزلت اخلاقی دارد، نه انسان زیست‌شناختی.



اساسی داشته باشد و به اعتقاد برودی چنین است. از این رو، این اشکال کاکزور به برودی درست به نظر نمی‌رسد.

ج) نقد استدلال برودی بر اساس دو ساحتی بودن انسان

نه تنها استدلال برودی از طریق مرگ مغزی و اصل تقارن مبتنی بر تک‌ساحتی و مادی بودن انسان است، بلکه بسیاری از اشکال‌ها بر نظریه او نیز بر همین مبنا بوده است. اما به نظر می‌رسد اشکال جدی بر استدلال او این است که اگر انسان افزون بر ساحت بدن، ساحت دیگری به نام نفس و روح نیز داشته باشد و نفس انسان پس از مرگ نیز همچنان به حیات خود ادامه دهد، در آن صورت مرگ و مردن دیگر نمی‌تواند به معنای مرگ مغزی باشد، چون بنا بر این فرض، در واقع مرگ به معنای جدایی نفس از بدن است و مرگ مغزی تنها نشانه مردن است، نه معنای مردن. در نتیجه نمی‌توان با توجه به مرگ مغزی، آغاز حیات آدمی را آغاز فعالیت مغزی دانست، بلکه اگر مرگ به معنای جدایی نفس از بدن باشد و تمام حقیقت آدمی نیز به نفس او باشد، چون پس از مرگ نیز همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، در آن صورت آغاز حیات او نیز زمانی خواهد بود که نفس در آدمی حضور داشته باشد.^۱

با توجه به مطلبی که گذشت می‌توان گفت گرچه استدلال برودی بر نادرستی سقط جنین از طریق مرگ مغزی و اصل تقارن به تقریری که او ارائه داد درست به نظر نمی‌رسد، ولی اصل تقارن او فی‌نفسه نکته خوبی است و می‌توان بنا بر آن تقریری بر نادرستی سقط جنین اقامه کرد.

نادرستی سقط جنین، اصل تقارن و دو ساحتی و جاودانگی انسان

همان‌گونه که گذشت بنا بر اصل تقارن میان پایان حیات آدمی و ابتدای حیات او تقارن وجود دارد؛ بدین معنا که ویژگی اساسی‌ای که موجب می‌شود حیات او آغاز شود، همان

۱. در استدلال «اصل تقارن و دو ساحتی بودن انسان» توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

ویژگی‌ای است که موجب می‌شود او مرده به‌شمار آید. به بیان دیگر، اگر بتوان فهم درستی از مرگ و مردن به دست آورد، می‌توان به آغاز حیات نیز دست یافت. به گفته دیوید بونین (David Boonin) میان زمانی که حق حیات آدمی آغاز می‌شود و زمانی که حق حیات او خاتمه می‌یابد، تقارن وجود دارد؛ یعنی ویژگی‌ای که فقدان دائمی آن موجب می‌شود فرد دیگر حق حیات نداشته باشد با ویژگی‌ای که به دست آوردن ابتدایی آن سبب می‌شود فرد واجد حق حیات شود یکی است (Boonin, 2003: 112).

پس تمام سخن این است که کدام ویژگی در انسان ضروری است که با حضور آن، انسان پا به صحنه هستی می‌گذارد و با نبود آن از صحنه هستی حذف می‌شود. باروخ برودی برای یافتن پاسخ این پرسش، به تأمل درباره مرگ پرداخته است و با فهم مرگ خواسته به آغاز حیات آدمی پی ببرد و چون از نظر او، انسان با مرگ مغزی مرده به‌شمار می‌آید، در نتیجه مغز ویژگی اساسی در انسان است و بنابراین با حضور مغز نیز حیات انسان آغاز می‌شود. پس در واقع باید دید با مردن چه اتفاقی می‌افتد. آیا مرگ مغزی دلیل مرده به‌شمار آمدن آدمی است یا اینکه حقیقت مرگ چیز دیگری است و مرگ مغز تنها نشانه و اماره‌ای از مردن است. در ادامه بر اساس مشرب فلسفه اسلامی مطلب را پی گرفته و دیدگاه سه مکتب فلسفی اشراق، مشاء و حکمت متعالیه را در این زمینه بررسی می‌کنیم:

۳. تحلیل مرگ از منظر فلسفه اشراق، مشاء و حکمت متعالیه

فیلسوفان اسلامی مرگ را نابودی به‌شمار نمی‌آورند، بلکه آن را جدایی نفس از بدن تلقی کرده و معتقدند با جدایی نفس و بدن، نفس همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و این بدن است که معمولاً در زیر خاک پوسیده و نابود می‌شود.

ابن سینا در «رساله فی دفع الغم من الموت» دلایل ترس از مرگ را تحلیل کرده است. به باور او ترس از مرگ تنها عارض کسانی می‌شود که از حقیقت مرگ و مردن آگاه نیستند و یا نمی‌دانند با مردن نفسشان به کجا می‌رود و یا اینکه گمان می‌کنند با مردن همه چیز نابود می‌شود و کالبد آنها پوسیده و نفسشان به نیستی ملحق شده است. او





در بیان حقیقت مرگ یادآور می‌شود که حقیقت مرگ عبارت است از اینکه نفس آدمی تنها ابزارهایی را که کارهایش را با آنها انجام می‌داد رها می‌کند؛ مانند صنعت کاری که با کنار گذاشتن آلات و ابزار دست از کار می‌کشد. این ابزار و وسائل همان اعضا و جوارح او هستند که در مجموع بدن نامیده می‌شوند. او در ادامه یادآور می‌شود با توجه به اینکه نفس جوهری غیر جسمانی است، فساد نمی‌پذیرد و با ترک بدن همچنان باقی است (ابن سینا، ۱۸۸۹: ۴۹-۵۰). شیخ اشراق نیز مرگ را جدایی نفس از بدن دانسته و معتقد است پس از جدایی از بدن، نفس باقی است و دلایلی نیز بر آن اقامه می‌کند (سهروردی، ۲۰۰۹: ۲۲۱).

همچنین از نظر ملاصدرا مرگ جدا شدن نفس از بدن و ترک آن و مستقل شدن تدریجی در وجود است. نفس به تدریج این نشئه طبیعی را رها کرده، به نشئه دیگری روی می‌آورد. با توجه به حرکت جوهری نفس و تحول در ذات آن و اشتداد وجودی نفس از ضعف به قوت، نفس به غایت جوهری خود می‌رسد و در نهایت مستقل شده و تعلقش به بدن به طور کلی قطع می‌شود و دیگر به تدبیر بدن نمی‌پردازد و در اینجا است که مرگ بر بدن عارض می‌شود. البته این همان اجل و مرگ طبیعی است، نه اجل و مرگ اتفاقی که بر حسب عوامل اتفاقی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۶۴-۶۵. نیز نک: همو، ۱۳۸۰: ۴۲۹-۴۳۵).

از نظر ملاصدرا تا زمانی که تولد دومی برای نفس پیش نیاید و از دنیا و قالب بدن خارج نشود، نمی‌تواند به فضای آخرت و ملکوت آسمان و زمین بار یابد. البته انسان‌ها در تولد دوم دو دسته‌اند: برای یک دسته انسان‌ها مانند عارفان کامل، مرگ می‌تواند به صورت ارادی رخ دهد و تولد دومشان به دست خودشان باشد، ولی برای دسته دیگر که انسان‌های عادی هستند و به درجه کمال نرسیده‌اند، تولد دوم با مرگ طبیعی رخ می‌دهد (همان: ۳۰۲). صدرا با تعبیر دیگری مرگ را اولین منازل آخرت و آخرین منازل دنیا می‌داند و معتقد است انسان پس از خروج از دنیا، در عالم برزخ که میان دنیا و آخرت قرار دارد وارد می‌شود (همان: ۲۷۴).

۴. تحلیل جواز یا عدم جواز سقط جنین از منظر حکمت مشاء، اشراق و متعالیه

همان گونه که گذشت گرچه مبانی فیلسوفان مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در برخی مسائل فلسفی از جمله رابطه نفس و بدن متفاوت است و درباره مرگ نیز تعبیهای مختلفی دارند، ولی در اینکه مرگ در واقع جدایی و انفصال نفس از بدن و عامل جاودانگی نفس است، متفق اند. بنابراین اگر مرگ جدا شدن نفس از بدن باشد و نفس با جدایی از بدن همچنان به حیات خود ادامه دهد، معلوم می شود تمام حقیقت آدمی نفس اوست نه بدن. در نتیجه می توان گفت جنین از زمانی که دارای نفس یا همان روح شده است، به واقع پا در صحنه هستی گذاشته است.

از نظر ابن سینا و شیخ اشراق حضور نفس در بدن از زمان لقاح تحقق می یابد و در نتیجه می توان گفت بر اساس حکمت مشاء و اشراق، سقط جنین از لحظه لقاح نادرست است، چون قتل نفس پیش می آید. البته بر اساس مبانی حکمت متعالیه، مسئله کمی پیچیده می شود، چون ملاصدرا معتقد است نفس آدمی تا زمانی که جنین در رحم به سر می برد، نفس نباتی است و پس از خارج شدن از رحم مادر، نفس حیوانی می شود تا او ان بلوغ صوری که با فکر و اندیشه می تواند کلیات را درک کند و در این مرحله انسان می شود. بنابراین، از نظر ملاصدرا جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است، زیرا واجد حس و حرکت ارادی نیست و زمانی که متولد می شود حیوان بالفعل و انسان بالقوه می شود و زمانی که به بلوغ صوری می رسد، انسان بالفعل و فرشته بالقوه یا شیطان و یا غیر آن دو می شود؛ یعنی اگر استعداد ارتقا به نفس قدسی و عقل بالفعل را داشته باشد و در حدود چهل سالگی بدان نایل شود، به بلوغ عقلی رسیده و معنویت او تشدید خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۱۵-۳۱۶).

پس بنابر نظر ملاصدرا جنین حتی با تولد نیز به مرحله انسانی نرسیده، بلکه حیوان بالفعل است و با بلوغ صوری است که می تواند کلیات را درک کند و انسان شود. لازمه این دیدگاه آن است که اگر نوزاد و کودکی که هنوز به مرحله بلوغ صوری نرسیده، بمیرد یا کشته شود، نفس حیوانی آنها از بدن جدا شده و باقی می ماند و با حیوانات





محشور می‌شوند، چون او به حشر حیوانات قائل است. از سوی دیگر، مسئله درباره جنین روشن‌تر است، چون از نظر ملاصدرا جنین نبات بالفعل است و لازمه آن این است که با سقط کردن جنین درواقع نباتی نابود شده است. خلاصه آنکه لازمه دیدگاه ملاصدرا این است که اگر جنین سقط شود و یا کودک یا نوزاد کشته شوند، کشتن انسان صدق نمی‌کند و قبح قتل نفس بر این موارد نباید صادق باشد. در نتیجه سقط جنین به لحاظ اخلاقی نادرست نیست.

با چنین استدلال و تحلیلی که از نظر ملاصدرا شد، می‌توان سقط جنین را به لحاظ اخلاقی مجاز دانست، اما می‌توان با توجه به استدلال دیگری، تحلیلی ارائه داد که لازمه آن نادرستی سقط جنین از منظر ملاصدراست. ملاصدرا به یک نفس بیشتر قائل نیست و این نفس در مرحله اول همان نفس نباتی است که از لحظه لقاح تکون می‌یابد و با حرکت جوهری به مراحل بعدی، یعنی نفس حیوانی و نفس انسانی تحول می‌یابد. نفس نباتی از زمانی که به نفس حیوانی تحول می‌یابد، درواقع با جهشی به مجرد حیوانی و سپس به مجرد انسانی و عقلانی می‌رسد. پس درواقع یک این‌همانی میان مراحل مختلف تکون انسان برقرار است و با تکامل نفس نباتی به نفس حیوانی و سپس به نفس انسانی، انسان تکون می‌یابد. همان‌گونه که خود صدرا تصریح دارد جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و کودک حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. پس می‌توان با توجه به استمرار وجودی و استدلال بالقوگی (نک: آل بویه، ۱۳۹۰)، نادرستی سقط جنین از لحظه لقاح را اثبات کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به ادعای باروخ برودی در باب سقط جنین، یادآور می‌شویم تقارنی که او بین تولد و مرگ مغز در بحث سقط جنین برقرار می‌کند درست است، ولی او در یافتن مصداق دچار مشکل شده است. برودی معتقد است که انسان با ایست بازگشت‌ناپذیر کار کرد مغز از دایره هستی خارج می‌شود و می‌میرد، پس ظهور این کار کرد در جنین آن را به انسان تبدیل می‌کند و درواقع از این لحظه به بعد سقط کردن آن به لحاظ

اخلاقی نادرست است، ولی مسئله این است که به ظاهر ایست بازگشت ناپذیر مغز تنها نشانه‌ای برای مرگ است، نه اینکه درحقیقت مرگ انسان فرا رسیده باشد. البته این نظر مطابق مبانی اومانیزم است، ولی بنابر نظریه اسلام دربارهٔ تعریف مرگ، زمانی مرگ بر انسان مستولی می‌شود که روح یا نفس از بدن مادی فرد خارج شود و درواقع این جدایی روح از بدن است که مرگ را برای انسان به ارمغان می‌آورد. بنا بر نظر اسلام و اصل تقارنی که مطرح شد، وقتی همین روح در کالبد جنین حلول می‌کند، جنین انسان شده است و پس از این لحظه، سقط آن نادرست است و درواقع یکی از موارد قتل شمرده می‌شود.^۱



۱. در این مقاله تلاش شد دیدگاه باروخ برودی بررسی و نقد شود که در این زمینه باید اشاره کنیم که کتاب برودی با عنوان سقط جنین و محرومیت از حیات انسانی (*Abortion and the Sanctity of Human Life*, M.I.T. Press Cambridge) در دسترس نبود و این خود معضلی اساسی بود، زیرا در آن کتاب برودی مصداق کارکرد مغز را هفته ششم بعد از لقاح بیان کرده است. نکته دیگر اینکه به مقاله‌ای که از آن در تبیین نظر باروخ برودی استفاده کردیم، هیچ کدام از منتقدان برودی نپرداخته‌اند و هیچ ارجاعی به این مقاله داده نشده است. در این مقاله، او مصداق کارکرد مغز را تغییر داده است؛ یعنی مصداق کارکرد مغز را در جنین بین بازهٔ زمانی هفته دوم تا هفته دوازدهم بیان می‌کند، حال آنکه این نظر را پس از کتاب اصلی‌اش بیان کرده است، ولی منتقدان تنها به نظر برودی در کتاب وی پرداخته‌اند.

کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۸۸۹)، «رساله فی دفع الغمّ من الموت»، در: رسائل الشیخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبد الله بن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیه، تصحیح: میکائیل بن یحیی المهرنی، مدینه لیدن المحروسه: مطبع بریل.
۲. سهروردی، شهاب الدین (۲۰۰۹)، رساله الابراج، تحقیق هنری کوربان، باریس: دار بیلیون.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۲ الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (ویرایش دوم)، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۴. _____ (۱۳۸۲ ب)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: رضا اکبریان، ج ۹، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۸۰)، المبدأ والمعاد، مقدمه و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. معتمدی، غلامحسین (۱۳۸۷)، انسان و مرگ: درآمدی بر مرگ‌شناسی، تهران: نشر مرکز.
7. Boonin, David (2003), *A defence of abortion*, Cambridge University Press.
8. Brading, Katherine and Castellani, Elena (2013), "Symmetry and Symmetry Breaking," in: *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, Edward N Zalta (ed.).
9. Brody, Baruch (1989), "The Morality of Abortion," in :Tom L. Beauchamp and Leory Walters (ed.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Wadsworth publishing Co Inc; 3th ed.
10. _____ (1980), *Identity and Essence*, Princeton University Press.
11. _____ (1975), "Fetal Humanity and the Theory of Essentialism," in: F. Ellison (ed.), *Sex and Philosophy*, Prometheus Books, Buffalo.
12. Kaczor, Christopher (2011), *The Ethics of Abortion Woman's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge.
13. Schwarz, Stephen (1990), *The Moral Question of Abortion*, Chicago: Loyola University Press.



14. Singer, peter (1993), *Practical Ethics* (2nded.), Cambridge University Press.
15. Warren, Mary Anne (1973), "On the Moral and Legal Status of Abortion," *The Monist*, Vol. 57, No. 4.



۸۳

نظر:

سقط جنین و استدلال "آغاز فعالیت مغز"

تبیین همسویی دیانت و عقلانیت

امیر دیوانی*

چکیده

چگونگی امکان همسویی میان عقلانیت و دیانت، مسئله‌ای است که با وجود دیدگاه‌های متنوع و گاه ناهمگون درباره آن، اهمیت نسبت این دو را نزد محققان دین و فلسفه نشان می‌دهد. دیانت، عبارت است از پذیرش یقینی اصول و آموزه‌های تفصیلی دین، آن گونه که مقصود است؛ و عقلانیت عبارت است از عبور به واقع و اکتشاف آن بر پایه پذیرش اصول ناب و ضروری‌الصدق عقل. از اینکه بسیاری از فیلسوفان بزرگ تاریخ، از جمله فیلسوفان مسلمان، از عالمان دین‌اند، می‌توان همسویی میان عقلانیت و دیانت را دریافت، ولی درعین حال چگونگی امکان این همسویی نیازمند تبیین است. ویژگی خاص پرسش‌ها و پاسخ‌های پیشین عقل می‌تواند نقطه آغاز برای نشان دادن این همسویی و نیز تبیینی، هم برای ارتباط میان عقل و دین و هم اهتمام دین به عقل باشد. این همسویی با شروطی تا پرسش‌ها و پاسخ‌های رده‌های بعد - که همگی اکتسابی‌اند و خواص دیگری دارند - امتداد می‌یابد. در این نوشتار، کوشش شده است تا روش فیلسوفان مسلمان در پیوند میان پژوهش‌های محض فلسفی و پژوهش‌های اجتهادی در متون و آموزه‌های دین و نیز منزلت هر کدام آنها در باور ایشان بیان شود تا در نهایت این همسویی نه تنها در واقع و نفس الامر که در این دو سنخ از پژوهش‌ها نیز آشکار گردد.

کلیدواژه‌ها

عقلانیت، دیانت، پژوهش‌های فلسفی، دانش بشری، پژوهش‌های اجتهادی، اعتقاد دینی.

مقدمه

پرسش این نوشتار درباره چگونگی امکان همسویی میان عقلانیت و دیانت است. عقل چگونه می‌تواند به آموزه‌های دین، آن‌گونه که مقصود آن است، اعتقاد یقینی داشته باشد و درعین حال با تکیه بر اصول ضروری الصدق خود به واقع برسد و درباره آن به اکتشاف دست زند، بی آنکه در میان این دو مقام دچار ناسازگاری، خلل یا توقف شود؟ برای تبیین این امر لازم است چستی دین و نسبت آن با طبیعت عقل بررسی گردد و سپس ویژگی‌های دانش عقلی، در دو بخش اکتسابی و غیراکتسابی تبیین شود. امکان خطا در منطقه دانش اکتسابی، چگونگی همسویی دیانت و عقلانیت را به صورت یک مسئله اجتناب‌ناپذیر پیش‌رو قرار می‌دهد. در این نوشتار کوشش خواهد شد برای این مسئله پاسخی ارائه شود.

۸۵



نظر

تبیین همسویی دیانت و عقلانیت

عقل به استقلال پرسش‌هایی را با خود دارد. این پرسش‌ها از بیرون عقل نمی‌آید تا در پی عوامل و علل بیرونی برای طراح این پرسش‌ها باشیم. خصلت این پرسش‌ها در عمومیت آن است و هیچ عقلی نمی‌تواند خود را با آن پرسش‌ها بیگانه ببیند. نمونه این پرسش‌ها عبارتند از: چه کسی هستی را پدید آورده است یا منشأ هستی کیست؟ موجودی که نیستی آن ممکن است، چرا هست؟ آیا جهان آغاز و انجام دارد؟ آیا هر کس جواز انجام‌دادن هر کاری را دارد؟ آیا انسان در برابر اعمال خود مسئول است؟ آیا مرگ پایان هستی انسان است؟ آیا جهانی هست که همچون جهان طبیعت دستخوش دگرگونی نباشد؟ آیا ایدئال‌های عقل بشری واقعیت دارند؟ و... این پرسش‌ها چون از نهاد عقل برمی‌خیزد، باید ممکن‌بودن آنها و نیز چگونه ممکن‌شدن آنها از راه نقادی عقل تبیین شود. خاصیت عقل این است که با طرح این پرسش‌ها خود را به پاسخ‌دادن ملزم می‌بیند. این الزام نیز باید در نهاد او جست‌وجو شود. در مواجهه با این الزام، عقل با پی‌گیری پاسخ‌ها تا آنها را با شرایط لازم و کافی همراه نیند، به پرسش‌های خود ادامه می‌دهد تا به پاسخ جامع برسد.

دین نیز به پاسخ پرسش‌های نهایی و درعین حال بنیادین عقل مربوط است؛



اساسی‌ترین مسائل دین نیز در پاسخ به پرسش‌های عقل است. دین با بنیان‌ها سر و کار دارد؛ همان بنیان‌هایی که عقل همواره در جست‌وجوی آنهاست. عقل خود را مجهز به امکاناتی می‌بیند و تا به پاسخ جامع درباره پرسش‌های خود نرسد، به پاسخ‌ها رضایت نمی‌دهد. دین همه شرایط لازم و کافی را در خود دارد تا عقل با منتقل شدن به آنها، ایدئال‌هایش را در دسترس خود ببیند. اگر عقل این تجهیزات را نمی‌داشت، هر چیزی به نام دین می‌توانست خود را به آن تحمیل کند یا عقل توانایی درک درست دین را حتی در صورت حضور دین نمی‌داشت (نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ (الف)، ۳۶۸-۳۷۰). ایدئال عقل در هستی، هستی خداوند است و عقل جز به موجودی به نام خدا با تمام کمالات به مثابه مبدأ هستی رضایت نمی‌دهد. عقل موجودی جز خدا را شایسته پرستش نمی‌بیند، عقل جز خدا موجودی را قادر بر آفرینش جهان طبیعت و جهان‌های دیگر نمی‌بیند؛ عقل جز خدا به موجودی به مثابه ناظر، داور و حاکم در اخلاق قانع نمی‌شود.

۱. ویژگی‌های دانش بشری

دانش بشری در هر محتوایی که تعیین یابد، به ساختار وجودی بشر باز می‌گردد. چه چیزی در انسان، شناخت او را ممکن کرده و به او مجوز داشتن دانش را داده است؟ چه چیزی در انسان هست که او را پرسشگر و کاوشگر قرار داده و چیست آنچه او را یابنده پاسخ و اکتشافگر واقع ساخته است؟ و سرانجام اینکه چه چیزی در انسان دانش فلسفه را ممکن ساخته است؟

عقل آن ویژگی انسان است که تأمین‌کننده همه توانایی‌های خاص او و به نوعی به فعلیت‌رساننده آن توانایی‌هاست. عقل هم می‌پرسد، از آن جهت که نمی‌داند و هم پاسخ می‌دهد، از آن جهت که توانسته است بداند. اگر عقل نمی‌بود، بشر این مقدار پرسشگر نمی‌شد و اگر عقل نمی‌بود، بشر این مقدار در پاسخ‌ها کامیاب نمی‌شد. بالاتر اینکه اگر عقل نمی‌بود، نه پرسش ممکن می‌شد و نه پاسخ. عقل دانش‌ها را برای انسان ممکن ساخته است. واقع، به معنای عام شامل همه معلومات و متعلقات منطقی، ریاضی، طبیعی و

فلسفی است، اما ساختاری لازم است که بتواند به این متعلقات واقع نفوذ کند و آنها را به مرتبه شناخت و معرفت وارد کند. بنابراین، این عقل است که جهان‌های واقع را به جهان‌های شناخت‌شناسانه تبدیل می‌کند. عقل بشری ویژگی‌هایی دارد که همه توانایی‌های آن را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، زیرا همه توانایی‌های عقل تابعی از عقل‌اند و از خواص آن متأثر می‌شوند. بی‌گمان خواص عقل بشری، هم به شناخت‌های عقل سرایت می‌کند و هم در کردارهای عقل جریان می‌یابد.

عقل بشری یا عقل انسان غیرنبی و غیروصی، در مرتبه شناخت اکتسابی واقع، موجودی تدریجی، محدود و خطاپذیر است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ الف، ۳۱۲). در میان این ویژگی‌های عقل انسانی، کانون توجه ما بر جواز خطاست. وقوع خطا بهترین دلیل بر امکان خطاست. جواز خطای عقل انسانی، راه اکتشاف واقع را بر او نمی‌بندد، بلکه در دسترسی او به واقع شروطی را در پیش او می‌نهد و او را در عبور شناختاری به واقع مشروط به استیفای آن شروط و مقید به عدم کشف خلاف در بازرسی‌ها و نقادی‌ها می‌گرداند. دلیل جواز خطا وجود همین شروط است که گاه عقل از استیفای آن تخطی می‌کند. کمال عقل انسان این نیست که خطا نکند، چون این کمال برای او ممکن نیست؛ کمال عقل انسانی آن است که پس از اکتساب، آرای خود را در استیفای شروط عبور به واقع بازرسی کند و در نهایت، به ملاک جواز خطا، مطابقت آن با واقع را مشروط به عدم کشف خلاف کند. اگر همه عقول بشری نیز درباره یک مسئله اکتسابی هم‌نظر باشند، جواز خطا منتفی نمی‌شود.^۱ در عین حال همین عقل جایز الخطاست که خطا را کشف می‌کند و می‌کوشد راه را در بازرسی‌ها بر آن ببندد. اجتماع جواز خطا با کشف خطا در عقل یک اجتماع شگفت‌آور است و بر این اساس، می‌توان عقل را در کشف واقع، آن‌گونه که هست توانا دانست و نیز به دستاورد عقل، به صورت مشروط بر عدم کشف خلاف اعتماد کرد.

۱. عالمان اصول فقه امامیه، قانون فراگیر در اجماع‌ها را بدین گونه تقریر کرده‌اند: اجتماع همه موجودات خطاپذیر بر صدق یک نظر در حکم نظر واحد است و خطا را محال نمی‌سازد.





۲. چیستی فلسفه

مهم‌ترین ویژگی فلسفه آن است که دانشی بشری است؛ توجه به لوازم این ویژگی باید همواره در پیشگاه اذهان قرار داشته باشد. فلسفه اولی یا مابعد الطبیعه دانشی بشری است که تصورات، تصدیقات و مسائل آن زیربنای همه تصورات، تصدیقات و مسائل علوم دیگر است. فیلسوفان فلسفه را دانش کلی می‌دانند تا به نیاز همه علوم به آن اشاره کنند. عامل شناساننده واقع که فلسفه نیز در پی شناخت آن است، دستگاه عقل و به‌ویژه عقل محض است. این عقل محض است که با ساختار خود و ادراک‌های پیشینی خود پایه‌های دانش بشری و پایه‌های ارتباط‌دهنده این دانش با واقع را فراهم ساخته است. عقل محض اصولی دارد که نه تنها هستی و چیستی خود و هستی و چیستی جز خود، بلکه شناخت خود و شناخت جز خود را نیز بر آن پایه‌ها مقرر می‌بیند. فرض حذف این اصول واقع و شناخت یا فرض تغییر محتوایی آن یا فرض هرگونه خطا در آن به سفسطه در هستی و شناخت می‌انجامد که مطرود واقع و عقل است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۳).

اصول یادشده عقلی هم در بنیان دانش بشری قرار دارد و هم بر همه ساختمان دانش او احاطه دارد. هر دانشی که بر این اصول عقلی محتوایی و صوری بدون فاصله و واسطه تکیه زده باشد، عقل را به واقع متصل می‌کند، زیرا عوامل خطا در دانش بشری امکان نفوذ به این مرتبه را ندارد. اما آنچه از این تراز فراتر می‌رود، به دلیل ورود فعالیت‌های اکتشافی اکتسابی، زیر پوشش خاصیت خطاپذیری شکل می‌گیرد. محصول تفکر دانشمند به صورت گزاره‌ای در دسترس دانشمندان دیگر قرار می‌گیرد و تا زمانی که دلیل دانشمند اول با ردگیری او و دیگران به مانعی برخورد، که باز همان اصول نخستین عقلی آن مانع را پیش آورده‌اند، به صورت مشروط به عدم کشف خلاف پذیرفته می‌شود.

آنچه گذشت به‌طور دقیق در کار فیلسوفان مسلمان قابل ردگیری است. اگر فیلسوفی گزاره اکتسابی p را مطابق با واقع بداند، از او پذیرفته نمی‌شود، مگر اینکه بر این مطابقت دلیل آورد. آن فیلسوف دلیل خود را در قالب‌های منطقی و مواد یقینی

عبوردهنده به واقع ارائه می‌دهد. اگر فیلسوف دیگری گزاره p را مطابق با واقع بداند، باید عین این مسیر را بپیماید. اکنون در این آوردگاه آرا، اگر فیلسوف دوم نشان دهد که دلیل فیلسوف اول بر اثبات p درست نبوده و او دچار اشتباه شده و هنوز ثابت نشده است که p مطابق با واقع نیست، بلکه اگر نشان دهد دلیل او بر p صحیح و بی‌خطاست، کذب p را به صورت مشروط بر بی‌خطابودن دلیل او بر p ثابت کرده است. ردّ دلیل آورده‌شده بر p و اقامه دلیل بر p دو مرحله مکمل یکدیگرند که هر کدام بدون دیگری در رسیدن به واقع کفایت نمی‌کند. اکنون چون دلیل فیلسوف دوم بر p نیز زیر پوشش احتمال و جواز خطاست، این دلیل نزد عقل به صورت مشروط بر عدم کشف خطا پذیرفته است. این مشروطبودن منافاتی با رسیدن به واقع ندارد، بلکه رسیدن به واقع را در موجودی که جواز خطا در اکتشافات او راه دارد، دسترس پذیرتر و قابل اعتمادتر می‌کند. بنابراین، فیلسوف می‌تواند بر دلایل خود که به صورت مشروط رسیدن به واقع را میسر می‌کند، تکیه زند.

فیلسوفان عبارت «المتَّبِع هو البرهان؛ برهان تنها چیزی است که از آن پیروی می‌شود» را معیار بررسی‌های عقلی می‌دانند؛ برای مثال، ملاصدرا به‌هنگام سخن گفتن از اکتشافی بزرگ در دانش بشری به نام «حرکت جوهری» از این عبارت بهره می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۰۸). البته مطالب پیش‌گفته در تمام دانش‌های استدلالی برقرار است. آنچه این دانش‌ها را برپا و آنها را نقد می‌کند، عقل است و آنچه خطاهای واردشده بر این دانش‌ها را نیز می‌زداید عقل است.

۳. چیستی دین

به بیان ایجابی، دین هرگونه بنیادی که داشته باشد، به طور محض، سره و ناب به خداوند تعلق دارد. بدون خدا نمی‌توان به چیزی به‌مثابه دین اشاره کرد (نک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴ الف: ۳۵۹). به بیان دیگر، واقع دین هرچه هست بدون استناد به خداوند نمی‌تواند باشد؛ یعنی هرچه به‌عنوان دین در تصور آید، درست باشد یا نادرست، اگر فاقد مقوم دین باشد، ماهیت دین بر آن صدق نمی‌کند. دین، دین‌بودن خود را از مقومات خود





دارد، نه از اسامی و نام‌های بشری؛ به بیان سلبی، آنچه واقع دین است، به نظریه‌های انسان‌ها وابسته نیست. بنابراین، دین، هر چه باشد، یکسره به خدا تعلق دارد و بی‌واسطه به او مرتبط، وابسته، متصل و پیوسته است؛ پس به نحو سلبی، هر چه یکسره و به تمام هویت به خدا تعلق نداشته باشد و از نزد او نباشد، ماهیت دین بر آن صدق نمی‌کند. به بیان دیگر، دین یک واقعیت است. واقعیت را هستی و اخلاق تشکیل می‌دهد؛ پس واقع دین، واقع هستی و واقع اخلاق است.

هستی خدا واقع دین است.^۱ یکتایی خدا، واقع دین است. علم بی‌پایان خدا، واقع دین است. منزّه بودن او از هر نقص و عیب، زشتی و بدی، واقع دین است. افعال او که همه عین صدق و درستی و عدل است، واقع دین است. همچنین رسولی که از جانب خداست، ابلاغ‌کننده واقع فی نفسه دین است و فعل، قول و تقریر او سنت است. نیز امامان معصوم علیهم‌السلام به وصایت از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ابلاغ‌کننده واقع فی نفسه دین هستند و فعل، قول و تقریر آنها سنت است. سخنان ایشان همچون سخنان پیغمبر خدا و کردار آنها همچون کردار ایشان و تقریر آنها همچون تقریر ایشان، سنت است و دین فی نفسه را بیان می‌کند و چون همه شئون آنها، از جمله علم ایشان و ابلاغ آنها به تعلیم خداوند و به اذن او و به وصایت از جانب رسول خداست، به خدا مرتبط است. کتاب نازل شده از جانب خدا به رسولش، متن دین است. کتاب خدا، یعنی آنچه از سوی خدا بر پیغمبرش وحی شده تا بر مردم با نام کتاب ابلاغ کند، با تمام محتوای بی‌کرانش، متن دین خداست و قول، فعل و تقریر معصوم علیهم‌السلام تفصیل آن است و سرانجام جهان آخرت، به مثابه قرارگاه اصلی جهان‌ها، به مثابه مواجه شدن و بازگشتن به مبدأ هستی و مبدأ اخلاق، با همه ویژگی‌ها و خواص بی‌پایان و بی‌انتهایش یکی از اصول دین است.

آنچه گذشت، اصول یا پایه‌های اصلی هستی‌شناختی دین است. در مقابل، دیگر تعدد خدا جایی در واقع دین ندارد. اتخاذ خدایان متعدد از سوی بشر، تعدد خدایان را واقعی نمی‌کند؛ هر چند بشر آن تعدد را واقعی بیندارد. نیز آنچه بشر به مثابه دین اتخاذ

۱. اضافه واقع به دین بدین معناست که دین از حیث فی نفسه منظور شده است، نه از حیث دیدگاه.

می‌کند، واقع دین را نمی‌سازد، زیرا چه بسا اموری که بشر آن را دین گرفته است، درحالی که هیچ واقعی از دین در آن نیست. آنچه در رابطه با دین به بشر مربوط است، درک حقیقت دین و پذیرش دین به مثابه واقع هستی و واقع اخلاق و تسلیم در برابر آن با ملاک و واقعیت یادشده است. هرگاه بشر واقع دین را کشف کرد و با ملاک واقع بودن آن بدان تدین ورزید، آن دین واقعی از آن جهت که واقع دین است، به عنوان دین خواهد بود. تدین ورزیدن انسان به دین مقوم دین نیست. نه آرا و دیدگاه‌های بشری مقوم دین است و نه دیانت ورزیدن بشر؛ دین برای دین بودن نه به اقبال بشر وابسته است و نه به دفاع او از دین. دین به واقعیت خود دین است. دین فی نفسه با قانون‌های نیکوی فی نفسه متلازم است؛ از این رو، انواع ظلم مردود است و انواع عدل مورد تصدیق و مورد فرمان دین است.

۴. رابطه فلسفه و دین

اکنون با توصیفی که از موقعیت واقعی فلسفه و دین گذشت، می‌توان رابطه این دو را در چند مرحله گزارش کرد:

مرحله اول: فلسفه دستاورد عقل بشری است که در طول تاریخ به مثابه یک دانش اکتسابی، آغازی داشته، به مرتبه کنونی رسیده و به سوی اهداف خود در حرکت است، ولی فلسفه و مسائل بنیادی آن، از آن جهت که وابسته به اصول عام عقل و پرسش‌های عام وابسته به آن اصول‌اند، در این مرحله به صورت عام در اذهان بشری برقرار هستند. مسائل بنیادی فلسفه زمان‌بردار نیستند و در تاریخ فلسفه آغاز ندارند؛ همان‌گونه که نمی‌توان برای آنها پایانی در نظر گرفت. هر جا عقل هست، آن مسائل و نیز پاسخ‌هایی که عقل به آن پرسش‌ها می‌دهد، با عقل همراهند؛ هرچند تفصیل آن پرسش‌ها و پاسخ‌ها در دسترس عام انسان‌ها نباشد. این اصول عام عقلی هرچه را تقریر کنند، دارندۀ عقل را با واقع مرتبط کرده‌اند، زیرا این اصول نه فقط بر عقل احاطه دارند که بر واقع نیز حاکم‌اند. از این رو، عقل به محض برخورد با تناقض در محیط خود، متعلق تناقض را از واقع سلب می‌کند.





دین نیز یک واقعیت است و اصول دین اصول عقل نیز هستند؛ عقل از آن جهت که داند این اصول است، بی‌نیاز از هر آموزه‌ای ورای خود، توان شناخت واقع دین و عبور شناختاری به اصول دین را دارد. همان‌طور که عقل به نحو عام به اثبات خود و آن سوی خود نیاز ندارد و شناخت خود از وجود خود و وجود آن سوی خود را بی‌نیاز از هر آموزه‌ای می‌داند، در شناخت مقوم واقع نیز به اصول خود تکیه دارد. در این بخش، عقل ضرورت صدق به طور فراگیر دارد. کذب اصل‌های ضروری‌الصدق عقل محال است، زیرا فرض کذب اصول عقل با فرض صدق تناقض و صدق دیگر محالات این همان است. به محض وجود یافتن و فعال شدن عقل، اصول ناظر به واقع و کاشف از آن به فعالیت می‌افتند و عقل با متعلقات پرسش‌های برآمده از خود در رابطه با واقع، به‌مثابه پاسخ روبه‌رو می‌شود. از آنجاکه اصول و پایه‌های دین، با اصول عقل این همان هستند، پس بی‌نیاز از هر آموزه‌ای در دسترس اصول عام عقلی‌اند، زیرا اصول عام عقلی با اصول دین مطابقت دارد.

مرحله دوم: آنچه خارج از اصول عام عقلی قرار دارد، به شرطی ما را با واقع متصل می‌کند که اگر با داده‌های دیگر ناظر به واقع ضمیمه شود با اصول عام عقلی منافات نداشته باشد. تفصیل شناختاری اصول واقع و اصول دین، عقل را در مرحله اکتساب و اعمال قواعد و فعالیت‌های شناختاری وارد می‌کند. از آنجاکه مرز ضرورت صدق عقل در محدوده اصول عام عقلی است، برای عقل طالب شناخت و کمال، فراتر رفتن از این مرز هم جایز و هم لازم است، اما با توجه به اینکه دستاوردهای آن به صورت مشروط به صدق و کذب متصف می‌شود، هرچه یک گزاره از اصول عام عقلی فاصله داشته باشد و برای اثبات آن به آوردن گزاره‌های میانجی نیاز باشد، نظر به صدق یا کذب دادن آن مشروط‌تر می‌شود؛ همان‌گونه که احتمال خطا در آن بیش‌تر می‌شود. برای نمونه، در هندسه اقلیدسی هرچه گزاره‌ای، مانند گزاره الف به اصول موضوع مفروض‌الصدق این دستگاه نزدیک‌تر باشد، احتمال خطا در آن کمتر است، زیرا در اثبات آن به فعالیت‌های شناختاری کمتری نیاز است. اگر گزاره‌ای دورتر، مثل ب، در مسیر اثباتی خود از گزاره الف بهره‌گیرد، صدق یا کذب آن هم به‌درستی مرحله استدلالی مخصوص خود و هم

به درستی مرحله استدلالی پشتوانه الف مشروط است و بدین ترتیب، بر تراکم شرط‌های صدق و کذب گزاره‌ها افزوده می‌شود.

وقتی هندسه‌دان برای گزاره ب استدلال می‌کند و به نظر خود تمام شرایط صدق آن را از نظر صوری و محتوایی، با رساندن به اصول عام عقلی فراهم می‌کند، مقدر او نیست که صدق آن گزاره را تضمین کند و اگر چنین تضمینی دهد، نمی‌تواند دلیلی بر آن اقامه کند. همه آنچه او می‌تواند بگوید این است که تاکنون هرچه در اثبات گزاره ب تأمل کرده، اشکالی در گذرهای صوری و محتوایی آن نیافته است، اما نیافتن اشکال، دلیلی بر نبود اشکال نیست. تصدیق هندسه‌دان‌های دیگر از برهان هندسه‌دان مذکور تنها اطمینان را بالا می‌برد، ولی تضمینی برای صدق به دست نمی‌دهد، زیرا همان‌طور که خطا در هندسه‌دان نخست امکان دارد، در هندسه‌دان‌های بعدی که ناظران آن برهان‌اند، نیز رواست. تراکم ناظران جایز الخطا نمی‌تواند تضمینی دهد که خطایی رخ نداده باشد. بدین ترتیب، گزاره ب از آن جهت که استدلال بر صدق، پشتوانه آن است و نقص و کاستی در آن استدلال به چشم استدلالگر و ناظران نرسیده است، به صورت مشروط پذیرفته می‌شود و تا هنگامی که خطایی در آن تشخیص داده نشده باشد، می‌توان ارتباط با واقع را بر اساس آن استدلال تنظیم کرد. آنچه گذشت بر همه دانش‌های بشری جاری است و هیچ دانشی، چه طبیعی، چه ریاضی، چه فلسفی و چه استنباطی یا به تقسیمی دیگر، چه تجربی و چه عقلی محض از آن بیرون نیست.

اکنون وقتی با متن تدوینی دین، یعنی کتاب خدا و سنت پیغمبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام روبرو می‌شویم، همین وضع بر ما حاکم است. موقعیت ما در برابر متون دین به مانند موقعیت ما در برابر متن تکوینی واقع است. متن کتاب خدا از علم خداست، ولی هرگاه درباره علم خداوند سخن به میان آید، این علم نه تنها واقع را نشان می‌دهد، بلکه همیشه و به ضرورت مطابق با واقع است و بلکه واقع بودن واقع در مطابق بودن با آن علم است.^۱ علم پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علم امامان علیهم‌السلام از آن جهت که به علم خداوند متصل است

۱. زیرا علم خدا، علم فعال است و به طریقی که حکیمان مسلمان بیان کرده‌اند از طریق اراده الهیه علت تحقق واقع ممکن است.





و از اسباب فراهم نشده است که البته این جهت تمام جهت علم ایشان است، نه با محصور بودن مواجه است و نه با جواز خطا. علم معصوم نه تنها مطابق با واقع است، بلکه به ضرورت مطابق با واقع است. از این جهت علم خدا و فرستادگان او مرتبه‌ای به نام مرتبه گسسته از واقع ندارد که گاه مطابق با واقع باشد و گاه نباشد. علم فرستادگان خدا یک دیدگاه یا نظریه نیست، بلکه مانند اصول ضروری عقل ضرورت صدق دارد.

وقتی ما با متن فی نفسه دین روبه‌رو می‌شویم، با توجه به ملاک گفته‌شده درمی‌یابیم که آنچه مقصود صاحب متن است ممکن نیست از واقع تخلف داشته باشد و بلکه به ضرورت با واقع مطابقت دارد؛ یعنی چیستی واقع را در خود دارد و همگان را از واقع خبر می‌دهد یا همگان را به آن واقع گسیل می‌دارد. ما به مثابه موجود صاحب عقل، در برابر چنین متنی قرار می‌گیریم. عقل مخاطب پیغام‌های خداوند و فرستادگانش است؛ بدین معنا که صاحب متن دین اراده کرده است که محتوای متن به عقل عرضه شود. از این جهت با زبانی سخن می‌گوید که می‌توان آن را زبان عقل نامید (نک: قمی، ۱۴۳۱، ج ۳: ۹-۱۱). متن از نظر زبان این جهانی، به زبان خاصی، مانند زبان عربی بیان می‌شود، اما زبان عام و جهانی آن زبان عقل است. زبان این جهانی با امکانات خاص عقل بشری قابل ترجمه به زبان‌های دیگر این جهانی است تا همگان با محتوای آن که زبان عام و جهانی عقل است روبه‌رو شوند. ترجمه اصلی متن دین هنگامی است که به دستگاه عقل وارد می‌شود. این متن هرچند به عقل انسانی خطاب می‌کند، دانش صاحبان این متن نه با دانش مخاطبان آن قابل مقایسه است و نه خواص دانش او با خواص دانش آنها. متن دین از دانش بی‌پایان و بدون خطای الهی برآمده است و دانش مخاطبان عام آن محدود و خطاپذیر.

بنابراین، متن دین منبعی است که سراسر واقع را در خود حاضر کرده است و تفصیل آن متن، گسترده واقع را پوشش می‌دهد، اما عقل بشری در اکتشاف این متن محدود، تدریجی و جایز الخطاست. از آنجا که اصول دین با اصول عقل مرتبط است، این مرتبه از واقع بدون خطا و بلکه بدون امکان خطا، به اذهان وارد می‌شود، اما تفصیل این اصول که تفصیل واقع است، با اکتساب‌های عقلی به اذهان عرضه می‌شود که سه ویژگی

محدود بودن، تدریجی بودن و جواز خطا بر آن احاطه دارد؛ به گونه‌ای که با کشف خطا، این امکان هست که تصحیح آن نیز به خطا انجام شود یا نظریه مطابق با واقع با وارد شدن یک مغالطه از اذهان حذف شود. بنابراین، همان‌طور که عقل در اکتشاف اکتسابی واقع تکوینی جواز خطا دارد، در اکتشاف اکتسابی یا نظری واقع تدوینی دین نیز که کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام است، جواز خطا دارد.

این جواز خطا در منطقه تفصیل‌های اکتسابی است که اجازه نمی‌دهد اکتشافگر به دستاورد اکتشافی خود بی‌قید و شرط وابسته گردد، هرچند به مطابقت آن با واقع حکم کند.

۵. منطقه اعتقاد (یقینی یا قلبی) دینی

هرچه در واقع دین هست، چون از هر جهت مربوط به خداست، بالضروره واقعی است. از این رو، هرچه از واقع دین بر ما آشکار شود، ما را در وضعیت اعتقاد یقینی قرار می‌دهد، زیرا قوه عقلی تنها واقع را به طور مطلق می‌پذیرد و هرگاه در برابر واقع قرار گیرد، اعتقاد بدان، یعنی صادق دانستن بی‌قید و شرط صورت آن واقع یا تصدیق عقلی آن در عقل شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که ممکن نیست اصول عقلی نقیض آن را روا دارد. اصول دین از چنین موقعیتی در شناخت عقلی برخوردارند. از این رو، محققان امامیه تقلید در اصول دین را روا نمی‌دارند، زیرا اصول دین در دسترس اصول عقلی همگانی است که در عقل بشر استقرار دارد؛ هرچند تحلیل و تفصیل بیانی آنها را دانش اکتسابی با تصورات و تصدیقات خاص خود، عهده‌دار باشد. تفصیل اصول دین که به‌عنوان مسائل تفریعی عقل مطرح می‌شوند، بر عهده تصورات، تصدیقات و اصولی است که از طریق استدلال عقلی محض یا از طریق استدلال ترکیبی [ترکیب اجتهاد عقلی و اجتهاد شرعی] استنباط و تثبیت می‌گردند.

حال اگر طریق استدلالی عقلی محض و طریق استدلالی ترکیبی به طور عام به عقل ضروری الصدق باز گردد، نتایج بدون مشروط شدن به اثبات می‌رسند، اما اگر چنین نشود و تنها عقل غیر ضروری الصدق عهده‌دار استدلال‌ها باشد، نتایج مشروط به مطابقت





با واقع شرع می‌شوند، زیرا عقل غیر ضروری الصدق در معرض خطا قرار دارد. پس نمی‌توان نظریه‌های چنین عقلی را به‌عنوان واقع تکوین یا واقع تشریح به طور مطلق مورد تصدیق قرار داد و این از آن‌روست که آرای عقل کائنات خطاپذیر، چه در فلسفه یا دانش دیگر، تنها می‌توانند صدق مشروط داشته باشند. با این وصف، از یک سو لازم است که عقل غیر ضروری الصدق کار اکتشافی خود را نسبت به واقع و نسبت به دین به انجام رساند و از سوی دیگر عقل یادشده در این کار خود در معرض جواز خطاست. پس نمی‌توان از آن طلب شناختی داشت که به صورت نامشروط و نامقید مطابق با واقع باشد. در عین حال، می‌توان عقل را به روند طبیعی خویش نهاد که تا وقتی به چیزی به صورت ضروری الصدق منتقل نمی‌شود، تدین نمی‌ورزد یا ایمان نمی‌آورد. عقل پس از تدین و ایمان به اصول دین، از آن جهت که تمام شرایط صدق آنها را در خود فراهم آورده است، در تلاش برای تفریح‌های آن اصول توانایی خود را به کار می‌گیرد، اما چون امکان خطا را بر کوشش‌های عملی خود حاکم می‌بیند، جواز خطا را در یافته‌های خود به طور تضمین شده طرد نمی‌کند و از این‌رو، نمی‌تواند به دستاوردهای گمانی [ظنی] خود، اعتقاد یقینی یا قلبی داشته باشد.^۱

۶. چگونگی باورمندی به تفصیل اصول دین

در روند شناخت ما از واقع، هرگاه شرایط لازم و کافی معرفت حاصل شود، ما به واقع دسترسی داریم یا به واقع منتقل شده‌ایم. آنچه ما را به واقع منتقل ساخته، صورت‌های علمی و شناختاری ماست. اگر این صورت‌ها با واقع هماهنگ باشند، حکایتگر واقع‌اند و ما از طریق آنها به واقع گذر کرده‌ایم. در تعامل با واقع، نشان داده می‌شود که آیا چنان صورت‌هایی با واقع تطابق دارند یا خیر. اگر به فعالیت‌های متعارف در زندگی خود توجه کنیم، درمی‌یابیم که همه امور ما از طریق اراده و اختیار، به صورت‌های شناختاری

۱. برای توضیح دیگری از این مطلب بر پایه تفکیک عقل عام از عقل خاص، نک: علی عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۴۰۲-۴۰۳.

ما وابسته است. هر گونه بی توجهی به صورت های شناختاری لازم برای یک عمل یا نامطابق بودن صورت های مذکور با واقع، هزینه های زیادی برای ما خواهد داشت. فرض کنید به مسیر پلکانی طبقه دوم رسیده ایم و می خواهیم به طبقه اول برگردیم. اگر به سبب صحبت کردن با دیگری پلکان را نبینیم یا در اثر سرگیجه داشتن طول هر پله از پلکان را تشخیص ندهیم، سقوط خواهیم کرد. این مورد نمونه ای از ارتباط شناختاری ما با واقع است که در صورت اختلال، وضعیت نامطلوبی را به بار می آورد. بدین ترتیب، می توان گفت هر امر واقعی، هم آثار و خواصش واقعی است و هم ارتباط آن با امور واقعی دیگر قسمتی از واقع را می سازد. همان گونه که فقدان یا وجود هر موجود واقعی واقع را دگرگون می کند، شناختن یا نشناختن آن موجود واقعی نیز شناخت از واقع را تحت تأثیر قرار می دهد.

دین که تعلق به خداوند دارد، بنیادها و مقومات واقع و نیز همه ارتباط های میان موجودات واقع و داد و ستد آثار و خواص آنها را که وابسته به علم بی پایان و مصون از خطای خداوند است، در خود دارد. وقتی دین به اذن خداوند و با ابلاغ رسول ﷺ یا وصی او که از هر خطا و نقصی پیراسته اند، به بشر محدود و جایز الخطا برسد، برای فهم آن یا صرف حضور قوه عقلی انسان در هر وضعیتی از دانش که باشد، کفایت می کند و یا اینکه به اکتساب و تأمل نیاز دارد. در صورت دوم یا انسان می تواند به رسول ﷺ و وصی او مراجعه کند یا امکان این مراجعه نیست. در صورت اول، رسول و وصی او می توانند حدود مرتبط کننده آیات خداوند به پایه های عقلی حاضر در همه قوه های عقلی را آشکار کنند، به گونه ای که قوه عقلی را به محتوا و مقصود خداوند که عین واقع است، منتقل سازند، ولی اگر قوه عقلی بخواهد با اکتساب از هر منبع دیگری که باشد، به تأمل در محتوای آیات خدا و سخنان معصومین پردازد تا مقصود ایشان را که عین واقع است دریابد، به ملاک محدودیت و جواز خطا، این امکان وجود دارد که به شناخت ناقص برسد یا به خطا افتد؛ چنان که امکان دارد به طور محدودی به شناخت واقع در حد لازم و یا در حد لازم و کافی نائل گردد.





همین وضعیت، هنگامی رخ می‌دهد که انسان از طریق مقدمات و زمینه‌های کاملاً بشری به واقع مراجعه کند؛ مانند دانش‌هایی که تاکنون به دست بشر به سامان رسیده است. اکتشاف‌های علوم مختلف بسیار فراوان و قابل توجه است، ولی بسیاری از شناخت‌های بشری از واقع ناقص و یا خطاست که مورد دوم یا شناخته شده است یا شناخته شده نیست، اما چه فرقی میان وقتی است که انسان با قوه عقلی خود به سراغ شناخت اکتسابی واقع از راه‌های اکتسابی بشری - تجربی یا عقل محض - می‌رود با وقتی که به شناخت واقع از راه مراجعه به کلام خدا و کلام راهنمایان الهی اقدام می‌کند؟

بی‌گمان شباهت وضعیت اول با وضعیت دوم این است که حاصل شناخت اکتسابی ما، به دلیل احاطه جواز خطا بر قوه عقلی، ممکن است با واقع مطابقت نداشته باشد، ولی تفاوت این دو وضعیت آن است که در صورت اول حاصل شناخت به ما نسبت داده می‌شود، ولی در وضعیت دوم چه بسا و به طور معمول حاصل شناخت ما به طور مشروط به دین انتساب می‌یابد، درحالی که اگر صورت‌های علمی ما که قرار است بیانگر واقع و دین باشند، به دلیل جواز خطا، مطابق با واقع و دین نباشند، به ذهن ما استناد دارند نه به منبع دیگری. اهمیت امر دین از آن جهت است که بشر شناخت اکتسابی خود از دین را به خداوند نسبت می‌دهد و اگر شناخت او مطابق با واقع نباشد، این استناد دادن سبب اسناد دادن امر غیرمطابق با واقع به موجودی است که خطا در علم و بیان او فرض ندارد. اکنون پرسش این است که چگونه می‌توان به تفصیل اصول دین یا دیگر امور مندرج در دین که از راه اکتساب و تأمل بر اساس قواعد عقلی به دست می‌آید و مصون از خطا نیست، اعتقاد بست؛ به گونه‌ای که مسئولیت قوه عقلی در شناخت و علم استیفا شده باشد.

۷. روش باورمندی به دانش اکتسابی در آموزه‌های دین

خداوند در قرآن کریم و نیز رسول و اوصیای او در قول، فعل و تقریر خود چگونگی اعتقاد به آموزه‌های دین را تعلیم داده‌اند. بی‌گمان به اقتضای ویژگی‌های دانش بشری، احاطه بشر بر همه مقاصد دین، به دلیل بی‌پایان بودن آن مقاصد ممکن نیست؛ نیز به

همین اقتضا، راه خطا بر بشر در امور اکتسابی ناظر به کشف مقاصد دین مسدود نیست. حال که چنین است انسان چگونه می‌تواند به کل دین ایمان آورد و به همه محتوای نفس‌الامری آن اعتقاد قلبی داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش را از دو طریق پی می‌گیریم:

الف) قرآن کریم در این زمینه راهکاری را در اختیار انسان می‌گذارد و می‌فرماید: او کسی است که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل پذیرند]، اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود (آل عمران: ۴).

در این آیه، آیات کتاب خدا به دو دسته محکم و متشابه تقسیم شده است. این تقسیم مخصوص کتاب خداست و پیش از آن در متون بشری دیده نشده است؛ هرچند می‌توان تحقیق کرد که آیا ممکن است ملاک آن در گفتار بشری هم یافت شود یا نه. مقصود نوشتار حاضر، توجه به محتوایی در کتاب خداست که از آن در این آیه به «تأویل» آیه یاد شده است. کتاب خدا مشتمل بر حقایقی است که در مرتبه تأویل قرار دارد و ورود به آنها یا کشف آنها به علمی وابسته است که مقدر بشر نیست و تنها در دانش خداوند مندرج است و نیز به تعلیم الهی در دانش لدنی پیغمبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ قرار دارد که از ایشان به «راسخون در علم» تعبیر شده است. از هیچ راهی از راه‌های موجود در عالم امکانی، کشف این مرتبه از دانش قرآن ممکن نیست و درعین حال این مرتبه از دانش قرآن که به تعلیم خدا و فرستادگانش امکان ورود به فهم بشری را دارد، مرتبه‌ای از مقاصد دین است که اعتقاد به آنها برای خردمندان ضرورت دارد.

اکنون اهل خرد و عقل چگونه - در عین ندانستن تأویل - می‌توانند به محتوای تأویل اعتقاد داشته باشند؟ قرآن کریم از زبان راسخان در علم، به اهل خرد و عقل، تعلیم





می دهد که چگونه می توان در عین ندانستن یک محتوا آن گونه که در واقع است، به آن اعتقاد داشت. ملاک این اعتقاد آن است که محتوای تأویل به خداوند مربوط است و از نزد او و در نزد اوست؛ هر چه در نزد خدا واقع باشد، واقع است و هر چه از نزد خدا باشد، واقع است. پس ما هر چند ندانیم واقع چیست، همین که بدانیم چیزی در نزد خداست، می دانیم که آن چیز واقع است. بدین ترتیب، چون هر چه نزد خداست همان واقع است، ما به اجمال به همه واقع اعتقاد داریم؛ با این پشتوانه که ما به هر چه نزد خداست، اعتقاد داریم. این اعتقاد ما را به واقع وابسته و پیوسته می کند؛ به گونه ای که اگر بدانیم چیزی در واقع برقرار است، به آن اعتقاد داریم؛ هر چند اکنون در ذهن، علمی درباره آن چیز نداشته باشیم یا به دلیلی نظری و اکتسابی به خلاف آن اذعان کرده باشیم. آنچه هویت شناختاری ما را تشکیل می دهد، التزام قوه شناختاری به واقع در اکتساب ها و فعالیت های شناختی است، نه آنچه ذهن آن را واقعی می داند، زیرا ممکن است به دلیل جواز خطا آنچه ذهن آن را واقعی فرض کرده است، واقعی نباشد.

اکنون به سبب ملاک یادشده در این آیه، در هر فعالیتی که با اعمال همه قوانین دانش ها در راستای تفسیر بشر از آیات کتاب خدا به عمل آید که گستره واقع را در تکوین و تشریح بیان می کند، باید در نهایت به این صورت مشروط به اعتقاد در آید که با مراد و مقصود خداوند (عین واقع) مطابق باشد.

ب) در روایت هایی از پیغمبر ﷺ و امامان علیهم السلام نیز چگونگی باورمندی به دین و ارکان آن بیان شده است؛ نمونه ای از این روایت ها، روایت جناب عبد العظیم حسنی از امام هادی علیهم السلام است (صدوق، بی تا الف: ۸۲). در این حدیث، نخست عبد العظیم حسنی از سوی امام علیهم السلام به دوستی ایشان اکرام می شود. در پاسخ این اکرام، عبد العظیم از امام علیهم السلام تقاضا می کند تا اجازه دهد دین خود را عرضه کند تا از رضایت خداوند مطمئن گردد. درخواست جناب عبد العظیم و پاسخ ایجابی و تصدیق امام علیهم السلام از آنچه وی عرضه کرده است، معیاری را در اختیار ما قرار می دهد که در این بحث راهگشاست. عبد العظیم می خواهد از دین خدا مطمئن شود تا بدان ایمان داشته باشد. او به همه ارکان دین خداوند ایمان داشت، اما به واسطه عرضه آن به امام برگزیده الهی می خواهد برای

همیشه از تدین خود به واقع دین مطمئن گردد. اگر به فرض در کلام عبد العظیم چیزی عرضه می‌شد که امام آن را از دین نمی‌دانست، بی‌درنگ وی آن را کنار می‌گذاشت و دیگر به آن اهتمام نمی‌داشت، زیرا او از تقریر امام علیه السلام تمامیت و تضمین انتقال به واقع را به دست می‌آورد، نه از اعتقاد خود. آنچه در کلام عبد العظیم آمده همه اموری است که در دسترس عقول بشری قرار دارد یا در دسترس همگانی از دین است. ما در وضعیت عبد العظیم حسنی قرار نداریم که بتوانیم دین خود را بر امام علیه السلام عرضه کنیم، ولی این ملاک در دست ماست؛ یعنی ما نیز باید به هر چه امام علیه السلام آن را از دین خدا بدانند (عین واقع) اعتقاد بیابیم؛ نه به آنچه در اذهان خود واقع می‌دانیم. آنچه در اذهان واقع دانسته می‌شود، در صورتی قابل اعتقاد ورزیدن است که واقع باشد، و گرنه اعتقاد به آن - در صورت علم داشتن به غیر واقعی بودن آن - ممکن نیست.

پس ما نیز هر گاه در تحقیق یکی از تفصیل‌های دین به نتیجه‌ای رسیدیم، می‌گوییم: اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام این گزاره را مطابق با واقع می‌دانند، ما به آن اعتقاد داریم و در غیر این صورت به آن اعتقاد نداریم. این گفته ما را در وضعیت درست عقلی قرار می‌دهد و حتی اگر در اکتساب خود خطا کرده باشیم، به واقع اذعان داریم و آن را تصدیق کرده‌ایم، زیرا به فرض آگاهی از خطای خود، یک لحظه نیز در نفی اذعان به آن درنگ نمی‌کنیم.

ج) امام صادق علیه السلام در حدیثی به عیسی بن عبدالله که پرسید: «اگر امام پس از شما را شناسم و جای او را ندانم چه کنم؟» فرمود: در این صورت می‌گویی: «خدایا من کسی را مولای خود می‌دانم که باقی‌مانده از حجت‌های تو و فرزند امامی است که از دنیا رفته است.» این کار از تو کفایت می‌کند» (صدوق، بی‌تاب: ۳۵۰).

این حدیث نشان می‌دهد که با ایمان به پایه‌ها و اصول دین که در دسترس عقل همگانی است، تصدیق امور دیگر دین، یعنی تفصیل اصول و فروع دین در ایمان به کل دین کفایت دارد. با این گفته، ما به آنچه نزد خداوند است ایمان می‌آوریم؛ چه آنها را بدانیم یا ندانیم، زیرا به یقین می‌دانیم که آنچه نزد خداست همان واقع است. پس ما به اجمال به کل دین ایمان داریم و آن را تصدیق می‌کنیم، ولی از آنجا که تحقیق در



تذکره



اصول و فروع تفصیل دین، مطلوب دین است و آموزه‌های پیغمبر ﷺ و امامان علیهم السلام بر آن دلالت دارد، ما می‌کشیم تا با ضوابط قانون‌مند عقلی و با معیارهای اجتهادی از طریق متون دین به سوی دانش دین حرکت کنیم؛ هرچند می‌دانیم که در این راه نیز دانش ما محدود، تدریجی و خطاپذیر است. در این مسیر به هرچه دست یابیم، در صورتی ایمان می‌آوریم که مطابق با چیزی باشد که نزد خداست؛ به گونه‌ای که به محض دانستن واقع لحظه‌ای در نظریه خطای خود باقی نمی‌مانیم و آن را طرد می‌کنیم. با این شیوه، هم به کل واقع (عین متن دین) وارد شده‌ایم و هم در اجتهاد و تلاش‌های علمی خود، حتی اگر خطا باشد، نزد خداوند هم معذوریم و هم به تفضل الهی مأجور خواهیم بود.

د) قول و عمل زراره از اصحاب خاص امام باقر و امام صادق علیهم السلام به هنگام مرگ می‌تواند در بحث ما مفید باشد:

خدایا، من روز قیامت تو را ملاقات می‌کنم و امام من کسی است که امامت او در قرآن آمده است؛ خدایا، من حلال آن را حلال و حرام آن را حرام می‌دانم و به محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و خاص و عام آن ایمان دارم؛ بر این امر زندگی می‌کنم و بر این امر می‌میرم، اگر خدا بخواهد (طوسی، ۱۴۳۰: ۱۷۵-۱۷۶).

در خبر دیگری آمده است که زراره پس از قراردادن قرآن در بالای سرش گفت: «امام بعد از جعفر بن محمد کسی است که نام او در این قرآن به صورت نص و آشکار آمده است. او از کسانی است که خداوند اطاعت ایشان را بر آفریده‌های خود واجب گردانیده است و من به او ایمان دارم». وقتی از این عمل زراره به امام کاظم علیهم السلام خبر دادند، حضرت فرمود: «قسم به خدا، زراره به سوی خدای متعال مهاجرت کرده است» (طوسی، ۱۴۳۰: ۱۷۶). محمد بن ابی عمیر از قول محمد بن حکیم می‌گوید که امام هفتم علیهم السلام فرمود: «من امید دارم زراره از کسانی باشد که خداوند درباره آنها فرمود: "هر کس از خانه خود به سوی خدا و رسولش مهاجرت کند و سپس مرگ او را دریابد، به یقین اجر و پاداش او بر خداست"» (نساء: ۸۹).

۸. رویکرد فیلسوفان مسلمان در تطابق آرای خود با حجت‌های دین

در فرهنگ اسلامی، بسیاری از فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند دیدگاه‌ها و آرای فلسفی‌شان را در تبعیت از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام قلمداد کنند. در ادامه به بررسی رویکرد فلسفه‌ورزی ملاصدرا و ابن سینا می‌پردازیم:

الف) ملاصدرا در خاتمه عرشیه، وصیت خود را با این عبارات آغاز می‌کند:

این بنده ضعیف می‌گوید: در آنچه گفتم و عمل کردم و باور داشتم و نوشتم به پروردگرم پناه می‌برم از هر چه در تبعیت دین و شریعتی که آورنده آن، سید رسولان و خاتم پیغمبران است، فتور و ضعفی افتاده باشد و مرا در پیوستن به آن ریسمان‌های محکم قصوری پدید آمده باشد، زیرا من از روی دانش یقینی دانسته‌ام که احدی نمی‌تواند خداوند را، آن گونه که سزاوار خداوندی اوست، پرستش کند؛ مگر از طریق کسی که اسم اعظم نزد اوست و او همان انسان کامل و تکمیل‌گر (دیگران) است؛ یعنی جانشین بزرگ خدا در دو عالم ملک و ملکوت مهین و بهین و در دو سرای دنیا و آخرت (ملاصدرا، بی‌تا: ۶۹).

آن گونه که از این عبارات‌ها برمی‌آید ملاصدرا موقعیت خویش نسبت به خلیفه خداوند در هستی امکانی، یعنی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیای معصوم او علیهم‌السلام را با عبارات‌هایی چون «تبعیت از ایشان» و «تمسک به ایشان» بیان می‌کند. این اصل بر همه فعالیت‌های شناختاری وی در دانش‌هایی مانند فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه حاکم است که دین خدا بشر را به مسائل آن راهنمایی کرده است. به بیان دیگر، ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان، پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام را حجت و برهان اکمل بر واقع می‌دانند که در رساندن انسان‌ها به واقع مؤید به تضمین خداوند هستند و هیچ بشری از هدایت ایشان بی‌نیاز نیست. بنابراین، فیلسوف بزرگی همچون وی با تلاش در اقامه برهان‌های ضروری عقلی در رسیدن به پایه‌های واقع و مسائل بزرگ آن، تمام گفتار، افعال، باورها و نوشتارهای خویش را به تطابق با گفتار، کردار و آموزه‌های حجت‌های تام خداوند مشروط می‌کند و از هر گونه ناهماهنگی در این تطابق به خداوند پناه می‌برد. ملاصدرا در مقدمه اسفار





پس از تتبع آرا و دیدگاه‌ها، اتصال به منابع دین را شرط رهایی از آرای ضعیف و روش‌های بیهوده جدلی دانسته، شیوه برگزیده خود در دانش عقلی فلسفه را چنین بیان می‌کند:

پس زمام امور خود را به خداوند و به فرستاده خدا که بیم‌دهنده و ترساننده است، دادیم؛ از این رو، به هرچه از او به ما رسیده ایمان داریم و آن را تصدیق می‌کنیم و بنا نداریم از راه ساختن وجهی عقلی یا راهی علمی در صدد توجیه آنچه از سوی ایشان به ما رسیده است باشیم، بلکه خود را به هدایت او سپرده و از آنچه بر حذر داشته، کنار گرفته‌ایم تا امر خداوند متعال را عمل کرده باشیم که فرمود: «هرچه رسول برای شما آورده بپذیرید و از آنچه بر حذر داشته است کنار گیرید» (حشر: ۷). تا اینکه به سبب این پیروی، خداوند آنچه را که خواست بر قلب ما گشود و به برکت این پیروی رستگار گشتیم (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱-۱۲).

این عبارت ملاصدرا وجه دیگری از اندیشه و کردار او درباره کارهای علمی بشری ناظر به مسائل مشترک با متن دین را نشان می‌دهد. وی هرچه را از کلام خدا و کلام اولیای او باشد، عین واقع می‌داند و به آن باور دارد و در کارهای علمی خود به آن واقع نظر دارد. واقع نیز به توجیه و دلیل تراشی نیازی ندارد. آنچه واقع می‌طلبد، کشف آن با قوه شناسایی است؛ پس لازم است قوه شناسایی، به مثابه نیروی توانا بر عمل شناخت واقع وارد عمل شود و به سوی آن گام بردارد، نه اینکه آرای خود را بر واقع تحمیل کند. ملاصدرا نشان می‌دهد شیوه او این نیست که دیدگاه‌های علمی خود را از راه تأیید متون دینی تثبیت کند، بلکه او در صدد کشف واقع است و این امر با فهم مقاصد متون دینی حاصل می‌شود.

ب) ابن سینا همین شیوه را درباره گفتار پیغمبر ﷺ در پیش گرفته است. او پس از تقسیم زندگی آخرتی به زندگی جسمانی و زندگی روحانی، اعتقاد به تفصیل زندگی جسمانی آخرتی، از مرحله اثبات تا کیفیت آن را به یکباره به گفتار صادق مصدق (پیغمبر خدا ﷺ) واگذار می‌کند و از این طریق خود را به واقع منتقل می‌سازد. تمام دلیل ابن سینا بر این واگذاری، دلالت دلایل عقلی محض بر لزوم تبعیت از گفتار

معصوم علیه السلام است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳). در واقع، قول، کردار و تقریر پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام دلایل عقلی اند که از زبان عقل جهانی در راستای هدایت عقل‌های جزئی برای رسیدن به غایت‌های عقلی و کلی جهان صادر شده‌اند.

ج) حکیم آقاعلی مدرس زنوزی در بدایع الحکم پس از پاسخ به پرسش‌های هفت گانه درباره خداوند، صفات و رابطه او با هستی‌های امکانی، می‌گوید:

طریق نجات آن است که انسان پس از اطلاع بر رؤوس مسائل اعتقادی بنای اعتقاد خود را بر این گذارد که هر یک از آنها که مطابق اعتقاد ائمه معصومین علیهم السلام است معتقد باشد و هر یک که مطابق نباشد منکر. همین قدر ناجی بود؛ مگر بعضی از اعتقادات که موقوف علیه اصل شرع و دین باشد. و از آنجا که همین قدر مایه کمال نفسانی علمی نباشد، چنان که در اخبار اهل بیت عصمت علیهم السلام از علم و علما مدح و تمجید فرموده‌اند و خلق خلق به جهت معرفت بود و خواجه طوسی رحمته الله علیه در اول طبیعیات شرح اشارات فرموده است: کسی که از روی تفصیل به مقاصد مبدأ و معاد عارف باشد، «فقد فاز فوزاً عظیماً» (احزاب: ۷۱)؛ و در صحیفه الهیه نیز وارد است: «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹)، تحصیل معارف الهیه موجب کمال نفس انسانی است، لکن به طوری که آن اعتقاد اجمالی که مذکور شد محفوظ بماند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۸-۵۲۷).

نتیجه‌گیری

چگونه عقل می‌تواند در کنار پذیرش محتوای دین، به پژوهش درباره واقع پیردازد، در عین اینکه پژوهش‌های او و پاسخ‌های حاصل از آن خواصی دارند که گاه موجب تخطی از واقع می‌شود؟ در این نوشتار، تبیین همسویی میان پژوهش‌های عقلی در رسیدن به واقع (عقلانیت) و پذیرش یقینی اصول دین و آموزه‌های تفصیلی آن (دیانت) در عین مطالعه عقلی آن، بر پایه پرسش‌ها و پاسخ‌های پیشین عقل نهاده شد. عقل با پرسش‌هایی روبه‌روست که برای پاسخ به آنها امکاناتی را دارد که با تکیه بر آنها دانش



فلسفه را برپا می‌کند. این دانش بشری، پرسش‌های تفصیلی را با روند اکتسابی عقل در راستای کشف واقع که قرین ویژگی‌های محدود بودن، تدریجی بودن و خطاپذیری همراه است، پاسخ می‌دهد. تلاش عقل برای یافتن واقع به کمال عقل می‌انجامد، زیرا این پرسش‌ها تمام ظرفیت و امکان‌های عقل را فعال می‌کند. در عین حال عقل نیز با مطالعه خود، هم به توانایی‌ها و هم به محدودیت‌هایش اذعان دارد. از این جهت، عقل به منبعی از دانش نظر دارد که ایدئال است و از هر کاستی و خطا مصون است. شرایط لازم برای شناخت این منبع یگانه در عقل موجود است. عقل در مواجهه با دین این منبع را شناسایی کرده، به آموزه‌های آن بدون قید و شرط تکیه می‌کند و به آن تدبیر می‌ورزد. در عین حال، در شناسایی آموزه‌های تفصیلی دین، عقل ناگزیر به پیمودن مسیرهای ضابطه‌دار و قانون‌مند است و توانایی بر چنین پیمایشی را ملکه اجتهاد فراهم می‌کند که آن نیز با ویژگی‌های سه‌گانه محدود بودن، تدریجی بودن و خطاپذیری همراه است. عقل در نهایت به واقع دین و آموزه‌های آن بی‌قید و شرط اعتقاد دارد، اما به دستاوردهای اکتسابی خود از واقع دین به صورت مشروط و مقید باور دارد، به شرط آنکه آن اکتساب‌ها مطابق با واقع یا مطابق با مقصود دین باشد؛ همان‌گونه که به دستاوردهای اکتسابی خود در دانش فلسفه (به شرط مطابقت آنها با واقع) تکیه می‌کند.



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، الشفا(الهیات)، قم: منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۲. ملاصدرا، صدرالدين شيرازي (۱۳۶۸)، الحكمة المتعاليه في الاسفار الاربعة العقلية، قم: انتشارات مصطفوي.
۳. _____ (بي تا)، العرشيه، اصفهان: انتشارات مهدي.
۴. صدوق، محمد بن علي (بي تا الف)، التوحيد، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۵. _____ (بي تا ب)، كمال الدين وتام النعمه، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۶. طباطبائي، محمدحسين (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئاليسم، قم: بوستان كتاب.
۷. طوسي، محمد بن الحسن (۱۴۳۰ ق)، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، قاهره - لندن: مركز نشر آثار علامه مصطفوي.
۸. عابدي شاهرودي، علي (۱۳۹۴ الف)، سنجش و اكتشاف، تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران.
۹. _____ (۱۳۹۴ ب)، نقد فوه شناخت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
۱۰. قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۱ ق)، القوانين المحكمة في الاصول المتقنه، قم: مؤسسه احياء الكتب الاسلاميه.
۱۱. مدرس زنوزي، علي (۱۳۷۶)، بدایع الحكم، قم: انتشارات الزهرا.



فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی

مرضیه صادقی رشتی*

چکیده

در نوشتار حاضر، ماهیت و فرایند ارسال کلام الهی به شخص نبی از دیدگاه ابن سینا و فخر رازی بررسی شده است. در بررسی از ناحیه آغاز و نیز انجام به مشترکات بسیاری در دو دیدگاه برمی‌خوریم. هر دو در این فرایند، نقش یک امر ماورایی را نادیده نگرفته و به قابلیت خاص نفس مخاطب اشاره داشته‌اند و به قوه قدسی قائل‌اند و محل ادراک را قلب پیامبر که مرتبه بالای نفس ناطقه است می‌دانند، اما حقایق معقول وقتی به صورت الفاظ درمی‌آیند، با مرتبه پایین نفس، یعنی حواس قابل درک خواهند بود. در نتیجه می‌توان گفت نقش ویژگی‌های قوه عاقله و قوه متخیله نبی را نباید نادیده گرفت. از مطالب پیش گفته می‌توان دو نتیجه مهم گرفت: نخست اینکه با توجه به بیان فخر رازی درباره قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، اشکال قول ابن سینا که طرح نفس فلکی موجد آن است، مطرح نخواهد شد و از این رو، هم در مرحله کلیات و هم در جزئیات می‌توان نفس نبی را مطرح کرد؛ دوم اینکه از مباحث فوق، کیفیت دخالت پیامبر در مسئله وحی روشن می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کلام خدا، پیامبر، نفس، عقل قدسی.



مقدمه

در اهمیت بحث کلام الهی همین بس که برخی معتقدند حتی نام گذاری «علم کلام» به بحث کلام الهی ارتباط دارد. همچنین وحی و کلام الهی به عنوان مبنای متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان است که در سایه آن، ارتباط میان عالم مادی و عالم ملکوت مطرح می شود. فارابی به عنوان نخستین فیلسوف به این موضوع به طور جامع و منسجم در کلام فلسفی پرداخته است. وی با طرح نقش معرفت شناسانه عقل فعال به ماهیت کلام الهی پرداخت. همچنین با طرح مقدماتی مانند بیان مراتب سه گانه عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و نیز تبیین نقش واسطه ای قوه متخیله، کلام الهی را نوعی ادراک دانست که در ضمن فرایند افاضه از عقل فعال نزد قوه متخیله مشاهده می گردد. در نظام فکری فارابی، بحث اتصال با عقل فعال و واسطه بودن قوه متخیله، ارکان بحث را تشکیل می دهند، ولی به نظر می رسد ابن سینا نیز همین سبک را البته با اندکی تفاوت و با تفصیل دقیق تر و علمی تر پی می گیرد؛ به گونه ای که می کوشد وحی الهی را در جانب مبدأ (خدا) و نیز ناحیه مخاطب (جبرئیل یا نبی) تشریح کند. افزون بر این، میان حیطه معارف جزئی و معارف کلی، تفاوت قائل می شود؛ به گونه ای که نقش اساسی قوه حدس را خاطر نشان می سازد.

درواقع وی افزون بر اشاره به نیروی قوه تخیل، برای نخستین بار به بررسی نقش قوه حدس و نیروی قوه متصرفه در وحی می پردازد و ضمن طرح سه ویژگی مهم، وحی انبیا را امری متمایز از دیگر معارف می داند، ولی فخر رازی پس از طرح مراتب کمال نفس آدمی می گوید که نفس آدمی در طی مراحل، توانایی هایی کسب می کند که در پرتو آن به کشف اسرار آگاه می شود و کمالی را از هاتفی می شنود. به یقین فخر خود را از اشاعره می داند، ولی از تأثیر پذیری وی از ابن سینا در این مسئله نمی توان غفلت کرد. ضرورت ورود به این بحث از آن روست که عقل ما انسانها در بسیاری از امور بدون کمک وحی قادر به درک نمی باشد و تنها راه جبران ضعف عقل در این امور، اتصال به منبع خزائن الهی است. همچنین سعادت آدمی به دو امر وابسته است: یکی آگاهی از





حقایق و علوم معقول کلی (در بُعد عقل نظری) و دیگری آراستگی به صفات حسنه و پاک بودن از صفات رذیله (در بُعد عقل عملی). نیز برای رشد و تعالی در این دو جنبه، باید میان انسان‌ها و خدا واسطه‌ای باشد تا علوم و کمالات را دریافت و به مردم ابلاغ کند. این واسطه‌ها، همان انبیای الهی هستند که به لحاظ دارابودن عقل قدسی، از این فیض بهره‌مند هستند. این مسئله وقتی برای انسان‌ها راهگشاست که روشن شود وحی و کلام الهی از مبدا کامل الهی نازل شده و الفاظ و فهم خود پیامبر به عنوان آخرین حلقه وحی در کلام الهی و محتوای دین دخالتی نداشته است. در نتیجه قرآن که وحی الهی است، جنبه غیربشری دارد و برخلاف نظر عده‌ای تابع اندیشه‌های آورنده آن نمی‌باشد.

ابن سینا نیز به لحاظ اینکه قرآن را وحی و کلام خدا می‌داند و مفهوم وحی از مفاهیم اساسی ادیان ابراهیمی و محور اصلی آموزه‌های دینی و معرفت‌های دینی و فلسفی است، وقوع وحی را قطعی و معرفت و حیانی را متمایز از بقیه معارف می‌داند و فرایند وحی را بر اساس تحلیل عقلانی و در راستای توانایی نفس انسان در مراحل مختلف ادراک (حسی، خیالی و عقلی) تبیین می‌کند. دیدگاه وی در این موضوع، بسیار تأثیرگذار بوده است؛ زیرا وی در تبیین وحی به نقش پیامبران توجه می‌کند تا در ضمن آن، عظمت وجود انسان را نشان دهد که می‌تواند مخاطب کلام الهی واقع شود؛ چنان‌که خود پیامبران ادعا کرده‌اند که خداوند با آنان سخن گفته است و خداوند نیز می‌فرماید: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ؛ بعضی از رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم. با برخی از آنان، خداوند سخن گفت و بعضی را درجاتی برتر داد» (بقره: ۲۵۳). همچنین ابن سینا توجه دارد که دخالت مشاعر ادراکی و قوای ادراکی نبی سبب دخالت فهم نبی در کلام الهی نشود تا به دیدگاه تکامل‌پذیری دین منجر نشود. از همین رو، نحوه تحلیل وی می‌تواند پاسخگوی دیدگاه افرادی باشد که قرآن را کلام پیامبر می‌دانند. افزون بر این، این کار ابن سینا که به روش عقلی است، الزاماً بر ادعای ناکافی و محدود بودن عقل انسان دلالت دارد.

۱. دیدگاه ابن سینا

الگوی پیشنهادی ابن سینا در تبیین کلام الهی را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد که وی نخست پس از طرح مراحل مقدماتی مربوط به تبیین نفس و قوای آن و برشمردن چهار مرحله عقل نظری به بررسی کیفیت نفس نبی پرداخته و پس از برقراری ارتباط میان قوای ادراکی نبی و عقل فعال، پدیدهٔ وحی را تبیین می‌کند و سپس به ویژگی‌های آن می‌پردازد. در تبیین ابن سینا از معرفت و حیانی، سه قوه «حدس»، «متخیله» و «عقل فعال» نقش اساسی را به عهده دارند.

الف) نقش قوای نفس در تبیین کلام الهی

ابن سینا در تشریح کلام الهی، با توجه به فاعلیت نفس مخاطب می‌کوشد تا با نظر به کیفیت و قوت قوای نفس پیامبر و توانایی‌های او، این مسئله را تبیین کند.

یکم - عقل نظری و نقش قوه حدس

ابن سینا برای تبیین و تحلیل قضایای کلی وحی، به عقل نظری استناد می‌کند، زیرا صور عقلی که به کلیت متصف‌اند، در ناحیه عقل نظری است که قوه حدس را به خدمت می‌گیرند، ولی در امور جزئی به عقل عملی تمسک می‌جوید. نظر به اینکه نفس انسانی، قادر به درک کلیات است و به همین سبب، از نفوس حیوانی متمایز می‌باشد، دارای قوه عاقله است، اما این قوه دو چهره دارد: یکی، قوه عالمه یا عقل نظری که رو به سوی بالا دارد و معلومات خود را از مبادی عالی دریافت می‌کند؛ دیگری، قوه عامله یا عقل عملی که رو به سوی پایین دارد. به لحاظ اموری که تصرف در آنها نیازمند مشارکت بدن است و با بدن سر و کار دارد، عقل از این حیث، آرایی صادر می‌کند که برای تمیز نیک و بد در امور جزئی به کار می‌رود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۶۷).

خود عقل نظری چهار مرتبه دارد: الف) مرتبه هیولانی که قوه محض است و تنها، استعداد پذیرش صورت‌ها را دارد و از این‌رو، خالی از معقولات است؛ ب) مرتبه عقل بالملکه که تنها معقولات اولی، یعنی قضایای بدیهی را کسب کرده است؛ ج) مرتبه



نظر



عقل بالفعل که در این مرتبه، عقل صورت‌های معقول و حقایق را در خود انباشته می‌کند تا هرگاه انسان به آنها نیاز داشته باشد بتواند به آنها رجوع کند و تعقل کند؛ (د مرتبه عقل مستفاد که تمام صورت‌ها برای آن به صورت بالفعل، تعقل شده و بالفعل برای آن حضور دارد (همو، ۱۳۷۵: ۳۹).

از نظر ابن سینا، انبیا بجز این مراتب از مرتبه دیگری به نام عقل قدسی برخوردارند، زیرا عقل نظری آنها به مقام قدسیت رسیده است؛ بدین معنا که قوه حدس آنها چنان نیرومند شده که بدون تعلیم و تعلم و هیچ گونه تلاشی، معرفت حاصل می‌کند و در واقع چنین شخصی دارای اتصال قوی به مبادی عالی و عقل فعال می‌باشد؛ به گونه‌ای که تمام صورتی که در عقل فعال موجود است در نفس او نیز نقش می‌بندد.^۱

به باور ابن سینا، عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است و در واقع حدسی است که به سبب درجه استعداد قوی، افراد را از رجوع به عقل فعال بی‌نیاز می‌کند. وی در تعریف حدس می‌گوید: صاحب حدس قوی از حد وسط و اقامه برهان بی‌نیاز است و به پیمودن مقدمات برای کسب معرفت نیازی ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴). از نظر ابن سینا، نفس برای تعلم، دو نوع فعالیت دارد: یکی، رجوع به خزائن صورت‌های محسوسات؛ دیگری، رجوع به عقل فعال که یکی با تفکر و دیگری با حدس انجام می‌شود (همو، بی تا: ۲۱۶). بنابراین، ابن سینا سخن خدا با پیامبر را نتیجه ارتباط میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی می‌داند.^۲ او نبی را شخصی می‌داند که گرچه مانند تمام انسان‌ها قوای ادراکی دارد، ولی نبی، قوای خود را در هر جهتی به کمال رسانده است و از همین رو، سه ویژگی مهم دارد:

۱. تعبیر ابن سینا چنین است: «هذا الاستعداد قد يثبت في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كثير شئ والى تخریج و تعلیم بل يكون شديد الاستعداد لذلك ... وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً وهي من جنس العقل الملكة الا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم» (همان: ۳۲۸).
۲. «حقیقه الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلي بأذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء» (همو، ۱۳۵۳: ۵).

۱. می‌تواند در عالم طبیعت تصرف کند و این امر در نتیجه قوت و شدت در عقل عملی وی حاصل شده است؛
۲. قوه حدس در او قوی است و در اثر قوت قوه عاقله می‌تواند بدون فکر و تعلیم و تعلم، معارف را از عقل فعال دریافت کند.
۳. قوه تخیل در وی شدید است و این امر تمثیل و مشاهده حقایق را برای انبیا ممکن می‌سازد (همو، ۱۳۷۹: ۴۲).

بنابراین، این نکته مهم است که استفاده ابن سینا از عنوان القای معرفت از سوی عقل فعال در نفس مستعد نبی، به این مطلب اشاره دارد که القای جنبه فعل و پذیرش آن از سوی نفس نبی، انفعال محسوب می‌شود و از این‌رو، ادراک و حیانی نزد وی از مقوله فعل و انفعال خواهد بود (همو، ۱۳۵۱: ۱۰). البته، ابن سینا که به اتحاد عاقل و معقول قائل نیست، با واژه «القاء» به نحوی می‌خواهد دوگانگی فاعل و قابل را از میان ببرد. نتیجه اینکه در فرایند وحی و در مورد قضایای کلی، فاعلیت از آن عقل فعال است و قابلیت به جنبه عقل نظری نفس نسبت داده می‌شود که قوه حدس را به خدمت می‌گیرد.

دوم - عقل عملی و نقش قوه متخیله

ابن سینا در تبیین ادراکات جزئی که درباره امور اخلاقی است، به عقل عملی تمسک می‌کند که در این حالت، عقل عملی قوه متخیله را به خدمت می‌گیرد.^۱ انبیا که در بُعد عقل عملی نفس خود را کاملاً مطهر ساخته و عقل خود را بر همه قوای بدنی غالب کرده‌اند، می‌توانند حتی عالم طبیعت را به خدمت نفس خود درآورند؛ همان‌گونه که بدن خود را در خدمت نفس گرفته‌اند (همو، ۱۳۶۳: ۱۲۰). ابن سینا معتقد است فاعل و علت وقوع تمام جزئیات عالم، افلاک هستند. از این‌رو، علم به تمام اموری که در عالم رخ می‌دهد، پیش از تحقق آنها در نفوس افلاک وجود دارد و اتصال نفس

۱. «فاما الصور العقلیه فان الاتصال بها بالعقل النظری واما الصور التی الکلام فیها فان النفس انما يتصورها بقوه اخرى وهو العقل العملي» (همو، ۱۳۷۵: ۸۵).





انسانی با این نفوس فلکی، موجب علم و آگاهی نسبت به آن حوادث خواهد شد (همو، ۱۳۷۵: ۸۵).

بنابراین، قوه متخیله که از قوای باطنی نفس است، می‌تواند نقش مؤثری را برای پذیرفتن اشراقات افاده کند، زیرا فاعل، نفس فلکی و قابل، عقل عملی است که قوه متخیله را به خدمت می‌گیرد. وی سپس با اشاره به برتری قوه متخیله پیامبر و نفس وی نسبت به دیگر انسان‌ها می‌گوید: گاهی در بعضی افراد قوه متخیله‌ای که به‌جد شدید و قوی است آفریده می‌شود؛ به طوری که حواس بر آن قوه غالب نمی‌شود و نفس هم قدرتمند است؛ به گونه‌ای که التفاتش به حواس، توجه وی به عالم عقل و عالم نفس را از میان نمی‌برد (همان).

سوم - ابن سینا و فرایند وحی

ابن سینا فرایند وحی را چنین بیان می‌کند که در حالت بیداری، نفس در پرتو اتصال به عقل فعال، معارف و صورت‌های عقلی را می‌گیرد، ولی اگر اینها به همان صورت عقلی باقی بمانند، وحی صریح خواهد بود، اما اگر قوه خیال، آن صورت‌ها و معانی را از قوه عاقله تلقی کند و بر اساس فرایند محاکات، آن معانی را به صورت اشکال، حروف و شنیدن الفاظ تفسیر کند، با انطباق آنها در لوح حس مشترک، شنیده و مشاهده می‌گردند: «فالنبي يتلقى علم الغيب من الحق به واسطه الملك و قوه التخیل يتلقى تلک و يتصورها بصوره الحروف و الاشکال المختلفه؛ بنابراین، خداوند مطالب غیبی را به واسطه ملک در نبی القا می‌کند و قوه تخیل آن مطالب را گرفته، به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر می‌کند» (همو، ۱۳۶۳: ۱۹).

سپس عبارت‌ها و صور را در نفس، منقش می‌کند و نبی از آنها، کلامی می‌شنود و شخص را به صورت بشر می‌بیند. ابن سینا آگاهی از غیب در خواب یا بیداری را این گونه بیان می‌کند که صور وقایع خارجی که در عالم رخ می‌دهد، پیش از تحقق آنها در مبادی عالی مرتسم است. آنچه که در مبادی مرتسم است، به شرط تحقق دو شرط می‌تواند در نفس انسانی هم مرتسم گردد: یکی اینکه اگر نفس استعداد کافی داشته

باشد و بتواند در مقابل قوای نفسانی مانند شهوات و غیره مقاومت کند؛ دوم اینکه مانعی نباشد. اشتغال نفس به محسوسات و داده‌های حواس ظاهری، مشغله‌های مادی هستند که اگر نفس از اینها رها شود، می‌تواند با نفوس فلکی یا عقول ارتباط کامل برقرار کند و اخبار و رخدادهای عالم را دریابد و صور حقایق در جان او نقش ببندد (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۲).

نتیجه اینکه نقش قوه متخلیه این است که حقایق مرتبه عقل را به مراتب پایین‌تر تنزل دهد و افزون‌براین، تمثیل صورت فرشته وحی را هم برعهده دارد. در نتیجه رؤیت فرشته وحی، تلقی قوه متخلیه نبی از حقیقت وجود اوست که در اثر اتصال قوه عاقله پیامبر به عقل فعال دریافت شده است.

چهارم - نقش عقل فعال به عنوان امری ماورایی در فرایند وحی

ابن سینا در نظام معرفت‌شناسی خویش برای به فعلیت رساندن قوای نفس انسانی، وجود امری ماورایی را پذیرفته که همان عقل فعال است و نسبت عقل فعال به اشیا را همچون رابطه نور خورشید با اشیا می‌داند؛ به گونه‌ای که عقل فعال، تمام معارف کلی را به نفس افاضه می‌کند و موجب کمال آن می‌شود. با توجه به مطالب پیش گفته، ابن سینا در مسئله وحی، به نقش دو سویه عقل فعال و نفس انسانی معتقد است: نقش فاعلیت برای عقل فعال و نقش قابلیت برای نفس انسانی، ولی باید توجه داشت که گرچه نفس انسانی در سایه اتصال به عقل فعال و افاضه آن، به رتبه عقل بالفعل و مستفاد می‌رسد، نفس انسانی نخست باید به واسطه اختیار خویش، مراحل را برای رسیدن به کمال پیموده باشد تا قابلیت اتصال را بیابد. از این رو، تمام نفوس به این مرحله نمی‌رسند و این نفس پیامبر است که به لحاظ رتبه وجودی‌اش برتر از جبرئیل است و حتی به مقام «قاب قوسین أو أدنی» بار می‌یابد.

ابن سینا نیز با توجه به این مسئله، معتقد است برای دستیابی به کمال، برخی از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی دخالت دارد. یکی از عوامل معرفتی، علم است که در پیامبران که دارای نیروی قدسی و قوه عقل الهی‌اند، به صورت علم لدنی تحقق می‌یابد. همچنین برای درک معقولات مجرد، نفس باید از شواغل مادی تجرد یابد تا در صورت رهایی





از آلودگی‌ها حقایق را مشاهده کند. از این رو، ابن سینا می‌گوید: «برای نفس توسست که به نقش آن عالم، منتقش گردد به حسب استعداد و زوال حائل و چون آن را دانستی، انکار مکن که نقشی از غیب در نفس ترسیم شود» (همو، ۱۳۷۹: ۸۰).

وی در این عبارت به دو شرط قابلیت و استعداد نفس و همچنین نبود مانع اشاره می‌کند. بنابراین، اگر نفس قابلیت یابد و موانع حسی، یعنی اشتغال نفس به بدن و پی‌جویی لذت‌های جسمانی را کنار بزنند، به اموری از غیب دست خواهد یافت: «هرگاه شواغل و موانع حسی کمتر باشند، بعید نیست برای نفس، فرصت‌هایی پیش آید که به سوی عالم قدس صعود کند و در نفس، نقشی از غیب ترسیم شود» (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۰۵). این سخن ناشی از این اعتقاد ابن سیناست که نفوس انسانی با فرشتگان، سنخیت بیشتری دارند و از این رو، اگر اشتغال به امور جسمانی و آلودگی‌ها را ضعیف کند، می‌تواند به آنچه در عالم فرشتگان است، علم یابد (همو، ۱۳۸۵: ۲۴).

نتیجه اینکه ابن سینا رابطه عقل فعال با نفس انسانی را رابطه‌ای صدوری می‌داند؛ به گونه‌ای که عقل فعال، منشأ صدور و افاضه فیض به نفس است و نیز از آنجا که وی اتحاد عاقل و معقول را چه در دریافت مدرکات کلی از عقل فعال و چه در دریافت مدرکات جزئی از ناحیه نفوس فلکی رد می‌کند، رابطه نفس را با عقل فعال و نفوس فلکی که نوعی ادراک است از مقوله فعل و انفعال می‌داند (همو، ۱۳۵۳: ۳)؛ یعنی نفس انسانی در عمل ادراک، منفعل واقع می‌شود، زیرا او ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. افزون بر این، به ظاهر با پذیرش بحث اتحاد عاقل و معقول، خطاناپذیری وحی، محرزتر می‌شود و نیازی به توجیه ندارد. نکته آخر اینکه اگر مطابق طبیعیات جدید، ابطال طبیعیات قدیم را بپذیریم، جایگاه نفوس فلکی زیر سؤال می‌رود.

ب) کیفیت ادراک کلام الهی از نظر ابن سینا

در باره با چگونگی دریافت کلام الهی از سوی پیامبر، ابن سینا معتقد است که ادراک تنها در یک مرحله صورت نمی‌گیرد، زیرا حقیقت کلام الهی یک امر مجرد است و از این رو، تنها به توسط قلب پیامبر می‌تواند قابل ادراک باشد، ولی به یقین حقیقت برای

افراد عادی قابل درک نخواهد بود، زیرا هنگام وحی، افراد دیگر قادر به شنیدن آن نبوده‌اند. بنابراین، برای اینکه برای عموم مفید واقع شود و نقض غرض نشود، باید صورت‌های معقول مجرد به شکل صورت‌های محسوس درآیند. افزون‌براین، این حقایق در واقع از عالم غیب به عالم شهادت منتقل می‌شوند و از این رو، در وجود پیامبر باید قوه‌ای باشد که هنگام دریافت صورت‌های معقول، آن را در قالب الفاظ درآورده و با گوش پیامبر قابل شنیدن باشد.

به باور ابن سینا قوه متخیله پیامبر این کار را برعهده دارد؛ یعنی حقیقت مجرد وحی به یک امر محسوس و مسلم تبدیل می‌شود که این قوه باید چنان قوی باشد تا وحی را به‌طور کامل و مطابق با واقع دریافت کند و ارائه دهد. بنابراین، از این جهت می‌توان گفت که از نظر ابن سینا، شخصیت پیامبر در وحی دخالت ندارد و تنها قوه خیال او در این فرایند نقش دارد. افزون‌براین، آن‌گونه که بیان شد این الفاظ برای گوش افراد عادی، قابل درک نبوده است و از این رو، از نظر قوه شنوایی هم پیامبر می‌باید قوی‌تر و البته متفاوت‌تر باشد، زیرا گرچه پیامبر حقیقت کلام الهی را با قلبش درک می‌کند که حقیقتی مجرد است و مرتبه تنزل یافته را با گوش می‌شنود، به تصریح ابن سینا این کلام از نوع کلام انسانی و یا حیوانی نیست که با گوش عادی قابل شنیدن باشد، بلکه با گوش عقلی قابل شنیدن است (همو، ۱۳۶۴: ۲۹۹).

نتیجه اینکه ابن سینا قائل است که قوای ادراکی پیامبر از نظر شدت و حدّت نمی‌تواند با گوش افراد عادی در یک رتبه باشد.

۲. فخر رازی

فخر رازی که خود را از اشاعره می‌داند، در مسئله کلام الهی نخست دیدگاه اشعری را تأیید می‌کند، ولی در بسیاری از مواقع، به قول معتزله و امامیه متمایل می‌شود و می‌توان گفت وی در بسیاری از جزئیات حتی برای تفهیم کلام الهی، میراث سینوی را به دوش می‌کشد و تفسیر جدیدی ارائه نمی‌دهد. وی سخن خود را بر همان مبنای سخن ابن سینا در حیطة کلام تشریحی بنیاد می‌گذارد که از علم خدا نشئت گرفته و به واسطه عقول





مجرد و سپس فرشته وحی بر قلب پیامبر نازل شده و سپس به مردم ابلاغ می‌گردد. پیش‌تر اصول و مبانی دیدگاه ابن سینا در مسئله کلام الهی مطرح شد، ولی از آنجا که فخر رازی معمولاً شارح کلام ابن سیناست، ولی در نقش ناقد سخنان وی عمل می‌کند، به بررسی دیدگاه فخر می‌پردازیم با التفات به اینکه در این رابطه نیز گرچه مطالب را نقد می‌کند، اصول و مبانی وی کاملاً با مبانی فکری ابن سینا همخوانی دارد؛ به گونه‌ای که در مباحثی همچون حقیقت کلام الهی، کلام را از مقوله سخن گفتن می‌داند که به منظور اظهار امر مکنون بیان می‌شود. همچنین وی در بحث ضرورت کلام الهی همان ادله ابن سینا را بیان می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اموری هستند که عقل به آنها راهی ندارد؛ به‌ویژه درباره کمال و سعادت انسان و بدین ترتیب، ضرورت کلام الهی را اثبات می‌کند. با توجه به مطالب آینده، نزدیکی اندیشه‌های فخر رازی به حکیمانی مانند ابن سینا را مشاهده می‌کنیم و در نتیجه روشن می‌شود که وی از اشاعره فاصله گرفته است و از این‌رو، این مسئله می‌تواند به‌عنوان نقطه عطفی لحاظ گردد، زیرا قرآن کتاب مشترک شیعه و اهل تسنن و الفاظ آن هم وحی است و دیدگاه متکلمی چون فخر که از بزرگان اهل تسنن است، در این زمینه می‌تواند عامل تحکیم و تثبیت این‌گونه مسائل باشد.

الف) حقیقت و ماهیت کلام الهی

به باور فخر رازی کلام الهی از مقوله سخن گفتن و کلام است که فاعل به منظور بیان مافی الضمیر خود انجام می‌دهد (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۴۷). بنابراین، حقیقت کلام همان تفهیم مافی الضمیر است؛ یعنی کلام کاشف از معانی مخفی در ضمیر متکلم است که به شنونده انتقال داده می‌شود. وی پیرو معتزله و امامیه در تعریف کلام می‌گوید که کلام عبارت است از ایجاد صوت در اجسام برای دلالت بر معانی خاص. بنابراین، خداوند با ایجاد کلام لفظی، کلام نفسی را آشکار می‌کند و در اثبات آن برای خدا می‌گوید: «چون ایجاد صوت در اجسام از امور ممکن می‌باشد و قدرت خدا هم به ممکنات تعلق می‌گیرد، پس خدا متکلم است» (همو، ۱۹۸۹: ۵۴).

فخر رازی در حالی که درباره کلام لسانی و لفظی کاملاً موافق با امامیه و معتزله سخن می‌گوید، در باب کلام نفسی که مدلول کلام لفظی است، همان سبک اشعری خویش را پیش می‌گیرد و در کتاب اربعین خود می‌گوید: «کلام، وصفی است قائم به نفس متکلم که غیر از قدرت، اراده و علم است؛ یعنی خداوند موصوف به یک معنا حقیقی است که غیر از اراده و علم است که همان کلام نفسی می‌باشد» (همو، ۱۹۸۶: ۲۵). رازی در اثبات کلام نفسی می‌گوید: ما بالضروره امر، نهی، خبر و استخبار داریم و اینها ماهیات اند و ماهیات تبدیل ناپذیرند؛ بدین معنا که محال است ماهیت طلب، منقلب به ماهیت خبر شود یا بالعکس (همو، ۱۹۸۷، ج ۳: ۲۰۱).

به اعتقاد رازی، مدلول امر، طلب نفسانی است که غیر از اراده است، چون گاهی امر بدون اراده محقق می‌شود و گاهی اراده، بدون امر تحقق می‌یابد، چون خداوند امر به ایمان آوردن کافر می‌کند که می‌داند ایمان نمی‌آورد. پس محال است که خداوند ایمان آوردن را اراده کند، چون ایمان آوردن او امری ممتنع الوقوع است و اراده ممتنع الوقوع، محال است (همو، ۱۹۸۶: ۲۴۵). یا این که خداوند، خبر داده است که ابوجهل و ابولهب به حالت کفر می‌میرند و از سوی دیگر، پیامبر ﷺ آن دو نفر را به ایمان دعوت می‌کرد. از اینجا روشن می‌شود که پیامبر از آن دو نفر اراده ایمان نکرده است، چون از لوازم اراده ایمان از آن دو، کذب کلام خداوند است، چون اراده کننده شیء، لوازم آن را نیز اراده کرده است. پس معلوم می‌شود که در اینجا امر بدون اراده محقق شده است. در نتیجه اثبات می‌شود که مدلول امر غیر از اراده است. هم‌چنین ماهیت خبر غیر از علم و اعتقاد است، چون وقتی ما به این مطلب علم داریم که عالم قدیم نیست، ولی امکان این هست که در ذهن خود عالم را قدیم بدانیم، زیرا ذهن همان‌گونه که ممکن است قضایای صادق بسازد، می‌تواند قضایای کاذب نیز بسازد. حکم کاذب در قضایای کاذب ذهنی در ذهن، حاصل است و حال آنکه علم به آن قضایا و اعتقاد در آنها حاصل نیست. پس معلوم می‌شود که حکم ذهنی، غیر از علم و اعتقاد است و مراد عالمان از اثبات کلام نفسی نیز همین است.

گفتنی است فخر در اینجا پیرو اشاعره کلام نفسی را که آن را معنایی قائم به ذات خدا





می‌داند، به‌عنوان معنایی واحد تفسیر می‌کند که از تنوع اسلوب‌های تعبیری مانند امر و نهی و اخبار و ... به دور است. البته سخن وی قابل خدشه است، زیرا اولاً، کلام نفسی به‌مثابه حقیقتی مغایر با علم یا اراده الهی امری معقول و قابل تصور نیست؛ ثانیاً، وی در استدلال خود امر خداوند را غیر از اراده لحاظ می‌کند، درحالی که حکیم تنها به چیزی امر می‌کند که آن را می‌خواهد و متعلق اراده اوست و از چیزی نهی می‌کند که از آن کراهت دارد. پس اگر طاعت کافر نزد خدا مکروه بود و معصیت کافر متعلق اراده خدا بود، خداوند هیچ‌گاه به طاعت امر نمی‌کرد و از معصیت نهی نمی‌کرد (با توجه به اینکه بزرگ‌ترین طاعت ایمان آوردن و بزرگ‌ترین معصیت کفرورزیدن است) (نصیر الدین طوسی، ۱۳۸۲: ۹۷).

فخر معتقد است گاهی کلام خداوند به قلب پیامبر القا می‌شود که در این صورت، پیامبر عین کلام خدا را نمی‌شنود و گاهی از ورای حجاب عین کلام خدا را می‌شنود و گاهی نیز به‌واسطه فرشته‌ای کلام به او ارسال می‌شود، ولی می‌گوید تنها در مورد حضرت موسی بود که کلام خدا بدون واسطه شنیده شد و در مورد دیگر انبیا از جمله حضرت محمد ﷺ از طریق ملائک و با واسطه بوده است (فخر رازی، ۱۹۹۵، ج ۱۹: ۱۷). بنابراین، وی نیز از اصطلاح القا درباره کلام الهی استفاده می‌کند؛ گرچه در جایی دیگر تصریح می‌کند که پیامبر در مرتبه اول، حقایق معقول را درک می‌کند و در مرحله نازله، کلام را می‌شنود و حروف را مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۸۷، ج ۲: ۴۲۲).

نکته مهم در کلام فخر این است که قرآن اسمی است که هم به آن صفت قدیم قائم به ذات و هم به این حروف و اصوات اطلاق می‌شود. وی ضمن التفات به آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (یوسف: ۲) که لفظ قرآن شامل هم الفاظ و هم معانی می‌باشد، این‌گونه بیان می‌کند. از این‌رو، گرچه اشاعره معتقدند که الفاظ از جانب خداوند نمی‌باشد، بلکه فقط معانی از جانب خداوند، از کلام فخر این لازمه بر نمی‌آید. افزون‌براین، هیچ تصریحی نیز در این زمینه از جانب فخر نشده است؛ به‌ویژه وقتی کلام نفسی را مدلول کلام لفظی می‌داند. بنابراین، الزاماً کلام نفسی از کلام لفظی تبعیت خواهد کرد. پس کلام لفظی نمی‌تواند ساخته و پرداخته ذهن پیامبر باشد. افزون بر این، فخر در ذیل آیه «إِنَّهُ هُوَ الْإِلَهُ وَحْدِيُّ يُوحَى» (نجم: ۴) می‌گوید: «کأنه يقول ما القرآن الا وحی» و چون قرآن را شامل

الفاظ و معانی می‌داند، بنابراین، الفاظ از پیامبر نیست. همچنین در ذیل آیه «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳) می‌گوید: «یعنی ما کلامه و هو نطقه الا وحی» (همو، ۱۹۹۵، ج ۲۷ و ۲۸: ۲۸۱).

ب) توانایی‌های نفس و گام‌های مقدماتی

فخر رازی مانند ابن سینا پس از تعریف نفس به کمال اول و اثبات وجود آن، معتقد است که نفس، افعالش را از طریق قوای خود انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۴: ۲۷). گرچه با توجه به روش کلامی، وی به آیات نیز به‌عنوان شاهد تمسک می‌کند، اما از آنجا که فخر معتقد است انسانی که به عالم ملکوت اتصال پیدا می‌کند، قوه نظری او به انوار قدسی و معارف الهی تکامل یافته و قوه عملی او توان تأثیرگذاری در اجسام این عالم را یافته است (همو، ۱۹۸۷، ج ۱: ۱۰۳)، از این رو، نخست بحث قوای نفس را مطرح می‌کند.

وی پس از تقسیم قوای نفس ناطقه به عقل نظری و عملی، می‌گوید که اطلاق عقل بر این دو به اشتراک لفظی است. عقل عملی به اعتباری، مبدأ فعل و عقل نظری مبدأ انفعال است (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۳۵). کمال عقل عملی در این است که بر قوای حیوانی تسلط یابد و آنها را بر حسب حکم عقل نظری تدبیر کند. قوه عامله با عالمه، مرتبط و در هم تأثیر متقابل دارند، ولی قوه عالمه از عقل فعال بهره می‌برد و از این رو، عقل فعال مدبّر آن است، ولی قوه عقل نظری، قوه‌ای است که شأنش انطباع صورت کلیه مجرد است (همان: ۴۹۱) و نفس به‌واسطه این قوه، دانش را می‌آموزد و از مرتبه هیولانی به بالملکه و بالفعل و در نهایت به مرحله عقل مستفاد می‌رسد. روشن است که فخر در اینجا نیز از تعریف‌ها و اصطلاح‌های ابن سینا استفاده می‌کند (نک: ابن سینا، ۱۹۵۲: ۶۳).

همچنین فخر رازی عوامل تکامل نفس را به عوامل معرفتی و غیرمعرفتی تقسیم می‌کند و علم‌آموزی را به‌عنوان یک عامل معرفتی مطرح می‌کند و معتقد است که به‌دست آوردن علوم، سبب ترقی نفس می‌شود و در این صورت، نفس به رنگ عالم ملکوت درمی‌آید و به زینت لاهوت آراسته می‌شود (فخر، ۱۳۶۴: ۷۹)، ولی گرچه معرفت نفس به علوم و معارف حق موجب تکامل نفس می‌شود، کسانی که دارای نیروی قدسی هستند، به یادگیری نیاز نخواهند داشت.





از این رو، به باور فخر کسانی که دارای علم لدنی (خدادادی) هستند، چون دارای نیروی قدسی و قوه عقل الهی اند، به یادگیری نیاز ندارند. البته چنین نیرویی بسیار اندک است (همو، بی تا: ۷۹). این افراد پس از اینکه به درجه‌ای از کمال برسند، از میزان علاقه آنها به بدن کاسته شده و در نتیجه قدرت اتصال به عقل فعال را پیدا کرده و صورت‌هایی را دریافت خواهند کرد، زیرا در این صورت، نفس ناطقه به جای تدبیر و تصرف در بدن، به مبادی عالیّه اتصال پیدا می‌کند. چنین فردی به جای داشتن صورت‌های دنیایی مانند صورت دوستان، شهر و غیره، الهام‌ها و شوارقی بر قلب وی می‌تابد که از طریق آنها به حقایق اشیا و مصالح مردم دیگر علم می‌یابد (همان، ج ۲: ۴۲). بنابراین، در سایه علم جویی و قطع علاقه نفس به بدن، روشنایی‌های قدسی پرتوافکنی خواهد کرد. فخر در بُعد عوامل غیر معرفتی به انجام دادن فضائل و ردائل اشاره می‌کند و معتقد است انسان به واسطه کسب فضائل و متصف شدن به ملکات حسنه به کمال می‌رسد. بنابراین به باور فخر، انسانی که قوه نفس ناطقه‌اش به کمال رسیده و اشتغال به بدن، مانع اتصال وی به مبادی عالیّه نمی‌شود و می‌تواند حس مشترک را از بند حواس ظاهری رها سازد، چنین نفسی در حالت بیداری، متصل به عالم مجردات می‌شود. در واقع این نفس قدسی و عقل الهی است که غایت کمال و اشراق و ویژه انبیاست (فخر رازی، ۱۹۸۷، ج ۷: ۸).

همچنین از نظر فخر، نفس ناطقه پس از طی مراحل و با قطع دلبستگی‌ها، توانایی‌هایی می‌یابد؛ از جمله اینکه به عالم غیب آگاه می‌شود، زیرا با برداشتن این غبار، علوم گوناگون بر وی تجلی می‌کنند و این خود نوعی از کمال است (همان: ۱۹۳). افزون‌بر این، چنین انسانی در اثر اتصال به عقل فعال به مشاهده رؤیای صادق نائل می‌آید و به جای دانستن صورت‌های دنیایی، الهام‌ها و شوارقی بر قلب وی می‌تابد. همچنین می‌تواند از غیب نیز خبر دهد، زیرا وقتی نفس انسانی به جای تدبیر بدن، به عقل فعال متصل بشود، حس مشترک او نیز از حواس ظاهر رها شده و ادراکاتی را از غیب کسب می‌کند و از این صورت‌های ادراکی، اثری به عالم تخیل وی اضافه می‌شود. سپس این اثر در حس مشترک، منطبق شده و فرد کلامی را از هاتفی می‌شنود (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۲۲).

ج) مجاری کلام الهی

از نظر فخر، نفس پیامبر می‌تواند در سایه توانایی‌های اکتسابی‌اش به عالم مجردات، متصل شود و علمی را کسب کند. سپس قوه متخلیه به خاطر قوتی که دارد، صورتی مناسب با آنها می‌سازد و در این حالت، شخص، صورتی را مشاهده می‌کند. فخر نیز پیرو ابن سینا معتقد است که آنچه نفس پیامبر دریافت می‌کند، معانی معقول و مجرد است، ولی وقتی به قوه متخلیه تنزل می‌کند، به صورت الفاظ و اصوات متمثل می‌شود و در نتیجه پیامبر آن را به صورت کلام می‌شنود و به صورت حروف مشاهده می‌کند (همو، ۱۹۹۵، ج ۷: ۴۹۹).

از اینجا برمی‌آید که از نظر فخر، در کلام الهی توسط حواس می‌باشد، ولی نفس ناطقه‌ای که مراحل کمال را پیموده و قوی شده است، می‌تواند آنچه را که از ملکوت دریافت کرده، تنزل دهد و در حس ظاهر نمایان سازد، لازمه این سیر آن است که این حقایق در مرحله اول با روح قدسی پیامبر مشاهده شود و از این‌رو، در این مرحله، در حس باطن پیامبر تجلی می‌کند و سپس برای روح بشری پیامبر متمثل می‌شود؛ یعنی در گوش به صورت شنیدن و در چشم به صورت دیدن ظاهر می‌گردد. در اینجا نفس پیامبر است که می‌تواند آن حقیقت را به الفاظ تبدیل کند و این نحوه دخالت پیامبر را ابن سینا نیز مطرح می‌کند که حقایق و معانی از جانب خدا در قلب پیامبر، القاء و پس از تنزل آن در قالب الفاظ، تمثیل یافته و ابلاغ می‌شود. بنابراین فخر رازی هم نفس پیامبر را دریافت‌کننده وحی و قلب را محل ادراک حقایق می‌داند. وی می‌گوید که چون عضوی به نام قلب در حقیقت جایگاهی برای عقل و اختیار است نه مغز، از این‌رو، قلب پیامبر مخاطب وحی می‌باشد: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (شعر: ۱۹۳-۱۹۴) (همو، ۱۳۶۴: ۵۲). وی همچنین قوای عقلی را دو گونه می‌داند: مرتبه‌ای ضعیف که نیازمند به کسب علوم از معلم است و مرتبه قوی که در معرفت حقایق از تعلم بی‌نیاز است (نفس قدسی). وی انبیا را در قسم دوم قرار می‌دهد. البته به نظر می‌رسد مقصود قلب صنوبری نیست، بلکه همان مرتبه بالای نفس ناطقه است که می‌تواند حقایق معقول را درک کند و حواس،

۱۲۳



نظر

فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی



مرتبه نازله آن می‌باشد؛ اما اینکه چگونه قلب پیامبر این قابلیت را برای درک می‌یابد، فخر سه خصوصیت را می‌آورد که کاملاً مطابق با سخن ابن سیناست:

۱. قوه عاقله این ویژگی را دارد که می‌تواند به واسطه حدس قوی، مطالب را از عقول دریافت کند؛

۲. قوه متخلیه این ویژگی را دارد که حتی در بیداری می‌تواند فرشته وحی را مشاهده و کلام خدا را بشنود؛

۳. نفس پیامبر دارای قدرت تصرف در عالم ماده است (همو، ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۲۳).

مسئله مهمی که فخر در کیفیت نزول وحی به آن تمسک می‌کند، قوه قدسیه است و آن، نفسی است که به راحتی می‌تواند از مبادی علوم به مطالب آنها منتقل شود. فخر این قوه قدسیه را نوعی از انواع حدس می‌داند؛ به طوری که فرد واجد آن می‌تواند بدون چیدن مقدمات به نتیجه برسد، زیرا قوای عقلی وی هم از حیث کمیت دارای مقدمات بدیهی بیشتر است و هم از لحاظ کیفی در سریع‌ترین زمان به نتایج درست می‌رسد. فخر در تبیین این مسئله می‌گوید که کسب کمال از نردبان دانش امری ممکن است و هر انسانی می‌تواند خود را به مرتبه قدسی برساند (همان). این نفوس ظاهر هستند که به سبب کسب معارف یقینی و اخلاق فاضله و نیز به اذن خدا می‌توانند صعود کنند.

در کلام فخر، پاسخ به دو پرسش آشکارا آمده است. یکی اینکه فرشته چگونه کلام خدا را شنیده است؟ وی در پاسخ به این پرسش چندین احتمال را مطرح می‌کند: از جمله اینکه خداوند، قوه شنوایی خاص متناسب با کلام خود در جبرئیل خلق کرده و سپس به جبرئیل این قدرت را داده است که بتواند آنها را به صورت عبارت درآورد؛ دیگر اینکه خداوند در لوح محفوظ، نوشته و جبرئیل آن را خوانده است (همو، ۱۹۹۵، ج ۲: ۷۷). پرسش دوم این است که پس از اینکه قوه متخلیه آن حقایق معقول را تنزل داد، نبی صورت‌های تمثلیافته فرشته را می‌بیند یا صورت واقعی را؟ در اینجا فخر، سخن ابن سینا را رد می‌کند و می‌گوید که اگر بگویید نبی، صورت تمثلیافته را می‌بیند، یعنی ظهور ملک برای بیننده به صورت بشر است، نه اینکه ملک بشر شده باشد. پس، فرشته تنها در ظرف ادراک پیامبر به صورت انسان درآمده، درحالی که بیرون از آن ظرف،

واقعیت دیگری دارد، زیرا فرشته با تمثیل از حقیقت مجرد خود بیرون نمی‌آید. در این صورت، سخن ابن سینا سفسطه خواهد بود، زیرا باید صورت‌هایی که انبیا در خارج می‌بینند و با آنها تکلم می‌کنند، موجود نباشد. بنابراین، تمثیل فرشته به صورت بشر ممکن نخواهد بود. وی در توجیه دیگری می‌گوید که برای هر طائفه‌ای از نفوس، رب النوع با طبع تام که علت آنها است وجود دارد که می‌توانند به شکلی از اشکال (جسم) در آیند. این روح کوكبی می‌تواند الهام‌ها را به قلب وارد کند (همو، ۱۹۸۷، ج ۸: ۱۳۲۹).

بنابراین براساس کلام فخر وی نیز همانند ابن سینا، فرایند وحی را تفسیر می‌کند. او هم با طرح قوای نفس و هم با وجود امر ماورایی، یعنی عقل فعال با ابن سینا موافق است، ولی وی فیاض همه علوم را خداوند می‌داند و ابن سینا، فیاض را عقل فعال معرفی می‌کند. البته این مسئله نمی‌تواند نقطه اختلاف جدی باشد، زیرا به احتمال فخر، فاعل با واسطه و ابن سینا، فاعل بی‌واسطه را مطرح می‌کنند، ولی این دو در مسئله تمثیل، تفسیری کاملاً متفاوت ارائه می‌دهند. البته در مورد الفاظ وحی به نظر می‌رسد که کلام فخر روشن‌تر است، زیرا ایشان در این مسئله به آیات قرآن استناد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در فرایند وحی آنچه از مقومات اندیشه سینوی بوده و به عنوان میراثی ارزشمند در کلام فخر نیز مشاهده می‌شود، عبارت است از بحث عقل قدسی و کمال قوه حدس از سوئی و طرح امر ماورایی به نام عقل فعال از سوی دیگر، در نظام مشائی، عقل فعال همان فرشته وحی است که رؤیت او از طریق محاکات متخیله نبی است، ولی در این میان، مباحث مقدماتی و مشترک همچون بحث نفس و قوای نفس و طرح دو چهره عقل، یعنی عقل نظری و عملی و مراتب آن و کمال نفس و قابلیت آن، در جهت به دست آوردن توانای‌هایی است که می‌تواند در مورد شخص نبی منحصر به فرد باشد، زیرا ویژگی‌های قوه عاقله و متخیله پیامبر چنین اقتضایی را دارد که نمی‌تواند نادیده گرفته شود. شاید بتوان تنها مورد اختلاف را در توجیه مسئله تمثیل مطرح کرد که در آنجا فخر، قول ابن سینا را سفسطه می‌داند و تفسیر دیگری ارائه می‌دهد، اما از مباحث





پیش گفته می‌توان دو نکته بسیار مهم و راه‌گشا را نتیجه گرفت: نخست اینکه با توجه به قول فخر رازی «قاعدۀ النفس فی وحدتها کل القوی»، اشکال قول ابن سینا را که طرح نفس فلکی، موجد آن است در پی نخواهد داشت و از این‌رو، هم در مرحله کلیات و هم در جزئیات می‌توان نفس نبی را مطرح کرد؛ دوم اینکه با توجه به آنچه گذشت کیفیت دخالت پیامبر در مسئله وحی روشن می‌شود.

ابن سینا و فخر رازی هر دو واسطه‌بودن قوه متخیله را مطرح می‌کنند. از آنجا که کار قوه متخیله، صورتگری از موجودات است و از طرفی، کاملاً مطابقت هم وجود دارد، بنابراین، به اجمال درمی‌یابیم که قوه متخیله پیامبر، نقش مهمی دارد. در اینجا در پاسخ به این پرسش که آیا تمام آنچه را که خدا می‌خواسته به انسان‌ها بگوید، پیامبر از خداوند گرفته یا کم و زیاد و دخل و تصرفی هم در آنها کرده است؟ خداوند می‌فرماید: «أَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ» (جن: ۲۸)؛ وقتی رسول را فرستادم، نگهبانی را هم فرستادم برای آنچه که به پیامبر از خداوند می‌رسد و آنچه که از پیامبر به مردم می‌رسد تا خداوند بداند که این رسالت را رسانده است: «مِن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ» (جن: ۲۷-۲۸)؛ آیا الفاظ قرآن و آیات آن، خدایی است یا ساخته و پرداخته ذهن پیامبر است؟ خداوند می‌فرماید: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ» (قیامه: ۱۶)؛ تو زبانت را حرکت نده، بلکه «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (همان: ۱۷)؛ جمع کردن در قلب تو و خواندن آن هم با ماست. همچنین می‌فرماید: «فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (همان: ۱۸)؛ وقتی ما می‌خوانیم، تو از خواندن ما تبعیت کن. از تمام این آیات در سوره قیامت به دست می‌آید که الفاظ قرآن با زبان و ادبیات پیامبر بیان نشده، بلکه گرچه قوه متخیله پیامبر، نقش مهمی را ایفا می‌کند، ولی پیامبران به عنوان دستگاه گیرنده‌ای هستند که دخل و تصرفی در این مسئله ندارند. البته این مهم است که آنها این قابلیت را داشته‌اند که بتوانند گیرنده این امر متعالی باشند و نفس شفاف و نورانی آنها این توان را دارد که مطالب عالی را دریافت و به انسان‌ها انتقال دهد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، عبدالله (۱۳۵۳)، رساله فی الفعل و الانفعال، بی جا: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۲. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: مرتضوی.
۴. _____ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹)، تعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۳)، الاشارات والتهیات، قم: نشر بلاغ.
۷. _____ (۱۳۸۵)، الاهیات من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (۱۹۵۲)، رساله فی النفس وبقائها ومعادها، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۹. _____ (۱۴۰۰)، الرسالة العرشیه، قم: بیدار.
۱۰. رازی، فخر (۱۳۶۴)، النفس والروح وشرح قواهما، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، تهران: بی نا.
۱۱. _____ (۱۹۹۵)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۹۸۷)، المطالب العالیة من العلم الاهی، بیروت: دار الکتب العربیه.
۱۳. _____ (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۹۵۲)، رساله فی النفس، بی جا.
۱۵. _____ (۱۹۸۹)، المسائل الخمسون فی اصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهریه.
۱۶. _____ (بی تا)، لباب الاشارات وشرح الاشارات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۲)، تجرید الاعتقاد، قم: دار العلم.



روش دکارت: ریاضی یا هندسی؟

شهین اعوانی*

چکیده

رنه دکارت در آثارش از تأثیری که علم ریاضی بر ذهن وی داشته سخن گفته است. او که در زمره پایه گذاران علم جبر و هندسه تحلیلی است، معتقد بود «تنها معرفت ریاضی است که می توان بر آن نام معرفت نهاد». با وجود این، پرسش این است که چرا بعضی مفسران، و نیز در اغلب منابع فارسی، روش دکارت روش «هندسی» معرفی می شود، در حالی که بیشتر محققان بر روش ریاضی دکارت تأکید کرده اند؟ او زمینه را برای بیان فیزیک ریاضی فراهم کرده است. از نظر دکارت خصوصیات مانده نقطه، بُعد و امتداد در هندسه، ذاتی ماده است. به نظر نگارنده، تأکید بر روش هندسی و اصالت هندسه به معنای قبول اصالت جوهر مادی و ماده گرایی در دکارت است و چنین دیدگاهی با فکر دکارتی مغایرت دارد، چون او افزون بر جوهر مادی، به دو جوهر نفس و خدا نیز قائل بوده است. در فلسفه او، منشأ ریاضیات عقل و عقلانیت است و به دلیل همین نشئت گرفتن عقلانی است که برهان های ریاضی، یقینی و واضح اند. البته در اینجا مقصود از ریاضیات در روش ریاضی، ریاضیات عمومی و متداول نیست، بلکه ریاضیاتی است که از زمان ارسطو به «ریاضیات محض» و «ریاضیات کاربردی» تقسیم شده است. مقاله در صدد یافتن پاسخی به پرسش های زیر است: فرق روش هندسی و روش ریاضی در چیست؟ وضوح، تمایز و یقین در کدام یک از این دو بیشتر است؟ از نظر دکارت کدام مسائل با روش ریاضی قابل حل اند و چه مسائلی با روش هندسی؟

کلیدواژه ها

دکارت، روش هندسی، روش ریاضی، تحلیل، تألیف، واضح، متمایز.



اهمیت روش در فلسفه

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م.) اعتقاد راسخ دارد که «یافتن هر حقیقتی به روش^۱ احتیاج دارد» و این نکته‌ای نیست که وی برای نخستین بار بدان پی برده باشد. پیش‌تر نیز فیلسوفان از روش رسیدن به معرفت و جلوگیری از «به دام خطا افتادن» ناآگاه نبوده‌اند؛ چنان‌که افلاطون ریاضیات را پایه حکمت می‌دانست و کسی را که علوم ریاضی نمی‌دانسته، از تحصیل حکمت منع می‌کرد. حال پس از گذشت بیست و اندی قرن پس از افلاطون، دکارت می‌گوید «فایده روش چنان عظیم است که به نظر می‌رسد هر گونه تحقیقی بدون روش، بیشتر مضر است و کمتر مفید» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

زمینه‌های تعالیم فلسفی دکارت به منطق، مابعدالطبیعه و فیزیک و اخلاق تقسیم شده است.^۲ در این تقسیم‌بندی، آموزش منطق مقدم بر دو دیگر است، ولی وی تصریح می‌کند که منظور او از منطق، منطق مدرسی یا منطق ارسطویی نیست و او هیچ ارغنون^۳ی شبیه به آنالوطیقای ارسطو یا منطق ارسطو که عنوان ارغنون^۳ داشت یا چیزی شبیه

۱. نگارنده درباره چستی روش مقاله‌ای دارد که به‌واقع مقدمه‌ای بر مطلب حاضر است. در آنجا برای معادل فارسی واژه متد (Method)، بیشتر «روش» آورده شده است؛ مثلاً برای «method of discovery» دکارت، معادل فارسی «روش کشف» آمده است (نک: دکارت، ۱۳۷۶، اصل ۶۴). مترجم کتاب نقد تفکر فلسفی غرب برای معادل فارسی واژه method از «راه» استفاده کرده است: «راه شک». ژیلسون در آنجا درباره تفاوت راه حقیقت‌جویان، راه متفکران و راه دین و متکلمان، از جمله نظر توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵) این موضوع را مطرح می‌کند که همه این گروه‌ها «حقیقت‌جو» هستند. او معتقد است چیزی که مشکل مشترک متدین، متکلم، فیلسوف و... است، پس از یافتن حقیقت است، نه قبل از آن: «دشوار این است که وقتی آن را یافتیم، از آن روی برنتابیم» (ژیلسون، ۱۳۷۷: ۶۷). به هر حال، اختلاف میان یک متکلم مسیحی مثل توماس آکوئیناس و ویلیام اکام (۱۳۴۷-۱۲۸۵) راهب فرانسویسکن انگلیسی، منطق‌دان و فیلسوف تجربی اسکولاستیک، از منظر اختلاف در راه یا روش است (همو، همان: ۷۱-۷۰). همچنین به نظر می‌رسد لفظ «شیوه» و «طریق» معادل بهتری باشد (اعوانی، ۱۳۹۵: ۱۹۳). به دلیل جاافتادن «روش» در فلسفه دکارت و اینکه تغییر آن به شیوه ممکن است مانع تمرکز خواننده برای مطلب اصلی مرتبط با موضوع مقاله شود، نگارنده لازم می‌بیند به شیوه مألوف، از لفظ «روش» استفاده کند.

۲. او به مباحث مابعدالطبیعه در بخش چهارم گفتار در روش، تأملات در فلسفه اولی و کتاب اول اصول فلسفه می‌پردازد و به مباحث مربوط به فیزیک در کتاب‌های انکسار نور، کائنات جو، رساله جهان و گفتار در روش (بخش پنجم و ششم) و سه کتاب اصول فلسفه پرداخته است.

۳. Organon نام کتاب منطق ارسطو است. منظور ارسطو از انتخاب عنوان ارغنون برای منطق این است که از نظر او منطق، ساز یا آلت حفظ فکر از خطاست. همچنین منظور ابن سینا در الاشارات والتنبیهاث که در مقام تعریف منطق، آن را «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» می‌داند، همین بوده است.





نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

نوارغنون بیکن^۱ نوشته است، بلکه منطق او «منطقی است که به ما راه هدایت عقل را می آموزد تا به کشف حقایق نادانسته دست یابیم و چون بسیار تابع عرف و عادت است، سزاوار است که در کار بست قواعد مربوط به مسائل آسان آن، مانند مسائل ریاضی مدتی دراز تمرین کنیم» (دکارت، ۱۳۶۴: ۲۴). از نظر دکارت، روش به ما توضیح می دهد که بینش ذهنی ما چگونه باید به کار رود تا ما گرفتار خطا نشویم و چگونه اقامه دلیل کنیم تا شاید به شناخت همه چیز دست یابیم (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۱).

در میان زمینه های مختلف شناخت و دانش انسانی، هیچ یک از نتایج به دست آمده نمی تواند جستارها و پژوهش های عقل را در رسیدن به حقایق یقینی و شک ناپذیر کامل کند. در این میان، تنها حقایق ریاضی است که استثناست، زیرا تنها استدلال ریاضی محض خدشه ناپذیر است، اما همین که استدلال بر فرض غیر ریاضی متکی شود، دقتی لازم دارد تا بتواند از هرگونه چون و چرا در امان بماند. روش، قواعد و استدلال های هندسی و ریاضی استوارترین ابزارهای شناخت اند. دکارت در قواعد و نیز در گفتار در روش (بخش دوم) به صراحت درباره تأثیری که روش علم ریاضی در ذهن وی داشته، گفته است که در اوان جوانی علم ریاضی، تحلیل هندسی و جبر را مطالعه کرده و تحت تأثیر وضوح و یقینی بودن این علوم در قیاس با فنون دیگر علم قرار گرفته است. از این رو، او می خواست روش ریاضی را در دیگر علوم، از جمله فلسفه و الهیات نیز به کار گیرد.

۱. تبیین مسئله

الف) پیشینه تاریخی

ارسطو مفهوم بسیار پیچیده ای از تبیین فیزیکی عرضه کرده بود که به طور مطلق استفاده

۱. فرانسویس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱ م.) نسخه نهایی مهم ترین اثرش نوارغنون (Novum Organum) را به سال ۱۶۲۰ م. به زبان لاتین منتشر کرد. او در آغاز کتاب یادآور می شود که از سال ۱۶۰۸ م. مشغول تدوین این اثر - که درباره موضوع «روش علمی» است - بوده و چندین بار در آن بازنگری کرده است.

از ریاضیات را در پژوهش‌های فیزیکی ممنوع می‌کرد. این نحوه نگرش ارسطویی برای ارتباط میان ریاضیات و فیزیک، تا سده هفدهم بر پژوهش‌های فیزیکی معتبر بود. ارسطو با توجه به موضوع دو علم فیزیک و ریاضیات، در تعریف هر یک می‌گفت: فیزیک با امور متغیر سروکار دارد، که وجود وابسته دارند؛ ولی سروکار ریاضیات با امور تغییرناپذیر و اعداد مستقل است که انتزاع‌های محض (mere abstractions) هستند.

از نظر ارسطو ریاضیات، تناسبی با برهان‌های مبتنی بر قیاس صوری درباره پدیده‌های طبیعی ندارد و از این رو، با تبیین فیزیکی بیگانه است. این رویکرد ارسطو از پشتوانه تبیین مابعد الطبیعی متداول و کاملاً مطرحی درباره طبایع متفاوت امور فیزیکی و هویت‌های ریاضی برخوردار بود^۱ که نظریه فیزیکی برخاسته از آن نه تنها هماهنگی بسیاری با مشاهده و عقل سلیم داشت، بلکه بخشی از نظریه فراگیری درباره تغییر به‌شمار می‌رفت و به طور یکسان شامل همه موجودات زنده و غیرزنده می‌شد (گاکروگر، ۱۳۹۲: ۲۸۱).

ارسطو در آنالوطبقای اول معتقد است موضوع‌های متعدد علوم مختلف، مقتضی روش‌های مختلف‌اند. از این رو، روش علم اخلاق با روش علم ریاضی تفاوت دارد، ولی دکارت با این نظر ارسطو به شدت مخالف است و می‌گوید که فقط یک گونه علم وجود دارد که به تمایز موضوع‌ها از یکدیگر متمایز نمی‌شود. این علم کلی واحد، روش کلی واحد هم دارد. بدین ترتیب، بر خلاف ارسطو که به تمایز ذاتی میان دو علم حساب و هندسه قائل بود، دکارت اثبات کرد قضایای هندسی با استفاده از علم حساب، قابل اثبات است و بدین ترتیب، او تحلیل هندسی، جبر و مقابله را علوم می‌داند که به موارد ذهنی مجرد تعلق می‌گیرند، اما به جای اینکه ذهن را پرورش دهند و گره‌گشا باشند، ذهن را در قید و بندها گرفتار می‌سازند (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۱۲).

۱. از این رو، در سده هفدهم، بیکن در نوارغتون نقدی بر دخالت ریاضیات بر فلسفه دارد و می‌گوید: «هنوز ما یک فلسفه طبیعی خالص نداریم، بلکه همه‌اش رنگی و فاسداند؛ یعنی مکتب ارسطو یا مکتب افلاطون با الهیات طبیعی، و مکتب نوافلاطونیان (مانند پروکلس و دیگران) با ریاضیات به آن صدمه زده‌اند، در صورتی که ریاضیات فقط می‌باید فلسفه طبیعی را تکمیل کند، نه اینکه آن را تکوین و تولید نماید» (بیکن، ۱۳۹۲: ۱۰۲)، بند (۸۷).





نشانه‌های هندسی یک موجود طبیعی مانند قامت و اندام آدمی و هیأت طبیعی آسمان، به ذات آن موجود بستگی دارد. تفاوت‌ها وجودی است. از منظر ارسطو، هندسه به‌مثابه مطالعه این اشکال و هیأت‌ها تنها دانش واقعیت‌های انتزاعی‌ای است که جهت عقلی وجود آنها در خود آنها نیست. استدلال ریاضی، خواص این صورت‌ها را که به نحو ثابتی در تعریف، مضمّن است به یکدیگر می‌پیوندد (بریه، ۱۳۸۰: ۳۱۶). او نظام مابعد الطبیعی‌اش را به منظور فراهم آوردن زمینه برای فیزیک ریاضی از جهان شکل داد و در ریاضیات، در جنب ریاضی محسوس که فنّ مسّاحان است و ریاضی استدلالی که فن اقلیدس است، «ریاضیات عقلی محض» را تأسیس کرد که موضوع آن همان کمّ متصل در هندسه است و بعدها آن را «فن تحول‌های هندسی» نامید که طبق آن مقادیر عددی ثابت و متغیر، موضوع دانش جبر هستند. در این نوع ریاضی محض، از مسائلی که ریاضی‌دانان جدید آنها را «مسائل مرزی» نامیده‌اند، همچون انطباق قوس و قطر (یا خط منحنی و خط مستقیم) بحث می‌شود.

ب) مواجهه دکارت

دکارت روح ریاضی را از کریستوفر کلاویوس (Christopher Clavius) آموخت. او استاد ریاضی و نیز یکی از آباء فرانسیسی انجمن یسوعیان (jesuites) بود و با علاقه به شاگردان خود برهان‌های عینی فهم ریاضیات را تعلیم می‌داد. او این فهم نظام ریاضی را آن‌چنان وقف عشق به حقیقت و پروراندن آن کرده بود که هیچ خطا و کذبی در آن نمی‌دید و از نظر وی، بی‌گمان دانش ریاضی در علوم یقینی، مقام اول را داشت. دکارت بر اساس این آموزه‌ها نتیجه گرفت که تنها معرفت ریاضی است که می‌توان بر آن نام معرفت نهاد و از قبیل آن دلایل بدیهی به‌دست آورد. از این‌رو، او تا آخر عمرش به بداهت ریاضی پای‌بند و به آنها ملتزم بود (دکارت، ۱۳۸۳: ۱۲۸). کلاویوس به ریاضیات علمی توجه خاصی داشت. او هدف از آموختن ریاضیات را گسترش فنون متعدد می‌دانست (حسینی، ۱۳۸۱: ۵۰). جایگاه ریاضیات که تا آن زمان به‌عنوان دانشی میانه یا درجه دو، مابین مابعد الطبیعه و طبیعیات به‌شمار می‌رفت، ارتقا یافت و حتی برابری و

هم‌پایی با فلسفه و متافیزیک را یافت. دکارت به ریاضیات، مقام اول را داد و اعتبار خاصی به این علم بخشید. البته باید گفت که نیکلا اورسم پیش از دکارت کاربرد مختصات (coordonnes) را در هندسه اختراع کرده بود.^۱

تأکید کلاویوس و قداست‌بخشی به ریاضی، آن هم قداست حقیقت‌یابی در کنار روح حاکم شک‌گرایی در همه علوم، برای دکارت انگیزه و محرک‌کی شد تا توجه خاصی به ریاضیات نشان دهد. از این‌رو، او هیچ گفته‌ای را حجت ندانست و روحیه مرجع‌گروی را به عشق حقیقت تبدیل کرد و بدین ترتیب، یک تحوّل بنیادین و انقلاب فکری ایجاد کرد؛ یعنی برای دکارت، حقیقت‌یابی تنها با روش ریاضی میسر بود و او «تنها معرفت را معرفت حاصل از ریاضی دانست» (غفاری، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

از میان دستاوردهای فکری دکارت، فلسفه اولی یا مابعد‌الطبیعه ماندگارتر و پایدارتر است، ولی او نمی‌خواست در نظام فکری‌اش مابعد‌الطبیعه از دیگر علوم جدا باشد. از این‌رو، از همان آغاز فعالیت علمی‌اش و نیز دورانی که به مابعد‌الطبیعه مشغول بود، در صدد فراهم آوردن تمهیداتی برای بیان «فیزیک ریاضی» بود. او «با برهانی پیچیده و بسیار انتزاعی می‌خواست ثابت کند که فقط خصوصیاتِی که در هندسه شناخته‌شده است، یعنی طول، عرض و عمق، ذاتی ماده است و برای تبیین پدیدارهای طبیعی، فقط به این خصوصیات هندسی و مفهوم حرکت نیاز داریم» (سورل، ۱۳۷۹: ۸). بر اساس دیدگاه تام سورل، یکی از توفیق‌های دکارت این بود که توانست مسئله‌ای را که پاپوس^۲

۱. نیکلا اورسم (Nikolas Oresme) متوفی ۱۳۸۲؛ کشیش و متکلم مسیحی، شارح کتاب السماء والعالم ارسطو، از کسانی است که مکانیک آسمانی را اشاعه داد. او معتقد بود که با هیچ تجربه و با هیچ دلیلی نمی‌شود حرکت آسمان را ثابت کرد (بریه، ۱۳۸۰: ۲۹۲).

۲. Pappus از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان اسکندرانی در سده سوم میلادی. مسئله پاپوس این بود: روی صفحه‌ای سه خط راست داریم. می‌خواهیم نقطه‌ای بیابیم که از آن بتوان خطوطی به آنها رسم کرد که با آنها زاویه‌های برابر تشکیل دهد، به قسمی که حاصل ضرب دو خط اول برابر با مربع خط دوم باشد. دکارت این مسئله را در رساله هندسه طرح و حل کرد. پاپوس میان دو گونه تحلیل فرق گذاشت: تحلیل «قضیه‌محور» که در آن برای کشف صدق قضایا می‌کوشیم و تحلیل «مسئله‌محور» که در آن می‌کوشیم تا مجهولی را کشف کنیم. در هر دو صورت، تحلیل یک روش کشف است.



نظر

روش دکارت: ریاضی یا هندسی؟



ریاضی‌دانی که شرحی بر اصول اقلیدس داشت، طرح کرد و حل‌ناشده ماند، برای نخستین بار حل کند. با این کار، دکارت در زمانه خود، ریاضی‌دانی نابغه شناخته شد (سورل، ۱۳۷۹: ۶۰). او تأکید می‌کند منظور دکارت از «موضوع ریاضیات محض»، همان «کم متصل» است که موضوع هندسه است و مقادیرهای عددی ثابت و متغیر که موضوع دانش جبر هستند.^۱ این خصوصیات هندسی و جبری، خصوصیاتی هستند که اجسام، مستقل از ما دارند، ولی خصوصیات رنگ، دما، زبری، نرمی و بوها، مزه‌ها و... پدیده‌های پیچیده‌ای هستند معلول صفات کمی اجسام که به نحوی در ذهن ما ضبط می‌شوند (سورل، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

دکارت در پیشینه علم هندسه با مسائلی حل‌ناشده مواجه شد. در بسیاری از شکل‌های هندسی، همچنین در بسیاری از فرضیه‌های ناممکن، لازم است حقیقت چیزهایی که به هیچ وجه تحقق‌ی ندارند و در خارج هم نیستند، موجود فرض شود؛ مثلاً در تعریف خط «پایان سطح» و در تعریف نقطه «پایان خط» می‌آید. خطی که هویتش پایان سطح یا توالی نقطه‌هاست و کلیه اشکال هندسی از همان خط ایجاد می‌شود. خط و سطح که بالفعل دارای سه بُعد (طول، عرض و عمق) به طور توأمان نیستند، نه در قالب جسم طبیعی‌اند و نه جسم تعلیمی. در هندسه این موضوع مطرح نمی‌شود که منظور دکارت از صفت بُعد برای جوهر جسم، نقطه تجزّی‌پذیر است یا لایتجزّا. شروع هندسه با نقطه است. منظور دکارت از صفت بُعد برای جوهر جسم، امتداد در طول، عرض و عمق است که شکل‌دهنده طبیعت جوهر جسم است، زیرا:

۱. در این مورد راموس با دکارت مقایسه می‌شود. راموس از نقادان سرسخت ارسطو بود و ارغنون ارسطو را بدنه پیچیده و مغشوش نظام فکری ارسطو می‌دانست. نزد راموس کشف از برهان و نظم از کشف ادله کاملاً متمایز است (نک: محمدزاده، ۱۳۸۳: ۷۶)؛ او بر خلاف سنت ارسطویی هیچ نیازی برای تحلیل قائل نبود، در صورتی که دکارت به ارتباط و پیوستگی نظم و ترتیب، و یافتن دلایل کشف قائل است که آن هم در ریاضیات کشف می‌شود. بریه می‌گوید که الهام‌بخش اصلی دکارت «روش هندسه‌دانانی» مثل اقلیدس بوده است که از اصول متعارفه ساده و بدیهی شروع می‌کنند و با استدلال‌ها و استنتاج‌های پیاپی، به نتایج پیچیده‌تر دست می‌یابند (بریه، ۱۳۸۵: ۶۸).

همه صفات دیگری که به جسم نسبت دارد، منوط به امتداد و تابعی از آن است... بدین سان، ادراک شکل [که معمولاً هر شکلی هندسی هم هست] به عنوان مثال جز در یک شیء ممتد در مکان یا ادراک حرکت جز در فضایی که دارای گسترش خارجی است، امکان پذیر نیست... در حالی که تصور امتداد در مکان، بدون تصور شکل یا حرکت... امکان ندارد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۶۰).

او در اصول فلسفه می گوید که کمیت و عدد تنها در فکر با شیء معدود یا دارای کمیت متفاوت است. تصور جسم بدون کم و حتی بدون شکل، امری است مخلوق قوه انتزاع یا تخیل (خاتمی، ۱۳۸۵: ۴۷)؛ مثلاً وقتی مثلث یا هر شکل دیگری را تصور می کنیم، چه بسا چنین شکلی در هیچ جا یافت نشود و در خارج از ذهن ما اصلاً موجود نباشد. با این همه، طبیعت، شکل یا ماهیت مخصوص و معینی دارد که ساخته ما نیست و هرگز قائم به ذهن مان هم نیست. همان طور که از همین واقعیت می توان خواص گوناگونی برای مثلث ثابت کرد؛ مثلاً اینکه مجموع زوایای آن را ۱۸۰ درجه یا مساوی با دو قائمه دانست (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۰۲-۱۰۳).

۲. چیستی روش ریاضی

در حالی که پیش تر طرفداران مکانیسم از جمله هابز و گاسندی تا نیمه های سده هفدهم تبیین های مکانیکی سراسر کیفی (qualitative) ارائه کرده بودند، دکارت به مفهوم فیزیک مبتنی بر ریاضیات (فیزیک ریاضی) و تبیین های کمی اهتمام ورزید. اصولاً او نخستین کسی است که ترکیب مکانیسم با فیزیک مبتنی بر ریاضیات را در سطح وسیعی مطرح کرد؛ به طوری که این التزام دکارت به تبیین های کمی (quantitative explanations) را اغلب یکی از لوازم ضروری مکانیسم می شمارند. در واقع در ساحت امتداد دکارتی، ماده یا شیء ممتد و موجودات، یعنی اشیای واجد امتداد، همواره در نوعی رابطه کمی و کثرت گرایانه به سر می برند.

وقتی ذهن دکارت برای نخستین بار متوجه ریاضیات شد، کوشید مطالعات ریاضی اش را تکمیل کند. او در برابر روش تجربی فرانسیس بیکن، تقدم را به عقل داد





و همه چیز را از خودِ فکر یا ذهن آغاز کرد. هدف دکارت عقلانی کردن معرفت و علم آدمی و جهت دادنِ عقلی به معلومات و کسب معرفتِ یقینی بود (حسینی، ۱۳۸۱: ۵۰). بدین ترتیب، دکارت به حساب و هندسه به عنوان «ساده‌ترین علوم ریاضی که راه حصول بقیه علوم‌اند» علاقه‌مند شد، ولی در میان مؤلفان این آثار، هیچ نویسنده‌ای که بتواند او را راضی کند، نیافت، زیرا همه یا به اعداد و محاسبات پرداخته‌اند و یا به اشکال هندسی، ولی آنها به این موضوع مبنایی که در ذهن کاملاً روشن باشد که چرا این نتایج به دست می‌آید و آنها چگونه کشف شده‌اند، پرداخته‌اند. او می‌گوید: «در واقع چیزی بیهوده‌تر از این نیست که کسی خود را با صرف اعداد و اشکال خیالی مشغول کند و به این امور جزئی راضی و قانع شود» (دکارت، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

در کتاب گفتار در روش، دکارت وقتی فضائل علوم مانند بلاغت، اخلاق، علم الهی، فقه و طب را برمی‌شمارد، می‌گوید: «در ریاضیات تدابیر دقیق به کار می‌رود که هم طبع کنجکاو را خرسند می‌سازد و هم کلیه فنون را آسان می‌کند و بدین ترتیب بار زحمت انسان سبک می‌شود» (همان: ۱۹۹).

از نظر دکارت، جای علم و معرفتِ آدمی فقط در عقل است و همه علوم به هم مربوطند. علوم گوناگون در واقع یک علم‌اند و راه کسب همه آنها تنها با روش ریاضی است. او در قاعده چهارم کتاب قواعد هدایت ذهن، در پی آن است تا معلوم کند معنای دقیق «ریاضیات» چیست؟ و «روش ریاضیات» از چه نوعی است. این چه علمی است که همه دانش‌هایی را که اساس آنها بر نظم و اندازه‌گیری یا مقدار است، شامل می‌شود. به این ترتیب، نه تنها شامل حساب و هندسه یا علم الأشکال می‌شود، بلکه نجوم، موسیقی، نورشناسی، مکانیک یا علم الحیل نیز اجزای متداول ریاضیات محسوب می‌شوند. بنابراین همه علوم، از جمله هندسه از شعبه‌هایش دانش ریاضی‌اند. او رساله‌های سه‌گانه‌اش، یعنی هندسه، مناظر و مریا (نورشناسی)، و کائنات جو را در ادامه رساله گفتار در روش آورده است، به این امید که اگر خوانندگان آن را به دقت بخوانند و با آنچه پیش‌تر درباره همین موضوع‌ها در رساله گفتار در روش آمده مقایسه کنند، دلایلی برای داوری درباره روش، در مقایسه با دیگر روش‌ها بیابند. از این‌رو، او برای اثبات

مزایای روش خود در رساله کائنات جو، پدیده «رنگین کمان» را که از واکنش نور نسبت به قطره‌های آب پدید می‌آید و زوایایی که مطابق آن در آسمان پدید می‌آید، مناسب‌ترین نمونه می‌داند.

دکارت به یقین می‌دانست که ریاضیات به این امور ختم نمی‌شود. به‌ویژه وقتی که او به شعار سر در آکادمی افلاطون به‌عنوان «اولین پیشگامان» و «پرچمداران» فلسفه می‌اندیشید که: «کسی که ریاضیات نمی‌داند وارد نشود»، این پرسش برایش مطرح بود که چرا آنان که استعداد علوم ریاضی نداشته‌اند، از تحصیل حکمت منع می‌شده‌اند؟ آیا شرط اساسی برای امکان صحیح دانایی، تربیت و آماده‌سازی اذهان به منظور فهم علم ضروری‌تر و متعالی‌تر، یعنی ریاضیات به‌عنوان اساس دیگر علوم است؟

دکارت با اعتقاد به اینکه «علوم ریاضی آسان‌ترین و اجتناب‌ناپذیرترین اعمال عقلی و موجب آمادگی ذهن برای قبول علوم مهم‌تر است»، مطمئن بود یونانیان با ریاضیات خاصی آشنا بوده‌اند که با آنچه در قرن هفدهم رایج است، بسیار تفاوت دارد. بعدها او بعضی از نشانه‌های این ریاضیات حقیقی را در آثار پاپوس و دیوفانس^۱ یافت.

دکارت که شکاکیت را دشمن خود می‌دید و نه حکمت مدرسی را، می‌خواست بر حجیت و «اعتقاد درست» فیلسوفان گذشته کاملاً اعتماد نکند و هر آنچه را که آنها مسلم فرض کرده‌اند، دوباره بررسی و واکاوی کند. از این رو، تصمیم گرفت تنها به عقل خویش اعتماد ورزد تا خود به معرفت یقینی با دو صفت «واضح» و «متمایز» دست یابد؛ مثلاً با «شهود» که برخاسته از نور عقل است یا با «طبایع بسیط»، یعنی واپسین اجزای یک تحلیل، یا «قضایای بسیط» در مورد استنتاج قضایا و انتاج چیزی که به‌ضرورت به آنها علم یقینی داریم (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۷). دکارت در قواعد هدایت ذهن به‌اجمال تعدادی از پیشنهادهای روشی و معرفتی مربوط به فیزیک مبتنی بر ریاضیات را بیان و ثابت کرده است که ادراک ما از عالم ماده، اساساً و به‌لحاظ ماهوی ریاضی است:

۱. Diophantus، ریاضی‌دان اسکندرانی در قرن سوم میلادی و مؤلف کتاب ارشاطیقی (علم حساب Arithmetica). نقد دکارت بر وی این است که مثل پاپوس روش ترکیب را معرفی کرده است (نک: دکارت، ۱۳۷۶: قاعده شانزده).





هنگامی که دقیق‌تر به موضوع پرداختیم، دیدیم که تنها مشغله ریاضیات مسائل مربوط به نظم و مقدار است و مهم نیست که مقدار مورد بحث مربوط به اعداد، اشکال، ستارگان، صداها، یا هر شیء دیگری از هر نوع باشد. این سبب شد تا دریابیم که باید علمی کلی در کار باشد تا بتواند همه نکات قابل طرح درباره نظم و مقدار را صرف نظر از موضوع خاص، تبیین کند و این علم کلی را باید ریاضیات عام^۱ نامید (دکارت، ۱۳۷۶: قاعده چهارم)، زیرا هر چیزی را که به سبب آن... علوم دیگر، شایستگی نام شاخه‌هایی از ریاضیات را می‌یابند، شامل می‌شود (Schuster, 1980, 55).

از نظر دکارت، علم ریاضیات عمومی (universal mathematics) از جهت «وحدت و سادگی» از علوم تابع خود از جمله هندسه و دانش‌های دیگری که با مقدار سروکار دارند، فراتر می‌رود. او در نظر دارد مسائل گوناگون و به‌ویژه مسائل فلسفه و متافیزیک را بر اساس قواعد خاصی که برای اندیشه وضع می‌کند، حل و فصل کند.

دکارت این نوع تلاش‌های مربوط به «ریاضیات عمومی» را در جهت تمهید شالوده‌ای برای فیزیک مبتنی بر ریاضیات رها کرد و نخست به بررسی و اثبات این موضوع پرداخت که چگونه ادراک‌های ما از عالم ماده و عالم جسمانی که به‌ضرورت متضمن ادراک حسی است، اساساً و به‌لحاظ ماهوی ریاضی است؛ مثلاً ما در مورد جسم تنها مفهوم «امتداد» را داریم که مستلزم مفاهیم حرکت و شکل است. امتداد، شکل و حرکت در بطن خود ریاضی و مقدارند و محاسبه مقدار در ادراک و فهم ماست و امری بیرونی نیست. خط، امری محسوس است، ولی عدد اندازه آن مثلاً ده سانتی‌متر محسوس نیست، بلکه در ادراک ماست. در این بررسی، او به این نتیجه رسید که اصولاً ادراک‌های واضح و متمایز ذهن، کلید فهم تمام طبیعت مادی است که موضوع ریاضیات محض است:

۱. mathesis universalis در بیشتر ترجمه‌های فارسی برای این اصطلاح معادل «ریاضیات کلی» یا «ریاضیات جامع» آمده است. ما در اینجا معادل فارسی آن را «ریاضیات عمومی» آورده‌ایم، ولی حسین معصومی همدانی در ترجمه کتاب دکارت اثر سورل از «ریاضیات عام» استفاده کرده است (نک: سورل، ۱۳۷۹: ۲۳).

اگر به شکلی دقیق‌تر در این موضوع [اهمیت فلسفه و ریاضیات] بیندیشیم، درمی‌یابیم که تمام چیزهایی که در آنها به بررسی نظم و اندازه می‌پردازیم، [فارغ از اینکه در اعداد، اشکال، ستارگان، اصوات یا چیزی دیگر به دنبال این اندازه باشیم]، به ریاضیات متصل‌اند. در این صورت، درمی‌یابیم که باید علمی عام وجود داشته باشد تا بتواند این عنصر کلی را که به مسائل نظم و اندازه‌گیری مربوط می‌شود و در واقع منحصر به هیچ‌یک از موضوعات خاص نیست، توضیح دهد (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

دکارت تعبیر «ریاضیات عمومی» را برای بیان علم کلی آرمانی خود به کار می‌برد که دربردارنده هر چیزی است که دانش‌های دیگر از آن‌رو، اجزای ریاضیات به‌شمار می‌روند. بنابر این عام‌بودن، ریاضیات علم علم‌ها می‌شود. ریاضیات عام باید حاوی مبانی اولیه عقل بشری باشد و تنها باید به این منظور گسترش یابد که حقایق را از دل هر موضوعی بیرون بکشد (دکارت، ۱۳۷۶: قاعده ۱۰۶). وی میان تصور مبتنی بر حواس و تصور ریاضی جهان مادی تفاوت جدی می‌بیند، زیرا حواس و تصور برخاسته از حواس قابل شک‌اند، درحالی‌که شک و احتمال جایی در ریاضیات ندارند؛ ولی تصور ریاضی جهان، یقینی و از هر گونه شک و ظنی مبرا است.^۱ ریاضیات ذهن را به تشخیص حقیقت عادت می‌دهد و الگوی ریاضی «کاربرد صحیح عقل» است که به کشف حقیقت می‌انجامد. بر اساس نظریه مابعد الطبیعه دکارت، خداوند ذهن بشر را به گونه‌ای طراحی کرده است که وقتی اشیای طبیعی را از منظر ریاضی می‌بیند، به آنها یقین کامل می‌یابد. البته این نظریه به



۱۳۹

روش دکارت: ریاضی با هندسی؟

۱. آرمان مشترک چهار فیلسوف توماس هابز (انگلیسی)، دکارت (فرانسوی)، اسپینوزا (هلندی)، و لایبنیتس (آلمانی) این بود که فلسفه به وضوح و یقینی دست یابد که تاکنون در اختیار ریاضیات بوده است. در روش دکارتی که کریستین ولف با اندکی تغییر آن را دنبال کرد، هر چیز یقینی در اندیشه‌های ما در گرو نظم اندیشه‌هایمان است؛ یعنی روال گام به گام حرکت از ساده‌ترین و شک‌ناپذیرترین امر به سوی امور نامتین‌تر و مسئله‌دارتر. ریاضیات با تعاریف شروع می‌شود. نتیجه هر تعریف، ایده‌ای واضح و متمایز است که بدیهی است و هر کس آن را می‌پذیرد. قضایای ریاضی از طریق تحلیل محتویات تعریف‌ها و اصول بنیادی (اکسیوم‌ها) مبرهن می‌شوند و برهان یعنی اینکه نشان داده شود بدیل هر قضیه صادق، متناقض بالذات است و یا با حقیقت به‌اثبات رسیده دیگری در تناقض است (پارکینسون، ۱۳۹۵: ۴۴-۴۵).

رغم اهمیت و تأثیرش، نقدهای متعددی در پی داشت که در این مقال جای بحث آن نیست (نک: مقدم حیدری، ۱۳۹۰: ۱۰۷-۱۰۸). «وضوح» و «تمایز» یقینی آور در ریاضی، در هندسه چنان نیست؛ یعنی هندسه بر خلاف ریاضیات یقین آور نیست. دکارت تفاوت‌های هندسه و ریاضیات را در پنج صفحه نخستین رساله هندسه به همراه یادآوری پاره‌ای اصول بنیادین و فنون اساسی مطرح می‌کند که به‌ویژه به ارجحیت روش ریاضی و علم ریاضیات مربوط است و اینکه ریاضی در اصل حسی نیست و کاملاً عقلانی است.

ساحت بُعد و اندیشه

بروز جوهر نفس که حالت اصلی‌اش فکر است در ذهن، فهم، ذهن یا فهم و یا عقل «من» است. از این رو، من چیزی هستم که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق یا انکار می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد و... از این رو، کل ذات یا ماهیتش فکر کردن است و برای وجود داشتن به هیچ مکان یا شیء مادی نیاز ندارد (CSM, vol. 2: 18). پس نفس در ساحت عقل و اندیشه است که ظهور و بروز می‌یابد. انسان موجودی دو ساحتی است: ۱. ساحت نفسانی که مفهومی واضح و متمایز از «خود» دارد که موجودی اندیشنده و نامتمد است؛ ۲. ساحت جسمانی، مفهوم واضح و متمایزی از جسم یا بدن و بُعد و امتداد دارد که صرفاً چیزی متمد و غیراندیشنده است.

در قضیه کوژیتو (می‌اندیشم، پس هستم)، اندیشه از «من» جداشدنی نیست. «من» مفهومی واضح و متمایز از خودم - به‌عنوان موجودی اندیشنده و فاقد امتداد و از جسم به‌مثابه شیء متمد فاقد اندیشه - دارم. «من» تصور واضحی از جوهر اندیشنده دارد که مستقل از جوهر متمد است که آن هم متناهی است و نمی‌تواند نامتناهی باشد. دکارت در اصول معرفت انسانی، صفت «نامتناهی» را فقط به خدا نسبت می‌دهد، زیرا هیچ‌گونه حدی در کمالات او نمی‌یابد و اطمینان کامل دارد که ذات خدا به‌طور مطلق کامل است و چنین وجودی نمی‌تواند هیچ حدی داشته باشد. به بیان دیگر، نامتناهی به دلیل غنای ذاتی خویش از هر حدی می‌بَراست (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۴). این برداشت از کمال و کامل مطلق، معقول است که به اندیشه ما می‌آید و به هیچ وجه با جوهر جسمانی و بُعد و



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

امتداد هندسی قابل جمع نیست، ولی مثل برهان‌های ریاضی، از ثبات و یقین برخوردار است. از این رو، در اثبات نفس و جاودانگی (نامتناهی بودن) آن با بداهت و یقین ریاضی سروکار داریم و در محسوسات، هندسی می‌اندیشیم، زیرا همه چیز که از طریق حس شناخته می‌شود، مقدار دارد و قابل اندازه‌گیری است. پیش از دکارت، کلاویوس گفته بود ریاضیات در میان علوم مقام اول را دارد. در قبال این نظر کلاویوس، دکارت گفت: تنها معرفت ریاضی است که می‌توان نام معرفت را بر آن نهاد. التزام و پای‌بندی دکارت به بداهت ریاضی بود که او را به نخستین مبنای فلسفه، یعنی قضیه کوزیتو کشاند. او در ریاضیات «قاطعیت براهین و بداهت استدلال» را یافت (زیلسون، ۱۳۷۷: ۱۲۸-۱۳۰).

۳. واضح و متمایز در هندسه و ریاضی

در تأمل اول از کتاب تأملات، دکارت گفته است: «هر چیز را که با وضوح و تمایز کامل ادراک نمایم، کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱: ۳۸). او در اعتراضات در مقایسه مباحث هندسه و مابعد الطبیعه می‌گوید که مفاهیم اولی‌هایی که پیش‌فرض‌های برهان‌های هندسی‌اند، چنان وضوحی دارند که با به کارگیری حواس ما کاملاً هماهنگ‌اند و همگان آن را می‌پذیرند، اما در مابعد الطبیعه «دشووارترین کار، واضح و متمایز ساختن مفاهیم اولیه آن است» (همو، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

هر چند دو مفهوم «وضوح» (clarity) و «تمایز» (distinctness) نقش مهمی در استدلال‌های دکارت ایفا می‌کنند، عجیب است که او هرگز نه در گفتار در روش و نه در تأملات به روشنی درباره‌ی چستی معنای این دو اصطلاح توضیحی نمی‌دهد و فقط اشاره‌هایی به آن دارد.^۱ او در گفتار در روش (بخش چهارم)، بر مبنای این اصل که

۱. درباره دو اصطلاح «وضوح» و «بداهت» که در فلسفه از ویژگی‌های تفکر دکارتی دانسته می‌شود، باید گفته شود که آنها ویژگی فلسفه دکارت نیستند، بلکه پیش از او راموس در تمام تعالیم خود تلاش می‌کرد تا سادگی و وضوح بی‌سابقه را به کار برد. تا جایی که بیکن او را «پدر تلخیص» نامید. او در منطق دو بخش را از یکدیگر تمییز داده است: یکی اختراع و یافتن دلایل است؛ و دیگری تنظیم و طرز چینی آن دلایل که روش هم به همین بخش مربوط می‌شود. روش از نظر راموس عبارت است از دسته‌دسته کردن ادله به ترتیبی تا حد امکان واضح.





«کمال و حقیقت مساوق وجودند و خطا و نقص معادل با عدم» می‌گوید: «اگر ما نمی‌دانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد، ناشی از یک وجود کامل و بی‌پایان است، تصورات ما هر چند واضح و متمایز می‌بود، به هیچ دلیل نمی‌توانستیم یقین حاصل کنیم که کمال حقیقت را دارا باشد» (Descartes, 1998: 22)، زیرا وضوح و تمایز چه در عالم خواب و چه در بیداری، فقط و فقط به معیار عقل معتبر است و نه نزد حس یا خیال.^۱ چه در خواب باشیم یا در بیداری، هر گاه دو و سه را جمع بزنیم، پنج به دست می‌آید؛ یک مربع همواره چهار ضلع دارد و یک مثلث، بی‌گمان سه ضلعی است. در اصول فلسفه که آخرین اثر دکارت است (تألیف این اثر ۱۶۴۴، و مرگ مؤلف ۱۶۵۰)، درباره اینکه «ادراک واضح و متمایز چیست»، چنین می‌گوید:

... معرفتی که بتوان بر اساس آن یک حکم یقینی و قطعی بنا کرد، نه تنها باید واضح، بلکه باید متمایز نیز باشد. من چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن دقیق، حقیقی و حاضر باشد. درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت تمام بر آنها تأثیر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به وضوح می‌بینیم، اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و متفاوت از همه اشیای دیگر است که در درون خود شامل هیچ چیزی نیست، مگر آنچه واضح است (Descartes, 1983, Part 1, 45؛ مقایسه شود با: دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

بنابراین، وضوح و تمایز در ادراک‌های عقلی وجود دارند و نه در آگاهی حسی؛ برای مثال، در قضیه «می‌اندیشم، پس هستم»^۲ یک قاعده کلی وجود دارد و آن این است

۱. دکارت برای روشن‌تر شدن این بحث مثالی می‌آورد: آدمی که به مرض یرقان مبتلاست، همه چیز را زرد می‌بیند؛ یا چشم، ستارگان یا خورشید را به وضوح بسیار کوچک‌تر از آن می‌بیند که در واقع هستند. همچنین ما به طور متمایز می‌توانیم سر شیری را بر تن بزی تصور کنیم (Descartes, 1998: 22).
۲. این عبارت که به برهان «کوژیتو» به لفظ فرانسوی آن و «کوگیتو» با تلفظ آلمانی، مشهورترین عبارت در کل تاریخ فلسفه غرب است، نخستین بار در سال ۱۶۳۷ به صورت فرانسه آن (je pense donc je suis) در بخش چهارم گفتار در روش مطرح شد. شکل لاتین آن (cogito ergo sum) است. در این باره دکارت در اصول فلسفه چنین می‌نویسد: «نخستین و یقینی‌ترین اندیشه‌ای است که بر هر کسی که از راه شک منظم علمی و یا به روش منظم فلسفه‌ورزی می‌کند، مکشوف می‌شود» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۰)؛ دکارت در تأملات نیز این برهان را به شکل تحلیلی بیان کرده و گفته است که پس از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها سرانجام بدین نتیجه رسیده و یقین کرده است که قضیه «من هستم» یا «من وجود دارم» بالضرورة صادق است (دکارت، ۱۳۶۱: ۴۷).

که به لحاظ عقلی هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست، مگر آنچه به «وضوح» می‌بیند که تا وجود نباشد، فکری نیست. از این رو، یک قاعده کلی اختیار می‌کند که از این به بعد هر چه را واضح و متمایز ادراک می‌کند، حقیقی بداند (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۲۳). البته او خود یادآور می‌شود چیزهایی را که به نحو واضح و متمایز درک می‌کند، بسیار اندک‌اند و شمار آنها تنها شامل اندازه یا امتداد در طول، عرض، عمق و شکل که تابعی از حدود امتداد است، وضع و حرکت یا تغییر در وضع است.

بی‌گمان در این معرفت نخستین، چیزی وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌دانم، اما اگر [از قضا] چیزی که آن را با چنین وضوح و تمایزی تصور کرده‌ام، باطل از آب درآید، [در آن صورت] این ادراک هم واقعاً برای اطمینان به [صدق] آنچه می‌دانم کافی نخواهد بود. بنابراین، به ظاهر اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که: هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد [و صادق است] (همو، ۱۳۶۱: ۶۲).

در ریاضیات، عدد یک مبدأ اعداد است و از تکرار آن، اعداد مختلف ساخته می‌شوند. خداوند نیز مبدأ موجودات است و از ظهور او موجودات مختلف به وجود می‌آیند. با این تفاوت که یک در همه اعداد تکرار می‌شود، ولی خدا در دیگر موجودات تکرار پذیر نیست. در سلسله اعداد، هر عدد رتبه و مرتبه معینی دارد، اما نمی‌توان آن را در مقایسه با بی‌نهایت سنجید. مفاهیمی مانند کثیر و بسیار... برای اعداد متناهی معنا پیدا می‌کند، در نتیجه قواعد جمع، ضرب و ... تنها در اعداد متناهی معنا دارند، نه در اعداد نامتناهی. خدا جوهر نامتناهی و قائم به ذات است (همو، ۱۳۸۱: ۶۳). نامتناهی در اینجا به معنای موجودی است که به جهت اطلاق و گستردگی حد ندارد، فعلیت محض است و مصداق آن فقط خداست. انسان متناهی و ناقص نمی‌تواند از نامتناهی صورت ذهنی داشته باشد. اگر ابعاد عالم را نامتناهی بدانیم، فرض جهان دوم در کنار آن ممکن نیست و به محض اینکه جهان دومی را در کنار این جهان فرض کنیم، جهان اول را متناهی و محدود فرض کرده‌ایم.

۱۴۳



نظر

روش دکارت: ریاضی یا هندسی؟



درواقع در ساحت امتداد دکارتی، ماده یا شیء ممتد و موجودات یعنی اشیای دارای امتداد، همواره در نوعی رابطه کمی و کثرت‌گرایانه و درعین‌حال متناهی به‌سر می‌برند. قضیه «مربع وتر مثلث مساوی مجموع دو ضلع دیگر» برای کسی که علم هندسه می‌داند، واضح و متمایز و کاملاً صادق است و حقیقت دارد. در صورتی که برای کسی که هندسه نمی‌داند و آن را نمی‌فهمد، نمی‌تواند وضوح، تمایز داشته باشد تا دربارهٔ صدق آن داوری کند. قاعده دیگری که آن نیز از نظر دکارت واضح و متمایز است، این است که «دانستن به کمال نزدیک‌تر است تا شک داشتن». بنابراین، وی بر آن شد که معلوم کند اندیشه وجود کامل‌تر را از کجا آورده است و به این نتیجه رسید که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل‌تر از اوست، به او رسیده است (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

البته دکارت منطق «اندیشه‌های واضح و متمایز» را به منطقی «اصل» و «ریشه و منشأ» آن را به «فردیت» می‌رساند. ایقان واقعیت‌ها و ثبات دانش به‌طور کلی به اصول نخستین ارتباط دارد. البته رساله دکارت درباره نظام جهان برای علم فیزیک نیز در پی همین اصل بود: «ماده را به من بدهید تا من یک جهان را برای شما بسازم».^۱ لازم نیست که او این قوانین را از تجربه اخذ کند، زیرا ماهیت این قوانین ریاضی است که در قواعد اساسی «دانش کلی»^۲ مستتر است و صدق ضروری این دانش را ذهن انسانی در درون خود می‌پذیرد.

چنان که گفته شد صفت جوهر جسم فیزیکی، همان بُعد و امتداد محض است. علم هندسه نیز ماهیت عالم جسمانی و خواص اساسی آن را بر حسب تعریف‌های دقیق بیان می‌کند. در تفکر دکارت، حتی تأویل فیزیک به هندسه ممکن می‌شود، زیرا تحقق فیزیکی از بدیهیات و اصول به سوی واقعیت‌ها و بُعدداری جهان است.

۱. گوتشد (J.C.Gottsched, 1700-1766) از پیروان دکارت و ولف در «بوطیقای نقد» اظهار می‌کند که همین شرط را می‌توان در مورد شعر هم به کار برد و با این کار، قلمرو شعر را هم به تابعیت عقل در آورد: «هر ماده‌ای که می‌خواهید، هر مایه معینی (تم مشخصی) به من بدهید تا من بر حسب قواعد عمومی فن شعر، به شما نشان دهم که یک شعر کامل را چگونه می‌توان ساخت» (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۴۰۹).

2. mathesis universalis

دکارت برای پی‌ریزی یا بنای سنگ اصلی رأی «یقین و وصول اصل واضح و متمایز» به موضوع صداقت و راستگویی خدا متوسل می‌شود و می‌گوید که هرگونه انکار اعتبار مطلق مفاهیم و ریاضیات محض به معنای تردید در راستگویی و صداقت خداست، ولی جوهر نفسانی مثل جوهر جسم نیست که در تحقق به شکل، بُعد و... نیاز داشته باشد.

نفس یا چیزی که می‌اندیشد (res cogitans)، یعنی «من»، ذهن یا فهم یا عقل و... هستم. «من» چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد و... پس نفس در ساحت اندیشه است که ظهور و بروز می‌یابد. در این ساحت، برای اندیشنده یا صاحب فکر، مراتب وضوح و تمایز بسیار یقینی‌تر جلوه می‌کند. «فکر می‌کنم، پس هستم»، نخستین و یقینی‌ترین چیزی است که به ذهن کسی که به روش منظم به فلسفه‌ورزی می‌پردازد یا روش مندانه شک می‌کند، خطور می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۰). یادآوری می‌شود که «شک دستوری» یا «شک روشی» دکارت هم برای حصول یقینی بود که او در پی آن بود. من هستم، من وجود دارم، به‌ضرورت در هر زمانی که من آن را بر زبان می‌آورم یا حتی آن را در ذهن تصور می‌کنم، صادق است.

۴. ارتباط هندسه و ریاضی با روش تحلیلی و روش ترکیبی

تحلیل و تألیف زیرمجموعه روش برهان است. تحلیل ما را برای وصول به «طبیعی بسیط» (simple natures) توانا می‌سازد. این طبیع بسیط واپسین اجزایی است که برای تحلیل تا جایی که در قلمرو تصورات واضح و متمایز باقی می‌ماند، قابل دستیابی است.

دکارت میان شیوه تحلیل و شیوه ترکیب فرق می‌گذارد. شیوه رساله تأملات، کاملاً «تحلیلی» است. در ابتدای این رساله در نامه اهدائیه، دکارت دو مسئله خدا و نفس را در صدر مسائلی قرار می‌دهد که «باید آنها را با دلایل فلسفی اثبات نمود، نه با دلایل کلامی». اگر این دو موضوع را بتوان با عقل فطری اثبات کرد، مؤمن و ملحد آن را خواهند پذیرفت. در آنجا او روش هندسی را با روش فلسفی مقایسه می‌کند و





می گوید: «در دنیا استعداد تفکرات متافیزیک به اندازه استعداد تفکرات هندسی وجود ندارد».

علوم فیزیکی مانند فیزیک و نجوم به مفاهیم ترکیبی وابسته اند، زیرا به موضوع هایی می پردازند که از اندازه خاص، شکل خاص و... برخوردارند. دکارت روش ترکیبی را سودمندتر و ارزشمندتر از روش تحلیل معرفی می کند که با آن کتاب تأملات را نوشته است. از این رو، روش هندسه اقلیدسی، روش تألیفی است؛ یعنی در آن تعاریف (definitions)، اصول موضوعه (postulates)، اصول متعارفه (axioms)،^۱ به عنوان مقدمات (premises) مطرح می شود و از آنها قضایا و نتایجی عرضه می شود؛ مانند اینکه «مثلث دارای سه ضلع است». او برهان های اثبات وجود خدا و تمایز نفس و بدن را به روش هندسی تنظیم می کند: «... در هندسه هیچ چیزی بدون داشتن برهان قطعی پیش نمی رود... در نگارش به شیوه هندسی، دو چیز وجود دارد که من بین آنها فرق می گذارم؛ یعنی نظم و روش برهان». این در حالی است که پاسخ دکارت در اعتراضات به همین سؤال، یعنی بقای نفس بعد از مرگ، کاملاً به نحو دیگری است. در آنجا او می گوید این سؤال به قدرت الهی مربوط می شود. پس پاسخ آن هم فقط بر عهده خداست و «چون خداوند توسط انبیا به ما وحی کرده است که این [نابودی نفس] هرگز رخ نخواهد داد، حتی کمترین شکی هم [در این مورد] باقی نمی ماند (همو، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

روش تألیف یا ترکیب که هندسه دانان اقلیدسی به کار می بردند از مراحل آخر روش تحلیل، یعنی ساده ترین قضایا که از طریق شهود بر ما معلوم است، آغاز می شود و با شیوه ای منظم به استنتاج می پردازد. باید اطمینان داشت که هیچ مرحله ای در برهان حذف نشده است. نکته قابل توجه در عمل، روش ترکیبی یا تألیفی آن است. هر قضیه بعدی از قضیه قبلی به نحو ضروری به دست می آید. به بیان دیگر، ترتیب امور به گونه ای

۱. یا اصول عام (common notions)

است که هر برهانی بر برهان پیشین متکی است. پس به عکس در روش تألیفی سیر از معلول به علت و جست و جو به نحو ماتأخر انجام می گیرد؛^۱ احکامی تألیفی و مؤخر از تجربه که منشأ آنها تجربی است. در روش تألیف، نتایج از اصول متعارف استنتاج می شود و «هر مرحله در مباحث قبل مندرج است. روش تألیف برای هندسه مناسب است و «بر سلسله طولانی تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه و قضایا متکی است». از نظر دکارت، این روش برای برهان‌های صوری در هندسه مناسب است و بر سلسله‌ای طولانی از تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه و قضایا متکی است. احکام ریاضی بدون استثنا «تألیفی» اند.

در مقابل، از نظر دکارت «روش تحلیلی» روش کشف است و صحیح‌ترین و حقیقی‌ترین روش تعلیم است. این روش سیر از علت به معلول است که جایگاه مناسبی در حوزه ریاضیات دارد. «من به این کشف دست می‌یابم: تفکر وجود دارد، فکر نمی‌تواند به صورت مستقل و جدای از من وجود داشته باشد... پس من که‌ام؟ چیزی که فکر می‌کند، این چیز چیست؟ چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، تأیید می‌کند، انکار می‌کند، هوس می‌کند و همچنین تصور و احساس دارد» (همو، ۱۳۶۱: ۵۲)، ولی دلایل «اثبات وجود خدا» و «تمایز نفس و بدن» به روش هندسی تنظیم شده است؛ یعنی روش تألیفی بر تعاریف (تعریف و چیستی فکر، مفهوم، واقعیت ذهنی، وجود، جوهر و...)، اصول موضوعه، اصول متعارفه و قضایا مبتنی است، ولی هندسه‌دانان قدیم از روش تحلیل استفاده نمی‌کرده‌اند، زیرا برای آن به اندازه امر سرّی مقدّس ارزش قائل بودند که نمی‌خواستند این امر محرمانه، فاش شود. تعریف دکارت از روش تحلیل چنین است:

۱. در سنت ارسطویی، روش‌های تحلیل و ترکیب (analysis and Synthesis) در قالب الفاظ لاتینی آن (resolution and composition) به کار رفته‌اند. در این سنت، تحلیل اساساً شکلی از برهان بود که از معلول‌ها پی به علت برده می‌شد، درحالی‌که ترکیب استدلال از علل بر معلول‌ها دلالت داشت. دکارت روش استنباط استنتاجی هندسه‌دانان سنّی، یعنی برهان ترکیبی را رد می‌کرد (نک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۹۹).



تحلیل، نشان‌دهنده طریق درستی است که از این طریق، یک چیز به نحو روشمند و گویی به نحو کشف معلول از علت، کشف و استنتاج می‌شود... اما این روش چیزی در خود ندارد که در یک خواننده بی‌تفاوت و یا مخالف، سبب ایجاد عقیده‌ای شود... در موارد بسیاری از موضوعاتی که آگاهی از آنها مهم و ضروری است و باید به طور خاص مورد توجه قرار گیرد، این روش به ندرت به آنها می‌پردازد، زیرا این موضوعات برای هر کس که به آنها توجه کافی کند، واضح است (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

۵. وضوح و بداهت ریاضیات

از نظر دکارت، ریاضیات این قابلیت را دارد که در استدلال‌ها، به «وضوح» و «دقت» کامل برسد و برهان‌های مورد استفاده آن کاملاً «یقینی» باشد تا حدی که هیچ جایی برای «احتمال» و برهان‌های احتمال‌گرایانه باقی نگذارد.

متفکری مانند دکارت هم فیلسوف است و هم ریاضی‌دان. او معتقد است حساب، هندسه و دیگر علوم هم‌سنخ که از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، متضمن امر قطعی و تردیدناپذیرند؛ خواه در طبیعت وجود داشته باشند یا نداشته باشند. در صورتی که طبیعیات، هیأت، پزشکی و علوم از این دست که در آن از اشیای مرکب بحث می‌شود، کاملاً تردیدآمیز و غیریقینی‌اند؛ مثلاً فیزیک مقوله‌ای کاملاً متفاوت است، چون با موجوداتی «مرکب» سروکار دارد. موجوداتی که در آنها ماده حسی با مفاهیم ریاضی گره می‌خورند و در نتیجه مثل رشته‌هایی همچون نجوم و پزشکی، پیوسته تجربی و غیریقینی‌اند. در صورتی که قضایای ریاضی و تمامی دانش‌های مربوط به ریاضی پیوسته چه در ذهن و چه در عین، خواه در بیداری یا در خواب یقینی‌اند. در ریاضیات، دلیلی که صرفاً احتمالی باشد، جایی ندارد. یک مسئله ریاضی که در خواب حل می‌شود، باز یک مسئله ریاضی است که حل شده است (نک: دکارت، ۱۳۶۱: ۳۹).

بی‌گمان کسی که ریاضی نداند، نمی‌تواند معادله دو مجهولی را حل کند. یا مثلث



به ضرورت این خصوصیت را دارد که «مربع وتر آن مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر است»، ولی کسی که هندسه نداند، چه در بیداری یا در خواب، آن را نمی‌فهمد. مثال مربع یا مثلث با مثال بُعد برای جسم ناسازگار است. فهم بُعد برای جسم، نیازی به علم ندارد. با توجه به این نکته، این سؤال مطرح می‌شود که آیا «شیطان فریبکار» می‌تواند در موضوع هندسه و ریاضی نیز ما را بفریبد؟ به یقین پاسخ دکارت مثبت خواهد بود وقتی که ما در حل مسئله ریاضی یا موضوع هندسی اشتباه کنیم، ولی این فریب شیطان، در نفس الامر موضوعات ریاضی یا هندسی و ثبات آنها تأثیر ندارد (همان: ۴۱). همان‌طور که «شیطان فریبکار» دکارت به ظاهر می‌تواند احکام حساب و هندسه و حتی خودِ منطق را در بیداری هم زیر پا بگذارد. او به ناچار «اعتراف» می‌کند که تمام آراییی که در گذشته آنها را حق و صادق می‌دانسته است، حال پس از فریفتن شیطانِ بسیار مکار، همه آن آرا به وجهی برایش تردیدپذیر می‌شوند - البته نه در نفس الامر - فریب شیطان در خصوص بُعد برای جسم، کارایی ندارد. از این رو، بُعد خواه در بیداری یا خواب، ذاتی جسم و از آن تفکیک‌ناپذیر است.

۶. روش هندسی و ریاضی پس از دکارت

دکارت نشان داد که چگونه هندسه و جبر می‌توانند دوشادوش یکدیگر باشند. این روند در آیزاک نیوتن (۱۶۴۳-۱۷۲۷) ادامه یافت و تا تقلیل نهایی هندسه به جبر پیش رفت. تحول ناشی از پیشرفت شگفت‌انگیز و همچنین انتشار مکانیک آسمانی نیوتن که عکس فیزیک دکارتی است، در اوایل سدهٔ هجدهم مشهود بود. در سال ۱۶۵۶ م. هنگامی که جناح‌های موافق و مخالف فلسفه دکارتی به شدت در دانشگاه‌ها فعال شدند و مخاصمه و پیکار دو طرف اوج گرفت، یان ده ویت لایحه‌ای را گذراند که مطابق آن تدریس الهیات و فلسفه از یکدیگر تفکیک شد (شرف، ۱۳۵۷: ۲۴۰) که این جدایی، تحولاتی را با خود به همراه داشت.

اسپینوزا مُصلح فلسفه دکارتی، صورت‌بندی هندسی اصول فلسفه دکارت با عنوان





اثبات اصول فلسفه دکارت با روش هندسی^۱ را به انضمام ذیلی به نام تفکرات مابعد الطبیعی^۲ به سال ۱۶۶۳م. در آمستردام منتشر کرد. این اثر تمرینی دکارتی است که او در آن به شیوه دکارتی به مسائل سنتی مابعد الطبیعه پرداخته است، ولی اسپینوزا خود تأکید می‌کند که او همه مطالب این رساله را قبول ندارد و آن‌گونه که از طریق دوستش لودویک میر^۳ نقل شده، تنها بخشی از آن را درست می‌دانسته است (پارکینشن، ۱۳۹۲: ۴۱۹). البته اسپینوزا در آثار پخته‌تر خود به همین شرح هندسی‌اش بر اثر دکارت به منزله بیان‌کننده آرای خود اشاره می‌کند.^۴

هیوم در درباره طبیعت انسان (۱۷۴۰م.) مانند جان استوارت میل، قضایای اصلی هندسه را مأخوذ از ادراکات حسی و قوه خیال می‌داند و بدین ترتیب، در حقیقی بودن آنها تردید می‌کند. کانت در نقد عقل عملی نشان داده است که اگر اصول علم هندسه به ادراک حسی سوژه واگذار شود، باید به همین دلیل، هیوم که عادت را بر جای ضرورت عینی در مفهوم می‌نشانند، در برابر این تجربه‌گرایی تسلیم شود. نیچه مواضع ضد دکارتی پاسکال و لایبنیتس را تأیید می‌کند و به‌خصوص به پاسکال ارجاع می‌دهد. با اینکه نیچه از لحاظ جهان‌بینی کاملاً با این «مسیحی مؤمن» اختلاف نظر دارد، اما به او علاقه‌مند است. پاسکال مرید «منطق دل» است و مسیحیت را عقلانی می‌داند و نیچه برای پاسکال بیش از دکارت احترام قائل است. در مورد لایبنیتس هم به همین منوال، نیچه ژرف‌نگری آلمانی او را به ظاهر بینی دکارت ترجیح می‌دهد (گادامر، ۱۳۸۴: ۱۸).

1. Renati Descartes Principiorum Philosophiae.

2. Cogitata Metaphysica

۳. Lodewijk Meyer (1629-1681) پزشک هلندی، محقق کلاسیک، فرهنگ‌نامه‌نویس و نمایش‌نامه‌نویس. او در

این متن کسی است که مقدمه‌ای بر شرح هندسی اسپینوزا بر اصول فلسفه دکارت نوشته است.

۴. تأثیر آرای دکارت به‌ویژه در سده هفدهم، بیشتر در محدوده فرانسه است، اما در انگلستان و آلمان رواج کمتری دارد و به‌یقین تأثیرش بی‌حد و حصر و همیشگی و به یک منوال نیست. لایبنیتس در اندیشه آلمانی نفوذ و رسوخ جدی دارد. او نظام ریاضی و فیزیکی پدیده‌ها را در دکارت کنار می‌گذارد و به نظام متافیزیکی جواهر می‌پردازد و سرانجام نظام فلسفی «موناشناسی» خود را صورت‌بندی می‌کند.

گادامر عنوان مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب خود را حقیقت و روش گذاشت که عنوان فرعی آن ارکان هرمنوتیک فلسفی است. او در این کتاب نسبت به روش به‌طور کلی، اعم از روش دکارتی یا هر روش دیگر، بدگمان است و نشان می‌دهد که تأویل صحیح را نمی‌توان به نحو جامع و همه‌جانبه روشمند کرد. از این‌رو، دست‌روش از دامان حقیقت کوتاه است و به بیان دیگر، «حقیقت از روش فراتر می‌رود». او کار خود را با تعریف «روش» یا «چیستی روش» شروع نمی‌کند. وی در چهارچوب رابطه حقیقت و روش این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا روش به نحو تام و کامل به حقیقت راه می‌برد یا نه؟». بی‌گمان او خود به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد، زیرا روش را محدود می‌یابد (توران، ۱۳۸۹: ۲۲). او معتقد است کاردانی و فهم (verstehen) که هر دو حاوی عنصر تشخیص‌دادن و مهارت‌داشتن در چیزی هستند، از تنگنای حقیقت و خطایی که به حکم روش تعیین شده پا را فراتر می‌گذارند. به نظر گادامر، تاریخ جایگزینی برای روش است. همان‌طور که استدلال روشمند منکر آن است که سنت به‌عنوان منبعی برای حقیقت باشد، سنت نیز - اعم از هنر، فلسفه و تاریخ - ادعای روش را مبنی بر اینکه تنها راه رسیدن به شناخت حقیقی است، به چالش می‌طلبد (Bleicher, 1980: 1-2).

نتیجه‌گیری

دکارت تبیین‌گرایانه ارسطو را طرد کرد و تبیین مکانیکی را جایگزین آن ساخت و به مفهوم فیزیک مبتنی بر ریاضیات (فیزیک ریاضی) و تبیین‌های کمی پای‌بند شد. او یکی از بنیان‌گذاران علم جدید و مبدع «هندسه تحلیلی» است و با ارائه جبری و بسیار مجرد از هندسه، ظاهر تجربی آن را به حداقل رسانده است. در روش هندسی دکارت دو چیز از یکدیگر تفکیک شد: یکی نظم و دیگری روش برهان. روش هندسی او یکی از مصادیق «روش تألیفی» است؛ یعنی در این روش به‌عنوان مقدمات، تعاریف مفاهیم مربوطه، اصول موضوعه، اصول متعارفه مطرح‌اند. وقتی ما می‌گوییم این مثلث به‌ضرورت چنین خصوصیتی دارد، ضرورت مفهومی آن از تجربه و عالم بیرونی عاید





نمی‌شود، بلکه مبنای این ضرورت از ریاضی برمی‌خیزد.

او در ریاضیات نیز نخست به «ریاضیات کاربردی» روی آورد و سپس به اندیشه «ریاضیات عمومی» پرداخت. هدف اصلی او این بود که برای اندیشه قواعد خاصی شبیه قواعد ریاضی وضع کند تا بتواند مسائل فلسفه و متافیزیک را با روش ریاضی حل و فصل نماید. دکارت نام «معرفت» را تنها بر «معرفت ریاضی» نهاد. پای‌بندی و التزام او به بداهت در برهان‌های ریاضی بود که او را به مبنای «می‌اندیشم، پس هستم» کشاند. اگر به فلسفه‌ای نیاز است که در وضوح و تمایز و نیز در قطع و یقین هم‌پایه ریاضیات باشد، باید بر مبنای «می‌اندیشم» باشد که بدیهی‌ترین و یقینی‌ترین مفهوم است. در این مقاله به دو مفهوم «واضح» و «متمایز» به‌عنوان دو مفهوم کلیدی در برهان‌های دکارت اشاره شد که هر دو فقط و فقط به معیار عقل معتبرند و نه حس یا خیال. مصداق بارز این دو مفهوم بُعد و امتداد است که ذاتی جوهر جسم است. از این‌رو، ثابت شد هندسه نیز که با نقطه و امتداد سروکار دارد، از جوهر جسم است و فکر و تعقل که ریاضیات کاربرد آن است، ذاتی جوهر نفس. کار دکارت تحت سیطره علمی بود، نه مسائل فلسفی. البته امروزه نظریه مابعد الطبیعی او بیشتر از «فیزیک ریاضی» که او ساخته است، درخور توجه قرار می‌گیرد.

دکارت با اثبات ممتدبودن ماده و جسم، ثابت کرد که نفس، جسمانی نیست و از این‌رو، برای اثبات هر موضوع نفسی ما از طریق ریاضی می‌باید بدان پردازیم که یقین‌آور است. هندسه که با نقطه، خط و امتداد سروکار دارد، در واقع به نحوی با جوهر مادی مربوط می‌شود. تأکید ماده‌گرایان بر روش هندسی دکارت، به واقع قبولاندن تبیین عقلانی جوهر مادی اوست. در صورتی که در فلسفه دکارت منظور از بُعد در جوهر جسم، امتداد در طول، عرض و عمق است که تشکیل‌دهنده طبیعت جوهر جسمانی است و جوهر مادی عین امتداد است. او معتقد است امتداد می‌تواند به آگاهی در آید و آگاهی با فکر سروکار دارد که فکر از مختصات جوهر نفس است، ولی امتداد خود آگاهی نیست. حقیقت جهان ریاضی است، ولی وقتی با ما برمی‌خورد فیزیکی می‌شود. از این‌رو، انسان در ساحت نفسانی، موجودی اندیشنده و ناممتد است و اندیشه از «من»

جداشدنی نیست. «من» مفهومی واضح و متمایز از «خود» دارد؛ یعنی «من» تصور یقینی و واضحی از جوهر اندیشنده دارد و این یقین همان یقین ریاضی است که به شکل، بُعد، امتداد و... نیازی ندارد. نتیجه نهایی اینکه از نظر دکارت مادامی که تجربه را به صورت ریاضی درنیاوریم، هنوز به علم نرسیده‌ایم. برای دکارت علم با عقل معقول می‌شود. پس هر آنچه که علمی باشد، باید نخست به عقل درآید و ریاضیات کاربرد عقل است و یا بهتر بگوییم خود عقل است.

۱۵۳



نظر
صدا

روش دکارت: ریاضی یا هندسی؟

کتابنامه

۱. اعوانی، شهین (۱۳۹۵)، «دکارت، بنیانگذار روش در فلسفه عصر جدید»، در: شهین اعوانی (به کوشش): فیلسوف نظر و عمل، ارجنامه استاد دکتر احمد احمدی، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. برکن، هری مک‌فارلند (۱۳۹۳)، قرائت تأملات دکارت، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری انتشارات هرمس، چاپ دوم.
۳. بریه، امیل (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۵. بیکن، فرانسیس (۱۳۹۲)، نوارغنون، ترجمه محمود صناعی، تهران: جامی، چاپ اول.
۶. پارکینسون، جی. اچ. آر (۱۳۹۲)، «اسپینوزا: مابعدالطبیعه و معرفت» در: پارکینسون، جورج هنری ردکلیف و اس. جی. شنکر (سروراستاران)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، دوره نوزایی و عقل‌گرایی قرن هفدهم، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۷. توران، امداد (۱۳۸۹)، تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در «حقیقت و روش»، تهران: بصیرت، چاپ اول.
۸. حسینی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، «تأثیر ریاضیات بر فلسفه دکارت»، در: معرفت، ش ۵۴.
۹. خاتمی، محمود (۱۳۸۵)، «ماده از نظر دکارت»، در: فلسفه، نشریه دانشگاه تهران، ش ۱۱.
۱۰. دکارت، رنه (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صناعی، تهران: آگاه، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، شامل یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه و انفعالات ذهن، ترجمه منوچهر صناعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، گفتار در روش درست راه بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم، ترجمه محمدعلی فروغی، در: محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران: هرمس، چاپ اول.



۱۵۴

نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

۱۴. _____ (۱۳۸۶): اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی موسایی افضل‌ی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۷)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت، چاپ پنجم.
۱۶. ساسی، ساموئل سیلوستر (۱۳۸۹)، دکارت، ترجمه بیتا شمسینی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
۱۷. سورل، تام (۱۳۷۹)، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۱۸. غفاری، حسن (۱۳۸۳)، «رویکردی به اصالت ریاضیات نزد دکارت»، در: معرفت (ادیان، مذاهب و عرفان)، ش ۷۶.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، جلد چهارم، از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ اول.
۲۰. کاتینگهام، جان (۱۳۹۰)، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضل‌ی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۲۱. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)، فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
۲۲. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴)، مکتب فرانکفورت و نیچه، ترجمه حامد فولادوند، تهران: مهرنوشا، چاپ اول.
۲۳. گاکروگر، استفن (۱۳۹۲)، «دکارت: روش‌شناسی»، پارکینسون، جورج هنری ردکلیف و اس. جی. شنکر (سروراستاران)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، دوره نوزایی و عقل‌گرایی قرن هفدهم، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۴. محمدزاده، رضا (۱۳۸۳)، «تحلیل فلسفی» در: پژوهشنامه فلسفه دین، دوره ۲، ش ۲.
۲۵. مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۰)، «بررسی مفاهیم اصول روش دکارت در بنیانگذاری علم جدید»، در: فلسفه علم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، ش ۱.
26. Beck, Leslie John (1952), *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, Oxford: Clarendon.
27. Bleicher, Josef (1980), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge and Kegan Paul Ltd.



28. Descartes, René (1998), *Discourse on method; and, Meditations on first philosophy*, translated by Donald A. Cress, 4th ed., Cambridge: Hackett Publishing Company.
29. CSM= Descartes, René (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans. by Anthony Kenny, 3 Vols , Cambridge: Cambridge University Press.
30. Descartes, René (1983), *Principles of Philosophy (Principia philosophiae)*, Translation with explanatory notes by Valentine Rodger and Reese P. Miller, Dordrecht.
31. Gabriel, L. (ed.) (1967), *philosophisch-theologische Schriften*, 3 Vol., Vienna.
32. George of Trebizond (1984), *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, J. Monfasani, Binghamton, N. Y. (ed.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
33. Schuster, J. A. (1980), 'Descartes' *Mathesis Universalis*, 1619-28', in: S. Caukroger (ed.) *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Brighton, Harvester, and New Jersey: Barnes & Noble.
34. Sorell, Tom (2000), *Descartes: A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.



۱۵۶

نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۷، پاییز ۱۳۹۶

کانت و الگوی معماری در فلسفه‌ورزی

مسعود امید*

چکیده

مراد از الگوی فیلسوفی به معنای عام، قالبی تمثیلی است که فیلسوف به لحاظ آن و در چارچوب و در محاکات با آن، فلسفه‌ورزی و فلسفه خود را شکل می‌دهد. به نظر این نوشتار با تأمل در تاریخ فلسفه می‌توان رد پای الگوهایی را برای فیلسوفی و فلسفه‌ورزی آشکار ساخت. به باور نگارنده، ایمانوئل کانت در هر سه نقد معروف خود از اصطلاح‌های مرتبط با معماری استفاده کرده است. این مفهوم لازم می‌آورد تا بتوانیم از نظر کانت فیلسوف را به مثابه معمار بدانیم. از نظر کانت فیلسوف به مثابه معمار نه مانند بنایی است که در پی ساخت بناهای تکراری است و حاصل آن تنظیم یک فلسفه رایج است و نه مانند هنرمندان عقل یا دانشمندان علوم رایج است که تنها فن کاربرد عقل را بلدند و کاربری عقل را بر عهده دارند، بلکه فیلسوف به عنوان یک معلم ایدئال، قانون‌گذار عقل است و انشا و تنظیم فلسفه را بر عهده دارد. به بیان دیگر، او تعریف و تنظیم‌کننده عقل است. این الگو از فیلسوفی در کنار دیگر الگوهای پیش و پس از کانت، مطرح شده و نقش خود را در دوره کانت و پس از او در تاریخ فلسفه ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها

تاریخ فلسفه، فلسفه و فیلسوف، الگوها، الگوی کانت، معماری.





مقدمه

یکی از مسائل مغفول مانده و بحث نشده درباره فیلسوفان، الگو و مدلی است که آنها بر حسب آن و در چارچوب آن فلسفه‌ورزی کرده‌اند. در همین آغاز توجه به چند نکته ضروری است: نخست اینکه مفهوم الگو به معنای عام خود اولاً و بالذات ناظر به نحوه فلسفه‌ورزی است و ثانیاً و بالعرض وصف فلسفه‌ها قلمداد می‌شود و در هر صورت، نسبتی وثیق با فیلسوف و فلسفه‌ورزی دارد (در عین حال که ممکن است از الگویی بحث شود که هم بر نحوه فلسفه‌ورزی و نوع فیلسوف و هم بر فلسفه مربوطه اطلاق شود). دوم اینکه مفهوم الگو (model) با برخی مفاهیم دیگر همچون رویکرد (approach)، روش به معنای خاص (method)، ایده (idea) و مقوله (category) متفاوت است. الگو مفهومی است که در عین ارتباط با مفاهیم اخیر، متضمن ویژگی‌هایی مانند طراحی و مهارت، شاکله‌سازی و هندسه‌بخشی و... در جریان فلسفه‌ورزی نیز هست.

الگوهای موجود در تاریخ فلسفه را می‌توان در ذیل یک طبقه‌بندی کلی در نظر گرفت. بر حسب جریان تاریخ فلسفه و فعالیت فیلسوفان در آن، نخست می‌توان به طور کلی الگوهای فلسفه‌ورزی را در سه دسته کلی «خنثی‌نگر»، «مثبت‌نگر» و «منفی‌نگر» دسته‌بندی کرد. الگوهای آینه‌ای (انعکاسی) و روایی (بازگویی) در دسته خنثی قرار می‌گیرند، اما الگوهای مثبت‌نگر، نخست در دو دسته مکانیکی و ارگانیکی قرار دارند که در آن مدل دایرة المعارفی مربوط به دسته نخست است، ولی مدل‌های ریاضی - درختی (دکارت)، ریاضی - هندسی (اسپینوزا)، پازلی (هیوم)، معماری (کانت)، معماری دیالکتیکی (هگل)، معماری ارگانیکی کل‌گرایانه (شوپنهاور)، معماری پدیدارشناختی (هایدگر در وجود و زمان) و معماری منطقی (ویتگنشتاین متقدم) را می‌توان در دسته دوم قرار داد. همچنین مدل درمانگر (ویتگنشتاین متأخر) و فلسفه‌های پست مدرن را می‌توان در ذیل الگوهای منفی‌نگر لحاظ کرد.^۱

۱. برای آگاهی و آشنایی از الگوهای یادشده منابع زیر مفید است: اسپیلبرگ، ۱۳۹۱؛ رشیدیان، ۱۳۹۳؛ ماونس، ۱۳۷۹؛ مگی، ۱۳۹۲؛ ویتگنشتاین، ۱۳۸۰؛ ویتگنشتاین، ۱۳۷۱؛ هایدگر، ۱۳۸۹؛ هایدگر، ۱۳۹۱؛ هگل، ۱۳۹۰؛ هیوم، ۱۳۹۵.

این مقاله بر آن است تا تنها به بررسی یکی از الگوهای خاص تاریخ فلسفه، یعنی معماری که مربوط به ایمانوئل کانت است، بپردازد. این نوشتار متکفل بحث درباره موضوعی است که در زبان فارسی کمتر بدان توجه شده است؛ یعنی مقاله در پی حل مسئله‌ای مغفول مانده، ولی اساسی در کانت پژوهی است. از این رو، عزم آن دارد تا روزنه‌ای به سوی چنین مبحثی بگشاید. گفتنی است خود کانت عنوان «معماری و معمارانه» را در باب فلسفه خود بدون تفصیل لازم و کافی و به اجمال به کار برده است. همچنین پژوهش‌هایی که از مسئله معماری نزد این فیلسوف بحث کرده‌اند اولاً، آن را نه از جهت الگوبودن و مدل بودن آن، بلکه به عنوان یک مفهوم و اصطلاح مورد توجه قرار داده‌اند و ثانیاً به طرح جوانب ظریف و مهمی که در این مبحث وجود دارد، نپرداخته‌اند و ثانیاً، در زبان فارسی پژوهش چشمگیری در این زمینه صورت نگرفته است.

۱. تاریخچه بحث از الگوی معماری

این الگو به فیلسوفان جدید و به ویژه کانت مربوط است. در آثار مؤسس فلسفه جدید، یعنی رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م.) نشانه‌های واضح و متمایزی (به عنوان ملاک‌های دکارتی) درباره این عنوان به چشم نمی‌خورد. دکارت در نخستین تأمل از تأملات خود از تأسیس و بنا کردن و از نو آغازیدن و... سخن می‌گوید (Cottingham, 1988: 76)، اما واژه معماری در آثار وی به چشم نمی‌خورد. چنان که حتی در فرهنگ‌های تخصصی مربوط به دکارت نیز هیچ نشانه‌ای دال بر این مبحث یا مدخلی با این عنوان ملاحظه نمی‌شود (Cottingham, 1993: dictionary entries A-Z). همچنین هیچ ردپایی از این مبحث را نمی‌توان در فهرست‌ها، عنوان‌ها و واژگان کلیدی شرح‌های مهم آثار وی به دست آورد (کاتینگهام، ۱۳۹۲: ۵-۶). با این وصف، می‌توان با توجه به تعبیرهای وی در همان تأمل اول از کتاب تأملات، به رویه و حال و هوای فلسفه‌ورزی دکارت و کاربست واژه عمارت کردن توجه داشت؛ البته عمارت کردنی که معنای خود را نه بر حسب تمثیل ساختمان، بلکه بر اساس تمثیل درخت به دست می‌آورد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۱۷). با این تفسیر می‌توان فلسفه دکارت را





نخستین جرقه‌های الگوی معماری دانست که در عمل در نحوه فیلسوفی نود کارتیان (کارترین‌ها) و در شیوه هندسه‌بخشی و شاکله‌سازی آنها در زمینه فلسفه‌ورزی مؤثر بوده است. بنابراین، دکارت از جهت تأکید بر نظم درونی و ترتیب و پیوستگی ارگانیکی در فلسفه‌ورزی (که در تمثیل درخت خود را نمایان می‌سازد)، در ارتباط با الگوی معماری به‌عنوان نخستین زمینه‌های طرح آن قرار می‌گیرد.

اما «معماری» عنوانی است که با صراحت و تأکید و به معنایی خاص و با محتوایی ویژه درباره‌ی نوع فیلسوفی و فلسفه‌ورزی از سوی ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) مطرح شده است. واژه آلمانی معماری (architektur) که در این زبان درباره امور هم‌چون محیط، ساختمان، فن و... به کار می‌رود، نزد کانت، وصف ساخت و نحوه شکل‌گیری فلسفه خود و نیز با نوعی توسع، وصف فلسفه‌ورزی خاص وی قرار گرفته است. کانت پردازش فلسفه خویش، یعنی فلسفه استعلایی و تدوین اثر خود با عنوان نقد عقل محض را معمارانه (architectonic) خوانده است و آن را ذیل مفهوم معماری (architectural) نهاده است (Kant, 1967: ch. 3). به همین دلیل، گفته‌اند که اصطلاح معماری و وصف فلسفه کانت و اصطلاح فیلسوفی خود کانت است و از ویژگی‌های فلسفه او نسبت به فلسفه‌ها و فیلسوفان دیگر به‌شمار می‌رود (مجتهدی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). می‌توان گفت که اولاً، کانت کنش فلسفی فیلسوف را مدل‌دار و بر حسب یک مفهوم نظری، یعنی الگو فهم می‌کند و ثانیاً، نوع الگویی که وی از آن پیروی می‌کند، معماری است. بنابراین می‌توان از معماری کانتی به‌مثابه الگوی معماری (architect model) سخن گفت.

ایمانوئل کانت در هر سه نقد اصلی خود از اصطلاح‌هایی بهره برده است که در بطن همه آنها معنای معماری نهفته است. کانت در مورد ماهیت فلسفه، فلسفه‌ورزی و فیلسوفی، به مفهومی اشاره کرده است که بسیار قابل تأمل است؛ یعنی «معمارانه و معماری». این مفاهیم و تأکید بر آنها لازم می‌آورد تا بتوانیم از نظر کانت فیلسوف را به‌مثابه معمار بینگاریم. کانت به دلیل ایجاد یک فاصله نظری میان خود و تاریخ فلسفه و فلسفه موجود در زمان خود، توانسته است بر ماهیت کار گذشتگان، معاصران و حتی فلسفه‌ورزی خودش اشراف داشته باشد. به بیان دیگر، کانت به‌جد و با نگاه انتقادی از

خود پرسیده است که گذشتگان، در عالم فلسفه چه کرده‌اند، معاصران چه کردند و من چه می‌کنم؟ بر اساس چنین زمینه‌ای است که وی در بیان ماهیت فیلسوفی، به الگویی مهم و اساسی در امر فیلسوفی اشاره کرده که همان معماری است.

البته این واژه به معنای عام خود (و نه فقط در معنای کانتی‌اش)، از حوزه و شبکه معنایی ویژه‌ای برخوردار است؛ از قبیل پیش‌فرض، روش، رویکرد، ایده‌مداری، مهارت، غایت (خود هدف خاص و از پیش تعیین شده)، غایت (قابلیت و مقرونیت و معطوفیت به هدف)، کل‌نگری محض، کل‌نگری بر حسب ایده و غایت، تخیل خلاق، طرح و نقشه، ترتیب (رعایت تقدّم و تأخر)، تناسب، برقراری رابطه وثیق و دقیق و ارگانیکی میان اجزاء، طراحی، نظم آفرینی، هنرمندی، ظرافت، فعال‌بودن، زیبایی و... با این وصف، کاربرد واژه معماری درباره فیلسوفان به یک نحو نیست، بلکه عنوانی است که در هر مورد وجوه معنایی و شبکه معنایی خاصی دارد.

۲. الگوی معماری

به نظر می‌رسد کانت فیلسوفی است که آگاهانه و با رعایت نوعی فاصله‌گیری از تاریخ فلسفه و ماهیت فلسفه و شیوه فلسفه‌ورزی، به تأمل در آنها و الگوی ویژه مربوط به آنها پرداخته است. حاصل چنین نظاره آگاهانه در فراز و فرود تاریخ فلسفه و ماهیت خود فلسفه و نیز شیوه فلسفه‌ورزی و به بیان دقیق‌تر، بازخوانی و بازتعریف آنها، ارائه صریح و نیز تأکید درباره الگویی مشخص برای فلسفه و فلسفه‌ورزی بوده است.

کانت در آثارش به الگوی معماری برای فلسفه و به تبع آن معمار برای فیلسوف پرداخته است. افزون بر اشاره‌های وی در آثار مختلفش (کانت، ۱۳۸۵: ۱۹)، اصطلاح معماری عنوان فصل سوم از بخش آموزه استعلایی روش از کتاب نقد عقل محض را نیز به خود اختصاص داده است. نظر محققان بر آن است که مسئله معماری نزد کانت هنوز در هاله‌ای از ابهام و اجمال قرار دارد و خود کانت نیز کاملاً پرده از آن برنگرفته است. به بیان دیگر، در عین تأکید کانت بر اساسی‌بودن آن برای نظریه استعلایی‌اش، می‌توان بر وجود ابهام آن در فلسفه کانت تأکید داشت (Manchester, 2013: 1)، ولی با این وصف، در ادامه می‌کوشیم در حد امکان تصویر روشنی از این ایده کانتی ترسیم گردد.





الف) معماری در یک نگاه کلی

به باور کانت، در قالب یک تعریف کلی می‌توان معماری را عبارت از ایجاد یک دستگاه شناخت و وحدت‌بخش و ایجاد انتظام و انسجام در آن، بر اساس ایده و غایت دانست (Kant, 1967: A 834, B 862). «منظور من از معماری عقل محض، عبارت است از هنر [ساختن] نظام‌ها» (ibid.: A 833, B 861). در یک توصیف کلی می‌توان گفت که الگوی معماری کانت بر حسب منشأیت و تأثیر وجه غایت (سویه‌مندی) و با وصف ارگانیکی، در حد پیوستگی اجزای موجود زنده حیوانی است. نظام معمارانه مجموعه‌ای بر اساس معنایی غایی است که در قالب کلیتی ارگانیکی شکل یافته است، ولی معماری، شیوه‌ای طراحی مبتنی بر تصویری از یک کل مرکب از اجزای برخوردار از پیوستگی درونی است که متضمن هسته و ایده‌ای محوری است. یک نظام معمارانه مانند یک هرم یا مثلث (به‌مثابه کل) مشتمل بر خطوط بیرونی و درونی (به‌مثابه اجزا) است که در وسط آن نقطه‌ای کانونی (به‌مثابه ایده) قرار دارد که حلقه ارتباط کل و اجزا با هم است. مهم‌تر آنکه این مجموعه در کلیت خود، در سایه غایت قرار دارد و مقتضی معنایی نهایی (غایی) است و غایات ذاتی عقل را افاده و تأمین می‌کند (ibid.: A 848, B 876).

کانت فلسفه و فلسوفی را در ذیل معماری مطرح و آن را فهم کرده است؛ یعنی فلسفه را همان معماری ایده‌ای می‌داند که به نظامندی تمام شناخت‌های نظامند بر حسب غایت عقلی می‌انجامد و فیلسوف را نیز معمار به معنای قانون‌گذار عقل بشری در چارچوب ایده و نظام و غایت می‌شناسد. به نظر کانت، فلسفه به معنای معماری نظری است؛ تشکیل نظامی واحد از شناخت محض برای تنظیم شناخت‌های مقید، یعنی علوم (ibid.: B 863, A 835). وی همچنین می‌نویسد: فلسفه یعنی نظامی [ناشی] از شناخت عقلانی مفاهیم [موضوعات] (کانت، ۱۳۸۰: ۲۷).

کانت در یکی از تعبیرهایش معماری عقل و فلسفه را چنین بیان می‌کند: «وقتی تحقیق درباره منابع، محتویات و محدودیت‌های یک قوه خاص نفس [قوه عاقله] موضوع بحث ماست، در آن صورت به دلیل ماهیت شناخت بشری، باید فقط با اجزای آن قوه همراه با تبیینی دقیق و کامل از آنها، یعنی تا بدان حد که در حالت کنونی شناخت ما به مؤلفه‌های

آن، امکان‌پذیر است، آغاز کنیم. ولی مطلبی دیگر نیز باید مورد توجه قرار بگیرد که ماهیتی فلسفی‌تر و معمارانه‌تر دارد؛ یعنی باید درک صحیحی از کل داشته باشیم و بر مینای این ایده دیدی نسبت به پیوندهای متقابل همه آن اجزا در پرتو استنتاج آنها از مفهوم کل و به صورتی که در یک قوه عقلی محض متحد شده‌اند، پیدا کنیم. این امر فقط از طریق ژرف‌ترین آشنایی با آن نظام، امکان‌پذیر است» (کانت، ۱۳۸۵: ۱۹-۲۰).

ب) معماری در نگاهی جزئی

در ادامه به توصیف مجموعه ویژگی‌های جزئی مربوط به معماری کانتی می‌پردازیم: معماری نزد کانت یک عنوان استعاری نیست، بلکه مفهومی نظری است. به بیان دیگر، معنایی مجازی ندارد و از معنای حقیقی برخوردار است. نزد کانت مانه با عنوان استعاره معماری (architectural metaphor)، بلکه با اصطلاح معماری عقل محض (architectonic of pure reason) سروکار داریم (Manchester, 2013: 1).

کمپ اسمیت از اصطلاح معماری منطقی (logical architectonic) نیز سود می‌جوید (Kemp Smith, 2003: 100, 334) که برای تعیین معنا و مفاد معماری، مهم و مناسب است، زیرا معماری کاری حسی یا هنری یا خیالی و... نیست. به نظر کانت، فیلسوف به مثابه یک معمار، هنرمند عقل (as an artist of reason) نیست (که به معنای تابعیت عقل است و کار دانشمندان است)، بلکه به معنای قانون‌گذار عقل (as the lawgiver of human reason) است (که به معنای طراحی عقل و حرکت در ذیل آن است) (Kant, 1967: A 839, B 799).

کمپ اسمیت معمارگونگی متن (و فلسفه) کانت را متضمن وجود نظامی پنهان در نقد عقل محض می‌داند که کانت آن را آشکار می‌کند (Smith, 2003: xxx). وی مفهوم «معماری» کانت را کلید اسرار و مشکل‌گشای فلسفه کانت می‌نامد و درباره آن از استعاره «open sesame» سود می‌جوید،^۱ اما خود کمپ اسمیت در ذیل آموزه استعلایی

۱. این استعاره به رمز ورود گروه پیکارجویان - علی بابا و چهل دزد بغداد - به قلعه مخصوص خودشان مربوط است (ibid.: 333).



نظر



روش، تلاش ویژه‌ای برای گشودن ماهیت و جنبه‌های معماری کانتی به انجام نرسانده است.

خاستگاه معماری، قوه عاقله است. این عاقله است که جریان معماری را بر دوش می‌کشد. به بیان دقیق‌تر، عاقله نقطه تلاقی و وحدت سه وجه معماری، معمار و عمارت (نظام معمارانه) است. معماری عنوانی است که کانت ذیل آموزه استعلایی روش از آن بحث کرده است. وی در توصیف این آموزه می‌نویسد: «منظور از آموزه استعلایی روش عبارت است از تعیین شروط صوری یک نظام کامل عقل محض. برای این هدف، ما در اینجا به این مباحث می‌پردازیم: انضباط عقل محض، قانون کلی عقل محض، معماری عقل محض و سرانجام تاریخ عقل» (Kant, 1967: A 708, B 736).

آموزه استعلایی روش، وجه صوری دارد و مادی و محتوایی صرف نیست و از این رو، همانند منطق صوری یا منطق عام کاربردی است که به تمام علوم مربوط است: «از نظرگاه استعلایی کاری را انجام خواهیم داد که در فلسفه مدرسی تحت عنوان منطق عملی [یا عمومی] در خصوص فاهمه به طور عام، درباره آن تلاش می‌شود... منطق عمومی به هیچ نوع شناخت مخصوص فاهمه محدود نمی‌شود و نیز به ابژه‌های خاصی نیز محدود نمی‌گردد» (ibid.). معماری نیز در عین حال که به‌طور کلی از ویژگی صوری برخوردار است، در بطن خود به اعتباری هم مشتمل بر وجه محتوایی (مادی) و هم وجه شکلی یا هندسی (صوری) است و همین اشتمال بر دو وجه است که تفاوت آن را از منطق صوری محض رقم می‌زند. خود نقد عقل محض دو بخش کلی دارد: (۱) آموزه استعلایی عناصر که عهده‌دار بحث در مصالح نقد است؛ (۲) آموزه استعلایی روش که متضمن نقشه و هندسه کلی نقد است. کانت می‌نویسد: «اگر من مجموع کلی هر نوع شناخت عقل محض و نظرورز را به‌عنوان عمارتی در نظر بگیرم که برای آن ما حداقل ایده را در خود داریم، آن‌گاه می‌توانم بگویم که ما در آموزه استعلایی عناصر، مصالح ساختمان را برآورد و تعیین کرده‌ایم...، اما اکنون [در مبحث آموزه استعلایی روش] بحث چندان درباره مواد اولیه نیست، بلکه کار ما بیشتر خود نقشه است» (Kant, 1967: A 707, B 735).

در فلسفه کانت باید معنای روش را نه به معنای خاص دکارتی آن، بلکه با عنوان معماری دانست؛ معماری به مثابه روش. چنان که گذشت کانت معماری را در ذیل مبحث روش به معنای عام قرار می‌دهد: «بنابراین [معماری] به ضرورت به آموزه روش [یا روش‌شناسی] تعلق دارد» (ibid.: A 833, B 861)، ولی باید توضیح داد که اولاً، رویکرد کانت به روش، استعلایی است؛ بدین معنا که روش، عارض بر شناخت نیست، بلکه شرط صوری شناخت و بنابراین امری پیشینی است. شناخت به نحو بنیادین، خود متضمن ساختی صوری است و دستگاه‌مندی را در خود به نحو پنهان داراست و به نحوی معمارگونه شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، در کانت روش و دانش در هم آمیخته‌اند و به وحدت رسیده‌اند. روش خود نحوه دانش است و نه آنکه بر دانش و شرط آن مقدم باشد (بر خلاف روش دکارت)؛ ثانیاً، معنای روش در کانت به معماری تغییر یافته است؛ یعنی ما با عنوان معماری به مثابه روش مواجه هستیم. بنابراین، روش فلسفه استعلایی، معماری است. ثالثاً، معماری بر خلاف روش، تنها معطوف به تنظیم و ارتقای آگاهی‌های اولیه یا متعارف و عادی نیست، بلکه به آگاهی‌های ثانویه یا علوم عینی و موجود (نظام‌های علمی موجود) همچون ریاضیات و فیزیک و منطق و... نیز مربوط می‌شود.

مفهوم «کل» نیز برای معماری واژه‌ای کلیدی است. کانت در توصیف معماری عقل عملی می‌نویسد: «باید درک صحیحی از مفهوم کل داشته باشیم و بر مبنای این ایده، دیدی نسبت به پیوندهای متقابل همه آن اجزا در پرتو استنتاج آنها از مفهوم کل و به صورتی که در یک قوه عقلی محض متحد شده‌اند، پیدا کنیم. این امر فقط از طریق ژرف‌ترین آشنایی با آن نظام [عام یا عقل محض یا نظام نظام‌ها] امکان‌پذیر است» (کانت، ۱۳۸۵: ۲۰).

پیوند ارگانیکی از دیگر ویژگی‌های معماری است. کانت درباره نقد عقل محض می‌نویسد: «به دلیل ساختار خود موضوع، یعنی طبیعت یک عقل‌نظورورز محض است که آن ساختاری در حقیقت مفصل‌بندی شده از اعضا دارد که در آن هر چیزی یک اندام [یا ارگانی از کل ساختار] است؛ یعنی در آن همه اندام‌ها برای یک اندام و هر





اندام منفرد نیز برای همه اندام‌های دیگر وجود دارند» (Kant, 1967: B XXXVIII). برخی در اشاره به جنبه ارگانیکی در معماری، از اصطلاح وحدت ارگانیکی (organized unity) سود جسته‌اند (Caygill, 1995: 84-85).

غایت‌مندی (غایت) (purposive) به معنای قابلیت وجود طرح و نقشه در یک کل و معطوف و مقرون‌بودنش به یک فعلیت و نیز لابلشرط‌بودن از وجود مبدأ و غایت (purpose) خاص برای آن کل (کورنر، ۱۳۶۷: ۳۳۸)، کلیدی‌ترین و مهم‌ترین عنصر الگوی معماری کانت است. غایت و غایت‌مندی یک کل به معنای قابلیت تناسب‌ها و طرح‌های مشخص در آن است که مقتضی حکم به سویه‌مندی به جانب امکان عینی - و نه ضرورت عینی - تحقق فعلیتی در آن است. غایت یک کل به معنای هدف‌داری معین و ضروری و از پیش تعیین شده (به نحو انسانی یا ماورای طبیعی) آن نیست، بلکه معطوف‌بودن و جهت‌داری و سویه‌مندی به جانب فعلیتی است که ناشی از ظرفیت، تناسب و طراحی موجود در خود آن است، ولی در عین حال نسبت به هدف خاص در ورای خود لااقتضاست؛ یعنی می‌تواند هدفی داشته باشد یا نداشته باشد).

مفاهیم غایت و علت غایی و تبیین‌های مبتنی بر آنها، در معنای متافیزیکی صرف (از نوع کلاسیک)، در فلسفه کانت جایی ندارند، اما مفهوم بدیل و مکمل آن، یعنی غایت یا غایت‌مندی یک کل، به معنای ظرفیت، مقرون‌بودن و معطوف‌بودن یک کل به سوی یک فعلیت درونی، در فلسفه کانت محوریت دارند. مفهوم کانتی غایت، متافیزیکی نیستند، ولی اولاً، مفهومی پیشینی است که به قوه حاکمه تأملی مربوط است (کانت، ۱۳۸۶: ۷۴)؛ ثانیاً، اصلی استعلایی است (همان: ۷۴) و ثالثاً، از حال و هوا و بار متافیزیکی برخوردار است (کورنر، ۱۳۶۷: ۳۳۷). مفهوم غایت را می‌توان به عنوان یکی از مفاهیم پیشینی و نه به عنوان شهودات یا مقولات یا حتی مفاهیم تجربی در نظر گرفت. در فلسفه کانت، مفهوم پیشین غایت را می‌توان بدیل و درعین حال مکمل و نیز مشتمل بر مفهوم غایت (در متافیزیک کلاسیک) در نظر گرفت.

می‌توان گفت که غایت‌مندی عبارت از معطوف‌بودن و جهت‌داری ناشی از قابلیت طرح و نقشه در یک کل به سوی تحقق هویت ویژه و فعلیت مخصوص خویش است.

در تعریف یادشده از غایت، تأکید بر خود معطوف بودن و جهت‌داری مبتنی بر قابلیت طرح موجود در کل است تا فعلیت ویژه تعیین شده برای آن. پس تقویم غایت در یک کل به قابلیت و سویه‌مندی آن کل است تا هدف‌گذاری (پسینی) و هدف‌داری (پیشینی) معین درباره آن کل. با این وصف، غایت مبنای واقعی امکان فعلیت یک کل نیز محسوب می‌شود؛ یعنی یک کل، بدون غایت نمی‌تواند فعلیت موجود خود را داشته باشد (کانت، ۱۳۸۱: ۲۳، پاورقی). به بیان دیگر، شرط حصول یک کل طبیعی مانند یک درخت یا یک کل غیرطبیعی همچون علوم و فلسفه، غایت آن است؛ یعنی ظرفیت و معطوف بودن و سویه‌مندی ذاتی آن به سوی فعلیت و تحقق چیزی درونی به‌عنوان یک امر طبیعی مثل درخت یا امری غیرطبیعی مانند علم است؛ برای مثال، گوش عضوی قابلیت‌دار و سویه‌مند و دارای غایت برای شنیدن به‌عنوان یک هدف و غایت است و از همان طریق شنیدن است که به فعلیت ویژه خود می‌رسد (کورنر، ۱۳۶۷: ۳۳۶). یک کل ارگانیکی اعم از حیاتی یا فرهنگی (مانند فلسفه استعلایی، ریاضیات یا فیزیک)، قابلیت‌دار و سویه‌مند است و غایت دارد و از طریق تحقق هدف خاص خود که همان غایت اوست، به فعلیت خویشتن می‌رسد.

به باور کانت، کل‌های غایت‌مند فرهنگی و غیرطبیعی مانند علوم، به دلیل قابلیت‌های خود به غایت‌های خاصی هم معطوف هستند، ولی این غایت‌ها دارای اقسام فرعی و اصلی‌اند و از این میان، برای احراز وحدت نظامند عقل تنها یک غایت اصلی می‌تواند باشد و تمام دیگر غایت‌ها در خدمت همین غایت اصلی هستند. این غایت است که شبکه‌ای از مواد و مصالح فلسفی، تقسیم‌ها و طراحی‌ها و تنظیمات را پوشش می‌دهد و تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (Kant, 1967: A 847, B 875). اما غایت اصلی و اعلی چیست؟ کانت می‌گوید: «غایت اصلی چیزی نیست جز کلّ وظیفه [و رسالت] آدمی، و فلسفه‌ای که به آن وظیفه می‌پردازد، اخلاق نامیده می‌شود» (ibid.: A 841, B 868). حتی ذیل همین غایت است که دو موضوع اصلی عقل، یعنی طبیعت و آزادی یا هست و باید و به تبع آنها دو فلسفه طبیعت و فلسفه اخلاق، در عین حال که در آغاز در دو نظام فلسفی منفرد مطرح می‌شوند، ولی در نهایت در ذیل یک نظام منفرد قرار می‌گیرند (ibid.). باید افزود





که در فلسفه کانت، در بطن اخلاق با غایتی با عنوان خیر اعلی به معنای جمع سعادت و فضیلت نیز مواجه هستیم (باسترناک، ۱۳۹۴: ۴۸).

گفتنی است که کانت حتی مبدأ جهان یا خدا را نیز بر حسب مفهوم معمار فهم می‌کند. حتی شاید بتوان گفت که این معنا، صنع یا صانع افلاطونی (دمیورژ / دمیورگوس) را نیز دربرمی‌گیرد (کانت، ۱۳۸۶: ۳۴۵).

۳. نظام معمارانه

معماری کانتی به نظام و نظامندی معطوف است. کانت اساساً معتقد است که «عقل ما به نحو سوپژکتیو، خود یک نظام است» (Kant, 1967: A 738, B 766). اما نظام معمارانه چیست؟ کانت در یک جمع‌بندی از نظام معمارانه در فلسفه‌اش می‌نویسد: «منظور من از نظام، عبارت از وحدت شناخت‌های متکثر تحت یک ایده است. این ایده عبارت است از مفهوم عقلانی صورت یک کل، تا جایی که از طریق آن مفهوم عقلی، هم گستره کثرت‌ها و هم موقعیت اجزا ما بین یکدیگر، به نحو پیشینی تعیین شده است. بنابراین، مفهوم عقلانی علمی [ایده]، غایت و صورت کل را در خود جای می‌دهد؛ صورتی که با آن غایت منطبق است. وحدت غایت که همه اجزای کل به آن مربوطند، و نیز در ایده آن به یکدیگر مرتبط هستند، موجب می‌شود که فقدان هر جزء در جریان شناخت ما از اجزای باقی‌مانده، بتواند دریافت شود و هیچ افزایش تصادفی یا کمیت نامعینی از کمال که مرزهای پیشینی معین خود را نداشته باشد، اتفاق نیفتد. بنابراین کل [نظام]، مفصل‌بندی است نه تجمع؛ کل بی‌شک می‌تواند از درون رشد کند، و نه از برون؛ مثل جسم حیوانی (جاندار) که رشدش، عضو تازه‌ای را اضافه نمی‌کند، بلکه بدون تغییر دادن تناسب، هر یک از اعضا را برای هدف خویش قوی‌تر و کارآمدتر می‌کند. ایده برای متحقق کردن خود به یک شاکله [هندسه عقلانی و نه تجربی] نیازمند است؛ یعنی به کثرتی ذاتی و به نظم اجزای آن که به نحو پیشینی بر اساس اصل [بنیادین] غایت تعیین شده باشند» (Kant, 1967: A 833, B 861).

با این وصف، تفاوت مفهوم نظام در تفکر کانتی با تفکر مشایی، دکارتی و حتی

اسپینوزایی می‌تواند چنین در نظر گرفته شود که مفهوم نظام در نزد کانت دارای ویژگی‌های زیر است: (۱) متضمن ایده است نه تعاریف و اصول موضوعه صرف؛ (۲) متضمن غایت‌مندی است؛ (۳) عارض عقل نیست، بلکه ذاتی عقل و شناخت است؛ (۴) از وجه صوری به معنای شاکله‌ای برخوردار است و نه صوری به معنای منطقی؛ (۵) سمت و سوی اجزای نظام، مربوط و معطوف به غایت است و نه صرفاً به مبدأ یا مبادی؛ (۶) از جهت کیفی یا محتوایی و ماهیت مباحث، نمی‌توان اجزایی را به نحو تصادفی و دیمی بر آن افزود؛ چون به نحو پیشینی با امور مابعد خود پیوستگی دارند و با آنها مفصل‌بندی شده‌اند؛ (۷) از جهت کمی و تعداد موضوعات، چون از حدود و مرزهای ویژه‌ای تبعیت می‌کند، نمی‌توان هر مبحثی را بر آن افزود؛ (۸) اجزای لاحق آن پیش‌بینی‌پذیرند (مانند جدول مندلیف)؛ (۹) نظام یک امر انباشتی همچون توده‌ای سنگ نیست، بلکه به صورت شبکه‌ای است؛ یعنی چیزی شبیه انبوه تصادفی مانند یک توده سنگ نیست، بلکه مانند یک شبکه حساب‌شده همچون جدول کلمات متقاطع است؛ (۱۰) الگوی متبوع نظام، ساختمان (و حتی گیاه) نیست، بلکه موجود زنده حیوانی است؛ بنابراین، پیوستگی اجزای آن، مکانیکی نیست، بلکه ارگانیکی غایت‌مند است؛ (۱۱) شرط عقل و عقلانیت فلسفی است؛ در حالی که معنای نظام‌های پیش از کانت لزوماً متضمن همه یا برخی از عناصر فوق نیستند.

۴. مراحل نظام‌مندی معمارانه: معماری‌های درجه اول و دوم

نظام‌مندی در دو مرحله رخ می‌دهد: نخست، مرحله تبدیل شناخت‌های عادی به نظام‌های علمی؛ دوم، مرحله تبدیل نظام‌های علمی به نظامی جامع. به بیان دیگر، موضوع نظامندی در مرحله نخست، به شناخت‌های نامنظم و پراکنده مربوط است و در مرحله دوم به شناخت‌های منظم یا نظام‌های شناخت معطوف است. کانت در مورد مرحله نخست چنین می‌نویسد: «وحدت نظامند عبارت است از آن چیزی که شناخت عادی را در اصل به علم تبدیل می‌کند؛ یعنی از یک مجموعه محض [عادی و نامنظم] شناخت، یک نظام می‌سازد. بنابراین، معماری عبارت است از آموزه عنصر علمی در





شناخت ما به طور عام...» (Kant, 1967: A 833, B 861). وی در مورد مرحله دوم نیز چنین می‌نگارد: «تحت حاکمیت عقل، شناخت‌های ما به طور عام، به هیچ وجه نباید آشفته باشند، بلکه باید نظامی [کلی] را تشکیل دهند که فقط در آن نظام [واحد]، شناخت‌ها می‌توانند غایت‌ها ذاتی عقل را تقویت کنند و جلو ببرند» (ibid.: A 833, B 861). «چنین علمی باید از همه نظام‌های دیگر، با اطمینان و مطابق با اصول متمایز شود» (ibid.: A 834, B 862). «ما باید علوم را - چون همه آنها باز هم از دیدگاه یک اهتمام کلی معین تصور می‌شوند - نه مطابق با توصیفی که مبدع آنها از آن ارائه می‌دهد، بلکه مطابق با ایده‌ای توضیح دهیم و تعیین کنیم که بر اساس وحدت طبیعی اجزائی که جمع کرده‌ایم، مبنای آن را در خود عقل پیدا می‌کنیم، زیرا از این طریق معلوم خواهد شد که مبدع و شاید هنوز آخرین پیروان آن درباره ایده‌ای که برای خود روشن نکرده‌اند، دچار اشتباه می‌شوند و بنابراین، نمی‌توانند محتوای مخصوص، مفصل‌بندی (وحدت نظام‌مند) و مرزهای آن علم را تعیین کنند [برای نمونه، در مورد متافیزیک کلاسیک]» (ibid.: A 835, B 863).

به بیان دیگر، فعالیت معماری را می‌توان در دو سطح در نظر گرفت: سطح نخست به همه علوم مربوط است (براساس ابتدای هر نظام علمی بر ایده و شاکله یا هندسه و غایت‌مندی و غایت ویژه خود) و سطح دوم همان چیزی است که در نقد عقل محض کانت رخ داده است (به معنای نظام نظام‌ها و تعیین‌کننده ایده‌های مبنایی علوم و شاکله یا هندسه کلی و غایت‌الغایات آنها در عقل) (ibid.: A 834, B 862). کانت درباره معماری در سطح نخستین معماری می‌نویسد: «منظور من از معماری عقل محض، عبارت از هنر [ساختن] نظام هاست» (ibid.: A 833, B 861). اما سطح دوم از معماری عبارت از الگویی است کلی‌تر برای تحقیق در عقل انسانی، برای پی‌گیری جنبه‌های خاص و محدود اندیشگی آن که مشتمل بر همه آنهاست (Manchester, 2013: 1). در واقع فلسفه استعلایی کانت به معنایی همان معماری درجه دوم در زمینه کل علوم است: «فلسفه استعلایی عبارت است از ایده یک علم که نقد عقل محض باید کل نقشه آن را معمارانه طرح کند؛ یعنی باید آن را براساس اصول طراحی کند و هم‌زمان کمال و اطمینان همه قطعاتی را که این ساختمان را می‌سازند کاملاً تضمین کند» (Kant, 1967: B 27) بنابراین

می‌توان از معماری مرتبه نخست، یعنی نظام‌کردن شناخت‌های معمولی و تبدیل آنها به علوم و معماری مرتبه دوم به معنای نظام‌کردن مجموعه نظام‌ها سخن گفت. در مجموع، گویی از نظر کانت ما با دو مرتبه از فعالیت معرفتی مواجه هستیم: معماری‌های مرتبه اول و معماری‌های مرتبه دوم. انتظام‌بخشی‌های مرتبه اول به نظام‌های معرفتی مربوط است که در تاریخ علم و اندیشه فلسفی شکل گرفته‌اند؛ اینها همان علم‌ها و متافیزیک‌هایی هستند که به شناخت عادی و متعارف ما نظم بخشیده‌اند، اما معماری درجه دوم فعالیت فلسفی است که اولاً، «موضوع» آن همان نظام‌های شکل گرفته یا مجموعه‌شناخت‌هاست، ولی نه آنکه نخست خود واقعیت محض یا واقعیت‌های عریان باشد و دوم، نه شناخت‌های سازمان‌نیافته عادی باشد.

ثانیاً، «نوع فعالیت» آن، در مرتبه نخست، دادن نظم مضاعف (دادن نظمی به نظم‌های موجود) یا طراحی مضاعف (دادن طرحی برای طرح‌های موجود) در باب شناخت‌هاست و در مرتبه دوم، برقراری رابطه اندام‌وار (ارگانیک) و نه رابطه صرف منطقی و ریاضی درباره اجزای یک دستگاه شناخت برحسب غایت‌مندی آن و در راستای طرح و نظم نخستین و برحسب ایده و غایت خاص است. با این وصف، معماری درجه دوم نیز از صبغه فلسفی و نظری برخوردار می‌شود. البته گرایش به مرتبه دوم از معماری یا نظام‌مندی و کل‌گرایی درباره مجموعه علوم را می‌توان به شیوه دیگری نیز نزد نوکانتی‌های بعدی مانند ارنست کاسیرر ملاحظه کرد (فریدمن، ۱۳۹۴: ۱۱).

۵. تفاوت فلسفه‌ورزی معمارانه و غیرمعمارانه

تفاوت دو نحوه فلسفه‌ورزی (معمارانه و غیرمعمارانه) در حوزه نظام‌سازی در چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت نخستین و یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها درباره دو نوع فیلسوفی، به دخالت داشتن یا نداشتن ملموس و محسوس تخیل در بنای فلسفه مربوط است. باید توجه داشت که اولاً، دخالت تخیل در اجزای فلسفه یا تک‌تک مسائل با دخالت آن در تنظیم و تألیف یک دستگاه فلسفی متفاوت است. آنچه کانت در نظر دارد از نوع دومی است و آنچه برخی فیلسوفان (مانند ابن سینا) در باب همراه‌بودن تخیل و تعقل از آن





سخن گفته‌اند، از نوع اولی است. به بیان دیگر، دخالت تخیل در سطح مفردات (سطح اتمیک) با دخالت آن در سطح مرکبات (سطح ارگانیک و در سطح نظام‌سازی و دستگاه آفرینی) متفاوت است. ثانیاً، مراد از تخیل در معماری به معنای فعال آن است و نه به معنای منفعل که در نسبت به صور حسی مطرح می‌شود؛ ثالثاً، تخیل در ارتباط با عاقله است و نه حاسه؛ یعنی تخیلی است که عاقله آن را بر حسب غایت‌مندی خویش راه می‌برد.

دومین تفاوت، به تأثیر هنرمندی فیلسوف در دستگاه فلسفی او مربوط است. فیلسوف در نظر گذشتگان از مقوله هنرمندی، هنرآفرینی و طراحی و نقشه‌سازی نبود.

علم معمارانه

نزد کانت نه تنها فلسفه، بلکه علوم نیز باید از هویت معمارانه برخوردار باشند، و گرنه به عنوان یک علم شناخته نمی‌شوند. اساساً ماهیت علم نزد کانت نظام‌مندانه است. علم و نظام، هم هویت‌اند. برای کانت علم بدون نظام و نظام‌مندی معنا ندارد. از این‌رو، دو واژه علم معمارانه و نظام معمارانه از توصیف واحد و مشابهی برخوردارند (Kant, 1967: A 834, B 862).

با این وصف، علم نزد کانت مجموعه پراکنده و تصادفی از قضایا یا جمع جبری قضایا نیست، بلکه علم در پرتو نظام‌مندی معمارانه از هویتی مستقل نیز برخوردار است. علم اولاً و بالذات نظامی خاص و معین از قضایاست و ثانیاً و بالعرض خود قضایا. با انباشت صرف قضایا هیچ‌گاه علم درست نمی‌شود، همان‌گونه که با انباشت مصالح ساختمانی یک ساختمان درست نمی‌شود و با انباشت سلول‌ها یک گیاه یا یک حیوان تشکیل نمی‌گردد. کورنر در این زمینه می‌نویسد: «تعمیمات استقرایی را نمی‌توان به شکل تلی روی هم انباشت و نتیجه را علم نام گذاشت. دستگاه یا نظام قضایا، صرف نظر از اینکه چه معنایی از آن اراده کنیم، یقیناً بیش از حاصل جمع ساده [جمع جبری] قضایاست» (کورنر، ۱۳۶۷: ۳۳۳).

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد کانت با طراحی یک انقلاب کپرنیکی در عالم فلسفه و با تأکید بر معمارانه بودن آن، بر نوعی الگوی خاص در فلسفه‌ورزی تأکید کرد که عبارت از معماری بود. معماری به‌عنوان وصف فیلسوفی و معمارانه به‌عنوان وصف فلسفه، هر دو در ماهیت انشایی و تنظیمی عقل ریشه دارند. معماری چینش اجزای یک کل ارگانیک غایت‌مند و غایت‌دار است. نیز اگر معماری را با وصف استعلایی بنامیم - که بر کاربرد اصطلاح ویژه خود کانت، یعنی آموزه استعلایی روش مبتنی است - می‌توان معماری استعلایی را انکشاف و چینش پیشین و استعلایی یک کل نظام‌مند دانست. با این وصف، می‌توان در تاریخ فلسفه پس از کانت، به نحو جدی و روشن از طرح مسئله‌ای با عنوان الگوی فیلسوف و فلسفه‌ورزی سخن گفت. در واقع می‌توان گفت که با ظهور فلسفه کانت، جریان تاریخ فلسفه وارد عصر معماری شده است. چه بسا با نوعی توسع در مفهوم معماری، می‌توان الگوی فیلسوفی پس از دکارت تا سده بیستم را ذیل الگوی معماری فهم کرد. این اصطلاحی بود که با دکارت زاده شد، با کانت رشد کرد و سپس انواع، اشکال و درجات (و حتی شاید معانی) متعددی به خود گرفت و فیلسوفان آن را به کار گرفتند.

۱۷۳



نظر

کتابنامه

۱. آپل، ماکس (۱۳۷۵)، شرحی بر تمهیدات، ج ۱، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پاسترناک، لاورنس (۱۳۹۴)، فلسفه دین کانت، ترجمه مریم هاشمیان، تهران: ققنوس.
۳. دکارت، رنه (۱۳۷۶)، قواعد، اصول و انفعالات (فلسفه دکارت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
۴. فریدمن، مایکل (۱۳۹۴)، کانت و فلسفه علم، ترجمه سعید جعفری، تهران: نیلوفر.
۵. کاتینگم، جان (۱۳۹۲)، دکارت، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۸۰)، مابعد الطبیعه اخلاق (فلسفه فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۹. _____ (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
۱۱. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۲. مجتهدی، کریم (۱۳۸۶)، افکارکانت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۳. اسپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی، ج ۱، مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
۱۴. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳)، فرهنگ پسامدرن، تهران: نشر نی.
۱۵. ماونس، هاوارد (۱۳۷۹)، درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: طرح نو.
۱۶. مگی، برایان (۱۳۹۲)، فلسفه شوپنهاور، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
۱۷. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۷۱)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۱۸. _____ (۱۳۸۰)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.



۱۹. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۰. _____ (۱۳۹۱)، وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز: مؤسسه سه علامه (دانشگاه تبریز).
۲۱. هگل، گ.و.ف (۱۳۹۰)، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
۲۲. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
23. Kant Immanuel (1967), *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp smith, Macmillan.
24. Kemp Smith, Norman (2003), *Acomentary to Kant' s Critique of Pure Reason*, Macmillan.
25. Caygill, Havard (1995), *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
26. Cottingham, John (1993), *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
27. _____ (1988), *Descartes: Selected Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University press.
28. Manchester, Paul (2013), *Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context*, New York: Setauket.



كانت وخلق معنى الحياة في العصر الحديث

قدرة الله قرباني*

الملخص

للسؤال عن معنى الحياة من منظور كانت، أحد الفلاسفة المؤثرين في عصر الحداثة، أهمية فائقة؛ وذلك لما تروث على الأجوبة التي قدمها في معرض الردّ على أسئلة معنى الحياة من نتائج في مختلف جوانب فلسفته، من نظرية المعرفة والأخلاق وفلسفة الدين. وانطلاقاً من نظريته في المعرفة والأنطولوجيا الإنسانية في منظومته الإستمولوجية يحصر كانت المعنى في نطاق المادة والعلوم التجريبية ويجانب به الميتافيزيقا. ثم يلقق في نظريته الأخلاقية أجوبة أخلاقية لقضايا الميتافيزيقا مثل الإله وخلود النفس والاختيار معتمداً في ذلك على الإنسان الذي هو أصل الأخلاق وغايته، وبهذا يمهد لاعتماد الدين على الإنسان؛ ويستمر في سعيه لنفي التأله عن الدين ليصبح ديناً إنسانياً تماماً موافقاً للعقلانية البشرية، حيث يكون الله فيه خادماً لرغبات الإنسان. في بادئ النظر تكون النتيجة المترتبة على النظرية الكانتية هي خلق معنى جديد للحياة البشرية، غير أنّ الإفراط في محورية الإنسان والتعابير البشرية للأخلاق والدين تنتهي آخر الأمر بتكثُر ونسبية الأخلاق والدين حيث يؤول ذلك إلى فقدان القدرة فيهما على الإجابة على الأسئلة الأساسية لدى الإنسان وتوفير السعادة الحقيقية، وهذا يعني فقدان المعنى للحياة لدى الإنسان الحديث.

كلمات مفتاحية

معنى الحياة، محورية الإنسان، الأخلاق، الدين، الله، السعادة، الإنسان.

١٧٦



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٧، بايز ١٣٩٦

معنى المعنى في مراحل حياة تولستوي الأربعة

أمير عباس علي زمامي*

آرزو مهدي زنجانيان**

الملخص

بات اليوم البحث عن المعنى وحقيقة معنى الحياة أحد التأمّلات المهمّة في فلسفة الحياة في حين أنّه ليس أجنبيّاً عن موضوعات مثل القيمة والهدف والله والموت والإيمان. وفي هذا الخصوص للكاتب المؤثّر في مجال الأدب والفلسفة، مضافاً إلى اشتباكهم الحادّ بإشكالية معنى الحياة، إضافات جديدة لجمهورهم في تحليلات ونقلات في المعنى. كان لتولستوي، الكاتب المؤثّر في القرن التاسع عشر، اهتمام كبير بإشكالية المعنى والقيمة والعيشة والإله وقد أبدى ذلك في أعماله مثل *اعترافات، أنا كارينينا، الحرب والسلام، وموت إيفان إيليتش*. يتجلّى من استعراض أعمال وحياة تولستوي مفصّلاً أنّ تولستوي بعد أن أمضى ثلاث مراحل في معنى الحياة، أي المعنى كقيمة باعتباره كمالاً أخلاقياً، والمعنى كهدف باعتباره تحصيلاً للمال والشهرة والثراء، والمعنى باعتباره قيمة نوعية أو العمل الذي يؤدّي إلى أن تصبح الحياة في ظلّه ذات قيمة؛ بعد إمضائه لتلك المراحل يرجع في المرحلة الرابعة من حياته إلى القيمة التي حصلت في ضوء الإيمان بالله من جديد.

كلمات مفتاحية

المعنى، الحياة، معنى الحياة، تولستوي، القيمة، الهدف.



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

الإجهاض وبداية نشاط المخ استعراض ومناقشة نظرية باروخ برودي في أخلاقية الإجهاض

*علي رضا آل بويه

**مريم جودرزي

الملخص

مسألة الإجهاض هي إحدى المسائل المهمة في مجال أخلاق الطب والتي شغلت بال بعض فلاسفة الأخلاق في العقود الأخيرة. باروخ برودي فيلسوف أخلاقي يرى عدم الجدوى من المدعيات التي تستكشف بداية حياة الجنين من قبيل حركة الجنين الأولى في الرحم، وإدراك الغير للجنين، وقابلية الحياة خارج الرحم، واستقلاله، في كونها خصائص ضرورية لإنسانية الجنين. ويرى أن بداية الحياة الإنسانية تُستكشف من تحليل الموت وبما أن الإنسان يُعدّ ميتاً في حال توقف الدماغ من العمل نهائياً وبعبارة أخرى الميت دماغياً يعتبر ميتاً ولا يُعدّ إنساناً؛ إذن بداية حياة الإنسان أيضاً هي من بداية نشاط دماغ الجنين. ويدّعي برودي أن النشاط الدماغي لدى الجنين يبدأ في فترة ما بين الأسبوع الثاني حتى نهاية الشهر الثالث وبالنتيجة بالتأكيد يُصبح الجنين في هذه الفترة إنساناً ولا يجوز الإجهاض من الناحية الأخلاقية حينئذ. تعرّض هذه الورقة لوجهة نظر باروخ برودي طرْحاً ونقداً.

كلمات مفتاحية

الإجهاض، نشاط الدماغ، الموت الدماغي، باروخ برودي.

١٧٨



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٧، پاينز ١٣٩٤

شرح اتفاق التدين والعقلانية

أمير ديواني*

الملخص

تكشف مسألة كيفية إمكان الاتفاق بين العقلانية والتدين بما لديها من وجهات نظر متنوعة ومتضاربة عن مدى أهمية الصلة بينهما لدى الباحثين في مجال الدين والفلسفة. يعني التدين القبول المتيقن لمبادئ الدين وتعاليمه بتفاصيلها كما يقصد بها في الدين؛ أما العقلانية فهي الانتقال إلى الواقع واستكشافه عبر القبول بالمبادئ العقلية الصريحة وذات الضرورة في الصدق. وبإمكاننا أن نلاحظ اتفاق العقلانية والتدين من خلال الوقوف على حقيقة أن الكثير من كبار الفلسفة في التاريخ - ومنهم الفلاسفة المسلمون - هم علماء دين، غير أن كيفية إمكان هذا الاتفاق بحاجة إلى شرح. ويمكن لخصوصية إشكاليات العقل وحلوله القبلية أن تكون نقطة انطلاق للكشف عن هذا الاتفاق وشرحاً لكلا الأمرين: الصلة بين العقل والدين واهتمام الدين بالعقل. وينسحب هذا الاتفاق بشروط يشمل الإشكاليات والردود التي هي في المستويات اللاحقة، حيث جميعها اكتسابي وتنطوي على خصائص أخرى. سعيًا في هذه الورقة على أن نستعرض منهج الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين البحوث الفلسفية الخالصة والأبحاث الاجتهادية في النصوص والتعاليم الدينية، وأيضاً منزلة كل منهما من منظورهم؛ ليتجلى في نهاية المطاف هذا الاتفاق ليس فقط في الواقع ونفس الأمر بل حتى في هذين الضربين من البحوث.

كلمات مفتاحية

العقلانية، التدين، البحوث الفلسفية، العلم البشري، البحوث الاجتهادية، العقيدة الدينية.

١٧٩



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

الفخر الرازي والإرث السينيوي في إشكالية الكلام الألهي

مرضية صادقي رشتي*

الملخص

تناقش الورقة طبيعة وعملية إرسال الكلام الألهي إلى الشخص النبي من وجهة نظر ابن سينا والفخر الرازي. نلاحظ في المناقشة قواسم مشتركة كثيرة بين الوجهتين من حيث البداية والنهاية. فقد اهتم الاثنان في هذه العملية بدور عامل غير طبيعي، وأشارا إلى استعداد خاص في نفس المخاطب؛ ويقول كلاهما بالقوة القدسية، وبرأيهما أن الإدراك يتم في قلب النبي الذي هو أعلى مراتب النفس الناطقة؛ ولكن الحقائق المتعلقة حينما تلبس لباس الألفاظ تكون مدرجة بمرتبة نازلة للنفس وهي الحواس. وبالنتيجة يمكن القول أنه يجب أن لا يتم إغفال دور قوتَي النبي: العاقلة والمتخيلة. ويُستخلص ممّا ذكر من مطالب نتيجتان: الأولى أنه نظراً إلى تقرير الفخر الرازي لقاعدة "النفس في وحدتها كلّ القوى" أن إشكال قول ابن سينا الذي نشأ من مسألة النفس الفلكية لا يتأتى؛ ولهذا يمكن التطرّق إلى نفس النبي سواء في مرحلة الكليات أو الجزئيات. والنتيجة الثانية هي أنه يتضح من الأبحاث المذكورة نوعية تدخّل النبي في قضية الوحي.

كلمات مفتاحية

كلام الله، النبي، النفس، العقل القدسي.

١٨٠



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٧، پاييز ١٣٩٦

منهج ديكارت: رياضي أو هندسي؟

شهاب أعواني*

الملخص

يتحدث رينيه ديكارت في أعماله عن تأثر عقله بعلم الرياضيات. ويُعدّ ديكارت في عداد المؤسسين لعلم الجبر والهندسة التحليلية، ويعتقد أنّ "ما يمكن أن يُسمّى معرفة هي المعرفة الرياضية فحسب". مع ذلك سؤال يطرح نفسه وهو لماذا بعض الشارحين، كما في غالب المراجع الفارسية، يعزفون منهج ديكارت على أنه منهج "هندسي" في حين يؤكد كثير من الباحثين على منهج ديكارت الرياضي؟ وقد مهّد للفيزياء الرياضية. يرى ديكارت أنّ خصائص مثل النقطة والبعد والامتداد في الهندسة هي من ذاتيات المادة. يرى الكاتب أنّ التأكيد على المنهج الهندسي وأصالة الهندسة يعني القبول بأصالة الجوهر المادي والماديّة في الفلسفة الديكارتية الأمر الذي يجانب الفكر الديكارتية؛ لأنه يقول بوجود جوهرية النفس والإله بالإضافة إلى الجوهر المادي. وفي فلسفة ديكارت تنشأ الرياضيات من العقل والعقلانية ولأجل المنشأ العقلاني هذا أصبحت البراهين الرياضية يقينية وجليّة. بالطبع ليس المقصود هنا بالرياضيات في المنهج الرياضي الرياضيات العامة والمتعارفة، بل تلك الرياضيات التي قُسمت من عهد أرسطو إلى "الرياضيات البحتة" و"الرياضيات التطبيقية". تهدف المقالة إلى الإجابة على الأسئلة التالية: ما الفرق بين المنهج الهندسي والمنهج الرياضي؟ وإنّ الوضوح والتمايز واليقين في أيّ منهما أكثر؟ من وجهة نظر ديكارت أيّ من المسائل بالإمكان حلّها بواسطة المنهج الرياضي وأيّ منها بواسطة المنهج الهندسي؟

كلمات مفتاحية

ديكارت، المنهج الهندسي، المنهج الرياضي، التحليل، التركيب، الواضح، التمايز.

١٨١



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

كانت والنموذج المعماري في التفلسف

مسعود أميد*

الملخص

يُقصد بنموذج الفيلسوف بمعناه العام قالبٌ تمثيلي يتفلسف فيلسوفٌ ويؤسس فلسفته نظراً إليه وضمن إطاره ومحاكاة له. وترى هذه الورقة أنّ من شأن التأمل في تاريخ الفلسفة أن يكشف لنا عن آثار لنماذج الفيلسوف والتفلسف. يعتقد الكاتب بأن إيمانويل كانت قد أفاد في نقوده الثلاثة المعروفة من مصطلحات ذات صلة بالعمارة؛ ويلزم عن هذا المفهوم أن نتمكّن من اعتبار الفيلسوف معمارياً من وجهة نظره. ويرى كانت أنّ الفيلسوف كمعماري لا كبناء يقوم بإنشاء مبانٍ مكررة، ونتاج ذلك هو تنسيق فلسفة سائدة؛ وليس كمتفكّر العقل أو علماء في العلوم السائدة حيث لهم إمامة بتطبيق العقل فحسب ويتولون أمر استخدام العقل؛ ولكن الفيلسوف باعتباره معلماً مثالياً هو مشرّع للعقل ويتولّى تأسيس وتنسيق الفلسفة. وبعبارة أخرى هو المعرّف والمنسق للعقل. تمّ عرض هذا النموذج لفيلسوفٍ في جانب النماذج الأخرى التي سبقت أو تلتها، وقد أدّى دوره في حقبة كانت وبعده من تاريخ الفلسفة.

كلمات مفتاحية

تاريخ الفلسفة، الفلسفة والفيلسوف، النماذج، نموذج كانت، العمارة.

١٨٢



نظر
صدر

سال بيست و دوم، شماره ٨٧، بايز ١٣٩٦

Kant and the Architectural Model of Doing Philosophy

Masoud Omid

Associate Professor at the University of Tabriz

m.omid@tabrizu.ac.ir

The model of being a philosopher is, in general, a metaphorical framework in which and as a representation of which a philosopher shapes his or her philosophy and philosophizing. I think that a reflection on the history of philosophy can reveal traces of models for philosophy and doing philosophy. I hold that Emanuel Kant has deployed, in all three of his well-known critiques, architectural terms. This implies that for Kant, philosophers should be considered as architects. For him, a philosopher as an architect is neither like a mason who only constructs repetitive buildings, leading to an ordinary philosophy; nor like artists or other scientists who only master the technique of using their intellects. Rather, a philosopher as an ideal teacher is the law-maker of the intellect who is in charge of founding and regulating the philosophy. In other words, a philosopher defines and regulates the intellect. This model of being a philosopher was suggested along with other models proposed before and after Kant, and has played its role in the period of Kant and later periods of the history of philosophy.

Keywords

history of philosophy, philosophy, philosopher, models, Kantian model, architecture.



The Cartesian Method: Mathematical or Geometrical?

Shahin Awani

Associate Professor at the Research Institute of Wisdom and Philosophy

shaawani@gmx.de

In his work, Rene Descartes has referred to the effect of mathematics on his mind. He, as a founder of algebra and analytic geometry, believes that it is only the mathematical knowledge that can properly be called “knowledge”. However, the question is why the Cartesian method is referred to by some of his commentators as well as the majority of Persian sources as a “geometrical” method, while most scholars have emphasized on his mathematical method. Descartes paved the ground for mathematical physics. For him, geometrical features such as point, dimension, and extension are essential to the matter. I believe that the emphasis on his geometrical method and the priority of geometry amounts to the priority of the material substance and materialism in Descartes, which is in conflict with Cartesian views, because he believed in souls and God as two immaterial substances. In his philosophy, mathematics is originated in the reason and rationality, and mathematical proofs are certain and clear just because of their rational origins. However, the mathematics involved in the mathematical method is not the general ordinary mathematics; rather it is the mathematics that was divided, since the time of Aristotle, into “pure mathematics” and “applied mathematics”. This paper seeks an answer to the following questions: what is the difference between the geometrical and mathematical methods? In which of the two is there more clarity, distinctness and certainty? For Descartes, what problems can be solved by the mathematical method and what problems can be solved by the geometrical method?

Keywords

Descartes, geometrical method, mathematical method, analysis, synthesis, clear, distinct.



Fakhr Rāzī and the Avicennan Heritage in the Problem of the Divine Word

Marziyeh Sadeghi Rashti

Associate Professor at the University of Qom

m.sadeghi@qom.ac.ir

In this paper, I have examined the nature and the process of the Divine Word being sent to the Prophet from the viewpoint of Avicenna and Fakhr Rāzī. We can see a remarkable common ground between the two views. They both ignore the role of a supernatural entity in this process, pointing to the peculiar capacity of the receiver's soul; they both believe in a "Holy Power" (or faculty), taking the location of the perception to be the hearth of the Prophet which is a stage higher than the Rational Soul (*al-nafs al-nāṭiqā*), although they hold that rational truths can only be perceived by the lower stage of the soul, that is the senses, when they turn into words. Thus, it can be said that the Prophet's rational and imaginative faculties should not be overlooked. We can come to two conclusions from the above: first, given Fakhr Rāzī's view about the principle, "*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*" (the soul is, in its unity, all the faculties), Avicenna's problem initiated by the belief in the Spherical Soul (*al-nafs al-falakīyya*) will not suggest itself, and thus, the Prophet's soul can be taken into account both at the general stage and in more detail. Second, the quality of the Prophet's involvement in the revelation (*wahy*) will thus be obvious.

Keywords

Word of God, the Prophet, soul, Holy Intellect.



An Account of the Agreement between Religiosity and Rationality

Amir Divani

Associate Professor at Mofid University

divani.mofiduni@gmail.com

How rationality and religiosity agree is a significant problem for the scholars of religion and philosophy as indicated by various and sometimes conflicting views suggested in this regard. Religiosity consists in a conclusive acceptance of the principles and detailed doctrines of the religion as is meant by it in fact, and rationality consists in discovering the reality on the basis of the acceptance of the pure, necessarily true principles of the reason. The fact that many great philosophers throughout the history, including Muslim philosophers, have been scholars of religion as well might imply an agreement between rationality and religiosity, but an account needs to be provided of how the two agree. Specific features of the reason's questions and a priori answers can be taken as a starting point of showing such an agreement, as well as an account of a relationship between the reason and the religion and the significance of the reason in religion. Taking some conditions into account, the agreement extends to questions and answers at the next level, all of which are acquired types of knowledge having different features. In this paper, I have sought to articulate the method of Muslim philosophers in establishing a connection between pure philosophical research and speculative research in religious texts and doctrines as well as the place of either of these for them, in order to show such an agreement not only as a matter of fact, but also as intertwined in these two types of research.

Keywords

rationality, religiosity, philosophical research, human knowledge, speculative research, religious belief.



Abortion and the Argument from “Beginning of the Brain Function”

Alireza Alebouyeh

Assistant professor at the Islamic Sciences and Culture Academy

a.alebouyeh@isca.ac.ir

Maryam Goudarzi

MA student of moral philosophy

mgoudarzi225@gmail.com

Abortion is an important issue in medical ethics, which has in recent decades concerned moral philosophers. Baruch A. Brody is a moral philosopher who claims that none of the extant suggestions for the onset or beginning of the human life of the fetus can be a necessary property of its humanity; suggestions such as the first movement of the fetus in the womb, its being perceived by other humans, viability of living outside the womb, and independent existence. He tried to discover the beginning of the human life of the fetus through the analysis of death, holding that since a human is considered as dead after irreparable cessation of his or her brain, or alternatively put, after the brain death when it is no longer considered as a human, the beginning of the human life should be taken to be the onset of its brain functions. Brody claims that a fetus begins its brain functions in a period from the second week to the end of the third month, and so a fetus turns into a human being at some point during this period, and it is in this period that abortion is morally wrong. In this paper, we will review and criticize Baruch Brody's view.

Keywords

abortion, brain function, brain death, Baruch A. Brody.



The Meaning of Meaning in Four Periods of Tolstoy's Life

Amir Abbas Alizamani

Associate Professor at Tehran University

alizamani@yahoo.com

Arezoo Mahdi Zanjani

MA student of the philosophy of religion, Tehran University

zanjanian@ut.ac.ir

Today, the examination of the meaning and the nature of the meaning of life has turned into a significant problem in philosophy of life, which is not irrelevant to important issues such as value, purpose, God, death, and faith. In the meanwhile, influential authors in literature and philosophy have, in addition to their deep concerns with the problem of the meaning of life, brought about admirable analyses and meaning transformations for their readers. Tolstoy, the influential author in the 19th century, was deeply concerned with the problem of meaning, value, nihilism, and God, in his work, such as *A Confession*, *Ana Karenina*, *War and Peace*, and *The Death of Ivan Ilyich*. A detailed consideration of Tolstoy's work and life reveals that he passed through three stages of the meaning of life—the meaning as moral perfection as the value, the meaning as the achievement of money, fame and wealth as purposes, and the meaning as value of the life obtained through qualities or actions—to come with a value in the fourth stage of his life that is obtained in light of a renewed faith in God.

Keywords

meaning, life, meaning of life, Tostoy, value, purpose.



Abstracts

Kant and the Construction of the Meaning of Life in the Modern Age

Qodratullah Qorbani

Associate Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tehran

Qorbani@khu.ac.ir/qorbani48@gmail.com

For Kant as an influential philosopher in the modern period, the question of the meaning of life is highly significant, since he provides specific and influential answers to important questions of the meaning of life in the main parts of his philosophy, that is, epistemology, ethics and the philosophy of religion. By relying on epistemological and ontological humanism in his epistemological system, Kant restricts meaningfulness to the material world and the boundaries of empirical sciences, and excludes it from metaphysics. Then, in his ethics, Kant focuses on the human being as the foundation and the end of morality, and thus, he provides moral answers to metaphysical questions about God, freedom and immortality, and thus, the religion is taken to depend on the human being, trying to de-theologize the religion by reducing it into a totally human phenomenon matching the human rationality in which God is just a servant of human tendencies. Prima facie, Kant's thought appears to construct a novel meaning for human's life, but his exaggeration in humanism and humanly interpretations of ethics and religion has led to the relativity and plurality of ethics and the religion, which leads, in turn, to their inefficiency in responding to the human fundamental questions and the true happiness, which amounts to the meaninglessness of the modern human life.

Keywords

meaning of life, Humanism, ethics, God, happiness, human.



Table of Content

Kant and the Construction of the Meaning of Life in the Modern Age	4
Qodratullah Qorbani	
The Meaning of Meaning in Four Periods of Tolstoy’s Life	34
Amir Abbas Alizamani	
Arezo Mahdi Zanjani	
Abortion and the Argument from “Beginning of the Brain Function”	63
Alireza Alebouyeh	
Maryam Goudarzi	
An Account of the Agreement between Religiosity and Rationality	84
Amir Divani	
Fakhr Rāzī and the Avicennan Heritage in the Problem of the Divine Word	108
Marziyeh Sadeghi Rashti	
The Cartesian Method: Mathematical or Geometrical?	128
Shahin Awani	
Kant and the Architectural Model of Doing Philosophy	157
Masoud Omid	
Abstract	4



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 22, No. 3, Autumn 2017

87

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

ExecutiveExpert: 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 Berenjkar

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

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ Tel.: +98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir

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 می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش‌های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ۱۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۶۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۸۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۴۸۰,۰۰۰ ریال

نام و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
.....

نام:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
نهاد:
شرکت:
نشانی:
.....
.....
.....
.....

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی