



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هشتم، شماره اول، بهار ۱۴۰۲

۱۰۹

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

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

بداوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ 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 موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajooahan.ir) 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 تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



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 رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



داوران این شماره

علیرضا آل بویه، حسین اترک، محمد اصغری، جلال پیکانی، سهراب حقیقت، محمدعلی عبداللہی، شهاب‌الدین علائی‌نژاد، عیسی موسی‌زاده، سید جمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف)، ذوالفقار ناصری.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های گوناگون الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده

- موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
 - **مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
 - **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
 - **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
 - ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

✓ **تذکره:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/ مسئله/ سؤال/ هدف/ روش/ نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ **روش استناددهی:** **APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹ بررسی استدلال شبه‌مستقیم مهار و پاسخ مک‌کنا به آن
جواد دانش
- ۳۱ بررسی شرایط یک نظریه موفق عمل-نوع
فراز قلبی
- ۶۱ متافیزیک در ویتگنشتاین: انکار یا ضرورت
بهنام رسالت - محمدرضا عبدالله‌نژاد
- ۹۸ نقد روابط مفهومی پیشینی
در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
مهدی (کوروش) نجیبی
- ۱۳۰ نقلی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تنویدیسه جان هیک
عالمه علامی - فرح رامین
- ۱۵۸ مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله و اروین یالوم
سیده معصومه طباطبایی - نقیسه ساطع



نظر
صدر

Research Article
**An Appraisal of the Semi-Direct Manipulation
Argument and McKenna's Reply to it**

Javad Danesh¹

Received: 10/02/2023

Accepted: 01/03/2023



Abstract

Freedom of action and free will of the moral agent are the most challenging requirements of moral responsibility. Incompatibilist philosophers implicitly argue, in an indirect way and with the help of elements such as the constancy of the past or non-changeability of laws of nature, that previous causal determinations make any alternative actions unavailable to the moral agent, and sometimes drawing on the modal principle of the transition of lack of responsibility, they directly assert that causal necessity results in the negation of human moral responsibility. In addition to these standard arguments, however, there are other semi-direct arguments that do not rely on this principle. A major semi-direct argument considered by incompatibilists is the manipulation argument, which draws upon our intuitive conceptions of the reverse relation between the responsibility of moral agents and their non-ordinary manipulations. A well-known version of the semi-direct manipulation argument is the four-case argument by Pereboom, which begins with a

1. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, Islamic Philosophy and Theology Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. jav.danesh@gmail.com

* Danesh, J. (2023). An Appraisal of the Semi-Direct Manipulation Argument and McKenna's Reply to it. *Naqd va Nazar*, 28(109), pp. 9-29. Doi: 10.22081/JPT.2023.65955.2018

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

particularly unordinary case and then adds conditions to it, finally reaching an ordinary agent in the determinate world. In this way, he shows that such an agent lacks moral responsibility. Against this argument, McKenna adds other cases to those introduced by Pereboom, concluding that even in a determinate world as envisioned by Pereboom, we cannot decisively say that agents are not free and morally responsible. In another argument, Pereboom rejects McKenna's agnostic approach, asserting that this approach leaves it unclear whether an ordinarily determined agent is morally responsible or not responsible. In this article, I appraise these two views, showing that for the manipulation argument by incompatibilists, including Pereboom's four-case argument, to work, it needs to establish its first two premises, but it fails to do.

Keywords

semi-direct argument, four-case argument, Pereboom, manipulation argument, McKenna, agnostic approach.

مقاله پژوهشی

بررسی استدلال شبه‌مستقیم مهار و پاسخ مک‌کنا به آن

جواد دانش^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۱



چکیده

آزادی کنشگری و اختیار عامل اخلاقی از پرچالش‌ترین لوازم مسئولیت اخلاقی بوده است. فیلسوفان ناسازگار گرا گاه به شکلی غیرمستقیم و با کمک عناصری چون ثبات گذشته یا تغییرناپذیری قوانین طبیعی به طور تلویحی نشان داده‌اند که تعین سابق علی هرگونه امکان بدیلی برای عمل به نحوی دیگر را از دسترس عامل اخلاقی خارج می‌کند و گاه نیز به مدد اصل وجهی انتقال عدم مسئولیت به طور مستقیم تأکید می‌کنند که ضرورت علی به انتفای مسئولیت اخلاقی انسان می‌انجامد. اما در کنار این استدلال‌های متعارف، برخی براهین شبه‌مستقیم دیگر نیز مطرح بوده‌اند که تکیه‌ای بر این اصل نداشته‌اند. استدلال مهار یکی از مهم‌ترین براهین شبه‌مستقیم مورد توجه این ناسازگارگرایان است که با تکیه بر تلقی شهودی ما در باب نسبت معکوس میان مسئولیت عامل اخلاقی و دخل و تصرف یا مهار نامتعارف او سامان می‌یابد. یکی از گونه‌های بسیار مشهور استدلال شبه‌مستقیم مهار، استدلال چهار موردی پر بوم است که در چند مرحله و از نمونه‌ای بسیار عجیب و غیرمعمول شروع کرده و سپس گام به گام لواحق و شرایطی را به نمونه پیشین خود می‌افزاید تا در نهایت به یک عامل عادی در جهان متعین نزدیک شود و نشان دهد که چنین عاملی فاقد مسئولیت اخلاقی است. در مقابل این استدلال، مک‌کنا نمونه‌های دیگری به نمونه‌های مورد نظر پر بوم افزوده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که حتی در یک جهان متعین مورد نظر پر بوم، نمی‌توان با قاطعیت اظهار کرد که شخص آزاد و از نظر اخلاقی،

۱. استادیار گروه فلسفه اخلاق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. jav.danesh@gmail.com

* دانش، جواد. (۱۴۰۲). بررسی استدلال شبه‌مستقیم مهار و پاسخ مک‌کنا به آن. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و

نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۹-۲۹.
Doi: 10.22081/JPT.2023.65955.2018



مسئول نیست. پرپوم هم ضمن برهان دیگری، این رهیافت لادری گروانه مک کنا را رد و تأکید می کند که در نگرش لادری گروانه مک کنا مشخص نیست که عامل به طور متعارف متعین از نظر اخلاقی مسئول است و معلوم هم نیست که فاقد این مسئول است. در این نوشتار با روش تحلیلی تلاش می شود تا ضمن بررسی این دو دیدگاه نشان داده شود که کارایی استدلال مهار ناسازگارگرایان و از جمله استدلال چهار موردی پرپوم متکی به اثبات دو مقدمه نخست آن است که چندان قرین توفیق نبوده است.

کلیدواژه‌ها

برهان شبه مستقیم، استدلال چهار موردی، پرپوم، استدلال مهار، مک کنا، رهیافت لادری گروانه.



نظر
صدر

مقدمه

بی تردید در کنار مؤلفه‌هایی چون آگاهی و معرفت فاعل، قصد نیت او و قدرت عامل در انجام فعل و یا ترک آن، مهم‌ترین و پرچالش‌ترین شرط مسئولیت اخلاقی آن است که فاعل در انجام فعل آزاد بوده و آن را با اختیار و آزادی انجام داده باشد. اینکه چه میزان از آزادی و اختیار برای تحقق مسئولیت اخلاقی ضرورت دارد، مسئله مورد مناقشه‌ای است. به نظر می‌رسد دیدگاه مقبول‌تر آن است که شخص باید دست کم تا اندازه‌ای اختیار داشته باشد که بتوان گفت «این عمل به عهده او است؛ چون وی می‌توانست به گونه دیگری رفتار کند» (نک: Zimmerman, 2001, p. 1487)؛ اما درباره لزوم بیش از این اندازه اختیار، اتفاق نظری در میان فیلسوفان وجود ندارد. به عبارت دیگر اگرچه بسیاری از فیلسوفان معتقدند که مسئولیت اخلاقی مستلزم آزادی یا کنترل است،^۱ اما با این همه در خصوص اینکه چه نوع از آزادی برای مسئولیت اخلاقی لازم است دچار اختلاف شده‌اند. این اختلاف‌ها فقط میان سازگارگرایان و ناسازگارگرایان نبوده، بلکه در حقیقت با این تقسیم‌بندی نیز مغایرت داشته است. یکی از اختلاف‌های موجود بر سر آن است که آیا آزادی لازم برای مسئولیت اخلاقی نیازمند «گزینه‌های بدیل» یا «روند بدیل» برای عامل اخلاقی است یا نه و در هر صورت چه تحلیل دقیقی از مفهوم آزادی می‌توان ارائه کرد.

انواع گوناگون جبر برآمده از باور به علم و مشیت پیشین الهی و در نتیجه سرشت و سرنوشت محتوم و گریزناپذیر انسان‌ها (جبر الهی)، نقش حداکثری جامعه و تاریخ در شکل‌گیری تمامی شئون بینشی، احساسی و رفتاری اشخاص (جبر اجتماعی و تاریخی) یا تأثیر عوامل ژنتیکی و وراثتی در به وجود آمدن بسیاری از توانمندی‌ها و خصوصیات روانی و ذهنی انسان (جبر زیستی و طبیعی) و در نهایت جبر علی و فلسفی که ناظر به ضرورت علی میان پدیده‌هاست، می‌توانند آزادی اراده و در نتیجه مسئولیت اخلاقی

۱. البته برخی از فیلسوفان چنین ارتباطی را میان مسئولیت اخلاقی و آزادی انکار می‌کنند، به طور مثال (نک: Adams, 1994, pp. 3-31).





انسان‌ها را تهدید کنند. اما در سده‌های اخیر جبر معطوف به تعیین علی بیش از انواع دیگر جبر مورد توجه بوده است.

در بیشتر استدلال‌های ارائه شده بر ناسازگاری ضرورت علی و مسئولیت اخلاقی، فقدان مسئولیت عامل به شکلی غیر مستقیم معلول عناصری چون ثبات گذشته یا تغییر ناپذیری قوانین طبیعی برشمرده و به طور ضمنی بر این مسئله تمرکز می‌کنند که تعیین سابق علی هرگونه امکان بدیلی برای عمل به نحوی دیگر را از دسترس عامل اخلاقی خارج کرده و در نتیجه به جهت ناگزیر نمودن شخص به فعل ایجاب شده، مسئولیت اخلاقی وی را هم نقض و نفی می‌نماید. نلسون پایک، کارل گینت و جیمز لمب از جمله فیلسوفانی هستند که به اشکال گوناگون ناسازگاری تعیین علی و توانایی عمل به شکلی دیگر را مورد بحث قرار داده‌اند.^۱

یکی از مشهورترین روش‌های این استدلال‌های غیرمستقیم «برهان پیامد»^۲ است که با سه تقریر نزدیک به هم از سوی ون اینوگن ارائه شده و مطابق تقریر اولیه آن: «اگر تعیین‌گرایی درست باشد، در این صورت اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و حوادثی در گذشته دور خواهند بود. اما نه آنچه که پیش از تولد ما رخ داده و نه قوانین طبیعت در اختیار ما نیستند؛ بنابراین نتیجه این واقعیت‌ها (از جمله اعمال کنونی ما) نیز در دست ما نخواهند بود» (Van Inwagen, 1983, p. 56).

مطابق برهان غیرمستقیم پیامد، با فرض نسبت ضروری علی میان پدیده‌ها تمامی انتخاب‌ها، تصمیم‌ها و کنش‌های انسان معلول تخلف‌ناپذیر و حتمی قوانین طبیعی و علت‌های پیش از خود بوده و از آنجا که این قوانین و عوامل ثابت و خارج از قلمرو کنترل و اختیار انسان هستند، نتایج حاصل آمده نیز تحت مهار وی نخواهند بود.

در برهان غیرمستقیم بر ناسازگاری تعیین‌گرایی علی و مسئولیت اخلاقی تأکید بر آن

۱. به طور مثال (نک: Ginet, 1966, pp. 87-104; Lamb, 1993, pp. 27-517).

2. Consequence argument.

بود که فعل عامل اخلاقی برآمده از رخدادهای گذشته و قوانین طبیعت و در نتیجه خارج از قلمرو انتخاب و اراده او و نامسئولانه خواهد بود؛ چه اینکه گویی تعین و وجوب علی امکان‌های بدیل لازمه مسئولیت اخلاقی را از عامل باز می‌ستاند. اما در استدلال مستقیم بر ناسازگاری، از همان شروع نظر به نفی مسئولیت انسان در برابر رخدادهایی است که شخص به سبب ضرورت علی فاقد مسئولیتی در قبال مقدمه و تلازم مؤخر از آن بوده است و بدین ترتیب هیچ پیش‌فرض ضمنی‌ای مبنی بر لزوم امکان‌های بدیل برای تحقق مسئولیت اخلاقی مطرح نیست. اگرچه ممکن است برخی از طرفداران استدلال‌های مستقیم بر این باور باشند که مسئولیت اخلاقی در واقع نیازمند امکان بدیل است. در این استدلال نیز همچون تقریر وجهی برهان غیر مستقیم، «اصل وجهی انتقال» مورد استفاده واقع می‌شود، با این تفاوت که به جای انتقال ناتوانی، در استدلال مستقیم «اصل انتقال عدم مسئولیت»^۱ مورد توجه قرار می‌گیرد.

ون اینوگن از آن رو استدلال مستقیم را طرح می‌کند تا نشان دهد که می‌توان ناسازگاری مسئولیت اخلاقی و تعین‌گرایی را بدون استفاده از مفهوم «اجتناب‌پذیری» یا «توانایی عمل به گونه‌ای دیگر» برای «اراده آزاد» اثبات کرد. بیان ساده و ابتدایی این برهان عبارت است از این که: «اگر شما از نظر اخلاقی در قبال پدیده‌ای مسئول نباشید و نیز در قبال اینکه آن پدیده منجر به رخداد پدیده دیگری می‌گردد هم هیچ‌گونه مسئولیت اخلاقی‌ای نداشته باشید، در این صورت از نظر اخلاقی در قبال آن پدیده یا واقعه دوم مسئول نخواهید بود» (نک: Van Inwagen, 1980, pp. 30-37; Widerker, 2002, pp. 316-324).

۱. استدلال شبه‌مستقیم مهار

همان‌طور که دیدیم آشکال متفاوت استدلال مستقیم بر ناسازگاری تعین علی با مسئولیت اخلاقی، در اصل متکی به نوعی اصل وجهی انتقال نبود مسئولیت بوده‌اند. در کنار این استدلال‌های متعارف، برخی برهان‌های شبه‌مستقیم دیگر نیز مطرح بوده‌اند که تکیه‌ای بر

1. Principle of Transfer of Non – Responsibility (NR).





این اصل نداشته‌اند. استدلال مهار^۱ یکی از مهم‌ترین برهان‌های مورد توجه ناسازگارگرایان است که در صدد است تا همانند برهان‌های مستقیم ناسازگاری ضرورت علی با مسئولیت اخلاقی را به طور مستقیم نشان دهد. تقریرهای معاصر این برهان پرآوازه را در کارهای روبرت کین، ریچارد تیلور و به تازگی در کارهای پرپوم و آلفرد میل می‌توان مشاهده کرد (نک: Kane, 1996; Taylor, 1974; Pereboom, 2003, pp. 7-110; Mele, 2006, pp. 188-195).

این استدلال مبتنی بر تلقی شهودی ما در باب نسبت معکوس میان مسئولیت عامل اخلاقی و دخل و تصرف یا مهار نامتعارف اوست. به باور ما اگر چه عامل‌های اخلاقی گاه‌وبیگاه تحت تأثیر عوامل مهارکننده‌ای چون انبوه تبلیغات مستقیم و غیر مستقیم رسانه‌ای، تقلید منفعلانه از اطرافیان و ... قرار می‌گیرند، اما چنین مهارهایی در اصل رافع اختیار و مسئولیت اخلاقی شخص به شمار نمی‌آید. دخل و تصرف در عامل‌های نامتعارف و در تعارض با مسئولیت عامل اخلاقی خواهد بود که قابلیت‌ها و کارکردهای او به طور کامل تحلیل رود و به طور مثال سرشت روان‌شناختی شخص تغییر قابل توجهی کند. حال ناسازگارگرایان با پیوست این مدعا به مقدمات پیشین که از اساس تعیین علی از این جهت چندان تفاوت و تمایزی با مهارهای نامتعارف ندارد، نتیجه می‌گیرند که اگر چنین مهار و تصرفی به تضعیف اختیار و نفی مسئولیت اخلاقی شخصی منتهی شود که بسیار شبیه افراد عادی است، پس تعیین علی نیز سرنوشت مشابهی خواهد داشت و این یعنی اثبات ناسازگاری میان ضرورت علی و مسئولیت اخلاقی؛ بنابراین استدلال ناسازگارگرایان را بدین ترتیب می‌توان اصلاح کرد که:

۱. اگر عامل اخلاقی در انجام فعل خود مهار شده باشد، در این صورت او در انجام چنین فعلی اراده آزاد نداشته و از نظر اخلاقی در قبال آن مسئولیتی نخواهد داشت.
۲. عاملی که در انجام فعل خود مهار شده است، کاملاً مشابه عاملی است که در شرایط متعارف و تحت ضرورت علی مبادرت به انجام فعل می‌کند.
۳. بنابراین عاملی که به طور معمول و در چارچوب تعیین علی اقدام به عمل می‌کند

1. Manipulation Argument (=MA).

نیز از لحاظ اخلاقی هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال فعل خود ندارد.

راه‌حل‌های سازگار گروانه فیلسوفان در برابر این استدلال، در اصل مقدمه نخست را مورد خدشه قرار داده‌اند. البته بسیاری از متفکران سازگار گرا همچون فیشر (Fischer, 2004, pp. 189-209)، حاجی (Haji, 1998, pp. 6-30) و مل (Mele, 1995) برای نفی تلازم میان مهارشدگی عامل و مسئولیت اخلاقی او به استدلال‌هایی استناد کرده‌اند که عنصر اساسی در آن‌ها، «پیشینه» عامل و تاریخی بودن مسئولیت اخلاقی است. آن‌چنانکه دیده‌ایم درباره بسیاری از مفاهیم حقوقی و اخلاقی، نسبت یا نبود نسبت آن‌ها با پیشینه محتمل، منتهی به تحقق این موضوعات مورد بحث بوده و به طور مثال بر خلاف برخی رهیافت‌های غیر تاریخی و فعلیت‌محوری که فقط چینش و استقرار کنونی یک «فضیلت اخلاقی»^۱ را مورد توجه قرار می‌دهند، در نگاه فیلسوفانی چون رُبرتس^۲ به این مفهوم، فرایندهای تحصیل یک فضیلت نیز در تلقی ما از آن تأثیرگذار برشمرده شده است (Roberts, 1984, pp. 227-247) و در نتیجه فضائل اخلاقی علاوه بر برخی امیال و گرایش‌های مقتضی رفتاری پسندیده، مشروط به حصول آن‌ها به واسطه فرایندهای مناسب معرفتی و تربیتی شده‌اند.^۳ مفهوم مسئولیت اخلاقی نیز مشمول چنین اختلاف نظری بوده است. از یک سو فیلسوفانی چون فرانکفورت با دفاع از نظریه انطباقی ارتباط و هماهنگی مناسب میان برخی از وجوه ساختار ذهنی و روحی عامل، نظریه‌ای کاملاً ساختارگروانه و غیر تاریخی نسبت به مسئولیت اخلاقی ارائه می‌کنند که هیچ نظری به چگونگی تحقق این مسئولیت ندارد (Locke & Frankfurt, 1975, pp. 95-125). از منظر او

1. Moral Virtue.

2. Robert C. Roberts.

۳. آشکار است که شهود اخلاقی انسان‌ها، فردی را که در سایه تربیت خانوادگی جاهلانته خود در دوران کودکی باور دارد که به طور مثال هر مرتبه که دروغ بگوید بینی او کمی درازتر می‌شود و در نهایت ممکن است دیگران متوجه این ویژگی او شوند و در نتیجه حیثیت اجتماعی‌اش مخدوش شود و به همین دلیل از دروغ‌گویی حذر می‌کند، در حقیقت متصف به فضیلت ارزشمند و متعالی صداقت نمی‌داند (خواه چنین صداقتی را ارزشمند و مقتضی کمال نداند و خواه ارزش بسیار کمی برای آن قائل شود).





هنگامی که اراده یا امیال اولیه‌ای^۱ که شخص برای انجام کنش خاصی دارد، منطبق با اراده ثانویه‌ای^۲ باشد که با سنجش و ارزیابی این امیال به ترجیح و تفوق برخی از آنها می‌پردازد، او را در قبال فعل خود از نظر اخلاقی مسئول محسوب خواهیم کرد؛ اگرچه با ردیابی پیشینه این هماهنگی دریابیم که پاره‌ای محرومیت‌های عمیق فرهنگی در بروز دسته‌ای از این امیال تأثیرگذار بوده است. اما از سوی دیگر بسیاری از فیلسوفان سازگارگرا معتقد به ردیابی پیشینه مسئولیت اخلاقی و تاریخ‌مندی آن بوده‌اند. از منظر حاجی مسئولیت اخلاقی عامل مسبوق به آن است که شخص در معرض باورهای اخلاقی ثابت و عقلانیت انتقادی قرار گرفته و فرصت رشد و بالندگی در این بستر و توانمندی ارزیابی صحیح و عقلانی باورهای پیرامون خود را بیابد (Haji, 1998, pp. 5-114).

به هر ترتیب در این سنخ از پاسخ سازگارگروانه به استدلال مهار ادعا می‌شود که مسئولیت اخلاقی، حقیقتی ذاتاً تاریخی است و فرض تلازم آن با مهار عامل که مفهومی غیرتاریخی است ناموجه خواهد بود.

اما برخلاف این گروه از سازگارگرایان که مقدمه نخست استدلال مهار را با عطف نظر به پیشینه مسئولیت اخلاقی عامل انکار می‌کنند و معتقدند که میان ماهیت تاریخمند مسئولیت عامل اخلاقی و مهار نامتعارفی که از بیرون بر شخص تحمیل می‌شود تفاوت قابل توجهی دارد، برخی دیگر مانند مک‌کنا (McKenna, 2004, pp. 82-169) و وارگاس (Vargas, 2006, pp. 82-351) در نفی این مقدمه نیازی به در نظر گرفتن پیشینه مسئولیت اخلاقی عامل نمی‌بینند.

۱-۱. استدلال چهار موردی پر بوم

یکی از گونه‌های بسیار مشهور استدلال شبه‌مستقیم مهار، استدلال چهار موردی^۳

-
1. First – order desires.
 2. Second – order volitions.
 3. four-case argument.

پربوم است که در چند مرحله سامان می‌یابد. پربوم از نمونه‌ای بسیار عجیب و غیر معمول شروع کرده و سپس گام به گام لواحق و شرایطی را به نمونه پیشین خود می‌افزاید تا در نهایت به یک عامل عادی در جهان متعین نزدیک شود. آن چنانکه خواهیم دید این استدلال می‌کوشد تا حداکثر تشابه میان هر دو نمونه متوالی حفظ شود و ما به گونه‌ای شهودی بپذیریم که آن دو می‌توانند موقعیت‌های یکسانی را بپذیرند و لذا اگر واکنش شهودی ما حاکی از ناسازگاری مسئولیت اخلاقی عامل و مهارشده‌گی او در نمونه نخست است، این شهود ناسازگار گروانه در نمونه چهارم نیز میان مسئولیت اخلاقی و ضرورت علی حاکم بر فرد حفظ می‌شود و نشان می‌دهد که مقدمه دوم استدلال مهار - یعنی تشابه وضعیت مهارشده‌گی عامل با شرایط موجب‌بودن او - کاملاً صحیح است. اما موارد چهارگانه استدلال مشهود پربوم به‌طور خلاصه بدین شرح است (Pereboom, 2003, pp. 7-110):

مورد اول: پرفسور پلام لحظه به لحظه به وسیله متخصصان اعصاب و با استفاده از امواج رادیویی کنترل می‌شود تا خانم وایت را بکشد. این متخصصان عصب‌شناسی پلام را به طور موضعی تدبیر می‌کنند تا فرایند تعقل در اصل خود گروانه‌ای را شروع کند که به واسطه آن امیال خاصی در او ایجاد یا اصلاح شود. پلام چنان مهار شده است که تلفیقی از تبیین‌های سازگار گروانه گوناگون از عاملیت آزاد را برآورد. به هر حال پلام در نهایت خانم وایت را به دلایلی خودخواهانه می‌کشد.

شهود پربوم آن است که پروفیسور پلام به وضوح در قبال کشتن خانم وایت مسئولیتی ندارد. پربوم با عطف نظر به اینکه پلام هر لحظه به طور موضعی دخل و تصرف شده است، در مرحله بعد نمونه طبیعی تری را ارائه می‌کند که با شدت کمتری مهار شده و یک گام به زندگی متعارف ما انسان‌ها نزدیک‌تر شده است:

مورد دوم: متخصصان عصب‌شناسی، پلام را نه به طور مستقیم، بلکه با فاصله‌ای زمانی مهار می‌کنند. آنها پلام را به گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کنند تا او در زمان مورد نظر از زندگی‌اش خانم وایت را به همان روش و به همان دلایل مورد اول بکشد. همان‌گونه که شاهدیم در این نمونه کنترل لحظه به لحظه حذف شده است و در





نتیجه از یک سو در ظاهر به کنش‌های در اصل کنترل‌نشدهٔ انسان‌ها نزدیک‌تر شده و از سوی دیگر به سبب تأثیر فراگیر مهار همانند نمونهٔ پیشین، شرایطی ناسازگار با مسئولیت‌پذیری اخلاقی خواهد داشت. حال در گام بعدی کنترل‌کننده‌های عجیب و نامعمول یعنی متخصصان مغز و اعصاب که با امواج رادیویی یا برنامه‌ریزی تعبیه‌شده در مغز پلام در او دخل و تصرف می‌کنند نیز حذف می‌شوند و به جای آنها علت‌های متعارفی چون والدین و جامعه معرفی می‌شود:

مورد سوم: پلام در محیطی با شیوه‌های خشک و خشن تربیتی و به عبارتی شستشوی مغزی سختگیرانه در جهت اینکه شخص بیشتر به‌طور عقلانی خودمحورانه عمل کند بزرگ شده است. همهٔ رویدادها در اینجا همانند مورد پیشین است و باز هم پلام خانم وایت را به همان دلایل می‌کشد.

این نمونه همانند بسیاری از نمونه‌های جهان کنونی ما بوده و تا حد بسیاری به شرایط معمول زندگی انسان‌ها نزدیک شده است. از منظر پرپوم تنها تفاوت نمونهٔ سوم و دوم آن است که به جای متخصصان عصب‌شناسی، عوامل محیطی موجب تعیین و به‌وجود آمدن برخی امیال و ویژگی‌های روحی در شخص می‌شود که این تفاوت تأثیری در تعمیم وصف فقدان مسئولیت پلام از نمونهٔ دوم به نمونهٔ سوم نمی‌گذارد. اما حال پرپوم گام نهایی را برداشته و نمونه‌ای را در راستای نمونه‌های پیشین و به‌طور دقیق در چارچوب شرایط معمول انسان‌ها بیان می‌کند:

مورد چهارم: پلام در محیطی تنها تعیین‌گروانه و متعارف رشد می‌کند که در آن از قضا همان علت‌هایی که لحظه‌به‌لحظه در مورد اول القا می‌شوند، از فاصله‌ای زمانی در مورد دوم راه‌اندازی می‌شدند و در محیطی سختگیرانه در مورد سوم تثبیت می‌شدند، تنها به صورت عادی رخ می‌دهند.

در نمونهٔ چهارم پرپوم، تعیین‌علی محدودی که در نمونهٔ قبل منحصر در تربیت خانوادگی و تأثرات اجتماعی بود، بسط می‌یابد و از هر جهت او را احاطه می‌کند. اما باز هم از نظر پلام این تفاوت، نامرتب با تعمیم فقدان مسئولیت در عامل خواهد بود؛ بنابراین عامل در یک جهان متعین، موقعیتی همانند یک موجود مهارشده را دارد و از

نظر اخلاقی در قبال کنش‌های خود هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد و این نتیجه مترادف با ناسازگاری تعین علی با مسئولیت اخلاقی است.

۱-۱-۱. پاسخ مکنا به استدلال مهار

بی‌تردید سازگارگرایان تاریخی این فرصت را پیش رو دارند که در برابر استدلال چند مرحله‌ای پرپوم استدلال کنند که در برخی یا همه موارد سه‌گانه مهار عامل شرایط تاریخی مورد نظر را برآورده نمی‌سازد؛ برای مثال به نظر می‌رسد که در موارد اول و دوم، عاملیت حقیقی پلام در قتل خانم وایت مورد تردید جدی است؛ زیرا نمی‌توان فردی را که لحظه‌به‌لحظه یا به کمک برنامه‌ریزی دقیق پیشینی کنترل می‌شود و خود فرصت عمل مستقلی را ندارد، به راستی عامل برشمرد و کنش حاصل‌آمده را به وی نسبت داد؛ بنابراین او به طور طبیعی مسئولیت هیچ‌یک از جنبه‌های عاملیت ظاهری خود را در هیچ نقطه‌ای از رشد خود به عهده نمی‌گیرد. در نمونه سوم نیز به نظر می‌رسد که شیوه تربیتی پلام تا حد بسیار زیادی امکان تفکر انتقادی را از او بازستانده است. اگرچه در صورت ارتباط وی با جامعه پیرامونش چه‌بسا توان بازنگری در باورهای اولیه خود و به همان نسبت مسئولیت اخلاقی را داشته است.

فیشر تأکید می‌کند که در مورد اول پرپوم، پروفوسور پلام از همان شروع شکل‌گیری هیچ فرصتی برای رشد و شکوفایی استعدادهای خود نداشته است. البته پرپوم نیز تلاش بسیاری می‌کند تا نشان دهد که امیال محرک پلام، به نحو مقاومت‌ناپذیری شدید نیستند که جبر روان‌شناختی یا ... بر پلام حاکم باشد، بلکه پلام بر اساس مکانیسم به طور معتدل پاسخگو نسبت به دلایل خود عمل می‌کند. پس با وجود مهار مستقیم مغز پروفوسور پلام، امیال قدرتمندی در او ایجاد نمی‌شود و مکانیسم روند بالفعل او توانایی یا قابلیت کلی پاسخ متفاوت به دلایل را دارد؛ بنابراین اگر پلام همانند آدم‌آهنی کاملاً ناچار به شیوه خاصی از عمل نبوده و اندک بهره‌ای از کنترل مرتبط داشته باشد، بی‌شک در برابر فعل خود نیز مسئولیت اخلاقی خواهد داشت (نک: Fischer, 2006, pp. 232-234).

اما مکنا تلاش می‌کند که در چند گام، پاسخ دقیقی را نسبت به استدلال





چهارموردی تنظیم کند (نک: Mckenna, 2008, pp. 148-154). وی در طلّیة گام نخست خود اشکالات فیشر و مل را به خوانش و فهم متعارف و طبیعی مورد اول پرپوم، بجا و منطقی بر می‌شمرد. در این خوانش هنگامی که پلام دخل و تصرف می‌شود تا به کلام پرپوم با کنترل لحظه‌به‌لحظه شرایط و تصرف در فرایند خردورزی او، همچون یک عروسک خیمه‌شب‌بازی فقط نشانه‌های ظاهری شخصی را نشان دهد که دارای حیات و تأملات ذهنی است، مل به درستی می‌تواند ادعا کند که پلام فاقد توانایی کنترل خود و در نتیجه هرگونه مسئولیت اخلاقی است (Mele, 2005, p. 78). اما به هر ترتیب مک کنا این نمونه را اندکی ترمیم می‌کند. فرض کنید که گروه متخصصان اعصاب - که آنها را تیم پلام می‌نامیم - برای تحقق عاملیت اصیل و حقیقی پلام با مشکلات و محدودیت‌های فراوانی مواجه‌اند؛ به‌طور مثال پلام باید حیات ذهنی منسجم و یکپارچه‌ای داشته باشد، به‌گونه‌ای که خاطرات او دربارهٔ مسائل و ملاحظات پیشین بتواند تأملات کنونی او را شکل داده و از نظر علیّی تحت تأثیر قرار دهد و یا اینکه او باید از نظر علیّی به نحو درستی با جهان خارج ارتباط برقرار کرده و به واقعیت‌ها و حوادث آن واکنش نشان دهد. تیم پلام می‌تواند به وسیلهٔ مرکز کنترل پیچیده‌ای داده‌های علیّی مؤثر در تعاملات پلام با جهان پیرامونش را ساماندهی کند. براساس این الگو اگرچه تیم پلام قادر است که پلام را در برخی جهت‌ها (مثل کُشتن خانم وایت) هدایت کند، اما بیشتر اوقات تیم پلام فقط به‌عنوان نوعی حلقهٔ علیّی اضافی در یک زنجیره عمل می‌کند. تیم پلام مانند یک عضو مصنوعی عمل می‌کند که به پلام اجازه می‌دهد مانند هر عامل دیگری با جهانش رفتار نماید؛ بنابراین فرض می‌کنیم که این تیم، پلام را - آن‌گونه که مل بیان می‌کند - به‌طور کلی فاقد توانایی کنترل خود نمی‌سازد، بلکه با فراهم آوردن عضو مصنوعی بسیار عجیبی در موارد بسیار خاصی تأثیرگذاری علیّی خود را نشان می‌دهد.

مک کنا با اعمال تغییرات دیگری در نمونهٔ دوم استدلال چهارموردی تلاش می‌کند تا هم برخی اشکالات را پاسخ گوید و هم مرتبه دیگر از پرپوم دفاع کند؛ بنابراین از ما می‌خواهد که تصور کنیم ارزش‌های خودگروانه‌ای که پلام تحصیل کرده، نتیجهٔ سال‌ها مطالعه متون اخلاقی گوناگون و انس و الفت با نوشته‌های هابز است. افزون بر این

ارزش‌ها در خلال تجربه‌های بی‌شمار سال‌های گذشته محک خورده و سرانجام منتهی به ارزش‌های خودگروانه‌ای شده است که تصمیم او برای کشتن خانم وایت یکی از ثمرات آن‌هاست.

این اصلاحات نمونه دوم برای مورد سوم پر بوم نیز لازم خواهد بود. آشکار است که تربیت والدین و اجتماع نمی‌تواند پلام را به گونه‌ای شستشوی مغزی دهد که او از همان شروع، ارزش‌های خودگروانه را بپذیرد و ناتوان از سنجش نقادانه آنها باشد، بلکه تأثیرات علی از جمله ارزش‌های خودگروانه‌ای که بخشی از تربیت اولیه پلام بود به نحوی است که شخص می‌تواند وضعیت خود را پایش و ارزیابی کند.

اما مک‌کنا در گام مهم بعدی خود با افزودن دو نمونه دیگر به موارد چهارگانه پر بوم با استفاده از شیوه تعمیم از مورد ششم به سمت مورد نخست (بر خلاف جهت پیشروی پر بوم) حرکت می‌کند؛ بنابراین او با نمونه چهارم پر بوم شروع و آن را نمونه ششم خود برمی‌شمرد؛ نمونه‌ای از پلام که تنها در جهانی متعین عمل می‌کند و تصویر بسیار ارزشمندی است از عاملیت سازگارگروانه آزاد و دارای پیشینه. این واقعیت مهم اخلاقی را نیز می‌افزاییم که پلام خانم وایت را به سبب دلایل خودگروانه می‌کشد. با توجه به تمام این ویژگی‌های نمونه ششم، حال ما باید آنها را به دیگر نمونه‌ها منتقل کنیم؛ بنابراین به طرف نمونه پنجم حرکت می‌کنیم؛ موردی که در میان نمونه‌های پر بوم مطرح نشده است. در نمونه پنجم مک‌کنا، خدایی جایگزین تعین‌گرایی علی شده است که کل حالات جهان را در هر لحظه ایجاد می‌کند و از پیش به تک‌تک اعمال پلام و تمام تاریخچه زندگی او آگاهی دارد. البته همه چیزهای دیگر به طور دقیق مانند نمونه ششم آشکار می‌شود.

حال مک‌کنا یک نمونه دیگر نیز می‌افزاید که در میان نمونه‌های پر بوم نیست و مورد چهارم مک‌کنا را شکل می‌دهد. در این نمونه خداوند یک الهه - دیانا -^۱ زیگوتی را ایجاد می‌کند که تبدیل به پلام خواهد شد. برخلاف خدا، دیانا نمی‌تواند





ظهور هر حادثه‌ای را در جهان پلام پیش‌بینی کند، اما او تنها بارقه‌ای از علم الهی دارد که همان کافی است برای اینکه او بتواند بفهمد که به طور دقیق چگونه ایجاد این زیگوت، شخصی چون پلام را نتیجه خواهد داد که روزی خانم وایت را به قتل خواهد رساند.

مک کنا سپس سراغ نمونه سوم می‌رود که دقیقاً همانند مورد سوم پربوم است و در آن والدین پلام زیگوتی را پدید می‌آورند و دقیقاً مانند شیوه‌های چهارم تا ششم پیشین بزرگ می‌کنند و دیانا نیز به همه این امور اشراف دارد.

در نمونه بعد دیانا به وضوح پیش‌بینی می‌کند که چه موقع نقشه‌اش را در مورد خانم وایت استادانه پیاده می‌کند و سرانجام در مورد اول، تیم پلام علت‌ها را در زمان واقعی می‌شناسد و بنابراین باز هم به گونه‌ای درباره ایجاد پلام دست به کار می‌شوند. حال مک کنا چالش خود با پربوم را بدین گونه تبیین می‌کند:

«از آنجا که پربوم نمی‌تواند با این فرض شروع کند که تعیین‌گرایی، اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را منتفی می‌سازد، پس او مجاز نیست که این موضوع را نفی کند که پلام در نمونه ششم من (نمونه چهارم او) آزاد و مسئول است. حال با استفاده از راهبرد تعمیم او به نظر می‌رسد که وی نمی‌تواند این مطلب را درباره نمونه پنجم هم ادعا کند؛ زیرا اینکه خود تعیین‌الهیاتی در اینجا تفاوتی مرتبط و مقتضی داشته باشد، دلخواهانه به نظر می‌رسد. اما مورد چهارم فقط تقریری موضعی از معرفتی ارائه می‌کند که خداوند در نمونه پنجم داشت و بی‌تردید در عمل تفاوت مرتبط و تأثیرگذاری در این دو نمونه وجود ندارد. نمونه‌های سوم و دوم دقیقاً شامل فرآیندهای علی‌ای همانند مورد چهارم و پنجم – اما به‌طور اتفاقی – هستند. در مورد اول عنصر اتفاقی و شانسی بودن [تا آخر] ادامه یافته است؛ به‌جای آنکه مانند نمونه دوم تنها در همان شروع خود را آشکار سازد. حال من به واسطه راهبرد تعمیم خود او نتیجه می‌گیرم که پربوم نمی‌تواند فرض کند که در نمونه اول، پلام آزاد یا از نظر اخلاقی مسئول نیست» (Mckenna, 2008, p. 153).

بدین ترتیب مدعای اساسی مک کنا آن است که حتی در یک جهان متعین نمی‌توان با قاطعیت اظهار کرد که پلام در نمونه ششم آزاد و از نظر اخلاقی مسئول نیست. سپس

وی گام به گام و در مسیر عکس جهت پر بوم به تعمیم اوصاف میان نمونه‌ها پرداخته و نشان می‌دهد که برخلاف مدعای پر بوم نمی‌توان در مجموعه نمونه‌های ششم تا اول، پلام را آزاد و به لحاظ اخلاقی مسئول تلقی نکرد.

۲. پاسخ پر بوم در برابر مک کنا

آن چنانکه می‌بینیم دیدگاه محوری مک کنا آن است که هرگونه نگرشی که از شروع دربارهٔ مسئولیت پلام در مثال‌های متعارف متعین (نمونهٔ چهارم پر بوم و نمونهٔ ششم او) معقول باشد به نمونه‌های مهار نیز انتقال می‌یابد؛ چراکه به هر حال ناسازگار گرا این نمونه‌ها را به گونه‌ای بنا می‌نهد که هیچ تفاوت مرتبط با مسئولیتی در میان آنها وجود نداشته باشد. حال از آنجا که در بادی نظر کاملاً معقول به نظر می‌رسد که به دور از هرگونه داوری شتاب‌زده‌ای، نگرشی محتاط و لادری‌گروانه نسبت به این ادعا داشته باشیم که پلام از نظر اخلاقی در نمونه‌های به طور معمول متعین مسئول است، فقدان تفاوت‌های مرتبط اجازه می‌دهد که این رهیافت معقول به راحتی به نمونه‌های مهار نیز انتقال یابد و در نتیجه نتوان فهمی ناسازگار گروانه از آنها ارائه کرد.

پر بوم در مقاله «پاسخ سختی به استدلال چند موردی مهار» می‌کوشد تا با گوشزد نمودن پاره‌ای از نکته‌های این استدلال مک کنا را با چالش مواجه سازد (Pereboom, 2008, pp. 160-170). او در گام نخست نقطه عطف استدلال مک کنا در نمونهٔ ششم را که مدعی است: «معلوم نیست که پلام از نظر اخلاقی مسئول نباشد» مورد تردید قرار می‌دهد. به نظر پر بوم به جای این رهیافت لادری‌گروانهٔ قطعی^۱ باید موضع «جستجوگر بی‌طرف»^۲ داشت؛ چه اینکه در نگرش لادری‌گروانه و قطعی مک کنا معلوم نیست که عامل به طور متعارف متعین از نظر اخلاقی مسئول است و معلوم هم نیست که مسئول نیست، اما همچنین باب پژوهش در این مسئله بسته شده است و به همین دلیل

1. Confirmed agnostic.

2. Neutral inquiring.





تنقیح ملاحظات دیگر میسر نیست. اما در تلقی جستجوگر بی طرف اگرچه از همان شروع از نظر معرفتی معقول است که نه اعتقاد داشته باشیم که عامل در نمونه متعین معمول از نظر اخلاقی مسئول است و نه اعتقاد داشته باشیم که او از نظر اخلاقی مسئول نیست، اما همچنان آماده‌ایم برای توضیح ملاحظاتی که یکی از این باورها را معقول می‌سازد. بدین ترتیب هنوز این احتمال برای فرد گشوده است که مسئولیت یا نبود مسئولیت پلام را در وضعیت تعیین علی آشکار نماید.

نکته دیگر مورد نظر پرپوم آن است که این نگرش دربارهٔ مسئولیت اخلاقی عاملی که به طور متعارف تحت تأثیر ضرورت علی است به استدلال قانع کننده‌ای بر لادری‌گرایی دربارهٔ مسئولیت عامل‌های مهارشده نمی‌انجامد؛ زیرا بی‌تردید این نگرش معقول را می‌توان بر اساس نمونه‌های مناسب مهار اصلاح کرد؛ بنابراین فرد نمی‌تواند بدون استدلال دیگری فرض کند که این نگرش ابتدایی به راحتی به آن نمونه‌ها انتقال می‌یابد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که مجادله میان پرپوم و مک کنا تا اندازه‌ای در یک بن‌بست منطقی متکی به نمونه‌های مفروض و موضع اولیه آنها نسبت به مورد آخر - که پلام فقط در جهانی متعین قرار دارد - به گونه‌ای ملال آور پیش می‌رود؛ اما به هر حال باید پذیرفت که دست‌یافتن به مک کنا است. در واقع این ناسازگاری همچون پرپوم است که این بحث را شروع و ادعا می‌کند که عامل‌های به نحو مقتضی مهارشده آزاد و به لحاظ اخلاقی مسئول نیستند. پس بی‌شک وظیفه منطقی سازگارگرا سبک‌تر از طرف مقابلی است که در مقام مدعی ناگزیر از ارائه بینه و دلیل است. او تنها لازم است که نادرستی مقدمه اول استدلال مهار را نشان دهد که مدعی بود اگر عامل اخلاقی در انجام فعل خود مهار شده باشد، در این صورت در انجام چنین فعلی اراده آزاد نداشته و از نظر اخلاقی در قبال آن فاقد مسئولیت خواهد بود. اگر سازگارگرا بتواند تنها ادعای ایجابی ناسازگارگرا را مورد تردید قرار دهد، در این صورت این استدلال را به نحو مناسبی پاسخ گفته است،

حتی اگر وی دفاع ایجابی‌ای از نظریه خود ارائه نکرده باشد.

آن‌چنانکه پیداست کارایی استدلال مهار ناسازگار گرایان (و از جمله استدلال چهار موردی پر بوم) متکی به اثبات دو مقدمه نخست آن است. آیا مطابق مقدمه اول، هر اندازه از مهار شدگی عامل اخلاقی مستلزم فقدان اختیار و مسئولیت اخلاقی در او خواهد بود؟ تصور نمایید که متخصصان مغز و اعصاب قطعه‌ای را در مغز احمد کار گذاشته‌اند که موجب می‌شود هر گاه او به چراغ قرمز رسید و اندکی پشت آن درنگ کرد، بلافاصله پشیمان شده و دوباره به راه بیفتد و موجب برهم خوردن نظم شهر می‌شود. حال این دخل و تصرف تا چه اندازه رافع مسئولیت اخلاقی احمد خواهد بود؟ بی‌تردید تا آنجا که شخص آگاهی و اختیار عمل داشته باشد او را مسئول بر خواهیم شمرد، اگرچه مهار لحظه بعد مسئولیت ادامه این کنش خاص (و نه هر فعلی) را از او باز خواهد ستاند؛ بنابراین با وجود آن که مهار شدگی عامل نیز مانند مسئولیت اخلاقی می‌تواند حقیقتی تاریخی و در خور ردیابی سابقه عامل باشد، اما هر میزان از مهار، ملازم با نبود اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی عامل نیست. اما مقدمه دوم یعنی تشابه مهار شدگی عامل و تحت وجوب و ضرورت علی بودن آن با تردید جدی تری مواجه است. در مهار شدید و حداکثری عامل متصور است که فرد از جهت فیزیکی و یا ذهنی آنچنان در سیطره علت‌های بیرونی قرار گیرد که عاملیت حقیقی او به طور کامل بی‌معنا و مهمل شود؛ اما همان‌طور که پیشتر نیز اشاره‌ای شد ضرورت علی چنین معنا یا نتیجه‌ای به همراه ندارد. این وجوب و تعیین‌هنگامی محقق می‌شود که اراده آزاد عامل نیز به مقدمات پیشین فعل منضم گردد و به دیگر کلام اختیار عامل، خود جزئی از ضرورت فعلی اوست و لذا هیچ‌گاه نمی‌تواند در تغایر و تنافی با آن قرار گیرد.



فهرست منابع

1. Adams, Robert. (1994). Involuntary Sins, *The Philosophical Review*. 85, pp. 3–31.
2. Fischer John Martin. (2004). The Transfer of Nonresponsibility, in eds. Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke, and David Sheir, *Freedom and Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press.
3. Fischer, John Martin. (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
4. Ginet, Carl. (1966). Might We Have No Choice, in ed. Keith Lehrer, *Freedom and Determinism*. New York: Random House.
5. Haji, Ishtiyaque. (1998). *Moral Appraisability*. New York: Oxford University Press.
6. Kane, Robert. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
7. Lamb, James. (1993). Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternative Possibilities, *Journal of Philosophy*. 90, pp. 27-517.
8. Locke, Don and Frankfurt, Harry G. (1975). Three Concepts of Free Action, *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, pp. 95-125.
9. McKenna, Michael. (2004). Responsibility and Globally Manipulated Agents, *Philosophical Topics* 32, pp. 82–169.
10. Mckenna, Michael. (2008). A Hard-line Reply to Pereboom's Four-Case Manipulation Argument, *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVII. pp. 148-154.
11. Mele, Alfred. (1995). *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press.
12. Mele, Alfred. (2005). A Critique of Pereboom's 'four-case argument' for Incompatibilism, *Analysis* 65.



۲۶

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۲

13. Mele, Alfred. (2006). *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
14. Pereboom, Derk. (2003). *Living without Free Will*. New York: Cambridge University Press.
15. Pereboom, Derk. (2008). A Hard-line Reply to the Multiple-Case Manipulation Argument, *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVII. pp. 160-170.
16. Roberts, Robert C. (1984). Will Power and the Virtues, *Philosophical Review* XCIII. pp. 227-247.
17. Taylor, Richard. (1974). *Metaphysics*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
18. Van Inwagen. Peter. (1980). The Incompatibility of Responsibility and Determinism, in eds. Michael Bradie and Myles Brand, *Action and Responsibility*. Bowling Green Studies in Applied Philosophy, vol. 2, Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.
19. Van Inwagen. Peter. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
20. Vargas, Manuel. (2006). On the Importance of History for Responsible Agency, *Philosophical Studies*. 127, pp. 82–351.
21. Widerker, David. (2002). Farewell to the Direct Argument, *Journal of Philosophy*, 6, pp. 316–324.
22. Zimmerman, Michael J. (2001). "Responsibility", in eds. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker *Encyclopedia of Ethics*, vol.3, 2nd edition, New York and London: Routledge.



نظر
مورد

پرسی استدلالات شبه‌مستقیم مهار و پاسخ مک‌کنا به آن

References

1. Adams, R. (1994). Involuntary Sins. *The Philosophical Review*, 85, pp. 3-31.
2. Fischer, J. M. (2004). The Transfer of Nonresponsibility. In J. Keim Campbell, M. O'Rourke, and D. Sheir (eds.), *Freedom and Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press.
3. Fischer, J. M. (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
4. Ginet, C. (1966). Might We Have No Choice? In K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*. New York: Random House.
5. Haji, I. (1998). *Moral Appraisability*. New York: Oxford University Press.
6. Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
7. Lamb, J. W. (1993). Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities. *The Journal of Philosophy*, 90(10), pp. 517-527.
8. Locke, D., & Frankfurt, H. G. (1975). Three Concepts of Free Action. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49, pp. 95-125.
9. McKenna, M. (2004). Responsibility and Globally Manipulated Agents. *Philosophical Topics* 32, pp. 82-169.
10. McKenna, M. (2008). A Hard-Line Reply to Pereboom's Four-Case Manipulation Argument. *Philosophy and Phenomenological research*, 77(1), pp. 142-159.
11. Mele, A. (1995). *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press.
12. Mele, A. (2005). A Critique of Pereboom's "Four-case Argument" for Incompatibilism. *Analysis*, 65(1), pp. 75-80.
13. Mele, A. (2006). *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
14. Pereboom, D. (2003). *Living without Free Will*. New York: Cambridge University Press.
15. Pereboom, D. (2008). A Hard-line Reply to the Multiple-Case Manipulation Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(1), pp. 160-170.



16. Roberts, R. C. (1984). Will Power and the Virtues.” *Philosophical Review*, 93(2), pp. 227-247.
17. Taylor, R. (1974). *Metaphysics*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
18. Van Inwagen, P. (1980). The Incompatibility of Responsibility and Determinism. In M. Bradie and M. Brand, *Action and Responsibility*. Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.
19. Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
20. Vargas, M. (2006). On the Importance of History for Responsible Agency. *Philosophical Studies*, 127, pp. 351-382.
21. Widerker, D. (2002). Farewell to the Direct Argument. *The Journal of Philosophy*, 99(6), pp. 316-324.
22. Zimmerman, M. J. 2001. Responsibility. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, vol. 3, 2nd edition. New York and London: Routledge.



Research Article **The Circumstances of a Successful Act-Type Theory**

Faraz Ghalbi¹

Received: 24/11/2022

Accepted: 09/02/2023



Abstract

According to traditional theories of the nature of propositions, propositions are primary vehicles of representations. An act-type theory of the nature of propositions holds that traditional theories cannot satisfactorily account for the representational character of propositions. We should therefore set aside the traditional theories. According to an act-type theory, when an agent predicates a property of an object, she represents the object as something that possesses that property. That is, the agent is the primary vehicle of the property of representation in virtue of the act of predication that she does. On this theory, propositions are types of tokens of the act of predication, inheriting the property of representation from those tokens. In this article, I introduce two main versions of the act-type theory: Soames's and Hanks's. I will then overview the main weaknesses and strengths of these two versions. Considering the flaws of both versions, I conclude that neither can qualify as a successful act-type theory. Moreover, given the strengths and weaknesses of the two versions, I show the conditions that an act-type theory must fulfil in order to qualify as successful.

Keywords

proposition, act-type theory, Scott Soames, Peter Hanks.

1. PhD of philosophy, School of Analytic Philosophy, Institute for Research in Fundamental Sciences, Tehran, Iran. farazghalbi@ipm.ir.

* Ghalbi, F. (2023). Circumstances of a Successful Act-Type Theory. *Naqd va Nazar*, 28(109), pp. 31-58. Doi: 10.22081/JPT.2023.65339.1992

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

بررسی شرایط یک نظریه موفق عمل - نوع

فراز قلبی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۳

چکیده

در نظریه‌های سنتی در باب سرشت گزاره‌ها، گزاره‌ها حامل‌های اولیه بازنمایی هستند. یک نظریه عمل - نوع در باب سرشت گزاره‌ها بر آن است که نظریه‌های سنتی نمی‌توانند به نحو رضایت‌بخشی بازنمایی گزاره‌ها را تبیین کنند؛ بنابراین ما باید نظریه‌های سنتی را کنار بگذاریم. مطابق با یک نظریه عمل - نوع، وقتی یک عامل یک ویژگی را بر یک شیء حمل می‌کند، آن شیء را به‌مثابه چیزی که واجد آن ویژگی است بازنمایی می‌کند. این یعنی آنکه عامل به واسطه عمل حملی که انجام می‌دهد حامل اصلی و اولیه ویژگی بازنمایی است. در این نظریه گزاره‌ها انواع نمونه‌های عمل حمل هستند و ویژگی بازنمایی را از این نمونه‌ها به ارث می‌برند. در این مقاله دو تقریر اصلی نظریه عمل - نوع معرفی شده است: تقریر سومز و تقریر هنکس. سپس مهم‌ترین نقاط قوت و ضعف هر تقریر بیان می‌شود. با عطف توجه به نقاط ضعف هر تقریر نتیجه گرفته می‌شود که هیچ‌یک از دو تقریر نمی‌تواند به‌عنوان یک نظریه موفق عمل - نوع محسوب شود؛ همچنین با عطف توجه به نقاط قوت و ضعف هر تقریر نشان داده می‌شود که یک نظریه عمل - نوع برای آنکه یک نظریه موفق محسوب شود باید چه شرایطی را برآورده کند.

کلیدواژه‌ها

گزاره، نظریه عمل - نوع، اسکات سومز، پیتز هنکس.

۱. دکترای فلسفه پژوهش‌گده فلسفه، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، تهران، ایران. farazghalbi@ipm.ir

* قلبی، فراز. (۱۴۰۲). بررسی شرایط یک نظریه موفق عمل - نوع. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)،

Doi:10.22081/JPT.2023.65339.1992

صص ۳۱-۵۸.



نظریه

بررسی شرایط یک نظریه موفق عمل - نوع

گزاره^۱ یک واژه فنی^۲ است که به هویتی اطلاق می‌شود که قرار است نقش‌های متنوعی را در نظریه‌های فلسفی ما ایفا کند. سه تا از مهم‌ترین نقش‌هایی که به صورت سنتی به گزاره‌ها نسبت داده می‌شود عبارت‌اند از:

۱. گزاره‌ها محتوای معناشناختی^۳ جملات خبری هستند. دو جمله «آن میز سفید است» و «That table is white» را در نظر بگیرید. ما شهودی داریم که مطابق با آن، این دو جمله هم‌معنا هستند. این شهود را با زبانی فنی این‌گونه بیان می‌کنیم که دو جمله یک محتوای معناشناختی را بیان می‌کنند. یک روش برای توضیح یکسان‌بودن محتوای معناشناختی این دو جمله استفاده از گزاره است: گزاره‌ها محتوای معناشناختی جملات خبری هستند. دو جمله بالا یک گزاره را بیان می‌کنند؛ بنابراین محتوای معناشناختی آنها یکسان است.

۲. گزاره‌ها محتوای باورها، امیدها، تصورها، حکم‌ها، اظهارهای ما و ... هستند؛^۴ برای مثال فرض کنید من باور دارم که آن میز سفید است؛ همچنین فرض کنید که دوست انگلیسی‌زبان من هم که روبه‌روی من نشسته است باور دارد که that table is white. ما شهودی داریم که مطابق با آن هر دوی ما باور یکسانی داریم. این شهود را با زبانی فنی این‌گونه بیان می‌کنیم که محتوای باورهای ما یکسان است. یک روش برای توضیح یکسان‌بودن محتوای باور من و محتوای باور دوست انگلیسی‌زبان من استفاده از گزاره است: گزاره‌ها محتوای باورهای ما هستند. محتوای باور من و محتوای باور دوست انگلیسی‌زبان من یک گزاره واحد است؛ بنابراین محتوای باور ما یکسان است.



1. proposition

2. technical term

3. semantic content

۴. من در ادامه بر باور تمرکز می‌کنم و باور را نماینده همه گرایش‌هایی (attitude) در نظر می‌گیرم که طبق ادعا محتوای گزاره‌ای دارند.

۳. گزاره‌ها حامل‌های اولیه^۱ صدق و کذب هستند. فرض کنید که جمله فارسی «آن میز سفید است» صادق است. در جواب این پرسش که چرا این جمله صادق است، یک جواب که به صورت سنتی توسط قائلان به گزاره‌ها داده می‌شود این است که این جمله صادق است؛ زیرا جمله مورد نظر گزاره‌ای را بیان می‌کند که آن گزاره صادق است. مطابق با این پاسخ آن جمله فارسی، حامل ثانویه^۲ صدق و گزاره‌ای که به واسطه آن جمله بیان می‌شود، حامل اولیه^۳ صدق است. یا فرض کنید که باور من مبنی بر اینکه آن میز سفید است یک باور صادق است. در جواب این پرسش که چرا باور من یک باور صادق است؟ یک جواب این است که باور من یک باور صادق است؛ زیرا این باور محتوایی دارد که یک گزاره است و آن گزاره صادق است. مطابق با این پاسخ باور من، حامل ثانویه^۴ صدق و گزاره‌ای که محتوای باور من است، حامل اولیه^۵ صدق است (وضعیت برای جملات کاذب و باورهای کاذب مشابه است).

۳۳



نظر

بررسی شرایط یک نظریه موفق عمل - نوع

این ادعا که گزاره‌ها حامل‌های اولیه^۱ صدق و کذب هستند به صورت معمول با ادعای دیگری همراه می‌شود و آن اینکه گزاره‌ها حامل‌های اولیه^۲ و ویژگی بازنمایی^۳ نیز هستند. این گزاره که آن میز سفید است را در نظر بگیرید. مشاهده کردیم که این گزاره حامل اولیه^۴ صدق است. حال اگر پرسیده شود که چرا این گزاره خودش صادق است؟ یک جواب این است که گزاره مورد نظر آن میز را به مثابه چیزی که سفید است بازنمایی می‌کند و از آنجا که در جهان واقع آن میز سفید است، بنابراین گزاره مورد نظر آن میز را به نحو دقیق^۳ یا درستی^۴ بازنمایی می‌کند؛ بنابراین آن گزاره صادق است. به عبارت دیگر با تعهد به اینکه گزاره حامل اولیه^۵ ویژگی بازنمایی است، این حقیقت که گزاره حامل اولیه^۶ صدق و کذب است توضیح داده می‌شود.

1. primary bearers
2. the property of being representational
3. accurate
4. correct



اکنون یک نظریه را در باب سرشت^۱ گزاره‌ها در نظر بگیرید؛ یعنی نظریه‌ای را در نظر بگیرید که ادعایی خاص را دربارهٔ سرشت هویتی که قرار است نقش‌های بالا را در نظریه‌های فلسفی ما ایفا کند مطرح می‌کند. من از حالا به بعد نظریه‌هایی در باب سرشت گزاره‌ها را که ادعا می‌کنند گزاره‌ها حامل‌های اولیهٔ ویژگی‌های بازنمایی هستند، نظریه‌های سنتی در باب سرشت گزاره‌ها می‌نامم. نظریه‌های سنتی در باب سرشت گزاره‌ها تنوع کمابیش زیادی دارند که از میان آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: نظریهٔ فرگه‌ای (Frege, 1892, 1918)، نظریهٔ راسلی متقدم (Russell, 1903)، نظریهٔ جهان‌ممکنی (Salmon, 1986a, Soames, 1985, 1987, 1989)، نظریه‌های نو راسلی (Richard, 1990؛ 1986b, 1989a, 1989b؛ Bealer, 1979, 1982, 1993, 1998) و نظریه‌های جبری (Zalta, 1983, 1988؛ Menzel, 1993). با آنکه این نظریه‌ها ادعاهای کاملاً متفاوتی را در باب سرشت گزاره‌ها مطرح می‌کنند، ولی همگی در تعهد به یک ادعا مشترک هستند و آن اینکه همگی متعهد به این هستند که یک گزاره حامل اولیهٔ ویژگی بازنمایی است؛ به زبانی دیگر همگی متعهد به این هستند که گزاره از پیش خود جهان را به شیوه‌ای خاص بازنمایی می‌کند.

در سه دههٔ اخیر (و به صورت ویژه با کارهای جفری کینگ^۲ از میانهٔ دههٔ نود میلادی به این سو) بسیاری از فیلسوفان قانع شده‌اند که نظریه‌های سنتی به نحو رضایت‌بخشی ویژگی بازنمایی گزاره‌ها را تبیین نمی‌کنند.^۳ بر اساس نظر این فیلسوفان گزاره نمی‌تواند از پیش خود و به صورت مستقل از عاملی^۴ که زبان را به کار می‌گیرد

1. nature

۲. نک: King, 1994, 1995, 1996, 2002, 2007.

۳. توجه داشته باشیم که پیش از این نیز هریک از این نظریه‌های سنتی از جنبه‌های مختلف مورد نقد و یا حتی انکار قرار گرفته‌اند؛ برای مثال راسل (Russell, 1905) نظریهٔ فرگه‌ای، پتر استراسون (Strawson, 1950) نظریهٔ راسلی و اسکات سومز (Soames, 1987) نظریهٔ جهان‌ممکنی را مورد نقد قرار می‌دهد و ... با این حال ادعایی که در اینجا مطرح شده این است که در سه دههٔ اخیر، گزاره‌ها از منظری ویژه مورد نقد قرار گرفته‌اند و آن اینکه اگر گزاره حامل اولیهٔ بازنمایی باشد، آن‌گاه تبیین رضایت‌بخشی برای این ویژگی گزاره در نظریه‌های سنتی یافت نمی‌شود. با تشکر از داور/داوران این مقاله برای تذکر این نکته.

4. agent

و می‌اندیشد جهان را به شیوه‌ای خاص بازنمایی کند، بلکه این عامل است که جهان را به نحوی خاص بازنمایی می‌کند. به عبارتی دیگر بازنمایی نمی‌تواند با گزاره شروع شود، بلکه باید با عامل شروع شود:^۱

ساختار [نظریه‌های سنتی، متعهدان به این نظریه‌ها را]^۲ از هر آنچه که سوژه‌ها انجام می‌دهند یا فکر می‌کنند یا می‌گویند تا از آن طریق بتوانند توضیح دهند که چرا گزاره‌ها شرایط صدق^۳ دارند باز می‌دارد. برای آنکه چیزی شرایط صدق داشته باشد، آن چیز باید بگوید که دنیا به نحوی خاص است و این طبیعی است که فکر کنیم تنها شیوه‌ای که یک چیز می‌تواند چنین رفتاری را از خود نشان دهد این است که ما آن چیز را به‌مثابه چیزی که می‌تواند چنین رفتاری را از خود نشان دهد اختیار کنیم. هیچ هویتی از پیش خود یک بازنمایی نیست (Hanks, 2015, p. 55).

اگر بپذیریم که بازنمایی نمی‌تواند با گزاره شروع شود، آن‌گاه نتیجه طبیعی این خواهد بود که باید نظریه‌ای در باب سرشت گزاره‌ها پیشنهاد دهیم که با این تعهد جدید سازگار باشد. در سه دهه اخیر نظریه‌های متفاوتی درباره سرشت گزاره‌ها پیشنهاد شده است تا با این ادعا که بازنمایی نمی‌تواند با گزاره شروع شود سازگار باشند. نظریه‌های عمل‌نوع^۴ در باب سرشت گزاره‌ها یکی از این نظریه‌های جدید است.

تمرکز این مقاله بر نظریه‌های عمل‌نوع خواهد بود. به صورت ویژه سؤالی که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد این است که آیا یک نظریه عمل‌نوع می‌تواند به

۱. تأکید در نقل قول از من است.

۲. هنکس در متن اصلی از «نظریه فرگه‌ای» نام می‌برد و نظریه فرگه‌ای را به‌عنوان نماینده نظریه‌های سنتی در نظر می‌گیرد. من برای تأکید بر وجه عام این مسئله و اینکه فقط مختص به نظریه فرگه‌ای نیست، «نظریه‌های سنتی» را جایگزین «نظریه فرگه‌ای» کرده‌ام.

۳. هنکس در اینجا از اصطلاح «شرایط صدق» استفاده کرده است. نکته اما این است که با توجه با سیاق بحث هنکس می‌توان اصطلاح «شرایط صدق» را با «بازنمایی‌گری» جایگزین کرد، بی‌آنکه محتوای بحث هنکس دست‌خوش تغییر شود.

4. act-type theories





نحو رضایت‌بخشی ویژگی بازنمایی گزاره‌ها را تبیین کند یا خیر؟ این مقاله برای پاسخ به این سؤال چنین مسیری را طی خواهد کرد: ابتدا دو تقریر اصلی نظریه عمل‌نوع معرفی و توضیح داده خواهد شد که هر یک از این دو تقریر چگونه بازنمایی‌گر بودن گزاره را تبیین می‌کنند. سپس اصلی‌ترین نقاط قوت و ضعف هر تقریر مورد بحث قرار خواهد گرفت. در نهایت توضیح داده خواهد شد که به واسطه نقاط ضعفی که هر تقریر دارد، هیچ‌یک از این دو تقریر نمی‌تواند به‌عنوان یک نظریه کاملاً موفق عمل‌نوع محسوب شود؛ همچنین بیان می‌شود که یک نظریه عمل‌نوع برای آنکه به‌عنوان نمونه‌ای از یک نظریه کاملاً موفق محسوب شود، باید چه ویژگی‌هایی را برآورده کند.

۱. یک نظریه عمل - نوع چه می‌گوید؟

همان‌طور که در مقدمه اشاره کردم پیش‌فرض اصلی یک نظریه عمل‌نوع این است که یک گزاره نمی‌تواند حامل اولیه و ویژگی بازنمایی باشد و نمی‌تواند از پیش خود و مستقل از عامل، واجد این ویژگی باشد؛ بلکه این عامل است که حامل اولیه و ویژگی بازنمایی است و گزاره به واسطه رابطه‌ای که با عامل برقرار می‌کند، ویژگی بازنمایی را از او اخذ می‌کند. یک نظریه عمل - نوع چه پیشنهادی درباره سرشت گزاره‌ها دارد تا این پیش‌فرض را پاس بدارد؟

مطابق با یک نظریه عمل‌نوع، وقتی یک عامل یک ویژگی را بر یک شیء حمل^۱ می‌کند، آن شیء را به‌مثابه چیزی که واجد آن ویژگی است بازنمایی می‌کند؛ برای مثال فرض کنید که من ویژگی سفیدی را بر میزی که اکنون جلوی من است حمل می‌کنم. در این صورت من این میز را به‌مثابه چیزی که سفید است بازنمایی می‌کنم. حال این گزاره که آن میز سفید است را در نظر بگیریم. مطابق با یک نظریه عمل - نوع، گزاره آن میز سفید است، یک نوع^۲ است که در هر نمونه^۳ آن یک عامل، ویژگی

1. predicate

2. type

3. token

سفیدی را بر آن میز حمل می‌کند. در این تصویر بازنمایی با عامل و عمل حمل او شروع می‌شود: حامل‌های اولیه و ویژگی بازنمایی آن میز به‌مثابه چیزی سفید نمونه‌هایی هستند که در آن نمونه‌ها عامل، ویژگی سفیدی را بر آن میز حمل می‌کند. این گزاره که آن میز سفید است، نوع تمام آن نمونه‌ها است؛ بنابراین ویژگی بازنمایی آن میز به‌مثابه چیزی سفید را از آنها اخذ می‌کند و بدین معنا حامل ثانویه و ویژگی بازنمایی است.

یک عامل چگونه این گزاره که آن میز سفید است را نمونه‌دار می‌کند؟ وقتی عامل می‌گوید که آن میز سفید است یا می‌نویسد که آن میز سفید است یا فکر می‌کند که آن میز سفید است یا حکم^۱ می‌کند که آن میز سفید است یا اخبار^۲ می‌کند که آن میز سفید است یا باور دارد که آن میز سفید است یا تصور^۳ می‌کند که آن میز سفید است و...، ویژگی سفیدی را بر آن میز حمل می‌کند و بنابراین گزاره آن میز سفید است را نمونه‌دار می‌کند.

چرا و چگونه یک عامل می‌تواند توسط عمل حمل دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند؟ برای مثال چرا و چگونه یک عامل با حمل ویژگی سفیدی بر آن میز می‌تواند آن میز را به‌مثابه چیزی که سفید است بازنمایی کند؟ در ادبیات این بحث دو پاسخ متفاوت به این پرسش داده شده است: پاسخ سومز و پاسخ هنکس؛ بنابراین ما دو تقریر متفاوت از نظریه عمل-نوع داریم: تقریر سومز و تقریر هنکس. اسکات سومز^۴ درباره عمل حمل سه ادعا را مطرح می‌کند:

۱. عمل حمل همان عمل فراچنگ آوردن^۵ گزاره است.

۲. عمل حمل یک عمل خنثی^۶ است.

1. judge
2. assert
3. imagine

۴. نک: Soames, 2010, 2014a, 2014b, 2015.

5. entertainment
6. neutral





۳. اینکه یک عامل به واسطهٔ عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحو خاصی بازنمایی کند، یک حقیقت اولیه^۱ و بنابراین غیرقابل تبیین است.

با ادعای اول شروع می‌کنیم و یک نظریهٔ سنتی مانند نظریهٔ فرگه‌ای را در باب سرشت گزاره‌ها در نظر می‌گیریم. مطابق با نظریهٔ فرگه‌ای گزاره یک هویت انتزاعی است و فرگه به لحاظ هستی‌شناختی گزاره را متعلق به قلمرو سوم می‌داند (من در ادامه برای سادگی خواهم گفت که گزاره فرگه‌ای در جهان افلاطونی واقع است). حال گزارهٔ آن میز سفید است را در نظر می‌گیریم. ما می‌توانیم واجد گرایش‌های متفاوتی نسبت به این گزاره باشیم: می‌توانیم به این گزاره باور داشته باشیم، امید داشته باشیم و گرایش باور را در نظر بگیرید. در تصویر فرگه‌ای برای آنکه بتوانیم به گزارهٔ آن میز سفید است باور داشته باشیم، نخست باید با آن گزاره که در جهان افلاطونی است در رابطه قرار گیریم. این ارتباط از طریق رابطهٔ فراچنگ آوردن میسر می‌شود. ما با تأمل در باب گزاره و فهمیدن^۲ آن، آن گزاره را فراچنگ می‌آوریم و پس از آن می‌توانیم به آن گزاره باور بیابیم. مطابق با نظر سومز ما در یک نظریهٔ عمل‌نوع همچنان نیازمند آن هستیم که گزاره را فراچنگ آوریم. اما نکته این است که همان‌طور که سرشت گزاره در یک نظریهٔ عمل‌نوع متفاوت از سرشت آن در یک نظریهٔ فرگه‌ای است، جنس رابطهٔ فراچنگ آوردن در یک نظریهٔ عمل‌نوع هم متفاوت از جنس آن رابطه در یک نظریهٔ فرگه‌ای است. در یک نظریهٔ فرگه‌ای، گزاره یک هویت انتزاعی در جهان افلاطونی است که ما با تفکر و فهم گزاره آن را فراچنگ می‌آوریم؛ اما در یک نظریهٔ عمل‌نوع گزاره یک نوع است و طبیعی‌ترین شیوهٔ فراچنگ آوردن آن این است که آن را نمونه‌دار کنیم. یک عامل با عمل حمل یک ویژگی بر یک شیء یک گزاره را نمونه‌دار می‌کند؛ بنابراین عمل فراچنگ آوردن در یک نظریهٔ عمل‌نوع، همان عمل حمل است.

1. primitive fact

2. understanding

ادعای دوم به یک معنا نتیجه ادعای اول است. عمل فراچنگ آوردن به معنای فرگه‌ای آن، یک عمل خنثی است. فرض کنید که من گزاره آن میز سفید است را به معنای فرگه‌ای آن فراچنگ آورده باشم. کاری که من کرده‌ام این است که درباره آن گزاره اندیشیده‌ام و آن را فهم کرده‌ام، اما با تفکر و فهم آن گزاره نه متعهد به این شده‌ام که آن میز سفید است و نه متعهد به این شده‌ام که آن میز سفید نیست. تعهد در مرحله بعدی خود را نشان می‌دهد. برای مثال اگر من پس از فراچنگ آوردن آن گزاره باور هم بیابم که آن میز سفید است، آن‌گاه متعهد شده‌ام که آن میز سفید است. ویژگی خنثی بودن عمل فراچنگ آوردن گزاره، برای تقریر سومزِ نظریه عمل نوع تکرار می‌شود. مطابق با نظر سومز وقتی یک عامل ویژگی سفیدی را بر آن میز حمل می‌کند، نه متعهد می‌شود که آن میز سفید است و نه متعهد می‌شود که آن میز سفید نیست. او با انجام عمل حمل تنها گزاره آن میز سفید است را نمونه‌دار کرده و بنابراین آن را فراچنگ آورده است.



به ادعای سوم سومز پردازیم. مطابق با نظر سومز عمل حمل یک عمل پایه‌ای است؛ بدین معنا که این عمل را نمی‌توان با تکیه بر عمل یا مفهوم دیگری توضیح داد؛ همچنین این حقیقت که یک عامل با عمل حمل دنیا را به نحو خاصی بازنمایی می‌کند نیز یک حقیقت اولیه است؛ بدین معنا که این حقیقت با کمک حقیقت دیگری تبیین نمی‌شود؛ بنابراین در تقریر سومز چستی عمل حمل و بازنمایی گربودن آن آخرین لایه تبیینی ما هستند که از آن پایین‌تر نمی‌رویم.

به نظر می‌رسد که پیتر هنکس^۱ در برابر هر یک از ادعاهای سه‌گانه سومز ادعایی بدیل را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. عمل حمل همان عمل حکم به گزاره است.
۲. عمل حمل یک عمل الزام‌آور^۲ است.

۱. نک: Hanks, 2007, 2011, 2015.



۳. اینکه یک عامل به واسطهٔ عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحو خاصی بازنمایی کند را شاید بتوان با تعهد عامل توضیح داد.

مطابق با ادعای اول وقتی یک عامل ویژگی سفیدی را بر آن میز حمل می‌کند، حکم می‌کند که آن میز سفید است. عمل حکم کردن یک عمل الزام‌آور است؛ یعنی وقتی یک عامل حکم می‌کند که آن میز سفید است، به اینکه آن میز سفید است متعهد می‌شود؛ بنابراین عمل حمل (که همان عمل حکم کردن است) الزام‌آور است و این معنای ادعای دوم هنکس است.

به ادعای سوم هنکس پردازیم. مشاهده کردیم که برای سومز چستی عمل حمل و بازنمایی گربودن آن آخرین لایهٔ تبیینی است. هنکس این گونه فکر نمی‌کند. او از یک سو عمل حمل را به کمک اعمال و مفاهیم دیگر توضیح می‌دهد و بنابراین در برابر سؤال از چستی عمل حمل یک لایه پایین‌تر می‌رود. او از سویی دیگر سعی می‌کند برای این حقیقت که چرا عامل به کمک عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند، یک تبیین ارائه دهد و بنابراین برای توضیح این حقیقت هم یک لایه پایین‌تر می‌رود.

از نظر هنکس عمل حمل یک عمل طبقه‌بندی^۱ است. وقتی یک عامل ویژگی سفیدی را بر یک شیء مانند آن میز حمل می‌کند، به کمک عمل حمل آن میز را در میان اشیای سفید طبقه‌بندی می‌کند؛ همچنین از نظر هنکس این حقیقت را که چرا یک عامل به کمک عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند، می‌توان با تکیه بر عمل حکم کردن توضیح داد. عمل حکم کردن بر خلاف عمل فراچنگ آوردن، یک عمل بازنمایی‌گر است که ما دلایل مستقلی برای بازنمایی گربودن آن داریم؛ بنابراین اگر یک عامل می‌تواند با عمل حکم کردن دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند، او می‌تواند با عمل حمل (که همان عمل حکم کردن است) نیز دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند.

1. sorting

۲. نقاط قوت و ضعف هر یک از دو تقریر اصلی نظریه عمل - نوع

تقریر سومز دچار دو نقطه ضعف مهم است. اولین نقطه ضعف این تقریر (چنانکه پیشتر دیدیم) آن است که در برابر پرسش از چیستی عمل حمل و چرایی بازنمایی گریز از آن نیازی به پاسخ بیشتر نمی‌بیند. اما همان‌طور که توضیح داده شد تقریر هنکس لایه تبیینی را یک مرحله پیش‌تر می‌برد؛ یعنی هم به پرسش از چیستی عمل حمل و هم به پرسش از چرایی بازنمایی گریز از آن عمل حمل پاسخ‌هایی اطلاع‌دهنده می‌دهد. در نتیجه اگر هر دو تقریر از هر لحاظ دیگر به طور کامل شبیه به یکدیگر باشند، به علت آنکه تقریر هنکس لایه تبیینی را یک مرحله پیش‌تر می‌برد، این تقریر بر تقریر سومز مرجح است.

دومین نقطه ضعف مهم تقریر سومز این است که به نظر می‌رسد مفهوم حمل خنثی یک مفهوم ناسازگار است. برای نشان‌دادن اینکه مفهوم حمل خنثی یک مفهوم ناسازگار است، از دو مثال استفاده می‌کنم.^۱ مثال اول مثال شطرنج است. ما می‌دانیم که قواعدی بر بازی شطرنج حاکم است که از جمله این قواعد یکی این است که مهره فیل در صفحه شطرنج به صورت مایل حرکت می‌کند. حال فرض کنید که من در میانه بازی شطرنج با دوستم مهره فیل را به صورت افقی حرکت دهم. آیا حرکت من نادرست^۲ بوده است؟ پاسخ این است که بستگی دارد. اگر من و دوستم به قواعد حاکم بر بازی شطرنج متعهد باشیم، آن‌گاه این معنادار است که به حرکت‌های من و او نسبت درستی یا نادرستی داده شود و در این حالت خاص حرکت من نادرست بوده است؛ اما اگر ما به قواعد حاکم بر بازی شطرنج متعهد نباشیم، این بی‌معنا است که از درستی یا نادرستی عمل من در حرکت دادن افقی مهره فیل صحبت کنیم. برای مثال فرض کنید که من برای رفع خستگی ذهنی از خواندن یک مقاله فلسفی، شروع کنم مهره‌های



۱. هنکس برای این ادعا که مفهوم حمل خنثی سومزی یک مفهوم ناسازگار است، دو استدلال دارد. برای مشاهده استدلال اول نک: Hanks, 2015, p. 37 و برای مشاهده استدلال دوم نک: Hanks, 2015, p. 39. من در مقاله به صورت مستقیم این دو استدلال را بازگو نکرده‌ام، بلکه سعی کرده‌ام به کمک دو مثال به همان نتیجه‌ای برسیم که هنکس با استدلال‌های خود رسیده است.

2. incorrect



شطرنج را به صورت تصادفی روی صفحه شطرنج حرکت دهم. از آنجا که قصد من شطرنج بازی کردن نیست و به قواعد حاکم بر بازی شطرنج متعهد نیستم، این بی معنا است که وقتی مهره فیل را به صورت افقی حرکت دهم گفته شود که حرکت من نادرست است؛ من قصدی برای دنبال کردن قواعد حاکم بر بازی شطرنج نداشته‌ام و بنابراین صحبت از تخطی از قواعد حاکم بر بازی شطرنج وقتی مهره فیل را به صورت افقی حرکت داده‌ام بی معنا است و بنابراین دادن نسبت درستی یا نادرستی به عمل من (در این مورد مشخص) بی معنا است. نتیجه‌ای که از این مثال می‌گیرم این است که زمانی می‌توان نسبت درستی یا نادرستی به عمل من در شطرنج داد که من به قواعد حاکم بر بازی شطرنج متعهد باشم.

مثال دوم شبیه به مثالی است که خود هنکس می‌زند.^۱ فرض کنید که من تعداد زیادی گوی به رنگ‌های گوناگون دارم و می‌خواهم گوی‌های سبز را در یک دسته گرد هم آورم. فرض کنید که من یک گوی قرمز را برداشته و در دسته گوی‌های سبز قرار می‌دهم. آیا عمل من نادرست است؟ دوباره پاسخ این است که بستگی دارد. اگر من هربار که یک گوی را برمی‌دارم و آن را در دسته گوی‌های سبز قرار می‌دهم متعهد به این باشم که آن گوی سبز است، آن‌گاه عمل من می‌تواند درست یا نادرست باشد. برای مثال در حالت اخیر که من گوی قرمزی را برداشته‌ام و آن را در دسته گوی‌های سبز قرار داده‌ام، اگر متعهد به این بوده باشم که این گوی سبز است، آن‌گاه عمل من نادرست است؛ اما اگر من چنین تعهدی نداشته باشم، نسبت درستی یا نادرستی به عمل من بی معنا است. فرض کنید من بدون هیچ تعهدی و فقط برای وقت گذرانی گوی‌ها را یکی‌یکی برداشته و همین‌طور تصادفی برخی از آنها را در یک دسته قرار می‌دهم. فرض کنید که از اتفاق تمام گوی‌هایی که تا الان در این دسته گرد هم آمده‌اند به رنگ سبز هستند. حال فرض کنید که من گوی دیگری را برمی‌دارم که قرمز است و همین‌طور تصادفی آن را در دسته گوی‌های جداشده پرتاب می‌کنم. واضح است که

۱. نک: Hanks, 2019, p. 1388

این بی معنا است که بگوییم از آنجا که گوی اخیر سبز نبوده است، بنابراین عمل من یک عمل نادرست است. درستی و نادرستی زمانی به عمل من نسبت داده می شود که من وقتی گویی را برداشته و آن را در دسته گوی های سبز قرار می دهم، متعهد باشم که آن گوی سبز است.

عمل حمل شبیه به این دو مثال (و به صورت ویژه شبیه به مثال دوم) است. وقتی من ویژگی سبز بودن را بر یک گوی حمل می کنم، عمل من درست (به معنای صادق) یا نادرست (به معنای کاذب) است؛ زیرا همان طور که پیشتر دیدیم نمونه های عمل حمل حامل های اولیه صدق و کذب هستند. برای آنکه بتوان صفت درستی یا نادرستی را به عمل حمل نسبت داد، باید این عمل یک عمل الزام آور باشد. فرض کنید که عامل ویژگی سبز بودن را بر گویی حمل می کند که قرمز است. تنها زمانی می توان به عمل او نسبت درستی یا نادرستی (و در این مورد مشخص نادرستی) داد که او با حمل ویژگی سبز بودن به گوی، به اینکه گوی سبز است متعهد باشد. اگر او بدون تعهد و همین طور تصادفی ویژگی سبز بودن را به گوی قرمز نسبت دهد، صحبت از درستی یا نادرستی عمل او بی معنا است. عمل حمل خنثی از یک سو عملی است که به آن صفت های درستی یا نادرستی را نسبت می دهیم و از سوی دیگر خنثی است. این امکان پذیر نیست: یا عمل حمل الزام آور است و چون الزام آور است می توان صفت های درستی یا نادرستی را به آن نسبت داد یا عمل حمل خنثی است و چون خنثی است نمی توان صفت های درستی یا نادرستی را به آن نسبت داد. عمل حمل خنثی که هم زمان حامل درستی یا نادرستی نیز باشد امکان پذیر نیست و این یعنی مفهوم حمل خنثی سومزی (که افزون بر این حامل درستی یا نادرستی نیز هست) یک مفهوم ناسازگار است. اگر این درست باشد که مفهوم حمل خنثی یک مفهوم ناسازگار است، آن گاه تقریر سومزی در اصل نمی تواند ویژگی بازنمایی گربودن گزاره ها را تبیین کند؛ زیرا هیچ مفهوم ناسازگاری قادر به تبیین هیچ حقیقتی نیست.

تقریر هنکس واجد دو نقطه قوت مهم است. نخست اینکه این تقریر هم به پرسش از چستی عمل حمل و هم به پرسش از چرایی بازنمایی گربودن عمل حمل پاسخ های





اطلاع‌دهنده می‌دهد؛ بنابراین همان‌طور که اشاره شد اگر تقریر سومز و تقریر هنکس از هر جهت دیگر کاملاً شبیه به یکدیگر باشند، تقریر هنکس بر تقریر سومز مرجح است. دوم اینکه این تقریر عمل حمل را یک عمل الزام‌آور در نظر می‌گیرد و بنابراین دیگر دچار ناسازگاری مفهومی حمل خنثی سومزی نیست.

اما این تمام ماجرا نیست. تقریر هنکس دچار نقطه‌ضعف مهمی است که تقریر سومز فاقد آن است. برای مشاهده نقطه‌ضعف تقریر هنکس و نقطه‌قوت تقریر سومز با توضیح یک مسئله که آن را «مسئله بازنمایی‌های غیر الزام‌آور» می‌نامم شروع می‌کنم. مسئله بازنمایی‌های غیر الزام‌آور شامل سه مسئله خردتر است که عبارت‌اند از:

۱- مسئله تظاهر:^۱ فرض کنید که یک بازیگر تئاتر بر روی صحنه به‌عنوان بخشی از اجرای نقش خود فریاد می‌کشد که هیتلر یک قهرمان است. او با گفتن اینکه هیتلر یک قهرمان است، ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل کرده است. بازیگر بر روی صحنه تئاتر مشغول ایفای نقش است. او می‌تواند باور داشته باشد که هیتلر یک جنایت‌کار جنگی است، ولی به‌عنوان بخشی از ایفای نقش خود بگوید که هیتلر یک قهرمان است؛ بنابراین بازیگر با گفتن اینکه هیتلر یک قهرمان است متعهد نمی‌شود که هیتلر یک قهرمان است. در تقریر سومز عمل حمل یک عمل خنثی است و بنابراین بازیگر می‌تواند بدون تعهد به قهرمان بودن هیتلر، ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل کند. در تقریر هنکس عمل حمل یک عمل الزام‌آور است و وقتی بازیگر ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کند، متعهد می‌شود که هیتلر قهرمان است؛ بنابراین تقریر هنکس نیازمند توضیح این مسئله است که چگونه حمل یک عمل الزام‌آور است، ولی عمل حملی که بازیگر بر روی صحنه تئاتر انجام می‌دهد الزام‌آور نیست. این مسئله را مسئله تظاهر می‌نامیم.^۲

1. the problem of pretense

۲. مسئله تظاهر یک مسئله عام است که مصداق‌های متنوعی دارد. مثال بازیگر بر روی صحنه تئاتر یک مصداق از این مسئله عام است.

– مسئله فرگه-گیچ^۱: فرض کنید که من اظهار می‌کنم که اگر هیتلر قهرمان بود، آن‌گاه خودکشی نمی‌کرد. من با اظهار این جمله شرطی هم ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل کرده‌ام و هم ویژگی خودکشی نکردن را بر او. از سوی دیگر من با اظهار این جمله شرطی نه متعهد شده‌ام که هیتلر قهرمان است و نه متعهد شده‌ام که او خودکشی نکرده است؛ برعکس من هم باور دارم (و بنابراین متعهد هستم) که او یک جنایت‌کار جنگی است و هم باور دارم (و بنابراین متعهد هستم) که او خودکشی کرده است. تقریر سومز با نبود تعهد من هنگام اظهار شرطی سازگار است؛ زیرا در این تقریر حمل یک عمل خنثی است. اما تقریر هنکس با نبود تعهد من هنگام اظهار شرطی ناسازگار است؛ زیرا در این تقریر حمل یک عمل الزام‌آور است؛ بنابراین تقریر هنکس نیازمند توضیح این مسئله است که چگونه حمل یک عمل الزام‌آور است، ولی عمل حملی که من هنگام اظهار یک شرطی انجام می‌دهم الزام‌آور نیست. این مسئله را مسئله فرگه-گیچ بنامیم.^۲

– مسئله تصور کردن^۳: عمل تصور کردن یک عمل بازنمایی‌گر است. وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است، او را به مثابه شخصی که قهرمان است بازنمایی کرده‌ام. در نظریه عمل‌نوع این عمل حمل است که بازنمایی را توضیح می‌دهد و معنای ادعای اخیر این است که عمل تصور کردن یک عمل بازنمایی‌گر است؛ زیرا عمل تصور کردن شامل عمل حمل است. وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است، ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کنم

1. the Frege-Geach problem

۲. درباره مسئله فرگه-گیچ اشاره به دو نکته مفید است: نکته اول اینکه اصل ایده مطرح شده در این مسئله متعلق به فرگه است، ولی این اندیشه با مقاله گیچ (Geach, 1965) مشهور شده است و بنابراین فیلسوفان برای اشاره به آن از عنوان «فرگه-گیچ» استفاده می‌کنند. نکته دوم اینکه این مسئله به صورت‌های گوناگونی بیان می‌شود و منحصر در اظهار شرطی‌ها نیست؛ برای مثال اگر من اظهار کنم که یا هیتلر قهرمان است یا بسیار کودن، با آنکه ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل کرده‌ام، همچنان متعهد نشده‌ام که او قهرمان است.

3. the problem of imagining





و به طور دقیق به واسطه این عمل حمل است که هیتلر را چونان کسی که قهرمان است بازنمایی می‌کنم. از سوی دیگر عمل تصور کردن (بر خلاف عمل حکم کردن یا حالت ذهنی باور یافتن) یک عمل الزام‌آور نیست. وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است، به قهرمان بودن هیتلر متعهد نمی‌شوم؛ بنابراین وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است، از سویی ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کنم و از سوی دیگر به اینکه هیتلر قهرمان است متعهد نمی‌شوم. تقریر سومز با نتیجه‌گیری اخیر سازگار است؛ زیرا عمل حمل در این تقریر یک عمل خنثی است. اما تقریر هنکس با نتیجه‌گیری اخیر ناسازگار است؛ زیرا عمل حمل در این تقریر یک عمل الزام‌آور است؛ بنابراین تقریر هنکس نیازمند توضیح این مسئله است که چگونه عمل حمل یک عمل الزام‌آور است، ولی عمل حملی که من در عمل تصور کردن انجام می‌دهم الزام‌آور نیست.^۱

هنکس برای پاسخ به مسئله بازنمایی‌های غیر الزام‌آور (یعنی مسئله‌های تظاهر، فرگه-گیچ و تصور کردن) از مفهوم لغو کردن^۲ استفاده می‌کند. ادعای هنکس این است که در هر سه مسئله پیش گفته قوت حکمی^۴ عمل حمل لغو می‌شود. وقتی یک بازیگر بر روی صحنه تئاتر می‌گوید که هیتلر یک قهرمان است، ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کند، ولی به علت حضور بازیگر در بافت^۵ صحنه تئاتر،^۶ قوت حکمی عمل حمل بازیگر لغو می‌شود و بنابراین او با عمل حمل خود حکم نمی‌کند که هیتلر یک

۱. توجه کنیم که این مسئله نیز یک مسئله عام است. بدین معنا که آنچه را که درباره عمل تصور کردن گفته شد می‌توان درباره هر عمل بازنمایی‌گری که الزام‌آور نیست تکرار کرد؛ برای مثال اگر عمل فرض کردن یک عمل بازنمایی‌گر و غیر الزام‌آور باشد (که به نظر می‌رسد هست)، مسئله تصور کردن را می‌توان درباره عمل اخیر نیز تکرار کرد. من برای سادگی، بحث را محدود به عمل تصور کردن کرده‌ام.

2. cancellation

۳. نک: Hanks, 2011, 2015, 2019.

4. the judgmental force

5. context

۶. یعنی در بافت تئاتر، قرینه‌ای وجود دارد برای خنثی‌بودن حملی که در این بافت انجام می‌شود.

قهرمان است و بنابراین به قهرمان بودن هیتلر متعهد نمی‌شود. وقتی من اظهار می‌کنم که اگر هیتلر یک قهرمان بود، آن‌گاه خودکشی نمی‌کرد، هم ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کنم و هم ویژگی خودکشی نکردن را. اما به علت حضور عملگر «اگر ... آن‌گاه ...»، قوت حکمی عمل‌های حمل من لغو می‌شود و بنابراین من با عمل‌های حمل خود نه حکم می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است و نه حکم می‌کنم که او خودکشی نکرده است؛ بنابراین من نه متعهد به قهرمان بودن هیتلر می‌شوم و نه متعهد به خودکشی نکردن او. وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است و ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کنم. اما به علت حضور عمل تصور کردن، قوت حکمی عمل حمل من لغو می‌شود؛ بنابراین من با عمل حمل خود به اینکه هیتلر قهرمان است متعهد نمی‌شوم.

آیا راه حل مبتنی بر مفهوم لغو کردن، یک راه حل رضایت‌بخش است؟ به نظر نمی‌رسد. وقتی قوت حکمی عمل حمل کردن لغو می‌شود چه اتفاقی می‌افتد؟ اولین پاسخ این است که کل عمل حمل کردن لغو می‌شود. به عبارت دیگر منظور از حمل لغوشده چیزی نیست جز فقدان حمل. وقتی یک بازیگر روی صحنه تئاتر می‌گوید که هیتلر یک قهرمان است، عمل حمل ویژگی قهرمان بودن بر هیتلر لغو می‌شود؛ بدین معنی که بازیگر آن ویژگی را بر هیتلر حمل نمی‌کند. وقتی من اظهار می‌کنم که اگر هیتلر قهرمان بود، آن‌گاه خودکشی نمی‌کرد، عمل حمل ویژگی قهرمان بودن بر هیتلر و عمل حمل ویژگی خودکشی نکردن بر هیتلر لغو می‌شود؛ بدین معنی که من نه ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل می‌کنم و نه ویژگی خودکشی نکردن را بر او؛ همچنین وقتی من تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است نیز ویژگی قهرمان بودن را بر هیتلر حمل نمی‌کنم.

اما این پاسخی رضایت‌بخش نیست؛ زیرا در هر سه حالت بازنمایی وجود دارد، ولی در فقدان عمل حمل نمی‌توان این بازنمایی را توضیح داد. وقتی بازیگر روی صحنه تئاتر می‌گوید که هیتلر یک قهرمان است، هیتلر را به‌مثابه کسی که قهرمان است بازنمایی می‌کند. در غیاب عمل حمل یک متعهد به نظریه عمل - نوع نمی‌تواند بازنمایی گریه کردن





عمل بازیگر را توضیح دهد؛ همچنین وقتی من اظهار می‌کنم که اگر هیتلر یک قهرمان بود، آن‌گاه خودکشی نمی‌کرد یا وقتی تصور می‌کنم که هیتلر یک قهرمان است، مشغول بازنمایی هیتلر به‌مثابه یک قهرمان هستم و در غیاب عمل حمل نمی‌توانم بازنمایی گریه‌کردن اظهار یا تصور من را توضیح دادم؛ بنابراین این ادعا که معنای حمل لغوشده چیزی نیست جز فقدان حمل، پذیرفتنی نیست.

اما شاید پاسخ دومی هم وجود داشته باشد. وقتی می‌گوییم که قوت حکمی عمل حمل کردن لغو شده است، منظورمان فقدان عمل حمل نیست. عمل حمل کردن دارای دو جزء است: یک جزء خنثی و یک جزء الزام‌آور. معنای لغوشدن قوت حکمی عمل حمل کردن این است که جزء الزام‌آور این عمل لغو شده است؛ بنابراین به واسطه آنکه هنوز جزء خنثی این عمل باقی مانده است، می‌توانم بازنمایی گریه‌کردن بازیگر روی صحنه تئاتر، اظهار یک شرطی توسط من یا عمل تصورکردن من را توضیح دادم.

اما حتی این پاسخ هم رضایت‌بخش نیست. معنای پاسخ اخیر این است که جزء خنثی عمل حمل می‌تواند ویژگی بازنمایی‌گری را توضیح دهد و این دقیقاً ادعای سومز است؛ بنابراین با این پاسخ هنکس از تقریر خود دست کشیده است و در عمل تقریر سومز را پذیرفته است. اما همان‌طور که دیدیم تقریر سومز دارای نقاط ضعف مهمی بود که پذیرش آن را با مشکل مواجه می‌کند. در نتیجه به نظر می‌رسد با راه حل مبتنی بر مفهوم لغوکردن، نمی‌توان مسئله بازنمایی‌های غیر الزام‌آور را حل کرد.^۱

۳. یک نظریه موفق عمل‌نوع

آیا هیچ‌یک از دو تقریر اصلی نظریه عمل‌نوع، یعنی تقریر سومز و تقریر هنکس می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای از یک نظریه کاملاً موفق عمل‌نوع در نظر گرفته شود؟ در

۱. برای مشاهده استدلال‌هایی شبیه به آنچه که در متن علیه مفهوم لغوکردن هنکس بیان شده نک:

Jespersen, 2012; Reiland, 2013, Hom, and Schwartz, 2013.

این بخش می‌خواهم با عطف توجه به نقاط ضعفی که در بخش سوم برای هر یک از این دو تقریر برشمردم به این سؤال پاسخ منفی دهم.

همان‌طور که در بخش سوم دیدیم تقریر سومز دچار دو نقطه ضعف مهم است. اولین نقطه ضعف تقریر سومز این است که در این تقریر پاسخی اطلاع‌دهنده به چیستی عمل حمل و به چرایی بازنمایی گربودن حمل داده نمی‌شود؛ بلکه این حقیقت که عمل حمل یک عمل بازنمایی‌گر است، به‌عنوان یک حقیقت اولیه و غیر قابل تبیین در نظر گرفته می‌شود. اکنون فرض کنید که یک مدافع نظریه‌های سنتی ادعا کند که این حقیقت که گزاره واجد ویژگی بازنمایی است، یک حقیقت اولیه است. در این حال وقتی سومز و مدافع نظریه‌های سنتی در برابر این پرسش قرار می‌گیرند که چرا گزاره واجد ویژگی بازنمایی است، چنین پاسخ می‌دهند:

– پاسخ سومز: گزاره واجد ویژگی بازنمایی است؛ زیرا نمونه‌های عمل حمل واجد ویژگی بازنمایی هستند و اینکه نمونه‌های عمل حمل واجد ویژگی بازنمایی هستند، یک حقیقت اولیه است.

– پاسخ مدافع نظریه‌های سنتی: گزاره واجد ویژگی بازنمایی است و این حقیقت که گزاره واجد ویژگی بازنمایی است، یک حقیقت اولیه است.

همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم تا آنجا که به تبیین چرایی بازنمایی گربودن گزاره‌ها بر می‌گردد، پاسخ سومز پیشرفت درخوری را نسبت به پاسخ مدافع نظریه‌های سنتی رقم نزده است. در نتیجه اگر نظریه‌های سنتی نمی‌توانند بازنمایی گربودن گزاره‌ها را به نحوی رضایت‌بخش تبیین کنند، تقریر سومز هم تبیین رضایت‌بخشی ارائه نمی‌کند.

اما دلیل مهم‌تر به دومین نقطه ضعف مهم تقریر سومز بر می‌گردد. همان‌طور که پیشتر دیدیم مفهوم حمل خنثی سومزی یک مفهوم ناسازگار است. هیچ مفهوم ناسازگاری قادر به تبیین هیچ پدیده‌ای نیست؛ بنابراین تقریر سومز با تکیه بر مفهوم ناسازگار از عمل حمل نمی‌تواند بازنمایی گربودن عمل حمل و در نهایت بازنمایی گربودن گزاره‌ها را تبیین کند.





نه تنها تقریر سومز، بلکه تقریر هنکس نیز نمی‌تواند به‌عنوان یک نمونه به‌طور کامل موفق موق نظریه عمل‌نوع در نظر گرفته شود. در تقریر هنکس آن چیزی که باعث مشکل می‌شود عمل حملی است که لغو شده است. همان‌طور که پیشتر دیدیم برای هنکس عمل حمل، یک عمل الزام‌آور است؛ ولی ما پدیده‌هایی داریم که در آن عمل حمل انجام می‌شود ولی این عمل حمل برای عامل آن الزام‌آور نیست. در بخش سوم مشاهده کردیم که هنکس برای تبیین این پدیده‌ها از مفهوم حمل لغوشده استفاده می‌کند. برای آنکه تقریر هنکس یک نمونه کاملاً موفق از نظریه عمل‌نوع باشد، او باید بتواند توضیح دهد که یک عامل چگونه توسط عمل حملی که لغو شده است می‌تواند دنیا را به نحو خاصی بازنمایی کند. مشکل اما این است که هنکس قادر به چنین توضیحی نیست؛ زیرا همان‌طور که در بخش سوم دیدیم هنکس تفسیری رضایت‌بخش از عمل حملی که لغو شده است به دست نمی‌دهد.

اما اگر هیچ‌یک از تقریرهای سومز و هنکس نمی‌توانند به‌عنوان یک نمونه کاملاً موفق از نظریه عمل‌نوع در نظر گرفته شوند، یک نظریه عمل‌نوع باید واجد چه ویژگی‌هایی باشد تا ما بتوانیم آن را به‌عنوان یک نظریه موفق محسوب کنیم؟ با عطف توجه به نقاط قوت و ضعفی که برای تقریرهای سومز و هنکس بر شمرده شد، می‌توان به این سؤال این‌گونه پاسخ داد که یک نظریه موفق عمل‌نوع باید واجد ویژگی‌های زیر باشد:

۱. یک نظریه موفق عمل‌نوع باید به پرسش از چیستی عمل حمل و چرایی بازنمایی‌گر بودن آن پاسخی اطلاع‌دهنده بدهد. به صورت ویژه باید این حقیقت که چرا عمل حمل واجد ویژگی بازنمایی است و عامل با کمک عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند تبیین شود.
۲. در یک نظریه موفق عمل‌نوع عمل حمل نمی‌تواند یک عمل خنثی باشد؛ زیرا مفهوم حمل خنثی یک مفهوم ناسازگار است. به عبارت دیگر در یک نظریه موفق عمل‌نوع، عمل حمل یک عمل الزام‌آور است.
۳. در یک نظریه موفق عمل‌نوع باید برای پدیده‌هایی که در آن عامل عمل حمل را

انجام می‌دهد، ولی در عین حال این عمل برای او الزام‌آور نیست، تبیینی رضایت‌بخش ارائه شود. این تبیین می‌تواند به دو شکل باشد: یا بدون نیاز به مفهومی مانند مفهوم لغو کردن این پدیده‌ها را توضیح دهیم^۱ و یا اگر مانند هنکس با تکیه بر مفهوم لغو کردن این پدیده‌ها را توضیح می‌دهیم، تفسیری رضایت‌بخش از حمل لغوشده به دست دهیم. تفسیری که در آن به نحو رضایت‌بخشی توضیح داده می‌شود که چگونه یک عامل توسط حملی که لغو شده است دنیا را به نحو خاصی بازنمایی می‌کند.^۲

نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین انگیزه یک فیلسوف متعهد به نظریه عمل‌نوع در تعهد به این نظریه خاص در باب سرشت گزاره‌ها این است که به نحوی رضایت‌بخش تبیین کند که چرا و چگونه گزاره‌ها دنیا را به نحوی خاص بازنمایی می‌کنند. فیلسوف متعهد به نظریه عمل‌نوع با تکیه بر عمل حمل کردن یک ویژگی بر یک شیء سعی در تبیین این موضوع دارد؛ بنابراین مهم‌ترین وظیفه او این است که به نحوی رضایت‌بخش توضیح دهد که چرا و چگونه یک عامل با عمل حمل یک ویژگی بر یک شیء می‌تواند دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند.

من در این مقاله سعی کردم نشان دهم که هیچ‌یک از دو تقریر سومز و هنکس یک تقریر کاملاً موفق از نظریه عمل‌نوع نیست؛ زیرا هیچ‌یک از دو تقریر نتوانسته است به

۱. ایندرک ریلند (Reiland, 2019) سعی کرده است که تقریر جدیدی از نظریه عمل‌نوع پیشنهاد دهد که در آن عمل حمل یک عمل الزام‌آور است، ولی می‌توان مسئله بازنمایی‌های غیر الزام‌آور را بدون نیاز به مفهوم لغو کردن حل کرد. اینکه تقریر ریلند تا چه اندازه موفق است، محل بحث این مقاله نیست.

۲. هنکس (Hanks, 2015, 2019) تقریر جدیدی از مفهوم لغو کردن به دست می‌دهد و سعی می‌کند که از این تقریر جدید در برابر نقدهایی که به مفهوم لغو کردن می‌شود دفاع کند. ریلند (Reiland, 2019) تقریر جدید هنکس را همچنان فاقد رضایت‌بخشی می‌یابد؛ همچنین رکاناتی (Recanati, 2019) نیز سعی می‌کند مفهوم جدیدی از عمل لغو کردن به دست دهد تا نقدهای پیش‌گفته بر این مفهوم جدید وارد نشود. اینکه تلاش‌های هنکس و رکاناتی تا چه اندازه موفق است محل بحث این مقاله نیست.



این سؤال که یک عامل چگونه با عمل حمل می‌تواند دنیا را به نحوی خاص بازنمایی کند پاسخی رضایت‌بخش دهد؛ همچنین با تکیه بر نقاط قوت و ضعفی که برای هر یک از دو تقریر اصلی نظریه عمل‌نوع برشمردم نشان دادم که یک نظریه عمل‌نوع باید واجد چه ویژگی‌هایی باشد تا به‌عنوان یک نظریه موفق عمل‌نوع محسوب شود.



فهرست منابع

1. Bealer, George. (1979). Theories of Properties, Relations, and Propositions, *Journal of Philosophy*, 76, pp. 634-648.
2. Bealer, George. (1982). *Quality and Concept*, Oxford: Clarendon Press.
3. Bealer, George. (1993). A Solution to Frege's Puzzle, In *Philosophical Perspectives* (Volume 7: Language and Logic). (pp. 17-60), Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company.
4. Bealer, George. (1998). Propositions, *Mind*, 107, pp. 1-32.
5. Frege, Gottlob. (1892). On Sinn and Bedeutung, In Beaney (1997), pp. 71-151.
6. Frege, Gottlob. (1918). Thought, In Beaney (1997), pp. 325-346.
7. Geach, P.T. (1965). Assertion, *The Philosophical Review*, 74, pp. 449-65.
8. Hanks, Peter. (2007). The Content-Force Distinction, *Philosophical Studies*, 134(2), pp. 141-163.
9. Hanks, Peter. (2011). Structured Propositions as Types, *Mind*, 120, pp. 11-52.
10. Hanks, Peter. (2015). *Propositional Content*, Oxford: Oxford University of Press.
11. Hanks, Peter. (2019). On Cancellation, *Synthese*, 196(4), pp. 1385-1402.
12. Hom, Christopher and Jeremy Schwartz. (2013). Unity and the Frege-Geach Problem, *Philosophical Studies*, 163, pp. 15-24.
13. Jespersen, Bjørn. (2012). Recent Work On Structured Meaning and Propositional Unity, *Philosophy Compass*, 7(9), pp. 620-630.
14. King, Jeffrey. (1994). Can Propositions be Naturalistically Acceptable?, In French, Uehling, and Wettstein (1994), pp. 53-75.
15. King, Jeffrey. (1995). Structured Propositions and Complex Predicates, *Noûs*, 29, pp. 35-516.
16. King, Jeffrey. (1996). Structured Propositions and Sentence Structure, *Journal of Philosophical Logic*, 25, pp. 495-521.



17. King, Jeffrey. (2002). Designating Propositions, *The Philosophical Review*, 111, pp. 71–341.
18. King, Jeffrey. (2007). *The Nature and Structure of Content*, Oxford: Oxford University Press.
19. Menzel, Christopher. (1993). The Proper Treatment of Predication in Fine-grained Intensional Logic, In *Philosophical Perspectives*, 7, Language and Logic, pp. 61–87, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company.
20. Recanati, François. (2019). Force Cancellation, *Synthese*, 196(4), pp. 1403-1424.
21. Reiland, Indrek. (2013). Propositional Attitudes and Mental Acts, *Thought*, 1, pp. 239–45.
22. Reiland, Indrek. (2019). Predication and the Frege-Geach Problem, *Philosophical Studies*, 176(1), pp. 141-159.
23. Richard, Mark. (1990). *Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them*, Cambridge: Cambridge University Press.
24. Russell, Bertrand. (1903). *Principles of Mathematics*, New York: Norton.
25. Russell, Bertrand. (1905). On Denoting, *Mind*, 14(56), pp. 479-473.
26. Salmon, Nathan. (1986a). *Frege's Puzzle*, Cambridge: MIT Press/Bradford Books.
27. Salmon, Nathan. (1986b). Reflexivity, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 27(3), pp. 401–429.
28. Salmon, Nathan. (1989a). Illogical Belief, *Philosophical Perspectives*, 3, Philosophy of Mind and Action Theory, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, pp. 243–285.
29. Salmon, Nathan. (1989b). *Tense and Singular Propositions*, In *Themes from Kaplan, Almog, Wettstein, Perry*. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 391–392.
30. Soames, Scott. (1985). Lost Innocence, *Linguistics and Philosophy*, 8, pp. 59–71.
31. Soames, Scott. (1987). Direct Reference, Propositional Attitudes, and Semantic Content, *Philosophical Topics*, 15, pp. 47–87.



32. Soames, Scott. (1989). Semantics and Semantic Competence, *Philosophical Perspectives*, 3, Philosophy of Mind and Action Theory, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, pp. 575–596.
33. Soames, Scott. (2010). *What is Meaning?*, Princeton: Princeton University Press.
34. Soames, Scott. (2014a). *Cognitive Propositions*, In King, Jeffrey, Scott Soames and Jeff Speaks, pp. 91-124.
35. Soames, Scott. (2014b). *Clarifying and Improving the Cognitive Theory*, In King, Jeffrey, Scott Soames and Jeff Speaks, pp. 226-244.
36. Soames, Scott. (2015). *Rethinking Language, Mind, and Meaning*, Princeton: Princeton University Press.
37. Stalnaker, Robert. (1987). *Inquiry*, Cambridge, MA: MIT Press.
38. Stalnaker, Robert. (1999). *Context and Content*, Oxford University Press, New York: Oxford University Press.
39. Stalnaker, Robert. (2003). *Ways a World Might Be*, New York: Oxford University Press.
40. Strawson, Peter F. (1950). On Referring, *Mind*, 59(235), pp. 320-344.
41. Zalta, Edward N. (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht: D. Reidel.
42. Zalta, Edward N. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: MIT Press.



References

1. Bealer, G. (1979). Theories of Properties, Relations, and Propositions. *The Journal of Philosophy*, 76(11), pp. 634-648.
2. Hanks, P. (2015). *Propositional Content*. Oxford: Oxford University of Press.
3. Hanks, P. (2019). On Cancellation. *Synthese*, 196(4), pp. 1385-1402.
4. Hom, C. and Jeremy S. (2013). Unity and the Frege-Geach Problem. *Philosophical Studies*, 163, pp. 15-24.
5. Jespersen, B. (2012). Recent Work on Structured Meaning and Propositional Unity. *Philosophy Compass*, 7(9), pp. 620-630.
6. King, J. (1994). Can Propositions be Naturalistically Acceptable? *Midwest Studies in Philosophy*, 19, pp. 53-75.
7. King, J. (1995). Structured Propositions and Complex Predicates. *Noûs*, 29, pp. 35-516.
8. King, J. (1996). Structured Propositions and Sentence Structure. *Journal of Philosophical Logic*, 25, pp. 495-521.
9. King, J. (2002). Designating Propositions. *The Philosophical Review*, 111, pp. 71-341.
10. King, J. (2007). *The Nature and Structure of Content*. Oxford: Oxford University Press.
11. Menzel, C. (1993). The Proper Treatment of Predication in Fine-grained Intensional Logic. *Philosophical Perspectives*, 7, pp. 61-87.
12. Bealer, G. (1982). *Quality and Concept*. Oxford: Clarendon Press.
13. Recanati, F. (2019). Force Cancellation. *Synthese*, 196(4), pp. 1403-1424.
14. Reiland, I. (2013). Propositional Attitudes and Mental Acts. *Thought*, 1, pp. 239-245.
15. Reiland, I. (2019). Predication and the Frege-Geach Problem. *Philosophical Studies*, 176(1), pp. 141-159.
16. Richard, M. (1990). *Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Russell, B. (1903). *Principles of Mathematics*. New York: Norton.



۵۶

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۳

18. Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), pp. 479-473.
19. Salmon, N. (1986a). *Frege's Puzzle*. Cambridge: MIT Press/Bradford Books.
20. Salmon, N. (1986b). Reflexivity. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 27(3), pp. 401-429.
21. Salmon, N. (1989a). Illogical Belief. *Philosophical Perspectives*, 3, pp. 243-285.
22. Salmon, N. (1989b). Tense and Singular Propositions. In A. Wettstein, Perry. (eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 391-392). Oxford: Oxford University Press.
23. Bealer, G. (1993). A Solution to Frege's Puzzle. *Philosophical Perspectives*, 7, pp. 17-60.
24. Soames, S. (1985). Lost Innocence. *Linguistics and Philosophy*, 8, pp. 59-71.
25. Soames, S. (1987). Direct Reference, Propositional Attitudes, and Semantic Content. *Philosophical Topics*, 15, pp. 47-87.
26. Soames, S. (1989). Semantics and Semantic Competence. *Philosophical Perspectives*, 3, pp. 575-596.
27. Soames, S. (2010). *What is Meaning?* Princeton: Princeton University Press.
28. Soames, S. (2014a). Cognitive Propositions. In K. Jeffrey, S. Soames and J. Speaks, (pp. 91-124).
29. Soames, S. (2014b). Clarifying and Improving the Cognitive Theory. In King, Jeffrey, Scott Soames and Jeff Speaks (pp. 226-244).
30. Soames, S. (2015). *Rethinking Language, Mind, and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
31. Stalnaker, R. (1987). *Inquiry*. Cambridge, MA: MIT Press.
32. Stalnaker, R. (1999). *Context and Content*. New York: Oxford University Press.
33. Stalnaker, R. (2003). *Ways a World Might Be*. New York: Oxford University Press.
34. Bealer, G. (1998). Propositions. *Mind*, 107, pp. 1-32.
35. Strawson, P. F. (1950). On Referring. *Mind*, 59(235), pp. 320-344.
36. Zalta, E. N. (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel.



37. Zalta, E. N. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: MIT Press.
38. Frege, G. (1892). On Sinn and Bedeutung. In M. Black, Trans. Reprinted in Beaney, M., ed. *The Frege Reader* (pp. 71–151). Cambridge, Mass.: Blackwell.
39. Frege, G. (1997). Thought. In M. Black, Trans. Reprinted in Beaney, M., ed. *The Frege Reader* (pp. 325–346). Cambridge, Mass.: Blackwell.
40. Geach, P. T. (1965). Assertion. *The Philosophical Review*, 74, pp. 449–465.
41. Hanks, P. (2007). The Content-Force Distinction. *Philosophical Studies*, 134(2), pp. 141-163.
42. . Hanks, P. (2011). Structured Propositions as Types. *Mind*, 120, pp. 11–52.



Research Article
Metaphysics in Wittgenstein: Denial or Necessity¹

Behnam Resalat²

Mohammad Reza Abdollahnejad³

Received: 06/09/2022

Accepted: 01/11/2022



Abstract

The present article explores the issue of metaphysics and its position in Wittgenstein's thought using a descriptive-analytical method. To accomplish this, several points are highlighted. Firstly, there is a kind of continuity between Wittgenstein's ideas. Secondly, metaphysics serves as one of the elements that can be used to assert a connection between Wittgenstein's views. Thirdly, based on these two points, metaphysics is not rejected in Wittgenstein's philosophy but rather deemed necessary. Since Wittgenstein's primary interest was to discover meaning through the relationship between language and reality, he argued that language could only represent a part of reality due to its limitations. However, a component of reality - the essential part - cannot be expressed by language but may just be showed. Wittgenstein demonstrated that reality extends beyond what language conveys by drawing definitive boundaries around language and knowledge in both his *Tractatus* and *Philosophical Investigations*. While

1. This article is derived from the PhD dissertation by the first author titled *The concept of metaphysics in Wittgenstein* (supervisor: Mohammad Reza Abdollahnejad; advisor: Mahmoud Soufiani), University of Tabriz, Faculty of Literature and Foreign Languages, Tabriz, Iran.

2. PhD student of philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. behnam.resalat66@gmail.com.

3. Associate professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. abdollahnejad1354@gmail.com.

* Resalat, B; & Abdollahnejad, M. R. (2023). Metaphysics in Wittgenstein: Denial or Necessity. *Naqd va Nazar*, 28(109). pp. 61-95. Doi: 10.22081/JPT.2022.64829.1978.

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

in *Tractatus* he adopts a moral approach to distinguish what can be said and what can be shown, characterizing essential concepts such as God, morality, and religion as what can just be shown, in his *Philosophical Investigations* he adopts an aesthetic approach to demarcate what can be known and what can be shown. Furthermore, given the position assigned to them by Wittgenstein, metaphysical concepts are descriptive norms that serve as foundations of empirical and scientific knowledge. Finally, we show that metaphysical concepts are not only undeniable in both *Tractatus* and *Philosophical Investigations* but also necessary components of Wittgenstein's thought in arriving at his notion of reality.

Keywords

Metaphysics, boundaries of meaning, morality, grammar, descriptive norm, aesthetic, reality, what can be shown.

مقاله پژوهشی

متافیزیک در ویتگنشتاین: انکار یا ضرورت

بهنام رسالت^۱ محمدرضا عبدالله‌نژاد^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به مسئله متافیزیک و جایگاه آن در اندیشه‌های ویتگنشتاین می‌پردازد. برای این منظور به چند مطلب اشاره می‌شود: اول اینکه میان اندیشه‌های ویتگنشتاین نوعی پیوستگی وجود دارد؛ دوم اینکه متافیزیک یکی از عناصری است که می‌توان با استناد به آن ادعا کرد که بین اندیشه‌هایش پیوستگی وجود دارد؛ سوم اینکه با تکیه بر دو مورد قبلی، در اندیشه‌های ویتگنشتاین نه تنها متافیزیک انکار نمی‌شود، بلکه ضرورت نیز دارد. از آنجا که دغدغه اصلی ویتگنشتاین یافتن معنا از طریق پیوند بین زبان و واقعیت بود، تلاش می‌کرد تا نشان دهد زبان با توجه به محدودیت‌هایی که دارد تنها می‌تواند بخشی از واقعیت را معنادار بیان کند. اما بخشی از واقعیت که قابل بیان به وسیله زبان نیست، همچنین وجود دارد و بخش اساسی واقعیت نیز می‌باشد، قابل اشاره و نشان‌دانی هست. اگر زبان نمی‌تواند از مرزهای تجربه و علم فراتر رود، این بدان معنا نیست که فراتر از مرزهای تجربه و زبان چیزی وجود ندارد. ویتگنشتاین با تعیین قاطع مرزهای زبان و شناخت هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌های فلسفی نشان می‌دهد واقعیت فراتر از آن چیزی است که زبان بیان

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «مفهوم متافیزیک در ویتگنشتاین» (استاد راهنما: محمدرضا عبدالله‌نژاد، استاد مشاور: محمود صوفیانی)، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه، تبریز، ایران، می‌باشد.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. behnam.resalat66@gmail.com
۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. abdollahnejad1354@gmail.com

* رسالت، بهنام؛ عبدالله‌نژاد، محمدرضا. (۱۴۰۲). متافیزیک در ویتگنشتاین: انکار یا ضرورت. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، ۶۱-۹۵.
Doi: 10.22081/JPT.2022.64829.1978



۶۱



نظر

متافیزیک در ویتگنشتاین: انکار یا ضرورت

می‌کند. در تراکتاتوس اگر با تکیه بر رویکرد اخلاقی بین امور بیان کردنی و نشان‌دادنی تمایز می‌گذارد و مفاهیم اساسی چون خدا، اخلاق و دین را جزو امور نشان‌دادنی تلقی می‌کند، در پژوهش‌های فلسفی با تکیه بر رویکرد زیبایی‌شناختی به تعیین مرزبندی بین شناختنی و نشان‌دادنی دست می‌زند. مفاهیم متافیزیکی همچنین با توجه به جایگاهی که ویتگنشتاین به آنها می‌دهد، هنجارهای توصیفی هستند که به نوعی پایه و اساس شناخت تجربی و علمی نیز قرار می‌گیرند. در نهایت می‌خواهیم نشان دهیم که مفاهیم متافیزیکی هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌های فلسفی نه تنها قابل انکار نیستند، بلکه جزو ضروریات اندیشه‌های ویتگنشتاین در رسیدن به معنای مد نظر خود از واقعیت می‌باشند.

کلیدواژه‌ها

متافیزیک، مرزهای معنا، اخلاق، دستور زبان، هنجارهای توصیفی، زیبایی‌شناسی، واقعیت، نشان‌دادنی.



مسئله اصلی ما در این مقاله بررسی مفهوم متافیزیک^۱ در اندیشه ویتگنشتاین است. ما در صدد هستیم این مسئله را در کلیت اندیشه ویتگنشتاین مورد بررسی قرار دهیم. با وجود تفسیرهای متعدد و گاه ضدونقیض از آثار ویتگنشتاین به خصوص در مورد مفهوم متافیزیک و تأیید یا انکار آن توسط ویتگنشتاین و تمایز قرار دادن بین دوره‌های فکری وی، ما بر این باور هستیم که نه تنها ویتگنشتاین منکر متافیزیک نیست، بلکه هم در تراکتاتوس و هم پژوهش‌های فلسفی یک نوع متافیزیک را مطرح می‌کند.^۲ پیش از اینکه آثار دوران میانی ویتگنشتاین منتشر شوند، بیشتر مفسران بر این باور بودند که دیدگاه ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی نقدی بر اثر اولیه خود یعنی تراکتاتوس می‌باشد. از آنجا که ویتگنشتاین در یک سنت تحلیلی در کنار کسانی چون راسل و فرگه پرورش یافته بود، در کتاب پژوهش‌های فلسفی که با ادبیات و ساختاری کاملاً متفاوت از تراکتاتوس به نگارش در آمده، فهم معنای مطالب آن اثر (پژوهش‌ها) در فضای فلسفه تحلیلی دشوار می‌نمود. همین امر یکی از دلایل اساسی بر این ادعا بود که نه تنها به دو ویتگنشتاین با دو دوره فکری متفاوت قائل باشند، بلکه تأیید هرگونه متافیزیک را نیز در دیدگاه وی رد کنند.

برای فهم معنای مورد نظر ویتگنشتاین از متافیزیک ابتدا لازم است که دیدگاه وی را در مورد فلسفه و تمایز آن با علم و متافیزیک مورد بررسی قرار دهیم. دیدگاه ویتگنشتاین و روش فلسفی او در تمام آثارش یک چارچوب کلی را حفظ کرده،

1. concept of metaphysic

۲. با توجه به این ادعا می‌توان گفت که تفاسیر مختلفی از جمله کسانی چون هکر، بیکر، آنسکومبل، پیرس، اسوالد هنفلینگ، ریچارد مک دونوگ، خواکیم شولت و ... از ۱۹۶۰م به این طرف نظریاتی در مورد پیوستگی و اتحاد اندیشه‌های ویتگنشتاین بیان کرده‌اند، اما در مورد متافیزیک هیچ کدام از مفسران ویتگنشتاین به صراحت به اتحاد مفهوم متافیزیک در تمام آثار وی اشاره نکرده‌اند. در این رابطه می‌توان این کتاب را معرفی کرد:

- Kahane, Guy. Kanterian, Edward. Kuusela, Oskari. 2007. *Witgenstein And His Interpreters*.
Published Blackwell.





به گونه‌ای که ماهیت اندیشه‌هایش در امتداد و راستای همدیگر معنی پیدا می‌کنند.^۱ از همین رو وی نه تنها فلسفه را از علم^۲ و متافیزیک جدا می‌کند، بلکه از طریق فلسفه می‌خواهد نشان دهد که حوزه فعالیت هر کدام تا کجا و به چه صورت می‌باشد. به همین جهت فهم منظور فلسفه در ویتگنشتاین و فهم تمایز فلسفه از علم و متافیزیک می‌تواند ما را در هدف مورد نظر یاری رساند. ویتگنشتاین در تمام آثار خود فلسفه را یک فعالیت تلقی می‌کند. فعالیتی که از طریق آن می‌توان به هدف مورد نظر خود که یافتن معنا بود رسید. وی در تراکتاتوس بند ۴.۱۱۲ هدف فلسفه را روشن‌سازی اندیشه‌ها می‌داند. «فلسفه مجموعه‌ای از نظریه‌ها نیست، بلکه یک فعالیت است. نتیجه فلسفه، گزاره‌های فلسفی نیست، بلکه روشن شدن گزاره‌ها است» (Wittgenstein, 1974, p. 29). در پژوهش‌های فلسفی نیز ویتگنشتاین در بند ۱۱۹ به صراحت تأکید می‌کند که «هدف فلسفه کشف یا ابداع چیزی نیست، بلکه فلسفه فعالیتی در جهت روشن‌سازی مسائل و گزاره‌های پیش روی ماست. فلسفه فقط همه چیز را پیش روی ما قرار می‌دهد. نه توضیحی می‌دهد و نه چیزی را استنتاج می‌کند. و کار فیلسوف هم گرد آوردن یادآوری‌ها برای یک مقصود خاص می‌باشد» (Wittgenstein, 1986, p. 48). و در جایی دیگر

۱. در رابطه با این ادعا می‌توان شارحان و مفسران ویتگنشتاین را به دو دسته تقسیم کرد. دسته نخست کسانی هستند که معتقدند میان اندیشه‌های ویتگنشتاین پیوستگی نیست و پژوهش‌های فلسفی نقدی بر اثر اولیه خود یعنی تراکتاتوس می‌باشد که می‌توان به کارناپ، هیلاری پاتنم، جیمز کونانت، کورا دیاموند، تام ریکتس و وارن گلدفرب اشاره کرد. (توجه به کتاب متافیزیک و بی‌معنایی از ماری مک‌گین). دسته دوم کسانی هستند که معتقدند می‌توان بین تراکتاتوس و پژوهش‌های فلسفی پیوستگی معنایی دید و پژوهش‌ها را به نوعی تکمیل‌کننده تراکتاتوس تلقی کرد. کسانی چون اسوالد هنفلینگ، خواکیم شولت، هکر، بیکر، مایکل اسمیت، ژاکو هایئینکا و... اگرچه در این میان تعداد محدودی از مفسران و شارحان بر معنای مشترک متافیزیک در اندیشه‌های ویتگنشتاین تأکید می‌کنند مانند خواکیم شولت، مایکل اسمیت و تا حدود زیادی اسوالد هنفلینگ و توماس والگرین و توجه ما علاوه بر آثار خود ویتگنشتاین بر این مفسران نیز می‌باشد.

برای مطالعه بیشتر به کتاب‌های زیر توجه شود:

- هنفلینگ، اسوالد. (۱۳۹۷). فلسفه پسین ویتگنشتاین (مترجم: مینو حجت). تهران: انتشارات هرمس.

- Kahane, Guy. Kanterian, Edward. Kuusela, Oskari. (2007). *Wittgenstein And His Interpreters*. Published Blackwell.

در پژوهش‌های فلسفی بند ۱۰۹ می‌گوید که: «فلسفه نبردی علیه سرگردانی هوشمندی ما به وسیلهٔ زبان می‌باشد» (Wittgenstein, 1986, p. 47)، اما در مورد علم می‌توان گفت هم روش آن و هم هدف آن از فلسفه متمایز است. روش علمی مبتنی بر تجزیه و تحلیل بر اساس شواهد عینی و مصادیق می‌باشد. هدف علم نیز شناخت صحیح امور انضمامی است. در علم تئوری پردازي جزو اصول اساسی است و هر فعالیت علمی همراه با تئوری‌ها و فرضیه‌های متعددی می‌باشد. از این رو فعالیت علمی محدود به امور انضمامی و قابل مشاهده و آزمایش هستند و آن طور که ویتگنشتاین می‌گوید در مورد اموری هستند که می‌توان در مورد آنها معنادار سخن گفت. از همین رو ویتگنشتاین هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌های فلسفی یکی از اهداف اساسی خود را تعیین حدود مرزهای علوم طبیعی با فلسفه تعیین می‌کند و معتقد است که فلسفه از روش‌های قدیم علوم هیچ سودی نمی‌برد و ما نباید آن را یکی از علوم تلقی کنیم. فلسفه یک فعالیت است، نه یک آیین و هدف آن نشان‌دادن راه‌گریز به مگس گرفتار در بطری می‌باشد. با این حال اگر بخواهیم علوم را معیار تشخیص شناخت درست از واقعیت در نظر بگیریم، چه در تراکتاتوس و چه در پژوهش‌ها از آنجا که علم نمی‌تواند از سطح امور انضمامی و مشاهده‌شدنی فراتر رود، نمی‌توان به درک درستی از واقعیت دست یافت؛ چراکه دیدگاه ویتگنشتاین بیانگر این می‌باشد که اموری در واقعیت هستند که مصداق عینی در عالم خارج ندارند و نمی‌توان در مورد آنها معنادار سخن گفت و آنها گزاره‌های متافیزیکی هستند که بخشی از واقعیت‌اند و تنها می‌توان به آنها اشاره کرد و آنها را نشان داد. با این حال می‌توان گفت که واقعیت متشکل از دو بخش می‌باشد که قسمتی از آن مشاهده‌شدنی و قابل بیان به وسیلهٔ زبان می‌باشد که علم ماهیت آن را مشخص می‌کند؛ چراکه صورت واقعی عالم خارج با آنچه در ذهن هست مطابقت دارد و می‌توان به صورت معنادار در مورد آن سخن گفت و نوعی دیگر از واقعیت وجود دارد که از آنجا که صورت ذهنی آن در خارج مصداق عینی ندارد، نمی‌توان در مورد آن معنادار سخن گفت و هرگونه سخن گفتن در مورد آنها در نهایت به بی‌معنایی منتهی می‌شود. کار فلسفه در اینجا تعیین حدود مرزهای بی‌معنایی و معناداری می‌باشد و





از همین رو فلسفه نزد ویتگنشتاین یک فعالیت است تا آموزه ای که بخواهد حامل تئوری‌های مختلفی باشد. در مورد تمایز فلسفه با متافیزیک نیز می‌توان گفت که متافیزیک بخشی از واقعیت می‌باشد و فلسفه فعلیتی در راستای فهم واقعیت است.

با توجه به آنچه که پیش از این آمد، سعی خواهیم کرد نخست نشان دهیم که آیا متافیزیک به معنای مسائل غیر تجربی و صرفاً نشان‌دانی در اندیشه‌های ویتگنشتاین ضرورت دارد یا خیر؟ اگر ضرورت دارد، ویتگنشتاین چگونه می‌خواهد این ضرورت را نشان دهد؟ در صورتی که پاسخ به سؤال نخست تأیید ضرورت متافیزیکی باشد، دوم می‌خواهیم این مسئله را بررسی کنیم که متافیزیک به چه طریقی عامل پیوند اندیشه‌های ویتگنشتاین در تراکتاتوس و پژوهش‌های فلسفی می‌باشد؟ برای پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده ابتدا به بحث در مورد مرزبندی و تعیین مرزهای معنا که به اعتقاد ما مسئله اساسی در فهم اندیشه‌های ویتگنشتاین در هر دو اثر اصلی خود می‌باشد می‌پردازیم و در ادامه مسئله متافیزیک را در تراکتاتوس و پژوهش‌های فلسفی بررسی می‌کنیم.

۱. ترسیم مرزهای معنا

تراکتاتوس نخستین و مهم‌ترین اثر ویتگنشتاین می‌باشد که در زمان حیات خود فیلسوف چاپ شد. اگرچه آثار دیگر ویتگنشتاین نیز سهم بزرگی در بیان اندیشه‌های وی دارند، با این حال می‌توان گفت که اهمیت این کتاب از آن جهت است که بنیاد اندیشه‌های خود را در آن پی‌ریزی کرد و در دیگر آثار خود به تکمیل آنها پرداخت. برخلاف بسیاری از مفسران که اندیشه‌های ویتگنشتاین را به دو دوره تقسیم می‌کنند و معتقدند که آثار واپسین (کتاب‌های آبی، قهوه‌ای و پژوهش‌ها) وی به نوعی انتقاد و رد بر اثر نخست او هستند، با الهام از آثار برخی شارحان و مفسران آثار ویتگنشتاین که پیش از این نیز به آنها اشاره شد، می‌خواهیم نشان دهیم که آثار وی در ارتباط و پیوند با همدیگر معنادار هستند و تلقی‌ای که از ویتگنشتاین داریم، وحدت اندیشه‌های وی می‌باشد. با توجه به این نکته که ویتگنشتاین از چندین چشم‌انداز گوناگون به مسئله معنا از طریق پیوند زبان و واقعیت می‌پردازد، ابتدا سعی خواهیم کرد که نشان دهیم منظور او

از معنا چه چیزی بود و اینکه چه چیزی معنادار می‌باشد و چه چیزی معنادار نمی‌باشد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین کارهایی که ویتگنشتاین در دو اثر اصلی خود یعنی تراکتاتوس و پژوهش‌ها انجام داد این مسئله بود که مرزهای معنا را مشخص کند و نشان دهد که شناخت تا کجا ممکن^۱ است. کانت پیش از این با تعیین حدود و توانایی‌های فاهمه نشان داد که فاهمه انسانی تا کجا توانایی پیشروی و دانستن دارد و اینکه فاهمه^۲ حدود خودی دارد که نمی‌تواند از آنها فراتر برود. ویتگنشتاین این حدود مرز را به حیطة زبان آورد و معتقد بود که اگر حدود زبان و توانایی آن در معنادار سخن گفتن را روشن کنیم، می‌توانیم بر مشکلات و معضلاتی که در مسیر شناخت با آن مواجه می‌شویم غلبه کنیم. بر همین اساس وی از طریق فلسفه سعی کرد به روشنی این تمایز را توضیح دهد. وی در تراکتاتوس بیان می‌کند که «وظیفه فلسفه تعیین حدود مرزهای آنچه می‌توان بدان اندیشید و از این طریق، تعیین حدود مرزهای آنچه نمی‌توان بدان اندیشید است. فلسفه با طرح روشن آنچه می‌توان گفت، آنچه را نمی‌توان گفت نشان می‌دهد» (Wittgenstein, 1974, p. 30).



به نظر می‌رسد تصور ویتگنشتاین از واقعیت و جهان یک تصور کلی و واحد بود و بر این باور بود که زبان نمی‌تواند در مورد تمام واقعیت معنادار سخن بگوید. پس با شناخت دقیق قواعد و منطق زبان و آن‌گونه که واقعیت وجود دارد، می‌توان پیوند معقولی با واقعیت برقرار کرد. در پژوهش‌ها نیز ویتگنشتاین بر این امر تأکید می‌کند که زبان همواره ما را گمراه می‌کند و باید به محدودیت‌های آن توجه داشته باشیم تا در امان بمانیم. در بند ۱۰۹ پژوهش‌ها می‌گوید: «فلسفه نبردی علیه جادوشدن شعور ما به وسیله زبان است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). ویتگنشتاین در هر دو اثر خود وظیفه اساسی فلسفه را مهار زبان و میل به فراروی از حدود خود می‌داند و اساس مرزبندی بر اساس فهم ما از مفهوم فلسفه استوار است. ما در یک طرف واقعیت یا جهان را داریم که از وجود آن اطمینان داریم که هست. از طرف دیگر ما از طریق زبان با آن پیوند برقرار

1. the possibility of knowledge

2. understanding



می‌کنیم. اما مسئله اصلی برای ویتگنشتاین در این ارتباط این بود که چگونه می‌توان به شناخت صحیحی از واقعیت از طریق تنها ابزار ممکن که زبان می‌باشد دست یافت. برای این کار لازم بود که ویتگنشتاین نشان دهد که چه قسمی از واقعیت قابل شناخت و چه قسمی قابل شناخت نیست. «وجه مشترک ویتگنشتاین هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌ها مربوط به خود سرشت فلسفه بود؛ مربوط به شأن منطقی قضایا و راه‌حل‌های آن و مربوط به اینکه چه چیزی در محدوده صلاحیت آن قرار می‌گیرد و چه چیزی قرار نمی‌گیرد» (هنفلینگ، ۱۳۹۷، ص ۵۴). پس می‌توان گفت که ابزار اصلی ویتگنشتاین برای تعیین حدود مرزهای زبان و آنچه که می‌توان شناخت، فلسفه می‌باشد. فلسفه نه علم است و نه متافیزیک، در میان این دو قرار دارد و مرزهای آنها را ترسیم می‌کند. فلسفه نشان می‌دهد که واقعیت متشکل از دو بخش می‌باشد، فیزیک و متافیزیک. زبان توانایی معنادار سخن گفتن در مورد فیزیک را دارد؛ چراکه برای هر گزاره‌ای که به کار می‌برد مصداقی از آن در خارج وجود دارد؛ اما در مورد متافیزیک اگرچه بخشی از واقعیت هست و وجود دارد، اما نمی‌توان مصداقی برای آن مفاهیم در خارج یافت و آنها بیان کردنی نه، بلکه نشان‌دادنی هستند و ویتگنشتاین می‌خواهد نشان دهد که فلسفه از درون امر بیان کردنی و گفتنی، امر ناگفتنی را معنا می‌دهد. می‌توان گفت که یکی از اهداف اصلی ویتگنشتاین در ترسیم مرزهای معنا این بود که نشان دهد گزاره‌های علمی تنها می‌توانند بخشی از واقعیت را گزارش دهند. در واقع تلاش وی این بود که نشان دهد اگر علم یگانه معیار برای شناخت واقعیت تلقی شود، نمی‌توان به شناخت حقیقی از جهان دست پیدا کرد.

با این حال می‌توان گفت که ویتگنشتاین در پژوهش‌ها که معنا را معطوف به کاربرد و عمل^۱ می‌داند، در واقع سکوت را پیش‌فرض گرفته است. سکوت و خاموش ماندن زبان به این معنی نیست که آنها بی‌معنا و عاری از هرگونه ارزش شناختی هستند، بلکه وی می‌خواهد نشان دهد که مسائل متافیزیکی مربوط به حوزه نشان‌دادنی‌اند و نبود

1. action

توانایی و درک زبان، به معنای نبود وجود آنها نیست. «گزاره‌های علمی فقط می‌توانند بگویند اشیاء چگونه هستند، نه آنکه آنها چیستند» (مانک، ۱۳۸۷، ص ۵۴). اینکه اشیاء چیستند و یا چرا وجود دارند، سؤالاتی هستند که مربوط به قلمرو ناگفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها می‌باشند. گویی قلمرو نشان‌دادنی‌ها، قلمرویی که ویتگنشتاین سعی می‌کند دست کم به صراحت در مورد آنها سخنی نگوید برای وی اصلی‌ترین مرحله شناخت هستند؛ زیرا آنچه که به وسیله زبان قابل بیان است، معنایش واضح و مشخص است (در تراکتاتوس منظور گزاره‌های علوم تجربی هستند و در پژوهش‌ها آنچه که در حوزه عمل قرار می‌گیرند). براین اساس می‌توان بیان کرد که ویتگنشتاین در هر دو اثر در پی این است که نشان دهد حوزه قابل گفتن و بیان کردنی‌ها، در واقع همان حوزه عمل و کاربرد می‌باشد که در پژوهش‌های فلسفی از زاویه دیگری آن را مورد بحث قرار می‌دهد. بدین معنا که دستور زبانی که در آنها واژگان را به کار می‌بریم، در صورتی که به محدودیت‌های آن آگاه نباشیم، با مسائلی مواجه خواهیم شد که توانایی حل منطقی و معقول آنها را نخواهیم داشت.

زبان چه تصویرگر واقعیت باشد، آن گونه که در تراکتاتوس بیان می‌کند و چه در کاربرد و عمل معنا پیدا کند، آن گونه که در پژوهش‌ها نشان می‌دهد، باز نمی‌تواند در مورد تمام واقعیت کلامی بگوید. در تراکتاتوس مرزهای شناخت به صراحت ترسیم شده‌اند و ادعای اساسی ویتگنشتاین هم این است که «فلسفه قلمرو تردیدپذیر علوم طبیعی را مرزگذاری می‌کند» (Wittgenstein, 1974, p. 30). در پژوهش‌ها مرزگذاری از ابتدا پیش‌فرض گرفته شده است؛ چراکه وقتی معنا معطوف به کاربرد و عمل باشد و از آنجا که مفاهیم متافیزیکی در حیطه کاربرد و عمل نیستند، می‌توان این نتیجه را گرفت این مفاهیم متافیزیکی در قلمروی غیر از کاربرد و عمل معنا دارند. مسئله اصلی در اینجا این است که با محدود کردن زبان در قلمرو شناخت، آیا این مفاهیم (مفاهیم متافیزیکی) از میان خواهند رفت؟ پاسخ ما خیر است؛ چراکه ویتگنشتاین در هیچ یک از آثار خود به این مسئله اشاره نکرده که در صدد حذف متافیزیک می‌باشد. بلکه حتی استدلال‌های خود ویتگنشتاین نشان می‌دهد که آنها وجود دارند؛





چراکه اگر وجود نداشتند، نیازی به محدود کردن زبان و تعیین مرزبندی نبود. ما نمی‌توانیم از آنها همان‌گونه که در مورد یک مسئله فیزیکی یا تجربی سخن می‌گوییم، آزمایش می‌کنیم و دلیل می‌آوریم؛ بحث کنیم؛ چراکه مصداقی عینی و انضمامی^۱ در عالم خارج ندارند.

در رابطه با مسئله مرزبندی می‌خواهیم به دو جریان اشاره کنیم که نشان می‌دهد اساس تفکر مرزبندی در ویتگنشتاین از کجا شکل گرفته است. نخست جریان عقل‌گرایی مدرن و حاکمیت سوژه که از دکارت شروع شد و در کانت به اوج خود رسید، اما با این تفاوت که کانت عقل را محدود کرد. دیگر نظریه انواع راسل که بر اساس گفتگوهایی که میان راسل و ویتگنشتاین در این باره شکل گرفته بود، می‌توان گفت که جرعه اصلی در اعتقاد به همین نظریه در ذهن ویتگنشتاین زده شد. در دوران مدرن تجربه‌گرایانی چون هیوم و کندیاک و ... پایه‌های اساسی شناخت که مبتنی بر تفکرات متافیزیکی بود را زیر سؤال بردند. بر اساس استدلال هیوم که گزاره‌ها یا تحلیلی‌اند یا ترکیبی، نمی‌توان جایگاهی برای تفکرات متافیزیکی قائل شد. کانت این اندیشه را از هیوم پذیرفت که گزاره‌های متافیزیکی نه ترکیبی پسین هستند و نه تحلیلی پیشین. اما نوع دیگری از گزاره‌ها داریم که کانت آنها را ترکیبی پیشین نامید. کانت با این کار سعی کرد نشان دهد اگرچه گزاره‌های متافیزیکی نه پسینی‌اند و نه تحلیلی، اما این به معنای این نیست که آنها وجود ندارند، بلکه آنها به قلمروی دیگری تعلق دارند که عقل آدمی نمی‌تواند آنها را به شکل گزاره‌ای بیان کند که عینیتی در خارج داشته باشند. کانت با محدود کردن فاهمه سعی کرد این مسئله را یادآور شود که اگرچه فاهمه نمی‌تواند به قلمرو متافیزیک وارد شود، اما این ناتوانی به معنای این نیست که قلمرو متافیزیکی وجود ندارد. ویتگنشتاین کانت را پیش روی خود داشت و به خوبی می‌دانست که علم‌باوری پوزیتیویستی می‌تواند منجر به این شود که واقعیت را تنها باید از رهگذر علمی بررسی کرد و جدا از شناخت علمی به هیچ نوع شناخت دیگری قائل

1. concrete

نمود؛ پس در تراکتاتوس تمام تلاش خود را بر این گذاشت که نشان دهد علم تا کجا توانایی پیشروی دارد. اما این مرتبه به جای نشان دادن حدود عقل در شناخت، زبان را محدود کرد. از نظر ویتگنشتاین این زبان است که پیوند میان ما و جهان را برقرار می‌کند. ما در اینجا به عنوان سوژه که زبان را به کار بریم تا به شناخت واقعیت برسیم، نه به طور کامل درون جهان و نه فراتر از آن قرار داریم (در دوره مدرن سوژه فراتر از جهان و واقعیت بود)، بلکه بر مرز جهان هستیم و این نوع عقیده نشان از این دارد که وجود سوژه در مرز جهان می‌تواند هر دو طرف آن را بشناسد، اما ابزاری که در اختیار دارد نمی‌تواند به خوبی آن را در رسیدن به هدف یاری کند. به اعتقاد فسنکول «سوژه هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌ها جزء جهان نیست، بلکه بر مرز میان گفتنی‌ها و ناگفتنی‌ها قرار دارد» (فسنکول، ۱۳۸۵، ص ۴). بر این اساس می‌توان گفت که یکی از دلایل اصلی مرزبندی ویتگنشتاین این بود که متافیزیک را از چنگال علم‌گرایی پوزیتیویستی^۱ و تفکرات بیشتر علمی که در برخی حوزه‌ها تنها مبنای شناخت حقیقت بود نجات دهد. مسئله دیگر در خصوص مرزبندی ویتگنشتاین مربوط به نظریه انواع راسل می‌باشد.

راسل در نامه‌ای به تاریخ ۱۳ اگوست ۱۹۱۹ خطاب به ویتگنشتاین می‌نویسد: «به نظر من نظریه انواع نظریه‌ای است درباره نشانه‌پردازی صحیح: الف. یک نشانه ساده نباید جهت بیان چیزی مرکب به کار گرفته شود؛ ب. به صورت کلی تر نشانه باید همان ساختاری را که معنای آن دارد داشته باشد». ویتگنشتاین خطاب به این نامه به راسل پاسخ می‌دهد که این دقیقاً همان چیزی است که کسی نمی‌تواند آن را بیان کند. شما نمی‌توانید تعیین کنید که یک نشانه به منظور بیان چه چیزی می‌تواند به کار گرفته شود. همه آنچه یک نشانه می‌تواند بیان کند، چیزی است که می‌تواند بیان کند. این پاسخ کوتاه، اما صحیح است.^۲ ویتگنشتاین در تراکتاتوس می‌گوید که «هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند چیزی درباره خودش

1. Positivism

۲. به نقل از: (جوادی، امیررضا، ۱۴۰۰). متافیزیک از منظر ویتگنشتاین. تهران: انتشارات هرمس).





بگوید؛ چراکه گزاره نشانه نمی‌تواند دربارهٔ خودش باشد» (Wittgenstein, 1974, p. 19). از همین رهگذر بود که ویتگنشتاین به مرزبندی و تفاوت میان امور بیان‌کردنی و نشان‌دادنی قائل شد. فَنسکول نیز در این باره معتقد است که: «مسئلهٔ اصلی در تمایز میان گفتن و نشان‌دادن، بازنمایی است. در بازنمودن، یعنی در گزاره‌ها آن چیزی که بازنمایی را ممکن می‌سازد، امر بنیادی - صورت منطقی واقعیت - خود نمی‌تواند بازنموده شود، یعنی نمی‌تواند گفته شود» (فَنسکول، ۱۳۸۵، ص ۲۲). آن چیزی که نمی‌تواند گفته شود، اما شرط اساسی گفتن و شناختن می‌باشد، همراه با خود ضرورت وجود را هم دارد. با این حال می‌توان گفت که مرزبندی‌ای که ویتگنشتاین به آن قائل است، در واقع انگار مبنایی را فرض می‌گیرد، مبنایی که فقط می‌دانیم هست و وجودش شرط شناخت دیگر چیزها از جمله حالت امور و وضعیت جهان می‌باشد. ویتگنشتاین هم در تراکتاتوس و هم در پژوهش‌ها خواست این مسئله را روشن کند که آنچه که قابل بیان است، می‌توان بیان کرد؛ اما مسئلهٔ اساسی مفاهیمی هستند که ناگفتنی‌اند و آنها مفاهیم متافیزیکی‌اند که بخشی از واقعیت و چه‌بسا شاید اساسی‌ترین بخش آن را تشکیل می‌دهند.

۲. معنای متافیزیک در تراکتاتوس^۱

یکی از نکات مهم و اساسی در فهم معنای متافیزیک در ویتگنشتاین این است که در ابتدا موضع خود را نسبت به دوره‌های فکری‌اش مشخص کنیم. همان‌طور که در مقدمه نیز بیان شد، نه تنها به دو یا چند ویتگنشتاین با چند دورهٔ فکری قائل نیستیم، بلکه بر این باور هستیم که ویتگنشتاین در دو اثر اصلی خود، با دو نگرش متفاوت به دغدغه‌های اصلی خود پرداخته و در نتیجه اندیشه‌هایش بسط و تکامل همدیگر هستند؛ همچنین در

۱. در این بخش سعی خواهیم کرد معنای متافیزیک در کتاب تراکتاتوس مورد بررسی قرار دهیم. توجه اصلی ما به خود گزاره‌های کتاب می‌باشد و در جاهایی که لازم شد برای تأیید سخنان خود از دیدگاه مفسرین نیز استفاده خواهیم کرد.

ارتباط با مسئلهٔ متافیزیک که بسیاری از مفسران معتقدند که ویتگنشتاین منکر هر نوع متافیزیک، چه در تراکتاتوس و چه در پژوهش‌ها می‌باشد، بر این باور هستیم که ویتگنشتاین نه تنها منکر متافیزیک نیست، بلکه یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های وی نیز متافیزیک می‌باشد و در هر دو اثر اصلی خود به آن می‌پردازد. بر همین اساس می‌خواهیم نشان دهیم که آنچه در این بخش در مورد متافیزیک می‌آید، مقدمه‌ای برای بخش بعدی که مربوط به کتاب پژوهش‌ها است می‌باشد.

کتاب تراکتاتوس را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخش اول کتاب شامل گزاره‌هایی است که قابل بیان هستند و بخش دوم گزاره‌هایی را شامل می‌شود که نمی‌توان در مورد آنها سخنی گفت. در مورد بخش اول ویتگنشتاین گفتنی‌ها را می‌گوید و ماهیت و چارچوب جهان را مشخص می‌کند و شکل و فرم جهان را منطقی می‌داند؛ به گونه‌ای که هر چیزی به نحو پیشینی بر سر جای خود قرار گرفته و وظیفهٔ اصلی انسان این است که با آن ارتباطی صحیح داشته باشد، به این معنا که بتواند نسبت به آن شناخت پیدا کند. مهم‌ترین ابزار برای انسان از نظر ویتگنشتاین، زبان است. ما از طریق زبان به معنای واقعیت دست می‌یابیم. این نظریه را نظریهٔ تصویری زبان می‌نامند. ویتگنشتاین سعی می‌کند نشان دهد که اگر زبان آینهٔ جهان باشد، ماهیت شناخت چگونه خواهد بود. بر همین اساس است که وی ابتدا شرحی از ماهیت و چارچوب جهان و آنچه که قابل بیان می‌باشد ارائه می‌کند و معتقد است «آنچه که قابل بیان است، به روشنی بیان می‌شود» (Wittgenstein, 1974, p. 30). قوای حسی و تجربی ما این توانایی را به ما داده‌اند که در اثر برخورد با جهان و تعامل با آن بتوانیم چگونگی قرار گرفتن اشیاء را در آن درک کنیم. علاوه بر این توانایی، علوم تجربی و طبیعی نیز با توانایی‌ای که دارند، می‌توانند در پروسهٔ شناخت تا جایی یاریگر باشند. اگرچه توانایی‌شان در شناخت کل جهان محدود است، اما زمینه‌های اولیهٔ شناخت را می‌توانند فراهم کنند. منظور از زمینه‌های اولیهٔ شناخت این است که علوم این توانایی را دارند که نحوهٔ قرارگیری اشیاء در جهان را به خوبی نشان دهند. اما مسئله در نظر ویتگنشتاین این است که آیا جهان فقط اشیای فیزیکی است یا واقعیت، فراتر از آن است؟ که جواب ویتگنشتاین این است





که واقعیت فراتر از اشیاء و نحوه قرارگیری اشیاء در جهان است و کار اصلی فلسفه هم نشان دادن همین مسئله است: «فلسفه برای حیطة چون و چراپذیر دانش طبیعی مرز می‌نهد» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۲، ص ۷۶). به این معنا که فلسفه نشان می‌دهد که واقعیت تنها همان وجود فیزیکی اشیاء در جهان نیست، بلکه واقعیت فراتر از آن است که تنها بتوان به وسیله علوم تجربی نسبت به آن شناخت پیدا کرد. گاهی ویتگنشتاین به حدی مسئله مرزبندی را جدی می‌گیرد که گمان می‌رود کتاب فقط با این هدف نگاشته شده که محدودیت‌های علوم تجربی را در شناخت نشان دهد. البته که یکی از اهداف اساسی کتاب همین مسئله می‌باشد. اینکه علاوه بر واقعیت‌هایی که با زبان قابل بیان هستند، بخشی از واقعیت هست که نمی‌توان آن را با زبان بیان کرد و این نشان‌دهنده این نکته است که زبان ما محدود است. «ویتگنشتاین منکر این نیست که علاوه بر فاکت‌ها (واقعیت‌ها)، چیزهایی وجود دارند. در عوض وی این را می‌گوید که تمام واقعیت، چیزی فراتر از مجموعه اشیاء است. حتی اگر کلیت امور به ما داده شود، این هنوز کلیت حقایق را مشخص نمی‌کند» (Speaks, 2007, p. 1). پس می‌توان گفت که واقعیت متشکل از دو بخش است. بخشی از آن که به خصوص می‌توان به نحو معنادار در مورد آن سخن گفت، بدون اینکه مشکلی ایجاد کند و بخشی دیگر که وجود دارد، اما قابل بیان به وسیله زبان نیست؛ یعنی زبان نمی‌تواند معنادار در مورد آن سخن بگوید. «امر ناگفتنی وجود دارد، آن خود را نشان می‌دهد» (Wittgenstein, 1974, p. 89). در ابتدا ویتگنشتاین تصور می‌کرد که تنها منطق در حوزه نشان‌دانی‌ها قرار دارد، اما در نهایت مدعی شد که گزاره‌های دینی، اخلاقی، هنری و ... نیز مربوط به حوزه نشان‌دانی‌ها هستند.

در پاراگراف قبلی نشان داده شد که چه نوع گزاره‌هایی و به چه صورت قابل بیان به وسیله زبان هستند. تا اینجا ویتگنشتاین سعی کرد ماهیت علم و ناتوانی آن را در بیان معنادار کل واقعیت نشان دهد. در بخش دوم کتاب، وی توجه خود را ابتدا به ماهیت فلسفه و سپس به بحث در مورد گزاره‌های نشان‌دانی یا ناگفتنی جلب می‌کند. اساس بحث از متافیزیک مربوط به همین بخش است که به اعتقاد بسیاری از مفسران حوزه

ویتگنشتاین بخش اساسی و مهم کتاب می‌باشد.^۱ اگرچه در گزاره‌های پایانی کتاب ویتگنشتاین مبهم و رازآلود سخن می‌گوید، در واقع نکته اصلی فهم کتاب در همین بیان مبهم ویتگنشتاین است؛ چراکه آنچه می‌توانست به صورت معنادار بیان شود، تا اینجا بیان شده؛ اکنون به نقطه‌ای رسیدیم که دیگر نمی‌توان با همان ابزارهای قبلی پیش رفت. به این معنا که دیگر فقط می‌توان نشان داد. «در مورد نشان دادن، دغدغه ویتگنشتاین این پرسش فلسفه استعلایی نیست که تجربه چگونه ممکن و قابل تصور است. بلکه دغدغه او این است که باز نمودن کامل واقعیت در گزاره‌ها چگونه ممکن است. در این مورد وی به مانند کانت عمل کرد و در پی پیش فرض‌های تردیدناپذیر و قابل اعتمادی بود که از یک طرف به جهان علم پیدا کند و از طرفی دیگر بتواند آن را توصیف کند» (فسنکول، ۱۳۸۵، ص ۳۲). تا جایی که می‌شود به جهان علم پیدا کرد، از طریق تعیین مزرهای گفتنی و ناگفتنی که به واسطه فلسفه ترسیم شده مشخص شده است؛ اکنون باید محدودیت‌های زبان را در فهم معنای جهان آشکار کنیم. نکته به طور دقیق در همین جاست. در جایی که آیا اگر زبان نتواند چیزی بگوید که معنادار باشد، شناخت پایان می‌پذیرد؟ گزاره‌های پایانی تراکتاتوس نشان از این دارد که پاسخ به این سؤال خیر است. برای فهم معنای اصلی واقعیت یا جهان باید فراتر از آن رفت. آنجا قلمرو نشان دادنی‌هاست و ویتگنشتاین به خوبی آن قلمرو را توصیف می‌کند. وی در گزاره ۴۱.۶ تراکتاتوس در مورد اخلاق به عنوان یک واقعیت نشان دادنی می‌گوید: «معنای جهان باید بیرون از جهان قرار گرفته باشد. در درون جهان، همه چیز همان‌گونه است که هست. همه چیز به همان شکل رخ می‌دهد که به وقوع پیوسته. در درون جهان هیچ ارزشی یافت نمی‌شود و اگر ارزشی در درون جهان یافت شود، دیگر ارزش



۱. کسانی چون ماری مک‌گین، ری مانک و اسوالت هنفلینگ توجه‌شان بیشتر بر گزاره‌های پایانی تراکتاتوس می‌باشد؛ چراکه معتقدند گزاره‌های پایانی تراکتاتوس در ارتباط با اثری بعدی یعنی پژوهش‌ها می‌باشد. برای مطالعه بیشتر به کتاب رجوع شود:

- Mc Ginn, Mary. 1999. *{Between Metaphysics And Nonsense: Elucidation In Wittgenstein's Tractatu}*s, Blackwell.



نیست» (Wittgenstein, 1974, p. 86). امور اخلاقی جزء امور نشان‌دادنی هستند و باید‌ها و تکلیف اخلاقی جزء اموری نیستند که بتوانیم با زبان به شکل معنادار در مورد آنها سخن بگوییم، یعنی آنها گزاره‌های علمی نیستند. اینها در واقع احکامی هستند که وجود دارند و اینکه چرا وجود دارند مسئله است. ویتگنشتاین در سخنرانی‌اش در مورد اخلاق و دین می‌گوید: «همه گرایش من و به گمان من همه آن‌هایی که کوشیده‌اند درباره اخلاق یا دین بنویسند یا سخنی بگویند، برخورد با مرزهای زبان بوده است. این برخورد با دیواره‌های قفس مان به طور کامل و مطلق مایوس‌کننده است. اخلاق تا آنجا که از تمنای گفتن چیزی درباره معنای غایی زندگی، خوب مطلق یا امر باارزش مطلق نشئت می‌گیرد، نمی‌تواند علم باشد. آنچه اخلاق می‌گوید به هیچ معنایی بر دانش ما نمی‌افزاید، اما سندی است از گرایشی در ذهن بشر که من شخصا نمی‌توانم به آن به طور عمیق احترام نگذارم و به هیچ قیمتی در تمام زندگی‌ام مسخره‌اش نخواهم کرد» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹، ص ۲۵). به نظر می‌رسد تأکید بر گرایش ذهنی بشر ناشی از این است که این گرایش که ویتگنشتاین آن را گرایش به امر رازآمیز می‌داند، جزء ذاتی انسان می‌اشد. تعیین چگونگی و شناخت چارچوب کلی واقعیت تنها مسئله‌ای نیست که دغدغه انسان باشد، بلکه دغدغه انسان فراتر از اینها است و ویتگنشتاین آن را به خوبی توصیف می‌کند.

در مورد نشان‌دادنی‌ها مسئله اصلی ویتگنشتاین بحث چرایی فاکت‌ها (واقعیت‌ها) است، نه چگونگی. در مورد چگونگی همان‌طور که بحث کردیم می‌توان ماهیت جهان را مشخص کرد و نحوه قرارگیری اشیاء را در آن بیان کرد. اما در مورد چرایی، پرسش اصلی همواره بر سر جای خود باقی است. ویتگنشتاین می‌گوید: «نفس بودن جهان راز آلود است، نه اینکه اشیاء چگونه در آن قرار گرفته‌اند» (Wittgenstein, 1974, p. 88). اینکه جهان چرا هست، مسئله‌ای است که در حوزه نشان‌دادنی‌ها قرار دارد؛ چراکه نمی‌توان با ابزارهای ممکن پاسخی به آن داد که از نظر منطقی معنادار باشد. ما نمی‌توانیم محدودیت‌های زبان را بر محدودیت انسان قالب کنیم. اگر چنین تصویری از دیدگاه ویتگنشتاین داشته باشیم، به طور طبیعی باید وی را یک پوزیتیویست بدانیم که فراتر از

شناخت علمی به هیچ نوع شناختی قائل نیست. درحالی که مخالفت ویتگنشتاین با نظریه‌های علم‌گرایانه پوزیتیویست‌ها به طور کامل آشکار است. تراکتاتوس هم به خوبی بیانگر این مطلب است که کاری که کانت برای نجات متافیزیک از چنگال علم با محدود کردن عقل انجام داد، ویتگنشتاین با محدود کردن زبان و مخالفت با علم‌گرایی انجام داد. نشان‌دادنی‌ها در واقع به نوعی همان حوزه عقل عملی کانت می‌باشد که کانت سعی کرد آنها را از شناخت تجربی جدا کند. ویتگنشتاین نیز همین کار را انجام داد و مرز روشنی بین جهان تجربی و غیر تجربی ایجاد کرد.

ویتگنشتاین در تراکتاتوس در پی حذف یا انکار متافیزیک نبود. بلکه وی سعی کرد نگرش‌های نادرست به متافیزیک را اصلاح کند. برای ویتگنشتاین متافیزیک بیشتر دغدغه بود تا یک مسئله معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی. اگرچه این دغدغه خود را در قالب معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نشان می‌دهد؛ چراکه دغدغه‌های اساسی انسان مربوط به این دو حوزه می‌باشند. از همین رو ادعا نمی‌کنیم که ویتگنشتاین نوع جدیدی از متافیزیک را در مقابل دیگر معناهای آن مطرح می‌کند؛ چراکه از اساس ما بر این باور هستیم که معنای اصلی متافیزیک همان گرایش و دغدغه فهم آن چیزی است که وجود دارد، اما توجیه علمی و زبانی ندارد. با این حال نگرش تراکتاتوس نسبت به دغدغه‌های متافیزیکی را می‌توان تلاشی از سوی ویتگنشتاین برای این در نظر گرفت که علم و علم‌گرایی به تنهایی نمی‌تواند تمام واقعیت را درک کند. اگرچه نمی‌توان با قاطعیت منظور اصلی ویتگنشتاین را از نگارش کتاب بیان کرد. همان‌طور که ری مانک معتقد است که «این کتاب یکی از اسرارآمیزترین بخش‌های فلسفه است که تاکنون منتشر شده است. برای منطق‌دانان بسیار عرفانی است؛ برای عرفا بسیار فنی است؛ برای فلاسفه بسیار شعری و برای شعرا بسیار فلسفی است. اثری است که با خواننده به طرز عجیبی سازش‌های ناچیزی برقرار می‌کند و به نظر می‌رسد به عمد طراحی شده است تا از نیروی ادراک فراتر رود» (مانک، ۱۳۸۷، ص ۳۷). شاید این مناسب‌ترین و زیباترین توصیفی باشد که یک خواننده این اثر از آن داشته است؛ چراکه ویتگنشتاین خود نیز به خوبی مشخص می‌کند که همه واقعیت، همه آن چیزی نیست که بتواند گفته شود؛





آنچه نمی‌تواند گفته شود، آن مسئله اصلی است. وی در نامه‌ای به فن فیگر می‌گوید که: «اثر من از دو قسمت تشکیل می‌شود: یک بخش همان چیزی است که اینجاست و بخش دیگر آن چیزی است که من نوشته‌ام و دقیقاً این بخش دوم است که اهمیت دارد» (تشریح، ۱۳۹۳، ص ۳۶). گزاره‌های پایانی کتاب تأییدگر همین نکته هستند؛ چراکه ویتگنشتاین هم بسیار کم سخن می‌گوید و هم آنچه که می‌گوید به شکلی مبهم بیان می‌کند. البته زمانی مبهم است که آنها را بدون فهم گزاره‌های اولیه کتاب در نظر بگیریم. اگر آنها را در چارچوب و کلیت کتاب فهم کنیم، به طور قطع روشن کننده خواهند بود. وی در گزاره ۶.۵۴ بیان می‌کند که: «گزاره‌های من بدین نحو روشن کننده‌اند که: آن کس که دیدگاه مرا بفهمد و از آنها بالا رفته باشد، آنها را بی معنا می‌یابد. او باید بر این گزاره‌ها چیره شود و آنگاه جهان را به درستی خواهد دید. به تعبیری دیگر پس از بالا رفتن از نردبان آن را باید دور انداخت» (Wittgenstein, 1974, p. 89).

۳. معنای متافیزیک در پژوهش‌های فلسفی

دورانداختن نردبان شروع راه جدیدی بود که ویتگنشتاین در پژوهش‌ها در پیش گرفت. گزاره‌های ابتدایی تراکتاتوس برای علم به جهان بود، گزاره‌های پایانی آن برای توصیف^۱ جهان و پژوهش‌های فلسفی ادامه‌دهنده آن گزاره‌های پایانی بود. برای توصیف باید نگرش و روش و ابزارها نیز تغییر کند؛ چراکه تا زمانی که در مورد چگونگی و علم به جهان صحبت می‌کنیم، روش و ابزار ما با زمانی که می‌خواهیم جهان را توصیف کنیم متفاوت خواهد بود.

1. description

(منظور از توصیف در اینجا با آنچه در بخش مربوط به تراکتاتوس تحت عنوان بیان کردنی یا قابل بیان گفته شد می‌باشد. به این معنا که ویتگنشتاین در پژوهش‌ها آنچه که قابل بیان است را توصیف می‌کند؛ با این تفاوت که در تراکتاتوس از یک نوع زبان و دستور زبان سخن می‌گفت، در پژوهش‌ها از انواع زبان و دستور زبان که قابلیت توصیف واقعیت و معنادار سخن گفتن در مورد آن را دارند).

تغییر رویکرد ویتگنشتاین در نوشته‌های پس از تراکتاتوس مسئله‌ای است که به وضوح در کلام و ادبیات وی دیده می‌شود. بر همین اساس ما در اینجا با دو پرسش اساسی روبه‌رو هستیم: نخست اینکه این تغییر رویکرد آیا در تقابل با رویکرد پیشین خود ویتگنشتاین می‌باشد یا خیر؟ و مسئله دیگر اینکه آیا این تغییر رویکرد تمام ابعاد فکری ویتگنشتاین را شامل می‌شود یا بخشی از آن؟ ویتگنشتاین در تراکتاتوس به جز گزاره‌های پایانی کتاب روش تبیینی داشت، اما در گزاره‌های پایانی کتاب نشان داد که تبیین‌ها در جایی به پایان می‌رسند و برای فهم واقعیت باید از مرز تبیین‌ها فراتر رفت تا بتوان جهان را به خوبی دید. از نردبانی که بالا رفتیم باید آن را دور بیندازیم. به نظر می‌رسد دور انداختن نردبان، شروع رویکرد توصیفی ویتگنشتاین بود. رویکردی که کتاب پژوهش‌های فلسفی را بر پایه آن نوشته و تفسیری که از معنا ارائه می‌دهد توصیفی می‌باشد. در تبیین‌ها ما همواره سعی می‌کنیم واقعیت را تنها در چارچوبی علمی و تجربی درک کنیم، اما رویکرد توصیفی این امکان را به ما می‌دهد که فراتر از مرزهای علوم تجربی، در حوزه‌هایی چون هنر و دین و اخلاق و ... نیز به بیان اندیشه‌های خود بپردازیم. کما اینکه در گزاره‌های پایانی تراکتاتوس نیز دیدگاه‌های ویتگنشتاین در مورد اخلاق نیز به صراحت قابل تفکیک از نظریات دیگرش می‌باشد. «یکی از موضوعات محوری کتاب پژوهش‌های فلسفی اهمیت حفظ و صیانت از انسجام و یکپارچگی فرم غیر علمی فهمیدن است. نوعی فهمیدن که مشخصه هنرهاست و ویتگنشتاین در پی حفظ این نوع فهم در برابر تجاوز و تعدی علم بود» (مانک، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). کاری که در تراکتاتوس به تعیین مرزهای زبان به خوبی نشان داد و در پژوهش‌های فلسفی نیز آن را حفظ کرد. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که تغییر رویکرد ویتگنشتاین به معنای رد و انکار نگرش پیشین خود نیست. اگرچه ویتگنشتاین انتقاداتی را نسبت به ماهیت زبان مطرح می‌کند و همین مسئله باعث شده که بین ویتگنشتاین تراکتاتوس و پژوهش‌های فلسفی تمایز ببینیم. اما به اعتقاد برخی از متفکران از جمله اسوالد هنفلینگ و یوستوس هارتناک، این انتقادات به دیدگاه آگوستین درباره زبان می‌باشد، نه آنچه در تراکتاتوس بیان شده است. هنفلینگ معتقد است: «ویتگنشتاین در پژوهش‌ها آنچه در مورد ذات





زبان انسانی بیان می‌کند به آگوستین نسبت می‌دهد، نه نوشته‌های خود در تراکتاتوس. او از این مطلب آگاه بود که نگرش تراکتاتوس، نمونه بارز گرایش همیشگی تفکر بشر بوده است» (هنفلینگ، ۱۳۹۷، ص ۴۷)؛ همچنین هارتناک در این باره می‌نویسد که: «ویتگنشتاین در پژوهش‌ها انتقاداتش در مورد ماهیت زبان متوجه آگوستین است» (هارتناک، ۱۳۵۱، ص ۸۵). ویتگنشتاین به خوبی نسبت به آنچه در تراکتاتوس نوشته بود، آگاهی داشت و در آن اثر خواست این را نشان دهد که اگر بخواهیم واقعیت را بفهمیم باید از تمامی ابزارهای شناخت بهره بگیریم، نه فقط ابزارهای علمی؛ چراکه در نهایت به مرحله‌ای خواهیم رسید که علم توجیهی برای فهم بخشی از واقعیت ندارد و آن را بی‌معنا تلقی می‌کند. با این حال به نظر ویتگنشتاین، کار فیلسوف از اینجا شروع می‌شود و به توصیف جهان می‌پردازد. ویتگنشتاین در تراکتاتوس بند ۱۱۱.۴ هم اصرار می‌ورزید که «کار فلسفه جدا از علم است و فلسفه حتی یکی از علوم نیز نمی‌باشد».

تا اینجا سعی کردیم نشان دهیم که آنچه در پژوهش‌های فلسفی آمده، نه تنها رد و انکار تراکتاتوس نیست، بلکه ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده مسیری است که ویتگنشتاین در پیش گرفته بود. حال می‌خواهیم به سراغ این پرسش برویم که تغییر رویکرد ویتگنشتاین متوجه کدام یک از ابعاد فکری وی بود. مرزهایی که ویتگنشتاین برای زبان قائل بود، در پژوهش‌ها نیز حفظ شد؛ چراکه زبان تنها می‌تواند آنچه در عمل واقع می‌شود را بیان کند. در واقع معنا ثابت نیست و متناسب با فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون تغییر می‌کند. اما نکته در اینجاست که اگر معنا را ثابت تلقی کنیم یا متغیر، باز مفاهیم اساسی اندیشه سر جای خود باقی می‌مانند؛ چون حوزه فعالیت زبان و دامنه حدود آن نمی‌تواند فراتر از چیزی رود که در ذات خود دارد. چه از یک زبان خاص سخن بگوییم و چه از بازی‌های زبانی مختلف، مسئله اصلی تغییر نخواهد کرد. یک زبان خاص ویتگنشتاین نشان داد که تا کجا می‌تواند معنادار سخن بگوید. بازی‌های زبانی نیز به همان شکل در محدوده فعالیت انسانی می‌توانند وظایف خود را انجام دهند. «با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته کردن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان

بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگشتاین، ۱۳۸۰، ص ۴۴). یعنی زبان به عنوان یک ابزار، فرقی نمی کند کجا و چگونه به کار برده شود؛ مادامی که تنها ابزار برای بیان معنا می باشد، جدای از واقعیت و زندگی نیست و تنها بخشی از واقعیت را بازنمایی می کند. به این معنی که در مسئله فهمیدن، حتی در تراکتاتوس ما نمی توانیم پا را از حوزه عمل فراتر نهیم و دامنه و محدوده عمل ما آن چیزی است که علوم تجربی مشخص کرده است. در پژوهش های فلسفی نیز عمل است که ماهیت معنا را تعیین می کند و عمل نمی تواند چیزی فراتر از علوم تجربی باشد. ویتگشتاین با این تغییر رویکرد می خواهد نشان دهد که امور ناگفتنی و نشان دانی وجود دارند، اما فهم آنها متناسب با زبانی که به کار می بریم می تواند متفاوت باشد. حتی با اعتقاد به بازی های زبانی نیز باز بخشی از واقعیت فراتر از مرزهای زبان وجود دارد و زبان ناتوان در توصیف آن می باشد؛ زیرا حوزه ناگفتنی ها بیش از آنکه استدلالی و برهانی باشد، بر پایه باور و اعتقاد است. ری مانک معتقد است که: «هدف پژوهش ها به جای سطح فلسفی، متوجه سطح پیشافلسفی است. این اثر نه قابلیت های استدلالی مان را، بلکه تخیل مان را مخاطب قرار می دهد» (مانک، ۱۳۸۷، ص ۸۸). البته این بدین معنا نیست که ویتگشتاین در پژوهش های فلسفی یکسره می خواهد در فضایی اندیشه هایش را بیان کند که جز خودش برای خواننده قابل فهم نباشد. یکی از اهداف اصلی وی در پژوهش ها این است که سرخهایی به خواننده دهد و خود تنها یک راهنما باشد که در مسیر اندیشیدن به یاری خوانندگان بیاید. تفسیر درمان گرانه نیز با تکیه بر همین هدف ویتگشتاین معتقد است که کار فیلسوف درمانگری می باشد. اگرچه در این نکته نمی توان تردید کرد که هدف عمده ویتگشتاین درمانگری است، همان طور که در بند ۲۵۵ پژوهش ها می گوید: «پرداخت یک فیلسوف به یک مسئله همانند مداوای یک بیماری است» و از آنجا که ویتگشتاین بیماری را فراروری زبان از مرزهای خود تشخیص داده بود، در پی پاک کردن صورت مسئله یعنی حذف مسئله نبود، بلکه در درمانگری وی می خواست نشان دهد که از کدام مسیر می توان به شناخت صحیح واقعیت رسید؛ چرا که زبان به عنوان تنها ابزار برای بیان معنا، خود دچار





محدودیت‌های اساسی است. «زبان هزارتوی مسیرهاست، شما از یک سمت نزدیک می‌شوید و راه خود را می‌دانید؛ از سمت دیگر به همان‌جا نزدیک می‌شوید و دیگر راه خود را پیدا نمی‌کنید» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷). از همین رو ویتگنشتاین بر خود واجب می‌داند که در مسیر اندیشیدن تابلوهایی برپا دارد تا کسانی که در این راه قدم بر می‌دارند، سر از بیراهه‌ها درنیاورند و در دام‌هایی که زبان برای انسان پهن کرده گرفتار نشوند.

با طرح دو پرسش ابتدایی سعی کردیم که موضع خود را نسبت به اندیشه‌های ویتگنشتاین روشن کنیم و از همین رهگذر به مسئلهٔ متافیزیک پردازیم؛ چراکه از همان ابتدا ادعای ما این بود که نه تنها ویتگنشتاین در اندیشه‌هایش پیوستگی خود را حفظ کرده، بلکه معنای مورد نظر وی از متافیزیک در تمام اندیشه‌هایش واحد است.

مهم‌ترین ادعای ویتگنشتاین در مورد متافیزیک در کتاب پژوهش‌های فلسفی در بند ۱۱۶ این کتاب آمده است، جایی که می‌گوید: «کاری که ما می‌کنیم این است که واژگان را از کاربرد متافیزیکی‌شان به کاربرد روزمره‌شان بازگردانیم» (Wittgenstein, 1986, p. 48). اینکه به طور دقیق ویتگنشتاین از این سخن چه منظوری دارد، تفسیرهای مختلفی شده است. یکی از تفسیرهای غالب در این زمینه تفسیر درمان‌گرایانه می‌باشد که به واسطه گوردون بیکر ارائه شده است. بیکر در این تفسیر سعی می‌کند نشان دهد که منظور ویتگنشتاین این بوده که هرگونه فراروی ذهن به سمت اموری که کاربردی نیستند را درمان کند. بر اساس این تفسیر کار اصلی ویتگنشتاین درمان اختلالات انسان در پرداختن به مسائلی است که توانایی معنادار سخن گفتن در مورد آنها را ندارد. در اینجا توجه بیکر به واژهٔ بازگردانی می‌باشد. «این فعل (فعل بازگرداندن) ممکن است در موارد مختلفی اعمال شود. یکی با استفاده از سگ گله، گوسفندان منحرف را به گله باز می‌گرداند. دیگری ممکن است که به یک گمشده در جنگل مسیر درست را نشان دهد. شخصی که در جنگل گم شده ممکن است نسبت به راهنمایی یک غریبه بی‌اعتماد باشد و از این رو نیازی به ترغیب شدن داشته باشد. البته وی کاملاً آزاد است که نپذیرد

و این یک سؤال اساسی است که ادعای ویتگنشتاین در بازگردانی واژگان متافیزیکی به کاربرد روزمره، تا چه حد به آزادی و استقلال هم‌بازی‌های خود احترام می‌گذارد» (Baker, 2002, p. 2). از نظر بیکر معیار معناداری همان کاربرد روزمره واژگان و معنای آنها در عمل و کاربرد می‌باشد. کاربرد ناروای زبان و تخطی از مرزهای زبان به واسطه فیلسوفان عامل رسیدن به گزاره‌های مهمل می‌باشد. گزاره‌هایی که هیچ توجیه دقیقی برای آنها وجود ندارد. بر اساس تفسیر درمان‌گرایانه، ویتگنشتاین منکر متافیزیک تلقی می‌شود. اما ادعای ما این است که بند ۱۱۶ پژوهش‌های فلسفی به نوعی تأیید متافیزیک و ادامه‌دهنده دیدگاه‌های اساسی تراکتاتوس می‌باشد. ویتگنشتاین در این بند بار دیگر ما را متوجه توانایی‌ها و محدودیت‌های زبان می‌کند. در یک طرف زبان روزمره و در طرفی دیگر واژگان متافیزیکی هستند. زبان روزمره، معیار معنادار سخن گفتن می‌باشد؛ همان‌گونه که در تراکتاتوس واقعیت معیار معنادار سخن گفتن بود. اگر در تراکتاتوس زبان تا جایی مشخص می‌توانست سخن بگوید، در پژوهش‌ها نیز نمی‌تواند از کاربرد روزمره که به نوعی همان بخشی از واقعیت می‌باشد، فراتر رود. تنها تفاوت اساسی در این مورد این می‌باشد که در تراکتاتوس یک زبان معیار بود، اما در پژوهش‌ها زبان‌ها به جای یک زبان می‌باشند. بر اساس این اندیشه معیار صدق و کذب گزاره‌ها نیز ثابت نیست. به این معنا که برخی گزاره‌ها در یک زبان ممکن است صادق باشند و همان گزاره‌ها در زبانی دیگر کاذب. در واقع منظور در اینجا این است که زبان روزمره بر اساس توافق و قرارداد بین گروه خاصی از انسان‌ها شکل می‌گیرد و همان‌طور که ویتگنشتاین در بند ۲۴۱ پژوهش‌ها می‌گوید: «آنچه صادق یا کاذب است، آن چیزی است که انسان‌ها می‌گویند؛ و آنها در زبانی که به کار می‌برند توافق دارند. این توافق نه در باورها، بلکه در صورت زندگی است» (Wittgenstein, 1986, p. 88). در اینجا ویتگنشتاین نشان می‌دهد که به کاربرد یک زبان بیشتر بر جنبه‌های رفع نیاز انسان‌ها تکیه دارد و ماهیتی قراردادی دارد و باور و اعتقادات اساسی انسان بدون شک فراتر از واژگانی است که در یک زبان خاص کاربرد دارند. هدف اصلی ویتگنشتاین این است که نشان





دهد صرفاً هر آنچه با زبان قابل بیان می‌باشد، تمام واقعیت نیست. در بند ۶۴۹ می‌گوید که: «پس اگر کسی زبانی یاد نگرفته باشد، آیا قادر به داشتن برخی خاطره‌ها نیست؟ او نمی‌تواند خاطره‌ها، آرزوها یا ترس‌های لفظی داشته باشد» (Wittgenstein, 1986, p. 166)، اما به این معنا نیست که نمی‌تواند خاطره یا آرزو داشته باشد؛ همچنین در بخش دوم پژوهش‌ها در بند یک اشاره می‌کند که: «آیا فقط آن‌هایی که حرف می‌زنند می‌توانند امید داشته باشند؟ آن‌هایی که به کاربرد یک زبان احاطه یافته‌اند؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰). قطعاً چنین نیست؛ زبان تنها ابزاری برای بیان معنای مورد نظرمان و ایجاد ارتباط هست، اما اعتقادات و باورهای انسان فراتر از کاربردهای عادی هر زبانی هستند. از همین منظر و درک ماهیت زبان در پژوهش‌ها و آنچه ویتگنشتاین دنبال می‌کند، تعریف دقیق مفاهیم اساسی از جمله مفاهیم متافیزیکی ممکن نیست. وی فقط می‌خواهد نشان دهد که از طریق بازگردانی واژگان می‌توان متوجه این مسئله شد که زبان‌های گوناگون اگرچه تا جایی که مربوط به کاربرد و عمل باشد، دارای این توانایی هستند که نیازهای انسان را برآورده کنند، اما تمام واقعیت در اعمال روزمره انسان متجلی نمی‌شود، بلکه با این جداسازی و بازگردانی جایگاه مفاهیم متافیزیکی را مشخص می‌کند. واژگان متافیزیکی کاربردی در اعمال روزمره به شکل ملموس ندارند، اما این عدم کاربرد به معنای نفی یا انکار آنها نیست و ویتگنشتاین در هیچ‌جایی از پژوهش‌های فلسفی سخنی از رد متافیزیک به میان نمی‌آورد. تعریف واژه متافیزیک در تراکتاتوس براساس درک دقیق ماهیت معنا میسر بود. اما از آنجایی که در پژوهش‌های فلسفی ماهیت معنا تغییر کرد و نگرش ویتگنشتاین نسبت به این مسئله تغییر یافت، در پژوهش‌ها تعریف دقیقی از معنای متافیزیک نداریم. «البته این عدم تعریف دقیق و مشخص مشکلی ایجاد نمی‌کند. کشف احتمالاً توجیه‌کننده وحدت مفاهیمی چون زبان، بازی و فلسفه با اشاره به شباهت خانوادگی، این امکان را برای ویتگنشتاین فراهم می‌کند که بدون آنکه متافیزیک را تعریف کند، در مورد آن سخن بگوید» (Mansouri, 2015, p. 39). سراسر کتاب پژوهش‌ها بر اساس همین سبک و سیاق پیش می‌رود. یعنی اینکه در این کتاب تعریف‌های دقیق و

مشخصی ارائه نمی‌شود، اما می‌توان از مطالبی که بیان شده است به مفاهیمی رسید که در کتاب نیامده است.

ویتگنشتاین در پژوهش‌های سعی می‌کند بیشتر سرنخ‌هایی به خواننده دهد و خواننده خودش مسیر را پیدا کند. بر همین اساس است که کتاب عاری از اصطلاحات اساسی و مرجع می‌باشد. «در پژوهش‌ها نمی‌توان اصطلاحات مرجع یافت. نمی‌توان گفت حقیقت در کجا وجود دارد یا اینکه حقیقت از طریق کدام پرسش یا موارد دیگر پیشنهاد می‌شود» (Wallgren, 2012, p. 54). کار فیلسوف در اینجا فقط توصیف است؛ توصیف چیزهایی که وجود دارد. اما ممکن است توصیف دقیق یک امر با توجه به محدودیت‌های دستورزبانی ممکن نباشد، ولی به قول ویتگنشتاین: «می‌توان سهمی در توصیف داشت. می‌توان چیزی درباره‌ی امر کاملاً وصف ناشدنی گفت و شاید به مرور زمان بتوان مثال‌هایی در مورد آن فراهم کرد» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹، ص ۶۵). اما اینکه بتوان توصیف جامع و کاملی از واقعیت ارائه داد، ویتگنشتاین موضع تراکتوس را نیز در پژوهش‌ها هم حفظ می‌کند. به این معنا که بخشی از واقعیت وجود دارد که زبان نمی‌تواند توصیف کاملی از آن ارائه دهد. محدودیت‌ها متوجه ذات انسانی نیست، بلکه متوجه ابزاری است که انسان در بیان افکار خود از آن استفاده می‌کند. بر همین اساس اگر این نقد را به ویتگنشتاین وارد کنند که مبهم سخن می‌گوید و موضع خود را به روشنی بیان نمی‌کند، شاید بتوان این‌گونه توجیه کرد که زبانی که ویتگنشتاین برای بیان مقاصد خود به کار می‌برد فاقد توانایی لازم برای بیان آنچه مد نظر وی می‌باشد هست. دوروری معتقد است که: «ویتگنشتاین مانند کی‌یر کگور بود که مانند یک بازیگر تئاتر با بالا و پایین پریدن می‌خواهد جریان یک آتش‌سوزی را گزارش دهد، اما تماشاگران فقط ظاهر کلمات وی را متوجه می‌شوند و بیشتر وی را تشویق می‌کنند... ویتگنشتاین ما را نسبت به خطرات فکری و معنوی آگاه می‌سازد و هشدار می‌دهد که چه چیزهایی ممکن است پیش روی ما باشد. وی تلاش می‌کند نوع خاصی از تغییر را در رابطه‌ی خوانندگان خود با زبان ایجاد کند.





نوع خاصی که فراروی‌های بی‌حد و حصر زبان را مهار کند و محدودیت‌های آن را نشان دهد» (Kevin Mc chile, 2011, pp. 1-2).

با توجه به اینکه سبک نوشتاری ویتگنشتاین در آثار پس از تراکتاتوس تغییرات عمده‌ای داشت، اما این تغییرات در سبک نوشتاری، تغییر در اعتقادات اساسی وی نبود؛ بلکه می‌توان به این شکل نگاه کرد که ویتگنشتاین می‌خواهد از جنبه‌های گوناگون مسائل را بررسی کند؛ برای مثال بسیاری از مفسران رویکرد تراکتاتوس را اخلاقی و پژوهش‌ها را زیبایی‌شناختی می‌دانند.^۱ نگرش اخلاقی و زیبایی‌شناختی به نوعی زمینه‌ساز بحث در مورد مسائلی است که به روش تجربی و علمی نمی‌توان در مورد آن مسائل به توجیه دقیق و منظمی رسید. بر همین اساس می‌توان در مورد ویتگنشتاین این ادعا را نیز مطرح کرد که وی برای رهایی متافیزیک از چنگال علم، با تکیه بر امر اخلاقی و زیبایی‌شناختی سعی دارد این مفاهیم را در فلسفه حفظ کند و همچنین آنها را به نحو عقلانی قابل فهم گرداند.^۲ نمونه‌های زیادی در آثار پس از تراکتاتوس وجود دارد که ویتگنشتاین در آنها سعی دارد تا آنچه که به زبان قابل بیان به شکل معنادار نیست، به نوعی بیان کند که خواننده آثار خود را متوجه اعتقادات خود کند. البته که نقطه شروع بحث از متافیزیک و اهمیت آن در تراکتاتوس شروع شده بود، اما در پژوهش‌ها و دیگر آثار خود سعی کرد در خارج از فضای علمی و تجربی به توجیه آنها بپردازد. مایکل

۱. برای مطالعه بیشتر می‌توان به آثار زیر مراجعه کرد:

- Tejedor, Chon, 2017, The Early Wittgenstein On Metaphysics, Natural Science, Language And Valu, Newyork And London: Routledge
- Smith. JR, Michael R, 2012, To begin At The Beginning: Wittgenstein And The Problem Of Metaphysics.

۲. در ارتباط با این ادعا بیشتر توجه ما به نگرش کانت به مسئله متافیزیک می‌باشد. گویی ویتگنشتاین نیز می‌خواهد به مانند کانت متافیزیک را از چنگال علم‌گرایی نجات دهد، با این تفاوت که زبان مرکز اصلی توجه پژوهش‌های ویتگنشتاین می‌باشد. در این مورد می‌توان به آثار زیر ارجاع داد:

- هارتناک، یوستوس. (۱۳۵۱). ویتگنشتاین (مترجم: منوچهر بزرگ‌مهر). تهران: انتشارات خوارزمی.
- M.Cahill, Kevin. 2007. Wittgenstein's Critique Of Metaphysics And Modernity. Columbia University Press.

اسمیت معتقد است: «بذر بسیاری از مفاهیمی که در پژوهش‌ها رویداده است، در تراکتاتوس کاشته شده و برای بروز آنها تغییر جهت نور خورشید لازم است. این تغییر شرایط به واسطه تصور جدیدی از زبان به دور از سفتی و سختی نظریه تصویری زبان، در برابر انعطاف‌پذیری نظریه بازی‌های زبانی حاصل می‌شود» (Smith, 2012, p. 1). رویکرد جدید این امکان را می‌دهد تا به شکل گسترده‌تری به توصیف جهان پردازیم. توصیفی که مد نظر ویتگنشتاین می‌باشد، بیشتر بر جنبه هنری و زیبایی‌شناختی تأکید دارد و بسیاری از مفسران معتقد هستند که کتاب پژوهش‌های فلسفی از نوع کتاب‌هایی است که مفهوم اصلی را نه در نوشته‌ها، بلکه در پس‌زمینه خود دارد.¹ این کتاب به مانند یک اثر هنری مانند یک نقاشی یا قطعه‌ای موسیقایی و ... می‌باشد که علاوه بر آن چیزی که قابل توصیف است، توصیف می‌کند، امور وصف‌ناشدنی و بیان‌ناشدنی را به خواننده القا می‌کند. ما نیز مدعی این هستیم که ویتگنشتاین به هیچ‌وجه متافیزیک را انکار نمی‌کند، بلکه در پس‌زمینه نوشته‌های کتاب این مفاهیم را القا می‌کند و به نوعی آنها هنجارهایی هستند برای توصیف دیگر مفاهیم. «در پژوهش‌ها ویتگنشتاین ادعا می‌کند که گزاره‌های متافیزیکی هنجارهای توصیفی هستند. از نظر ویتگنشتاین گزاره‌های متافیزیکی ادعای گزاره‌های نظری را ندارند، بلکه آنها قواعدی برای توصیف هستند» (Smit, 2015, p. 1)؛ به این معنا که زمینه‌ساز توصیف واقعی از جهان هستند. اگرچه ویتگنشتاین نمی‌خواهد از مرزهای زبان برای توصیف جهان خارج شود، اما وی معتقد به زبانی‌ناشناخته است که رفتار مشترک آدمیان را مرجع آن می‌داند و در بند ۲۰۴ پژوهش‌ها به این مسئله اشاره می‌کند که رفتار مشترک آدمیان می‌تواند زبان ناشناخته را تفسیر کند. در واقع از طریق همین رفتار مشترک آدمیان و نحوه برخورد و مواجهه آنها با واقعیت می‌توان بنیادهای اصلی واقعیت را فهمید که به نظر همان مفاهیم متافیزیکی هستند. در واقع مفاهیم متافیزیکی فهم‌پذیری را ممکن می‌سازند. «متافیزیک همان چیزی است که فهم‌پذیری را ممکن می‌سازد، اما به خودی خود قابل فهم نیست» (Smith, 2012, p. 1). ویتگنشتاین سعی



1. Thomas Wallgren, Joachim Schulte, Alois Pichler



می‌کند با ایجاد تمایزی آشکار بین زبان بی‌معنی و معنادار و ایجاد مرزبندی‌های دقیق در تمام آثار خود نشان دهد که مفاهیم متافیزیکی جایگاه ویژه‌ای در فهم واقعیت توسط انسان دارند.

در نهایت در ارتباط با مسئله متافیزیک در پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین و برای اثبات ادعای خود می‌خواهیم به دو مورد در این رابطه اشاره کنیم که هیچ‌کدام در خود کتاب پژوهش‌های فلسفی نیامده، اما بی‌ارتباط به آن نمی‌باشد. نخست چیزی است که برخی مفسران از جمله توماس والگرین و خواکیم شولت در مورد پژوهش‌ها می‌گویند، مبنی بر اینکه این کتاب به مانند یک آلبوم می‌باشد و با ترسیم تصاویری از مکان‌هایی که دیده، در پی این است که مفاهیمی که در تصاویر نمی‌باشد را به خواننده خود بفهماند که در اینجا منظور مفاهیم متافیزیکی است. والگرین معتقد است: «سخنان فلسفی موجود در پژوهش‌ها مانند طرح‌هایی از مناظری است که در یک سفر طولانی و درگیری به وجود آمده‌اند. همیشه از نقاطی به نقاط دیگر می‌روند و طرح‌های جدیدی می‌سازند. ادعاهایی مطرح، ادعاهایی رد می‌شوند. کتاب در واقع یک آلبوم است» (wallgren, 2012, p. 29)؛ همچنین خواکیم شولت در مورد اثرپذیری ویتگنشتاین از نقاشی‌های ویلهلم بوش^۱ بحث می‌کند و می‌گوید: «تنها نکته‌ای که به ما داده می‌شود، در اظهارات ویتگنشتاین نهفته است و ممکن است بگویند این در پس‌زمینه جاودانگی دیده می‌شود. نقاشی‌های بوش ماهیتی متافیزیکی دارند؛ به این معنا که با ترسیم مسیری مشخص می‌توانند چیزی را در این تصاویر که به واسطه خودشان در نظر نگرفته شده، در ما به وجود آورند» (kahane and oskari, 2007, p. 162).

طبق ادعای والگرین و شولت، اگرچه خود ویتگنشتاین به این مسائل در کتاب پژوهش‌ها اشاره‌ای نکرده، اما با خواندن آن و ادعایی که ویتگنشتاین در کتاب مطرح می‌کند، می‌توان این مسئله را فهمید که فهم واقعی از جهان فراتر از توصیف زبانی در بازی‌های زبان مختلف می‌باشد. خود ویتگنشتاین در کتاب فرهنگ و ارزش در

۱. ویلهلم بوش شاعر و نقاش آلمانی (۱۸۳۲م - ۱۹۰۸).

این مورد معتقد است که: «عجیب است که نقاشی‌های بوش را بیشتر می‌توان متافیزیکی دانست. پس آیا سبکی برای نقاشی کردن وجود دارد که متافیزیکی باشد؟ می‌توان گفت از چشم‌انداز ابدیت به مثابه پس‌زمینه. اما این خطوط تنها داخل در کل یک زبان معنا دارد و این زبانی فاقد دستور زبان می‌باشد که نمی‌توان قواعدش را به دست داد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶). ویتگنشتاین به هیچ‌وجه نمی‌خواهد مرزهای زبان را جابه‌جا کند؛ بر همین اساس نیز می‌خواهد این را نشان دهد که در طرف دیگر مرز مفاهیمی هستند که اگرچه در قالب هیچ زبانی نمی‌گنجند، اما برای ما قابل فهم می‌باشند، اگرچه قابل بیان نیستند. البته به این معنا قابل بیان نیستند که دستور زبان ناتوان و محدود در مورد آنها می‌باشد و گرنه این‌گونه نیست که این مفاهیم به خودی خود غیر قابل بیان باشند.

دومین مسئله‌ای که نشان می‌دهد ویتگنشتاین منکر متافیزیک نبوده، نوشتن کتابچه شاخه طلایی فریزر در سال ۱۹۳۱م در پاسخ به اظهارات فریزر^۱ بوده که در آن فریزر به انتقاد از انواع تفکر متافیزیکی و دینی می‌پردازد. به اعتقاد برخی از مفسران این اثر اولین تلاش‌های ویتگنشتاین برای نوشتن کتاب پژوهش‌های فلسفی بوده است. انتقادات ویتگنشتاین از فریزر به خوبی نشان می‌دهد که انتقادات ویتگنشتاین از متافیزیک متوجه رویکردهای گوناگون به تفکرات متافیزیکی می‌باشد، نه خود متافیزیک؛ چراکه وی انتقادات فریزر به متافیزیک را ناشی از نبود درک درست وی از تاریخ اندیشه و پیشرفت تفکر بشری می‌داند. فریزر معتقد است که تفکرات متافیزیکی نوع تفکر جادویی و بی‌اساس می‌باشد. در واقع وی متافیزیک را با جادو مترادف می‌داند. اما ویتگنشتاین معتقد است که فریزر در این باره دو اشتباه اساسی دارد: «نخست اینکه تصور می‌کند باورهای بدوی اشتباه است. دوم اینکه با تنظیم فرضیه‌هایی درباره ریشه آن‌ها، به قضاوت در مورد آن ادعاها می‌پردازد» (Wittgenstein, 1993, p. 22). ویتگنشتاین همچنین در انتقاد به فریزر دو هدف عمده را دنبال کرد: نخست اینکه

۱. جیمز جورج فریزر، انسان‌شناس و اسطوره‌شناس اسکاتلندی (۱۹۴۱-۱۸۵۴م)





نباید کار فیلسوفان گذشته را نادانی دانست، بلکه این نحوه نگارش ما است که دچار مشکل می‌باشد. دوم اینکه درس روش شناختی‌ای که ویتگنشتاین گرفت این است که مفاهیم متافیزیکی و دینی و الهیاتی را نباید با فرضیه‌ای درباره ریشه آنها توضیح داد. این بدان معناست که وقتی فیلسوفی با مسئله به خصوصی مواجه می‌شود، نمی‌توان با مراجعه به چیزی مانند منشأ کلامی از اهمیت آن بکاهد. دلیل این امر نیز این می‌باشد که زبان ما به قول ویتگنشتاین همواره ما را در پرسیدن پرسش‌های مکرر اغوا می‌کند و ماهیت فریبندگی زبان باعث می‌شود در مورد چنین مفاهیمی نتوانیم به درک صحیحی از آنها برسیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که مطرح شد و ادعاهایی که مورد بحث قرار گرفت به چند دلیل می‌توان این نتیجه را گرفت که ویتگنشتاین نه تنها منکر متافیزیک نبوده بلکه به نوعی متافیزیک بنیاد اصلی اندیشه‌هایش را شکل می‌دهد؛ همچنین وی از مفهوم متافیزیک در تمام اندیشه‌های خود، یک معنا را مدنظر داشته است. آنچه که به ویتگنشتاین در مورد انکار متافیزیک نسبت می‌دهند ناشی از دو مسئله می‌باشد: نخست اینکه آثار وی را در سنت فلسفه تحلیلی و تفکرات پوزیتیویستی مورد بررسی قرار می‌دهند. مسئله دوم مربوط به کسانی می‌باشد که در واقع متافیزیک را مترادف با الهیات و آیین‌های گوناگون محسوب می‌کند و سعی می‌کنند با این کار آن را از چارچوب فلسفی خارج کنند و بی معنا جلوه دهند. اما ویتگنشتاین با به دست دادن شناختی دقیق از ماهیت زبان به عنوان ابزاری برای بیان واقعیت و تعیین مرزهای دقیق آن نشان داد که اگر زبان معیار شناخت کامل واقعیت باشد، ما نمی‌توانیم تمام واقعیت را بشناسیم؛ چراکه بخشی از واقعیت وجود دارد که در چارچوب زبان و هیچ دستور زبانی نمی‌گنجد. آنها وجود دارند اما قابل بیان نیستند. چه به یک دستور زبان خاص معتقد باشیم و چه به دستور زبان‌های متعدد، باز بخشی از واقعیت قابل بیان و قابل توصیف نیست. همان بخش‌هایی از واقعیت که قابل بیان و قابل توصیف نیستند، فهم پذیری را ممکن، اما خود به فهم

در نمی آیند. آنها هنجارهایی هستند که به نوعی معیار معتبری برای شناخت ما از واقعیت می باشند. ویتگنشتاین در تراکتاتوس با تکیه بر امور اخلاقی و در پژوهش‌ها با تکیه بر امور زیبایی‌شناختی و هنری سعی کرد مفاهیم متافیزیکی را در کلیت فلسفه خود جای دهد. اینکه در این کار تا چه اندازه توانسته پیشرفتی در فلسفه حاصل کند، به نحوه مواجهه خوانندگان با آثار خود وی برمی گردد. بر همین اساس ما مدعی هستیم که مفاهیم متافیزیکی ضرورت اندیشیدن و شناخت واقعیت می باشند.



فهرست منابع

۱. تشکری، زهرا. (۱۳۹۳). نشان‌های امر بی‌نشان. تهران: انتشارات علمی.
۲. جوادی، امیررضا. (۱۴۰۰). متافیزیک از منظر ویتگنشتاین. تهران: انتشارات هرمس.
۳. فسنگول، ویلهلم. (۱۳۸۵). گفتی هاناگفتی‌ها: سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین (مترجم: مالک حسینی). تهران: انتشارات هرمس.
۴. مانک، ری. (۱۳۸۷). چگونه ویتگنشتاین بخوانیم؟ (ویراستار: سایمون کریچلی، مترجم: همایون کاسلانی). تهران: نشر فرهنگ صبا.
۵. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی (مترجم: فریدون فاطمی). تهران: نشر مرکز.
۶. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). فرهنگ و ارزش (مترجم: امید مهرگان). تهران: انتشارات گام نو.
۷. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۲). رساله منطقی-فلسفی (مترجم: م.ش. ادیب سلطانی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۹). درباره اخلاق و دین (مترجمان: مالک حسینی و بابک عباسی). تهران: انتشارات هرمس.
۹. هارتناک، یوستوس. (۱۳۵۱). ویتگنشتاین (مترجم: منوچهر بزرگ مهر). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. هنفلینگ، اسوالد. (۱۳۹۷). فلسفه پسین ویتگنشتاین (مترجم: مینو حجت). تهران: انتشارات هرمس.

11. Baker, Gordon. (2002). {{Wittgenstein On Metaphysical/Everyday Use}}, *the Philosophical Quarterly, Volume 52, Issue 208*, Blackwell Publishing, Ltd.



12. Kahane, Guy. Kanterian, Edward. Kuusela, Oskari. (2007). *Wittgenstein And His Interpreters*, Published Blackwell.
13. M.Cahill, Kevin. (2011). *Wittgenstein's Critique Of Metaphysics And Modernity*, Columbia University Press
14. Mansouri, Bilal Issaoui. (2015). *Wittgenstein On Magic, Metaphysics, And The History Of Philosophy*, University of Ottawa.
15. Smit, Harry. (2015). {{Popper And Wittgenstein On The Metaphysics Of Experience}}, *Journal for General Philosophy of Science*, Gen PhilosSci (2015) 43, pp. 319-336.
16. Smith. JR, Michael R. (2012). *To begin At The Beginning: Wittgenstein And The Problem Of Metaphysics*, Submitted to the Faculty of the Institute for Doctoral Studies in the Visual Art.
17. Tejedor, Chon. (2017). *The Early Wittgenstein On Metaphysics, Natural Science, Language And Valu*, Newyork And London: Routledge.
18. Speaks, Jeff. (2007). {{Wittgenstein Of Facts And Objects: The Metaphysics Of The Tractatus}}, Phill 43904, October 30, 2007.
19. Wallgren, Thomas. (2012). *Queer Scepticism: Socrates, Sextus And Wittgenstein*, University of Helsinki.
20. Wittgenstein, Ludwig. (1974). *Tractatus LogicoPhilosophicus*, Translated by D.F.Pears And B.F Mc Guinness, Published by Routledge.
21. Wittgenstein, Ludwig. (1986). *Philosophical Investigation*, Translated by G.F.M Anscombe, Basil Blackwell.
22. Wittgenstein, Ludwig. (1993). *Remark On Frazer's Golden*, In *Philosophical Occasions*, Cambridge Hackett.



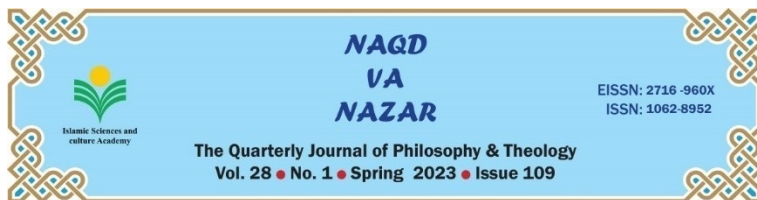
References

1. Baker, G. (2002). Wittgenstein on metaphysical/everyday use. *The Philosophical Quarterly*, 52(208), pp. 289-302.
2. Cahill, K. M. (2011). *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*. Columbia University Press.
3. Hanfling, O. (1397 AP). *Wittgenstein's Later Philosophy*. (M. Hojjat, Trans.). Tehran: Hermes Publication. [In Persian]
4. Hartmacl, J. (1351 AP). *Wittgenstein*. (M. Bozorgmehr, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
5. Issaoui Mansouri, B. (2015). *Wittgenstein on Magic, Metaphysics, and the History of Philosophy* (Doctoral dissertation, Université d'Ottawa/University of Ottawa).
6. Javadi A. R. (1400 AP). *Metaphysics from Wittgenstein's perspective*. Tehran: Hermes Publication. [In Persian]
7. Kahane, G., Kanterian, E., & Kuusela, O. (Eds.). (2013). *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. John Wiley & Sons.
8. Monk, R. (1387 AP). *How to Read Wittgenstein?* (S. Critchley, ed., H. Kakasoltani, Trans.). Tehran: Farhang Saba Publication. [In Persian]
9. Smit, H. (2015). Popper and Wittgenstein on the Metaphysics of Experience. *Journal for General Philosophy of Science*, 46, 319-336.
10. Smith, M. R. (2012). *To Begin at the Beginning: Wittgenstein and the Problem of Metaphysics* (Doctoral dissertation, Institute for Doctoral Studies in the Visual Arts).
11. Speaks, J. (2007). Wittgenstein of Facts and Objects: The Metaphysics of the Tractatus. Phill 43904, October 30, 2007.
12. Tashakkori, Z. (1393 AP). *The signs of a signless thing*. Tehran: Elmi. [In Persian]
13. Tejedor, C. (2017). *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. New York and London: Routledge.
14. Vossenkuhl, W. (1385 AP). *The sayable, the unsayable: three essays on Wittgenstein's philosophy*. (M. Hosseini, Trans.). Tehran: Hermes Publication. [In Persian]



15. Wallgren, T. (2020). Queer scepticism: Socrates, Sextus and Wittgenstein. In A. Marques (ed.), *Wittgenstein and the Sceptical Tradition* (25-54). Peter Lang.
16. Wittgenstein, L. (1380 AP). *Philosophical investigations*. (F. Fatemi, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
17. Wittgenstein, L. (1387 AP). *Culture and value*. (O. Mehregan, Trans.). Tehran: Gam-e Now Publication. [In Persian]
18. Wittgenstein, L. (1392 AP). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (M. Sh. Adib Soltani, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publication. [In Persian]
19. Wittgenstein, L. (1399 AP). *On ethics and religion*. (M. Hosseini and B. Abbasi, Trans.). Tehran: Hermes Publication. [In Persian]
20. Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (D. F. Pears and B. F. McGuinness, Trans.). Routledge.
21. Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. (G. F. M. Anscombe). Basil Blackwell.
22. Wittgenstein, L. (1993). *Philosophical Occasions*. Cambridge Hackett.





Research Article
A Critique of A Priori Conceptual Relations in the
Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic
Sciences and Culture Academy

Mahdi (Kourosh) Najibi¹

Received: 15/09/2022

Accepted: 25/10/2022



Abstract

Using the library-based and descriptive-analytical method of research, the present study is a fundamental and applied kind of research, which critically seeks to clarify the errors in the book *Lexicon of Islamic philosophy* in the section on *a priori* semantic relationships. In some cases, the errors arise from a misconception of the relevant philosophical concepts or confusion of Illuminationist, Peripatetic, and Transcendent schools of philosophy, and in other cases from improper deployment of the rules of lexicography. There are mistakes in this lexicographical work as for the systematic structure of philosophy, compliance with the formal rules of lexicography, and the conceptual relations among philosophical terms, which need to be corrected, since it has been translated into Arabic and English and is accepted by some academic centers as a base for

1. Assistant professor, Information Management and Islamic Documents Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. najibi@isca.ac.ir.

* Najibi, M (K). (2023). A Critique of A Priori Conceptual Relations in the Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic Sciences and Culture Academy A Critique of A Priori Conceptual Relations in the Book, *Lexicon of Islamic Philosophy*, By Islamic Sciences and Culture Academy. *Naqd va Nazar*, 28(109). pp. 98-128. Doi: 10.22081/JPT.2022.64896.1980

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

storing, searching, and retrieving information. Moreover, it has been welcomed by other countries. This research elucidates some of the main problems with this work only in the section on *a priori* conceptual relations, offering solutions to provide a more enhanced account of semantic relations. I hope these are considered in the next edition of the work and this article marks the beginning of serious criticisms and reviews of lexicons.

Keywords

lexicon, *Lexicon of Islamic philosophy*, Islamic Sciences and Culture Academy, *a priori* conceptual relations, critique of lexicography.

مقاله پژوهشی

نقد روابط مفهومی پیشینی در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مهدی (کوروش) نجیبی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴



چکیده

جستار پیش رو با روش تحقیق کتابخانه‌ای و بر اساس توصیف و تحلیل به نگارش در آمده و از نوع تحقیقات بنیادین و کاربردی است که با نگرش انتقادی در صدد تبیین اشتباهات کتاب اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در بخش روابط معنایی پیشینی است که در مواردی ناشی از خطا در درک مفاهیم فلسفی و یا خلط نظام‌های فلسفی اشراقی، مشایی و حکمت متعالیه است و در مواردی ناشی از نبود به کارگیری درست قواعد اصطلاح‌نامه‌نگاری است. این اصطلاح‌نامه هم در بخش ارائه ساختار هندسی علم فلسفه و هم در رعایت قواعد شکلی و ماهوی اصطلاح‌نامه‌نگاری و هم روابط مفهومی فلسفی اشکالاتی دارد که ضرورت دارد برطرف شوند؛ زیرا این اصطلاح‌نامه به زبان‌های عربی و انگلیسی ترجمه و به‌عنوان پایه ذخیره‌سازی، جستجو و بازیابی اطلاعات از سوی برخی از مراکز علمی پذیرفته شده و افزون بر آن، در کشورهای دیگر مورد توجه قرار گرفته است. این تحقیق تنها در بخش روابط مفهومی پیشینی، برخی از مهم‌ترین اشکالات این اثر را تبیین کرده و راهکارهایی برای اتقان بیشتر روابط معنایی ارائه کرده است. باشد که در ویرایش بعدی مورد توجه قرار گیرد و بابتی برای نقد جدی اصطلاح‌نامه‌ها گشوده شود.

کلیدواژه‌ها

اصطلاح‌نامه، اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، روابط مفهومی پیشینی، نقد اصطلاح‌نامه.

۱. استادیار گروه پژوهشی تدوین سازمان‌های دانش، پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
najibi@isca.ac.ir

* نجیبی، مهدی (کوروش). (۱۴۰۲). نقد روابط مفهومی پیشینی در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۹۸-۱۲۸.
Doi: 10.22081/JPT.2022.64896.1980



پویایی اصطلاح‌نامه^۱ها و به‌روزرودنشان مرهون ویرایش آنها به واسطه اهل فن اصطلاح‌نامه‌نگاری و اساتید آشنا به حوزه دانشی خاص (همچون فلسفه) در برهه‌های زمانی معین است و این همه در راستای نظارت مستمر و رصد مداوم تحولات حوزه دانشی خاص و نیز حوزه اصطلاح‌نامه‌نگاری و افزودن اصطلاحات و روابط معنایی جدید و اصلاح خطاهای احتمالی گذشته است که برگزاری نشست‌ها، جلسات نقد و کرسی‌های نظریه‌پردازی در این راستا ضروری است؛ هرچند که این مهم نیازمند تأمین بودجه، تأمین نیروی انسانی متخصص، برنامه‌ریزی و مدیریت پویا است (بنی‌اقبال، ۱۳۸۱).

اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در طول بیست و پنج سالی که از تدوین آن گذشته است، حتی یک‌بار به طور آشکار مورد نقد جدی قرار نگرفته و اشکالات مشهود آن برطرف نشده که این امر ناشی از مشکلات کمبود بودجه، کمبود نیروی متخصص، نبود مدیریت کارآمد، تحمیل طرح‌ها و پروژه‌های غیر ضروری و روزمرگی‌ها است.

جستار حاضر از طریق توصیف و ارزیابی وضع موجود و تبیین اشتباهات مفهومی و برقراری روابط منطقی در اصطلاحات فلسفی با استناد به منابع معتبر فلسفی و استدلال متقن در صدد است با نقد اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی کاستی‌های آن را آشکار کرده تا مسیر رفع اشکالات آن در ویرایش جدید هموار گردد و اعتبار و مرجعیت علمی آن پژوهشگاه به چالش کشیده نشود؛ چراکه این اصطلاح‌نامه به زبان عربی و انگلیسی ترجمه و به‌عنوان پایه ذخیره‌سازی، جستجو و بازیابی اطلاعات علوم اسلامی و دانش‌های وابسته، از سوی برخی از مراکز علمی پذیرفته شده و افزون بر آن، در کشورهای دیگر مورد توجه قرار گرفته است و همین امر دلیل ضرورت نقد آن است. این ارزیابی می‌تواند در دو حوزه کمی (آماري) و

۱. «Thesaurus»، گنج‌واژه یا اصطلاح‌نامه، مجموعه اصطلاحات یک رشته است که میان آنها روابط معنایی، رده‌ای، و سلسله‌مراتبی برقرار شده و توانایی آن را دارد که موضوع آن رشته را با همه جنبه‌های اصلی و فرعی و وابسته، به‌گونه‌ای نظام‌یافته و به‌منظور ذخیره و بازیابی اطلاعات و مقاصد جنبی ارائه دهد (حری و دیگران، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱۴).





کیفی (در دو بخش شکلی و ماهوی) محقق شود؛ اما به دلیل محدودیت حجم مقالات و پرهیز از طولانی شدن، این نقد منحصر به بخش کیفی، به لحاظ ماهوی و در بخش ماهوی نیز تنها به نقد روابط مفهومی پیشینی برخی از مهم‌ترین اصطلاحات متمرکز شده و نقد شکلی و ساختار هندسی آن را به فرصتی دیگر واگذار می‌نماید. در این جستار ابتدا پیشینه تحقیق در نقد اصطلاح‌نامه‌ها به ویژه اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بیان می‌شود و در نهایت به نقد محتوایی در زمینه روابط مفهومی پیشینی اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی در دو بخش ابهام اصطلاحات و خلط اصطلاحات مشابه در مکتب‌های فلسفی پرداخته می‌شود.

پیشینه

سیر تاریخی نقد اصطلاح‌نامه‌ها؛ مقالات پیرامون سنجش اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی

اصطلاح‌نامه‌ها را می‌توان از لحاظ ماهیت، ساختار، روابط مفهومی، کارکرد و تعامل آنها مورد ارزیابی کمی و کیفی قرار داد. این مهم از دهه هفتاد میلادی شروع شد و در دهه هشتاد به شکل نظام‌مند و عمیقی استمرار یافت. دهه نود شروع دوره تشریح کاربرد نتایج حاصل از ارزیابی اصطلاح‌نامه در نظام ذخیره و پردازش اطلاعات بود. در شروع سده بیست و یکم میلادی مقوله ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه‌های خودکار مطرح شد و این روند تاکنون ادامه دارد و ارزیابی اصطلاح‌نامه‌ها و تأثیرشان در حوزه‌هایی همچون علم‌سنجی، تدوین اصطلاح‌نامه‌های هوشمند و نمایه‌سازی هوشمند و ایجاد کتابخانه‌های دیجیتال و بانک‌های اطلاعاتی مورد توجه می‌باشد (امیرحسینی، ۱۳۸۶).

در ایران در حوزه نقد اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی تاکنون چندین مقاله نگاشته شده که عبارت‌اند از:

۱. مقاله «ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بر اساس استاندارد Ansi/niso39.19 2005» (کازرانی و حریری، ۱۳۹۲). هدف این پژوهش ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی از چهار جنبه روابط معنایی، ساختار شکلی، نحوه ارائه و سیستم‌های مدیریت و نگهداری بر اساس آخرین ویرایش استاندارد ANSI/NISO z39.19 2005 است که با

استفاده از روش نمونه‌گیری نظام‌مند، نمونه‌ای از اصطلاحات آخرین ویرایش اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی را مورد مطالعه قرار داده است.

۲. مقاله «سنجش رضایتمندی کاربران از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به‌عنوان ابزار بازیابی» (حریری و هراتی‌زاده، ۱۳۹۴). هدف این پژوهش آگاهی از میزان رضایتمندی کاربران در استفاده از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به‌عنوان ابزار بازیابی اطلاعات است.

۳. «چالش‌های فراروی به‌کارگیری اصطلاح‌نامه در مدیریت دانش اسلامی» (نجیبی، ۱۳۹۴). هدف این پژوهش ارائه تجربه‌هایی است که در طی سال‌ها کار نظری و عملی در حوزه تدوین اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی به دست آمده است. تمرکز اصلی این مقاله بر چالش‌های فراروی به‌کارگیری اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی به منظور مدیریت دانش اسلامی به خصوص در بخش شناخت صحیح اصطلاحات یک شاخه از شاخه‌های علوم اسلامی و پرهیز از خلط میان اصطلاح‌نامه علوم و نمایه‌سازی متون است.

۴. «ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه کلام اسلامی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی» (نجیبی، ۱۳۹۸). این مقاله درصدد نقد اصطلاح‌نامه کلام اسلامی است. از این رو ناظر به اتقان ساختاری، صحت روابط معنایی و قواعد شکلی آن است.

نتیجه اینکه هیچ‌یک از مقاله‌های یادشده درباره موضوع مقاله حاضر نیست و در حقیقت اولین دفعه است که پیرامون این موضوع مقاله‌ای نوشته می‌شود و این شاید به سبب نامأنوس بودن دانش اصطلاح‌نامه‌نگاری نزد متخصصان علم فلسفه و نبود درک درست از روابط اصطلاح‌نامه‌ای و نیز مشکل بودن فهم تخصصی بحث‌های فلسفی برای عموم و دانشجویان فلسفه، به ویژه نبود احاطه به ویژگی‌های اصطلاحات مکتب‌های فلسفی اسلامی است.

۱. نقد روابط مفهومی پیشینی

۱-۱. تعریف

روابط میان اصطلاحات یک علم در اصطلاح‌نامه تخصصی آن علم، روابط مفهومی است. روابط مفهومی میان اصطلاحات دو گونه تصور دارد: روابط پیشینی و روابط





پسینی یا نحوی. رابطه پیشینی یا اصطلاح‌نامه‌ای روابط منطقی میان اصطلاحات یک علم است؛ روابطی که در میان عرف خاص و متخصصان آن علم جا افتاده است و هیچ‌گونه وابستگی به مدرک و سند خاصی ندارد و در حقیقت پیوندی است که از نظر عقل، منطق و عرف خاص بین مفاهیم اصطلاحات یک علم وجود دارد. اما روابط پسینی روابطی هستند که میان اصطلاحات در یک متن ایجاد می‌شود که مربوط به نمایه‌سازی می‌باشد (آوستین و دیل، ۱۳۶۵، صص ۲-۳).

تبیین روابط معنایی پیشینی که در سراسر مقاله از آنها سخن به میان آمده و همچنین برخی اصطلاحات، با زبان ساده (به دور از دقت‌های فنی) در قالب یک مثال توضیح داده می‌شود: اصطلاح «علت» در فلسفه به «علت فاعلی»، «علت غایی» و غیره تقسیم می‌شود. عقل در تحلیل خود ابتدا سه اصطلاح «علت»، «علت فاعلی» و «علت غایی» را ملاحظه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که دامنه شمول مفهوم «علت» از آن دو فراگیرتر است و رابطه میان آنها عام و خاص است. یعنی دامنه مفهومی اصطلاح «علت» عام‌تر و آن دو خاص و زیرمجموعه اصطلاح «علت» هستند. در اصطلاح‌نامه به رابطه «اعم و اخص» رابطه «سلسله‌مراتبی» گفته می‌شود که رابطه طولی است. از این رو به علت «اصطلاح اعم» گویند که با نماد «اع» نمایش داده می‌شود و به «علت فاعلی» و «علت غایی» اصطلاح اخص گفته می‌شود که با نماد «اخ» نمایش داده می‌شود. علت فاعلی که اخص از علت است، خود به «علت فاعلی مختار» و «علت فاعلی مضطر» تقسیم می‌شود؛ پس علت فاعلی، اعم آن دو (اصطلاح فراتر) می‌شود و آن دو اخص آن (اصطلاح فروتر) هستند. در تحلیل عقلی میان «علت فاعلی» و «علت غایی» ارتباط وجود دارد؛ اما این ارتباط از نوع ارتباط طولی و «سلسله‌مراتبی» یا همان «اعم و اخص» نیست؛ چراکه این دو، قسم هستند و اقسام در یک تقسیم رابطه عرضی دارند. به این نوع رابطه در اصطلاح‌نامه‌نگاری رابطه وابستگی گویند که با نماد «او» نمایش داده می‌شود؛ بنابراین علت فاعلی و علت غایی با هم وابستگی دارند؛ یعنی به طور معمول وقتی ذهن اهل فن یکی را تصور کند، دیگری به ذهن متبادر می‌شود. یک نوع رابطه دیگر در اصطلاح‌نامه‌نگاری وجود دارد و آن رابطه «بک و بج» یا «هم‌ارز» است؛ یعنی دو

اصطلاحی که این رابطه میان آنها برقرار می‌شود، دارای ارزش مفهومی مشابه هستند و میان دو اصطلاح رابطهٔ مترادف یا شبه‌ترادف برقرار می‌باشد؛ برای مثال ممکن است گفته شود اصطلاح «علت» در فلسفه با اصطلاح «سبب وجود» رابطهٔ «بک و بچ» یا «ترادف» دارند. هرچند این دو با هم رابطهٔ مترادف یا بک و بچ دارند، اما چون اصطلاح «علت» در زبان اهل فن رایج‌تر و مشهورتر است، پس علت می‌شود «اصطلاح مرجح» که در اصطلاح‌نامه با علامت اختصاری «بک» (به کار ببرید) این رابطه نشان داده می‌شود و «سبب وجود» می‌شود اصطلاح نامرجح که با علامت بچ (به کار ببرید به جای) نشان داده می‌شود. پس اگر گفته شود «علت»، «بک» برای «سبب وجودی» است، به این معنا است که به جای «سبب وجودی» از اصطلاح «علت» استفاده کنید و آن را به کار ببرید که ثمرهٔ آن در ذخیره‌سازی و جستجوی اطلاعات روشن می‌شود (یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، صص ۶۶-۸۰).

۱۰۳



نظر

نقد روابط مفهومی پیشینی در اصطلاح‌نامهٔ فلسفهٔ اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲-۱. به‌کارگیری زبان اهل علم

اصل بسیار مهم در تدوین اصطلاح‌نامه، افزون بر آشنایی اصطلاح‌نامه‌نگار با محتوای موضوعی علم خاص، رعایت زبان مشهور متخصصان آن علم، عدم دخالت سلیقهٔ اصطلاح‌نامه‌نویسان در شکل اصطلاحات (مگر در موارد خاص) و نیز روابط مفهومی بین آنها و عدم ایجاد ابهام در روابط میان اصطلاحات یک علم است (لنکستر، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۱۲۷؛ یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۳۸). بر این اساس رایج‌ترین شکل اصطلاح در میان اهل فن اخذ می‌شود تا کاربران و متخصصان به راحتی اصطلاح مورد نظر خود را بازیابی کرده و اطلاعات ذیل آن را مطالعه نمایند و دچار سردرگمی نشوند (آقابخشی، ۱۳۷۶، ص ۲۹). در فن اصطلاح‌نامه‌نگاری ضمن رعایت زبان اهل فن، برای پرهیز از هرگونه ابهام و به منظور برقراری روابط معنایی کامل و روشن، استفاده از امور ذیل شایسته است:

۱. توضیح گر (عبارت توضیحی)

۲. یادداشت دامنه (تعریف دامنهٔ مفهومی اصطلاح)



«توضیحگر» در موارد اشتراک لفظی به کار می‌رود و به‌عنوان قرینه معینه عمل کرده و روشن می‌سازد که کدام معنا از معنایی که این لفظ مشترک در آنها به کار رفته، در این اصطلاح اراده شده است؛ برای مثال لفظ «شیر» بین معنای «حیوان درنده» و «ماده لبنی» مشترک است. برای فرق گذاشتن بین این دو از توضیحگر استفاده و معلوم می‌شود «شیر (حیوان)» با «شیر (ماده لبنی)» به طور کامل با هم فرق دارند. نکته مهم این است که اگر اصطلاحی مشترک لفظی بود، دیگر بدون توضیحگر نباید به کار رود تا معلوم شود کدام اصطلاح از این لفظ اراده شده است و ابهام معنایی از بین برود (لنکستر، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۲۵؛ یعقوب‌نژاد، ۱۳۷۵، صص ۸۷-۹۳).

«یادداشت دامنه» برای تعیین محدوده و دامنه مفهومی یک اصطلاح به کار می‌رود؛ بنابراین اگر معنای مورد نظر از یک اصطلاح به اندازه کافی روشن نباشد، لازم است که در ادامه اصطلاح پس از نماد «ی.د.» یادداشتی کوتاه نوشته شود که مثلاً در اینجا از این اصطلاح معنایی فراگیرتر یا خاص‌تر اراده شده است؛ برای مثال در همین اصطلاح‌نامه آمده است:

عقل نظری

ی.د: منظور از عقل نظری قوه‌ای است که ادراکات را درک می‌کند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۰۹).^۱

۳-۱. نقد روابط مفهومی

با توجه به آنچه بیان شد، اکنون به نقد محتوایی روابط پیشینی اصطلاح‌نامه فلسفه پرداخته می‌شود. متأسفانه چون این اصطلاح‌نامه اولین اصطلاح‌نامه تدوین شده از اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی است، مشکلات زیادی از این بابت دارد؛ اما به جهت پرهیز از طولانی شدن، تنها به دو مورد کلی و بیان مصداق‌های آنها بسنده

۱. به نظر نگارنده همین یادداشت دامنه نیز نادرست است و باید تغییر کند و مثلاً بشود: ادراک کننده امور کلی مرتبط با هست‌ها و نیست‌ها.

می‌شود: ۱. ابهام مفهومی برخی اصطلاحات؛ ۲. اشتراک لفظی یک اصطلاح در مکتب‌های فلسفی مختلف.

۱-۳-۱. ابهام مفهومی اصطلاحات

از جمله اشکالات اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی این است که دامنه مفهومی برخی اصطلاحات روشن نیست و این سبب ابهام در مفهوم اصطلاح و ایجاد روابط مفهومی نادرست و تکرار اصطلاحات مترادف و خلط اصطلاحات با همدیگر است؛ از جمله:

۱-۳-۱-۱. ابهام مفهومی اصطلاح «حکمت»، «فلسفه»، «فلسفه (عام)» و «فلسفه (خاص)»

اصطلاح «فلسفه (عام)» دامنه مفهومی مبهمی دارد و معلوم نیست که توضیحگر (عام) چه دامنه مفهومی را شامل می‌شود و هیچ یادداشت دامنه‌ای آورده نشده که معنای آن را تبیین کند و در مقدمه اصطلاح‌نامه این ابهام برطرف نشده است؛ توضیح آنکه در میان فلاسفه مسلمان اصطلاح «حکمت» و «فلسفه» با هم مترادف هستند و اختصاص حکمت به علم فلسفه، اصطلاح خاص آنان است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۴۳۲؛ ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۶). اما در میان فلاسفه یونان، فلسفه و حکمت یک کاربرد عام دارد که از آن به «فلسفه به معنای عام» یاد می‌شود و به معنای علوم، دانش‌ها و همه قوانین علمی جهان است و بر این اساس علوم را به شاخه‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴)؛ بنابراین در عرف فیلسوفان مسلمان وقتی به طور مطلق گفته می‌شود «فلسفه» و یا «حکمت»، منظور دانش هستی‌شناسی یا فلسفه به معنای خاص یا اخص یا فلسفه اولی است؛ اما وقتی گفته می‌شود «فلسفه به معنای عام»، منظور همه علوم است.

۱. هرچند در اصطلاحات دیگر، به طور مثال در اصطلاح قرآن، حکمت مفهومی دارد که با مفهوم فلسفه متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۵۱).





فلسفه در این معنای عام، اسم برای علم خاصی نیست، بلکه اسم جنس برای مطلق علوم است (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

به این موضوع در این اصطلاح‌نامه توجه کافی نشده و باعث ابهام‌هایی در روابط مفهومی گردیده است؛ زیرا خود آنها در مواردی این دو (فلسفه و حکمت با پسوند مثل فلسفه عملی و حکمت عملی) را مترادف می‌داند و بک و بج کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۸)؛ اما در مواردی این کار را نکرده‌اند؛ مانند «فلسفه (عام)»، «بج: «حکمت»؛ یعنی بین دو اصطلاح «حکمت بدون توضیحگر» و «فلسفه با توضیحگر عام» رابطه‌ی مترادف برقرار کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۵). این به آن معنا است که قواعد به کارگیری توضیحگر در تدوین اصطلاح‌نامه درست استفاده نشده است؛ زیرا اگر یک اصطلاح میان چند معنا مشترک لفظی است، باید در همه موارد از توضیحگر استفاده شود که متأسفانه انجام نشده است؛ برای مثال اگر فلسفه توضیحگر عام دارد («فلسفه (عام)»)، باید «حکمت» نیز که با آن مترادف است توضیحگر داشته باشد («حکمت (عام)») و رابطه‌ی آن در اصطلاح‌نامه این‌طور بشود: {حکمت (عام) بک: فلسفه (عام)}. درحالی‌که در اصطلاح‌نامه موجود به خلاف قواعد رایج اصطلاح‌نامه، «حکمت» را با اصطلاح «فلسفه (عام)»، بک و بج شده؛ یعنی رابطه‌ی مترادفی میان آنها برقرار کرده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۸).

همچنین بدون توجه به معنای اصطلاح «فلسفه (عام)» که همان «فلسفه به معنای عام» و مترادف علوم است، یک اصطلاح با عنوان «علوم» اخذ شده و بدون توجه به رابطه‌ی مترادف آن با اصطلاح «فلسفه به معنای عام»، برای آن زیر مجموعه‌هایی آورده شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۶۴).

اشکال دیگر این است که اصطلاح «فلسفه غرب» اخص شده برای اصطلاح «فلسفه (خاص)» که در ادامه اصل اشکال و راه‌حل آن تبیین می‌شود.

راهکار پیشنهادی: در چند مرحله راه برون‌رفت از اشکالات در این بخش

بیان می‌شود.

اول

أ. باید در یادداشت دامنه توضیح داده می‌شد که منظور از فلسفه (عام)، فلسفه به معنای عام یا اعم آن است که همه قوانین علمی جهان را شامل می‌شود و مترادف با علوم است (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱، صص ۱۲۱-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴). سپس اصطلاح «علوم» را با «اصطلاح فلسفه (عام)» مترادف کرده و رابطه «بک و بیج» میانشان برقرار کرد.

ب. اصطلاح «فلسفه به معنای عام» و اصطلاح «حکمت به معنای عام» و «حکمت (عام)» باید بیج یا مترادف یا همان «اصطلاح غیر مرجح» شود برای «فلسفه (عام)»؛
ج. از آنجا که «فلسفه به معنای عام» یا همان علوم تقسیم می‌شود به حکمت عملی و حکمت نظری، پس لازم است دو اخص برای فلسفه (عام) آورده شود: یکی حکمت نظری به معنای علوم نظری و دیگری حکمت عملی به معنای علوم عملی.^۱

روابط پیشنهادی

۱. فلسفه (عام)

ی. د. اصطلاح فلسفه به معنای عام، همه دانش‌ها و قوانین علمی جهان را شامل

می‌شود.

بج. ۳:

فلسفه به معنای عام

علوم

۱. حکمت نظری یا علوم نظری عهده‌دار شناخت حقایقی است که هستی آنها در اختیار انسان نیست، به طوری که انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد، آنها موجودند؛ مانند وجود خدا، فرشتگان، زمین، آسمان. حکمت عملی را نیز مختص شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر انسان نباشد، هرگز آنها محقق نخواهد شد؛ نظیر مسایل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵؛ پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

۲. «د.» نمادی برای یادداشت دامنه یا توضیحات مفهومی است که دامنه مفهومی یک اصطلاح را بیان می‌کند.

۳. «بج» نمادی برای مترادفات و شبهه مترادفات یک اصطلاح است.





حکمت (عام)

حکمت به معنای اعم

ا.خ.^۱:

حکمت عملی

حکمت نظری^۲

دوم

اصطلاح «فلسفه (خاص)» یا همان «فلسفه به معنای اخص»^۳ که مباحث مربوط به هستی‌شناسی در ضمن آن مطرح می‌شود، باید همراه با یادداشت دامنه باشد تا معلوم شود که فلسفه غرب و فلسفه تجربی نمی‌تواند اخص مباحث هستی‌شناسی باشد؛ همچنین باید مترادفات و بیج‌های آن آورده شود تا با اصطلاحات دیگر خلط نشود.

ابهام مفهومی این اصطلاح سبب اشکالاتی شده است، از جمله این که «فلسفه اولی» در لسان اهل فن، بک و بیج و مترادف است برای «فلسفه به معنای اخص» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۵)؛ درحالی که در اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی، فلسفه اولی مترادف شده برای امور عامه با عنوان «فلسفه اولی (امور عامه)»؛ درحالی که امور عامه از

۱. «ا.خ.» نمادی برای اقسام یک اصطلاح و مصداق‌های آن است.

۲. برای مقایسه رجوع شود به: (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۷۲۵).

۳. حکمت نظری تقسیم شود به:

۱. علم فلسفه به معنای خاص یا هستی‌شناسی یا فلسفه علیا، فلسفه وسطا و فلسفه سفلا.
 ۲. علم ریاضیات یا فلسفه وسطی که علوم ریاضی، هندسه و هیئت را شامل می‌شود و تعلیمات نیز نامیده می‌شوند.
 ۳. علم طبیعیات که تمامی علوم طبیعی و مادی مثل فیزیک، شیمی و غیره را در بر می‌گیرد.
- فلسفه به معنای خاص یا فلسفه علیا یا اولی، همان فلسفه به معنای اخص است که شامل بخشی خاص از مسایل و مباحث نظری علوم می‌شود. وجه اشتراک این مسایل در کاوش پیرامون اصل واقعیت اشیاء و احکام و عوارض ذاتی هستی آن‌هاست؛ بنابراین فلسفه علیا و اولی همان هستی‌شناسی است که در حقیقت مدخل اصلی برای اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی است و فلسفه و حکمت بدون هیچ قیدی ظهور در این معنا دارد.
- فلسفه آن‌گاه که به صورت مطلق ذکر می‌شود، همین بخش از حکمت نظری، یعنی هستی‌شناسی به ذهن متبادر می‌گردد؛ همچنین حکمت عملی را نیز به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۴).

اخص‌های فلسفهٔ اولی یا همان فلسفه به معنای خاص است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۷).

روابط پیشنهادی

۲. فلسفه (خاص)

ی.د: منظور فلسفه به معنای خاص یا اخص است که همان هستی‌شناسی و از شاخه‌های حکمت نظری است که آن نیز از شاخه‌های فلسفه به معنای عام یا فلسفه (عام) می‌باشد.

بج: حکمت (خاص)

فلسفه به معنای خاص

فلسفهٔ علیا

فلسفهٔ اولی

هستی‌شناسی

ا.ع: ^۱حکمت نظری

سوم

اشکال دیگری که در این بخش به چشم می‌خورد این است که: «فلسفهٔ غرب» زیرمجموعهٔ «فلسفهٔ (خاص)» شده است که هیچ تعریفی از آن نشده و یادداشت دامنه ندارد و معلوم نیست توضیحگر (خاص) در مقابل چیست. از قرینه‌ها دانسته می‌شود که منظور تدوین‌کنندگان از اصطلاح فلسفه (خاص)، همان فلسفه به معنای اخص و هستی‌شناسی است که در این صورت به طور یقین «فلسفهٔ غرب» چون کاربردهای متفاوت و گاه متناقض دارد، نمی‌تواند اخص آن شود؛ به این بیان که:

اول: فلسفهٔ غرب در یک تقسیم به فلسفهٔ کلاسیک و فلسفهٔ جدید تقسیم می‌شود

۱. «ا.ع» نماد اصطلاح فراتر یا اصطلاح اعم است که در حکم مقسم برای این اصطلاح است و دامنهٔ مفهومی وسیع‌تری از آن دارد.





(حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸)؛ درحالی که بر خلاف این مطلب «فلسفه جدید» در اصطلاح‌نامه فلسفه در عرض «فلسفه غرب» یعنی وابسته آن قرار داده شده و نه اخص آن (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲۵).

دوم: فلسفه کلاسیک همان فلسفه‌ای است که به گونه پیروی از ارسطو و افلاطون تا قرون وسطی متداول بوده است و فلسفه اسلامی مشاء و اشراق به نحوی دنباله آن به شمار می‌آید. اما فلسفه جدید غرب ماهیت‌های متفاوتی دارد و تعریف‌های متفاوت و گاه متناقضی در هر دوره از آن شده است. بدین‌سان این پرسش مطرح می‌شود که منظور شما از فلسفه غرب چیست که آن را اخص فلسفه (خاص) یا همان فلسفه به معنای هستی‌شناسی کرده‌اید؟

توضیح آن که از زمان رنسانس، روش فلسفه کلاسیک تغییر کرده و آن را در مقابل «علم» (science) قرار داده‌اند، به طوری که می‌گویند فلسفه کلاسیک محکوم «علم» شده است. فلاسفه اروپا در ابتدا می‌خواستند با علوم طبیعی سازشگری کنند و برای حفظ موجودیت فلسفه تا اندازه‌ای اصول فلسفه را با اصول تجربی علم تطبیق دادند. از آن تاریخ به بعد فلسفه به اصطلاح تجربی در غرب دایر شد و فلسفه مابعدالطبیعه رو به افول نهاد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۶۹-۷۰). نزد حس‌گرایان و پوزیتیویست‌ها فلسفه به معنای مهم‌گویی بود و ارزش معرفتی نداشت و مشتمل بر قضایای غیر علمی بود (پارسانیا، ۱۳۷۷، صص ۲۹-۳۱). پس از کانت روح فلسفه در غرب متحول شد که به سمت معرفت‌شناسی رفت؛ هرچند پیش از کانت در برخی دوره‌ها وجودشناختی مرسوم بود؛ اما مدار مباحث فلسفی بر اساس تعریف کانت و نوکانتی‌ها، از هستی‌شناسی (Anthology) به معرفت‌شناسی (Epistemology) منتقل شد (پارسانیا، ۱۳۷۷، صص ۵۳-۷۰).

بنابراین با توجه به وجود دیدگاه‌های متفاوت و متعارض چگونه می‌توان فلسفه غرب را زیرمجموعه «فلسفه به معنای اخص» یا هستی‌شناسی قرار داد و با کدام تعریف و کاربرد؟ به خصوص اکنون که ماهیت آن معرفت‌شناسانه است. پس بهتر است یا فلسفه غرب را اخص فلسفه (عام) قرار داد یا با توضیح‌گر، مراحل فلسفه غرب را تبیین

کرد و اصطلاح را از اشتراک لفظی خارج کرد؛ مانند: فلسفه غرب (دوره کلاسیک)؛ فلسفه غرب (دوره حس‌گرایان)؛ فلسفه غرب (دوره کانت) و ...

۱-۳-۲. ابهام مفهومی اصطلاح «صفت ثبوتی (عام)» و «کمال»

در رده اصطلاحات «کمال» مشکلات زیادی به چشم می‌خورد؛ از جمله: اصطلاح اعم آن «صفت ثبوتی (عام)» است که خود این مفهوم مبهم است و معلوم نیست که آیا صفات ثبوتی خداوند متعال از آن اراده شده یا مطلق صفت ثبوتی؛ در حالی که از مطلق صفت ثبوتی در فلسفه بحث نمی‌شود. از این رو معلوم نیست این توضیحگر در مقابل چیست و یادداشت دامنه نیز ندارد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۹۸). افزون بر آن معلوم نیست که اصطلاح «کمال» که اخص اصطلاح «صفت ثبوتی عام» قرار دارد، چه معنایی از آن اراده شده که اخص آن شده است؛ چرا که «کمال» در فلسفه به معنای فعلیت و تمامیت است^۱ (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۱۹۱؛ تهانوی، ۱۳۹۶، ج ۲، صص ۱۳۸۳-۱۳۸۴) مفاهیمی همچون خیر، کمال، فعلیت و وحدت اموری هستند که از حیثیت وجود به اشیاء نسبت داده می‌شوند و مساوق وجوداند و از معقولات ثانیه فلسفی هستند. در مقابل مفاهیم مغایرت، کثرت و شر اموری هستند که از حیثیت ماهوی عارض ممکنات می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۲۶). اصطلاح «فعلیت» در اصطلاح‌نامه فلسفه، اخص اصطلاح «معقولات ثانیه فلسفی» قرار گرفته؛ اما «کمال» زیرمجموعه اصطلاحی قرار گرفته که مفهوم آن روشن نیست. افزون بر آن اصطلاح «خیر» که مساوق کمال است را زیرمجموعه «احکام ایجابی وجود» قرار داده‌اند؛ اما فعلیت و کمال را اخص نکرده‌اند، در حالی که آنها نیز از احکام

۱. کمال در فلسفه به معنای فعلیت، دارایی و وجود است و غیر از کمالی است که در علم اخلاق مطرح می‌شود. در علم اخلاق، کمال و نقص بر اساس معیارهای عقل عملی و ارزشی سنجیده می‌شود؛ اما در فلسفه مسائل ارزشی نقشی ندارد و معیارهای عقل نظری در آن حاکم است. در فلسفه بحث بر سر وجدان و فقدان و هستی و نیستی است. آنچه وجدان و هستی است، کمال و آنچه فقدان و نیستی است، نقصان به شمار می‌رود؛ خواه از بایستی‌ها باشد و خواه از نبایستی‌ها و خواه از اساس از حوزه علم اخلاق بیرون باشد (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸).





ایجابی وجود هستند و این دو گانه عمل کردن در موارد مشابه است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۷).

۲. اصطلاح «کمال ثانوی» و «کمال اولی» زیرمجموعه «صفت ثبوتی (عام)» شده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۹۸)، درحالی که کمالات اولی وصف نیستند، بلکه جزء ماهیت و از ذاتیات و منوع نوع هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۴۵۴). توضیح آن که کمال اولی یا کمال بالفعل یک چیز، مایه تمامیت حقیقت آن شیء است؛ یعنی کمالی است که شیء در وجود و بقایش به آن وابسته است؛ مانند ناطق بودن و ادراک کلیات در انسان موجود؛ اما کمال ثانی یا کمال بالقوه شیء کمالی است که پس از تمامیت حقیقت یک شیء کسب می‌شود و از عوارض و اوصاف یک شیء می‌باشد؛ یعنی شیء در وجود و بقای خود به آن وابسته نیست؛ همچون تعجب انسان، حرارت آتش و شیرینی قند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸؛ آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۴۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۷).

۳. از مواردی که ابهام را زیاد کرده این است که در فلسفه، کمال اول و کمال ثانی

در دو مورد استعمال می‌شود:

مورد اول: کمال اولی و ثانوی مطلق؛

هریک از صور نوعیه و نفوس که انواع به وسیله آنها فعلیت می‌یابند، نسبت به ماده و متعلق خود کمال اول و آثار تراونده از آن کمال ثانی خوانده می‌شود.

مورد دوم: کمال اولی و ثانوی اضافی؛

چنانچه حرکتی برای جسم به سوی غایتی فرض شود، وصفی که جسم درحالی که هنوز در امتداد مسافت است به خود می‌گیرد، کمال اول برای آن است؛ ولی نه کمال مطلق، چنانچه صور نوعیه و نفوس بوده‌اند، بلکه کمال اول بودنش از حیث ارتباطش به غایت که وصول به آن کمال ثانی است می‌باشد که جسم نسبت به آن هنوز بالقوه است. پس جسمی که هنوز حرکت نکرده، دارای دو قوه است: قوه اصل حرکت و قوه وصول به غایت. با حصول حرکت، قوه اول فعلیت می‌یابد و کمال اول برای جسم حاصل می‌شود؛ اما کمال اول بودنش از آن حیث است که متعلق الوجود و مرتبط به غایت است و هنوز قوه وصول جسم بدان باقی می‌باشد و با وصول به غایت، قوه ثانی

فعلیت می‌یابد و کمال ثانی برای جسم حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۱؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۳۰).

با توجه به دو کاربرد برای کمال اولی و ثانوی، باید این‌طور اخذ می‌شد: کمال اولی (مطلق) در مقابل کمال ثانوی (مطلق)؛ و کمال اولی (اضافی) در مقابل کمال ثانوی (اضافی).

۴. در فلسفه «کمال صناعی» در مقابل «کمال طبیعی» است (تهانوی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۷۱۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۱۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۵۱). اما در اصطلاح‌نامه فلسفه متأسفانه اصطلاح «کمال طبیعی» اخذ نشده و در اصطلاح‌نامه وجود ندارد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۱).

۵. برای «کمال حقیقی» تنها یک اخص آورده و آن «کمال فوق تمام» است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۰). سؤال این است که آیا «کمال تمام» یا تام، کمال حقیقی نیست؟ و چرا اخص نشده است؟

۶. مفهوم اصطلاح «کمال فوق تمام» همان «کمال اتم» است؛ اما بک و بچ نشده‌اند، یعنی رابطه ترادف میان آنها برقرار نشده است.^۱

۱. موجود یا تام است یا ناقص. تام یا فوق تمام (اتم) است یا غیر فوق تمام (تام) و ناقص یا مستکفی است یا غیر مستکفی.

موجود تام عبارت است از موجودی که هیچ‌چیز در او بالقوه نیست و حالت منتظره ندارد و هر کمال که به امکان عام ممکن باشد، برایش حاصل است. موجود تام، عقول و واجب تعالی را در بر می‌گیرد. موجود ناقص آن است که تمام اوصاف ممکنش بالقوه‌اند و باید به وسیله عامل خارجی به فعلیت برسند.

موجود «تام» اگر چنان باشد که کمالات از او سرریز شود و به دیگر موجودات سرایت کند، «فوق‌التمام» است؛ زیرا این موجود به‌خودی‌خود «تام» و تمامیت و کمال از او به دیگران سرایت می‌کند. موجود تام در عقول فعال و موجود «فوق‌التمام» در ذات باری تعالی منحصر است. «ناقص» چنانچه در تحصیل کمالات جز ذات و علتش به چیزی نیازمند نباشد، مستکفی خوانده می‌شود؛ مانند نفوس انبیا که ذواتشان برای تحصیل کمالات کافی است. دیگر نفوس انسانی که برای تکمیل ذواتشان علاوه بر ذات خود به عوامل خارجی نیازمندند، غیر مستکفی خوانده می‌شوند؛ مثل این که انسان‌ها برای رسیدن به کمال به انبیا و اوصیاء علیهم‌السلام نیازمندند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۶۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۵).





۷. «کمال ذاتی» همان «کمال اولی» است و «کمال عرضی» همان «کمال ثانوی» است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷الف، ص ۴۷؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۲۹)؛ اما متأسفانه بک و بج نشده‌اند، یعنی رابطهٔ مترادف میان آنها برقرار نشده است.

۸. اعم «کمال علمی» و «کمال عملی» کمال نفس انسان است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، صص ۶۵۷، ۷۱۳، ۷۳۹؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸)؛ اما به اشتباه «کمال» اعم آنها شده است که در حقیقت اعم برای اعم است و به کارگیری اصطلاح «اعم اعم» به جای اصطلاح «اعم» اشتباه است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۰).

۹. اصطلاحی به نام «کمال ما» اخذ شده که اصطلاح فلسفی نیست، بلکه یک واژهٔ ادبی است به معنای یک کمال نامشخص (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۱).

۱-۳-۲. اشتراک لفظی یک اصطلاح در مکتب‌های فلسفی مختلف

از ضعف‌های این اصطلاح‌نامه عدم توجه به تفاوت مبانی مکتب‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است؛ بی توجه به این که یک اصطلاح در یک مکتب فلسفی می‌تواند مشترک لفظی با همان اصطلاح در مکتب دیگر باشد و به صرف شباهت لفظی آن دو نمی‌توان آنها را مترادف دانست که در ادامه فقط به مشکلات موجود در اصطلاح نور و وجود اشاره می‌شود:

۱-۳-۲-۱. اصطلاح «نور» و «وجود»

این موضوع در اصطلاح «نور» که بر اساس نظام نوری اشراقی معنایی خاص و فلسفی، متفاوت از معنای نور طبیعی دارد و همچنین اصطلاح «وجود» خود را به وضوح نشان می‌دهد (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲) و همین عدم توجه سبب اشتباهات بزرگی در تعیین روابط شده است که زینندهٔ اصطلاح‌نامهٔ فلسفهٔ اسلامی نیست.

توضیح آنکه بر اساس مبانی مکتب اشراق، نور معنای فلسفی دارد و به معنای ماهیت جوهری مجردی است که خودش را ادراک می‌کند و برخوردار از حیات و فیاضیت است؛ برخلاف نور طبیعی، مانند نور خورشید که تنها کیف است و عارض بر ماده (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۱۷-۱۲۱، ۱۳۱، ۱۹۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۸-۳۶).

همچنین اصطلاح «وجود» در اصطلاح مشاء و حکمت متعالیه به معنای تحقق و هستی به کار می‌رود؛ ولی در نظام اشراق در معنای ظهور و خودآگاهی نیز به کار رفته است. در نزد اشراق «وجود به معنای تحقق»، امری اعتباری است و اصالت با ماهیت است؛ اما «وجود به معنای «الحاضر عند نفسه» خودپیدایی و خودآگاهی» اصیل است؛ چون از اقسام ماهیت است و نه وجود به معنای تحقق؛ بنابراین آن وجود که نزد شیخ اشراق اعتباری است، وجود به معنای تحقق است. در مقابل وجودی که عینیت و اصالت دارد، وجودی است که به معنای ظهور، خودآگاهی و حیات است که امری ماهوی و مترادف با نور است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۸-۳۳).

متأسفانه به این نکته دقیق در تدوین اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی توجه نشده است. از این رو اشتباهات فاحشی در امر تنظیم روابط بین اصطلاحات پیش آمده است؛ از جمله:

«وجود» به اشتباه اعم شده برای «نور» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲). در حالی که وجود در اصطلاح مشاء و حکمت متعالیه عبارت است از تحقق و در هردو مکتب فلسفی، مقابل ماهیت است. اما وجود در دستگاه اشراق به معنای «الظاهر عند نفسه» است که با «نور» که امر ماهوی است، رابطه ترادف و بک و بچ دارد. پس اصطلاح اعم «نور» به معنای فلسفی، «ماهیت» (به طور دقیق، ماهیت مجرد) است و نه «وجود» به معنای تحقق و هستی.

بر این اساس «لفظ وجود» مشترک لفظی است برای دو معنای «تحقق» و معنای





«الظاهر عند نفسه»؛ پس بر اساس قواعد مسلم اصطلاح‌نامه‌نگاری باید با توضیحگر به کار رود و وجود دو اصطلاح شود: «وجود (هستی)» و «یا وجود (الظاهر عند نفسه)؛ آن‌گاه «وجود (الظاهر عند نفسه)» بج یا همان مترادف شود برای «نور»؛ سپس اعم «نور» بشود «ماهیت» که با آنچه اکنون در اصطلاح‌نامه فلسفه است، بسیار متفاوت خواهد بود (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۲).

«نور جوهری» در اصطلاح اشراق برای «نور الانوار»، «نور قاهر» یا «انوار قاهره» و «انوار اسفهبديه» به کار می‌رود که متأسفانه در اصطلاح‌نامه فلسفه «اخص‌های» آن آورده نشده‌اند؛ یعنی رابطه اعم و اخص میان آنها برقرار نشده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۴)؛ درحالی‌که در اصطلاح‌نامه یک علم باید روابط متقابل میان اصطلاحات برقرار شود. توضیح آن که شیخ اشراق درباره انقسام نور می‌گوید: اگر نور بر چیزی به‌راستی صدق کند، آن نور «فی نفسه» خواهد بود که خود بر دو قسم است: الف. «فی نفسه لِنفسه» که همان نور جوهری مجرد (نور الانوار، انوار قاهره و انوار اسفهبديه) است که امر جوهری قائم به خود و نور قیوم است؛ ب. «فی نفسه لغيره» که همان نور عرضی یا عارضی است که بر غیر خودش (نور جوهری) عارض می‌شود؛ یعنی امر قائم به غیر است؛ همچون انوار سانحه یا همان نور عارض (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۴۱-۴۲).

«نور عارض» در این اصطلاح‌نامه با نور مادی یکی دانسته شده و در مقابل «نور مجرد» قرار گرفته و بین آنها رابطه وابستگی (ا.و) برقرار شده است و «نه رابطه اعم و اخص» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۴)؛ درحالی‌که «نور عارض» خود بر دو قسم است: یکی نوری که در اجسام است که همان نور طبیعی مادی است و از اقسام کیف مبصر و عرض می‌باشد و دیگری نوری فلسفی که در انوار مجرده است و جوهر می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۴؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۵).

از اشتباهات فاحش در این اصطلاح‌نامه این است که «انوار قاهره اعلون» با «انوار قاهره طولیه» و «انوار قاهره عالیه» که یکی هستند، «بک و بج» نشده و نه تنها رابطه

ترادف میان آنها برقرار نشده، بلکه در عرض هم قرار گرفته و رابطه وابستگی میانشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵). این در حالی است که متن‌های فلسفی صراحت دارد که انوار قاهره طویله در مقابل انوار قاهره عرضیه قرار دارد که هر دو زیرمجموعه انوار قاهره یعنی موجودات مجرد عقلی هستند. «عقول طولی» که «انوار قاهره طولی» یا «انوار قاهره اعلون» یا «قواهر اصول اعلون» یا «انوار قاهره عالیه» نیز نامیده می‌شوند، نسبت به هم علت و معلول هستند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴)؛ اما عقول عرضی یا همان مثل افلاطونی نسبت به همدیگر علت و معلول نیستند. انوار قاهره طویله در برترین مراتب هستی قرار دارند؛ یعنی بالاتر از انوار قاهره عرضی هستند که آنها بالاتر از عالم مثال و عالم اجسام (برزخ‌های فلکی یا عنصری) هستند؛ لذا به آنها انوار قاهره برین یا همان اعلون گویند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۸۱-۸۹، ۱۴۵).

همچنین «انوار قاهره عرضیه» با «انوار قاهره صوریه» رابطه ترادف دارند که آنها نیز در این اصطلاح‌نامه مترادف نشده‌اند، بلکه رابطه وابستگی بینشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵)؛ درحالی که متون فلسفی صراحت دارند که انوار قاهره عرضیه یا انوار قاهره صوریه که به آنها عقول عرضی، مثل افلاطونی، ارباب انواع و ارباب اصنام نیز گفته می‌شود، انواری هستند که رابطه بین آن ترتیبی و علی و معلولی نیست و به لحاظ ترتیب وجودی پس از انوار قاهره اعلون یا همان عقول طولی قرار می‌گیرند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۸۱-۸۴؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۲).

«نور قاهر فیاض» اصطلاح اخص شده برای «نور قاهر» (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵)، درحالی که مترادف آن است؛ زیرا همه انوار قاهره فیاض‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۲).

«نور عقلی اسفهدی» همان «نور اسفهدی» یا «نور اسفهد» یا «نور اسفهدیه» است؛





در حالی که در اصطلاح‌نامه «نور عقلی اسفهبدی» جداگانه آمده (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۷۵) و هیچ رابطه‌ای با سه تای دیگر ندارد و آن سه تای دیگر برای «نفس مدبره» بجا آورده شده و رابطه‌ی مترادفی میانشان برقرار شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۱۰۶۰-۱۰۶۱). در حالی که بهتر بود بر اساس اصطلاح اشراقیون، نخست نور اسفهبدی اصطلاح مرجح می‌شد و نه نفس مدبره؛ زیرا رعایت لسان اهل علم به خصوص اهل مکتب فلسفی خاص الزامی است؛ سپس «نفس مدبره» یا همان «نور اسفهبدی» یا «انوار اسفهبديه» شامل نفس انسان و نفس فلک است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۲۰۰-۲۰۱)؛ اما در اصطلاح‌نامه تنها نفس فلک با عنوان «نفوس مدبره فلکیه» اخص آن شده است (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۶۱)؛ بنابراین چون «نور اسفهبديه» یا «انوار اسفهبديه» از عقول هستند، باید «نور عقلی اسفهبديه» با «نور اسفهبدی» مترادف می‌شدند که این طور نشد؛ زیرا در متون اشراقی به عقلی بودن نور اسفهبدی تصریح شده است. «نفس مدبره» یا «نور اسفهبدی» در ذاتش همچون عقول مجرده یا همان انوار قاهره، مجرد و نوری است، اما به لحاظ مرتبه در بین انوار مجرد، در نهایت تنزل قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در ارتباط و تماس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۶). از آنجا که حقیقت نور همان «حیات» و حقیقت حیات همان علم و ادراک حضوری نسبت به خود است، پس حقیقت «نفس» که نور اسفهبدی است نیز چیزی بیش از حیات نخواهد بود؛ یعنی حیات ذات نفس است و نه وصفی برای نفس. از این رو ماهیت نفس، ادراک، نور و حیات است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۹-۳۵).

اشتباه دیگری در رده‌ی نور این است که «انوار متصرفه» جدای از «انوار اسفهبديه» و «نفس مدبره» آورده شده است، در حالی که مترادف آنها است؛ زیرا «انوار اسفهبديه» یا «نفوس مدبره» تدبیر و تصرف در بدن (اعم از عنصری و یا فلکی) دارند و به همین جهت آنها را انوار متصرفه نیز نامیده‌اند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۸۰۴).

اشتباه دیگر این است که «انوار مدبره» جدای از «انوار اسفهبديه» یا «نفس مدبره»

آورده شده، یعنی بدون ایجاد رابطه‌ی مترادف میان آنها (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۲). آن‌گاه «انوار مدیره» را وابسته برای «انوار مدبره» قرار داده‌اند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۲). در حالی که گفته شد انوار مدبره همان انوار اسفهدیه هستند که مترادف با نفس مدبرند و تدبیر سبب می‌شود که به نفس یا انوار، اطلاق مدبره شود و مدیریت بدن سبب می‌شود که به آن نفس یا انوار، مدبره گویند؛ پس با هم مترادف دارند و جدای از هم نیستند (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۷۱؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).^۱

نتیجه‌گیری

اصطلاح‌نامه‌ی فلسفه‌ی اسلامی هرچند در نوع خود کتابی کم‌نظیر است؛ اما به سبب این که اولین اصطلاح‌نامه‌ی تدوین شده از مجموعه اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی است و بیش از ربع سده از تدوین آن می‌گذرد نیازمند ویرایش جدی است؛ افزون بر مرجعیت علمی پژوهشگاه، آنچه این امر را ضروری می‌کند؛ این است که این اصطلاح‌نامه مورد توجه برخی مراکز علمی و پایگاه‌های اینترنتی در داخل و خارج قرار گرفته است. این اصطلاح‌نامه هم به لحاظ شکلی و هم محتوایی دچار نقایص و کاستی‌هایی است که پرداختن به آنها و نقد و ارزیابی آنها در یک مقاله نمی‌گنجد. از این رو نگارنده ضمن درخواست ویرایش مجدد آن و نیز درخواست برگزاری کرسی‌های نقد از مدیران پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ضروری دانست که ارزیابی آن را فقط در بخش ماهوی آن هم تنها در بخش روابط معنایی پیشینی، در این مقاله ارائه کرده و در نهایت به دلیل اشکالات بسیار فقط در دو بخش «ابهام مفهومی برخی اصطلاحات» و «عدم توجه به تاثیر اختلاف مبانی مکتب‌های فلسفی در مشترک لفظی شدن اصطلاحات

۱. متأسفانه اشکالات دیگری در «رده‌نور» به چشم می‌خورد که از بیان آن به جهت طولانی شدن مقاله خودداری می‌شود.



مشابه» این ارزیابی را انجام دهد. در بخش اول از چالش‌های ناشی از ابهام مفهومی اصطلاح «حکمت»، «فلسفه»، «فلسفه (عام)» و «فلسفه (خاص)» و نیز ابهام مفهومی اصطلاح «صفت ثبوتی (عام)» و «کمال» و نقش آن در ایجاد روابط منطقی نادرست، بحث کرده و ضمن بیان مشکلات، راهکارهایی ارائه نماید. در بخش دوم تنها به بررسی مشکلات ناشی از اصطلاح «نور» و «وجود» پرداخته و ضمن بیان مشترک لفظی بودن آن در مکتب‌های فلسفی، راه کارهایی برای حل مشکل ارائه کرده است.



نظر
شماره

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۳

فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید (مصحح: جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. آشتیانی، مهدی. (۱۳۹۰). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری (ج ۲). قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.
۴. آقابخشی، علی. (۱۳۷۶). نمایه‌سازی همارا (چاپ دوم). تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۵. آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). الفارابی فی حدوده و رسومه (چاپ اول). بیروت: عالم‌الکتاب.
۶. آوستین، دراک؛ دیل، پیت. (۱۳۶۵). راهنمای تهیه و گسترش اصطلاح‌نامه یک زبان (مترجم: عباس حرّی، چاپ دوم). تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی ایران.
۷. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴ق). التعلیقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). قم: مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامی.
۸. امیرحسینی، مازیار. (۱۳۸۶). ارزیابی عوامل کمی و کیفی در اصطلاح‌نامه‌های فارسی. کتاب ماه، ۱۱۸، صص ۶۵-۷۲.
۹. بنی‌اقبال، ناهید. (۱۳۸۱). میزگرد نقد و بررسی اصطلاح‌نامه فرهنگی فارسی (اصفا). کتاب ماه، ۶۲، صص ۴۴-۶۱.
۱۰. پارسانیا، حمید. (۱۳۷۷). فلسفه و علم (چاپ اول). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. تهانوی، محمدعلی. (۱۳۹۶م). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (محقق: علی فرید دحروج، ج ۲، چاپ اول). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۶، ۷، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.





۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحق مختوم (ج ۱-۱، ج ۲-۵، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). فلسفه صدرا (ج ۱، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم (ج ۱، ۱۲، چاپ هشتم). قم: انتشارات اسراء.
۱۶. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). جستارهای فلسفی (گردآورنده: عبدالله نصری، چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. حری، عباس و دیگران. (۱۳۸۱). دائرة المعارف کتابداری و اطلاع رسانی (ج ۱، چاپ اول). تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۱۸. حریری، نجلا؛ هراتی زاده، سائنا. (۱۳۹۴). سنجش رضایت‌مندی کاربران از اصطلاح‌نامه علوم اسلامی به عنوان ابزار بازیابی. فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، ۲۶(۱۰۲)، صص ۱۴۱-۱۶۰.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی (چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). دروس معرفت نفس (چاپ اول). قم: انتشارات الف. لام.
- میم سجادی، جعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی (چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا (چاپ اول). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. شیخ اشراق (سهروردی)، یحیی. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۳. شیروانی، علی. (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهایة الحکمة (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث (حدوث العالم) (محقق: حسین موسویان). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ الف). آغاز فلسفه (مترجم: محمدعلی گرامی). قم: بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ ب). مجموعه رسائل (مولف: هادی خسروشاهی، ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۲۸. غفاری، محمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. کازرانی، مریم؛ حریری، نجلا. (۱۳۹۲). مقاله ارزیابی اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بر اساس استاندارد Ansi/nisoz39.19 2005. نشریه کتابداری و اطلاع‌رسانی، ۱۶(۲)، صص ۷۷-۱۰۲.
۳۰. لنکستر، اف. دبلیو. (۱۳۸۲). نمایه‌سازی و چکیده‌نویسی، مبانی نظری و عملی (مترجم: عباس گیلوری، چاپ اول). تهران: نشر چاپار.
۳۱. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. (۱۳۷۶). اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی (ج ۱ و ۲، چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ اول). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۷، ۱۳، چاپ اول). تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. ملک‌شاهی، حسن. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات سروش.
۳۵. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۴). القبسات (محقق: مهدی محقق، چاپ اول). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۳۶. نجیبی، مهدی. (۱۳۹۴). چالش‌های فراروی به کارگیری اصطلاح‌نامه در مدیریت دانش اسلامی. فصلنامه مدیریت دانش اسلامی، ش ۱، صص ۲۳-۳۸.
۳۷. نجیبی، مهدی. (۱۳۹۸). ارزیابی کیفی اصطلاح‌نامه کلام اسلامی پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی. فصلنامه مدیریت دانش اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۰۳-۱۲۵.
۳۸. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق (محقق: مهدی علی‌پور، ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات سبحان.
۳۹. یعقوب‌نژاد، محمدهادی. (۱۳۷۵). درآمدی بر مبانی اصطلاح‌نامه علوم اسلامی (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



References

1. Aghabaskhshi, A. (1376 AP). *Coordinate indexing*. (2nd ed.). Tehran: Iranian Center for Scientific Information and Documents. [In Persian]
2. Al Yasin, J. (1405 AH). *Al-Farabi in his own limits*. (1st ed.). Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
3. Amirhosseini, M. (1386 AP). Evaluation of the quantitative and qualitative factors in Persian thesauri. *Ketab mah*, 118, pp. 5-72. [In Persian]
4. Ashtiani, M. (1377 AP). *Asas al-tawhid*. (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Amir Kabir Publication. [In Arabic]
5. Ashtiani, M. (1390 AP). *Commentary on Sabzawari's Sharh manzuma hikmat*. (Vol. 2). Qom: Mu'tamar al-'Allama al-Ashtiani. [In Arabic]
6. Ashtiani, S. J. (1381 AP). *An exposition of Zad al-musafir*. (1st ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
7. Austin, D., Dale, P. (1365 AP). *Guidelines for the Establishment and Development of Monolingual Thesauri*. (A. Horri, Trans., 2nd Ed.). Tehran: Iranian Center for Scientific Documents. [In Persian]
8. Bani Eghbal, N. (1381 AP). A session on critique and study of the Persian cultural lexicon. *Ketab mah*, 2(62), pp. 44-61. [In Persian]
9. Center for Islamic Studies and Research. (1376 AP). *Lexicon of Islamic philosophy*. (Vols. 1-2, 1st ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
10. Ghaffari, M. Kh. (1380 AP). Dictionary of the terms in Shaykh al-Ishraq's works. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Persian]
11. Haeri Yazdi, M. (1384 AP). *Philosophical inquiries*. (A. Nasri, Ed., 1st ed.). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
12. Hariri, N., Haratizadeh, S. (1394 AP). Measuring usres' satisfaction with the *Lexicon of Islamic sciences* as a retrieval tool. *Quarterley of national studies of librarianship and information organization*, 26(102), pp. 141-160. [In Persian]



13. Hassanzadeh Amoli, H. (1365 AP). *Nusus al-hukam bar fusus al-hikam Farabi*. (1st ed.). Tehran: Raja Center for Cultural Publication. [In Persian]
14. Hassanzadeh Amoli, H. (1385 AP). *Lessons on self-knowledge*. (1st ed.). Qom: Alef. Lam. Mim. Publication. [In Persian]
15. Horri, A. et al. (1381 AP). *Encyclopedia of librarianship and information*. (Vol. 1, first ed.). Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
16. Ibn Sina, H. (1404 AH). *Al-Ta'liqat*. (A. Badawi, Ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
17. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Rahiq makhtum*. (Vols. 1, 2-5, 3rd ed.). Qom: Isra Publications.
18. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Sadra's philosophy*. (vol. 1, 3rd ed.). Qom: Isra Publication. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1398 AP). *Tasnim exegesis of the Quran*. (vols. 1, 12, eighth ed.). Qom: Isra Publication. [In Persian]
20. Jurjani, A. (1325 AH). *Sharh al-mawaqif*. (vols. 6, 7, 1st ed.). Qom: al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
21. Karzani, M; Hariri, N. (1392 AP). Evaluating the lexicons of Islamic sciences according to the standard of ansi/niso-z 39.19 2005. *Journal of librarianship and information*, 16(2), pp. 77-102. [In Persian]
22. Lancaster, F. W. (1382 AP). *Indexing and Abstracting in Theory and Practice*. (A. Gilvari, Trans., 1st ed.). Tehran: Chapar Publication. [In Persian]
23. Malekshahi, H. (1392 AP). *Translation and exposition of al-Isharat wa-l-tanbihat*. (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Soroush Publication. [In Persian]
24. Mesbah Yazdi, M. T. (1366 AP). *Teaching philosophy*. (Vol. 1, 1st ed.). Tehran: Islamic Propagation Office. [In Persian]
25. Mirdamad, M. B. (1374 AP). *Al-Qabasat*. (M. Mohaghegh, Ed., 1st ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]



26. Motahhari, M. (1376 AP). *Collected works of Shahid Motahhari*. (Vol. 7, 13, 1st ed.). Tehran: Sadra Publication. [In Persian]
27. Najibi, M. (1394 AP). *Challenges before deployment of lexicons in managing the Islamic science*. *Quarterley of management of the Islamic science*, 1, pp. 23-38. [In Persian]
28. Najibi, M. (1398 AP). A qualitative evaluation of the lexicon of Islamic theology of the Research Center for Managing Islamic Information and Documents. *Quarterley of management of the Islamic science*, 1(2), pp. 103-125. [In Persian]
29. Parsania, H. (1377 AP). *Philosophy and science*. (First ed.). Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
30. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1354 AP). *The origin and the resurrection*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]
31. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1378 AP). *An essay on the incipience of the world*. (H. Mousavian, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
32. Sajjadi, J. (1375 AP). *Dictionary of philosophical and theological disciplines*. (1st ed.). Tehran: Amir Kabir Publication. [In Persian]
33. Sajjadi, J. (1379 AP). *Dicionary of Mulla Sadra's philosophical terms*. (1st ed.). Tehran: Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance and Culture. [In Persian]
34. Shaykh al-Ishraq (Suhrawardi), Y. (1372 AP). *Collected writings of Shaykh al-Ishraq*. (Vols. 1, 2, 1st ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, affiliated with the Ministry of Culture and Higher Education. [In Arabic]
35. Shirvani, A. (1377 AP). *Exposition of the philosophical terms in Bidayat al-hikma and Nihayat al-hikma*. (1st ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
36. Tabataba'i, M. H. (1387a AP). *The beginning of philosophy*. (M. A. Gerami, Trans.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]



نظر
صدر

37. Tabataba'i, M. H. (1387b AP). *Collected essays*. (H. Khosroshahi, Ed., vol. 1). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
38. Tahanuwi, M. A. (1396 AH). *Encyclopedia of the terminologies of sciences and arts*. (A. Farid Dahruj, Ed., vol. 2, 1st ed.). Beirut: Maktaba Lubnan Nashirun. [In Arabic]
39. Yaghoubnezhad, M. H. (1375 AP). *An introduction to the foundations of the lexicon of Islamic sciences*. (1st ed.). Qom: Publication Center of the Islamic Propagation Office. [In Persian]
40. Yazdanpanah, Y. (1389 AP). *Illuminationist philosophy*. (M. Alipour, Ed., vol. 2, 1st ed.). Qom: Sobhan Publication. [In Persian]



Research Article
A Critique of William Rowe's View of John Hick's Theodicy

Alemeh Allami¹

Farah Ramin²

Received: 18/11/2022

Accepted: 16/04/2023



Abstract

One of the most influential versions of the evidential argument from evil was put forth by contemporary American philosopher William Rowe. He believes that frequency of evils and certain particular instances of evil in the world provide a rational context of evidence against theism. In contrast, critics try to uncover flaws in his argument. Rowe dismisses many of these critiques as apologetic and ineffective, believing that theodicies such as John Hick's "cultivation of the soul" fail to justify why arbitrary evils occur. In this study, we seek an answer for the following question: are William Rowe's critiques of John Hick's theodicy rational enough? To see this, we provide a rough account of the evidential argument from evil and John Hick's theodicy, and finally show that while Hick's theodicy fails to establish some of its grounds such as the belief in resurrection and is founded upon principles such as reincarnation, Rowe's critiques do not undermine the ability of this theodicy to justify arbitrary evils.

Keywords

Arbitrary evil, William Rowe, Theodicy of the Cultivation of the Soul, John Hick, evidential argument.

1. PhD student of Islamic theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. alemeallami@gmail.com

2. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. f.ramin@qom.ac.ir

* Allami, A; & Ramin, F. (2023). A Critique of William Rowe's View of John Hick's Theodicy. *Naqd va Nazar*, 28(109), pp. 130-155. Doi: 10.22081/JPT.2023.65313.1991

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسۀ جان هیک

عالمه علامی^۱ فرح رامین^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

چکیده

یکی از تأثیرگذارترین تقریرهای برهان قرینه‌ای شر متعلق به فیلسوف آمریکایی معاصر، ویلیام رو است. او معتقد است فراوانی شرور و نیز برخی مصادیق خاص شر در جهان زمینه‌ای معقول یا شاهدهی علیه خدا باوری محسوب می‌شود. در مقابل منتقدان کوشیدند تا ضعف برهان او را آشکار سازند. رو علاوه بر آنکه بسیاری از نقدهای مطرح شده را در رد این برهان از نوع دفاعیه و ناکارآمد می‌داند، معتقد است تئودیسۀ هایی چون «پرورش روح» جان هیک در توجیه چرایی وقوع شرور گزارف موفق نیستند. در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش هستیم: آیا نقدهای ویلیام رو بر تئودیسۀ جان هیک از معقولیت کافی برخوردار هستند؟ به منظور دست یافتن به این امر به گزارشی اجمالی از استدلال قرینه‌ای شر و تئودیسۀ جان هیک پرداخته و در نهایت نشان داده‌ایم که اگرچه تئودیسۀ هیک در اثبات عقلی برخی مبانی خویش چون معاد باوری ناکارآمد و بر اصولی چون تناسخ مبتنی است، اما نقدهای رو بر آن از توان این تئودیسۀ در توجیه شرور گزارف نمی‌کاهند.

کلیدواژه‌ها

شر گزارف، ویلیام رو، تئودیسۀ پرورش روح، جان هیک، استدلال قرینه‌ای.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. alemeallami@gmail.com
 ۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. f.ramin@qom.ac.ir
 *عالمی، عالمه؛ رامین، فرح. (۱۴۰۲). نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسۀ جان هیک. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۱۳۰-۱۵۵.
 Doi: 10.22081/JPT.2023.65313.1991



نقد و نظر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۲

مقدمه

به طور کلی مسئله شر در ادبیات فلسفی غرب به دو صورت تقریر می‌شود. ممکن است ناسازگاری میان وجود خدا و واقعیت شرور به معنای منطقی تلقی شود. در این فرض وجود خداوند و وجود شر در جهان، به لحاظ منطقی قابل جمع نیستند. برهان منطقی شر بر اساس همین معنا سامان یافته است. تقریر دوم مربوط به وضعیتی است که یکی از این دو (وجود خدا و وجود شر) شاهد محکمی بر عدم دیگری تلقی می‌شود. براهین قرینه‌گرایانه در پی مستدل‌ساختن این صورت از ناسازگاری هستند. امروزه پس از آشکارشدن ضعف برهان منطقی شر، آنچه بیش از هر مسئله دیگری باور به وجود خداوند را به چالش کشیده است، صورت‌بندی‌های جدیدتر از برهان قرینه‌ای شر است. این برهان‌ها مدعی‌اند وجود شرور اگرچه به لحاظ منطقی با وجود خدا ناسازگار نیستند، با این حال قرینه و شاهی علیه وجود او به شمار رفته و زمینه را برای باور عقلانی به عدم وجود خدای ادیان فراهم می‌آورند. در واقع سؤال اصلی ملحدان در تقریر قرینه‌ای از مسئله شر این است که خداوندی که عالم مطلق، خیر محض و قادر مطلق است، چگونه اجازه می‌دهد مخلوقاتش رنج‌هایی شدید، بی‌وجه و فراوان را متحمل شوند؟ (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷) برخی از این برهان‌ها صرف وجود شرور، برخی فراوانی و تنوع شرور و برخی دیگر وجود شر گزاف یا بی‌وجه را به‌عنوان شاهی بر خدا باوری در نظر آورده و استدلال قرینه‌ای خود را سامان می‌دهند (Peterson, 1998, p. 69). تلاش خدا باوران در تبیین علت دو دسته نخست، این دو نوع برهان را با چالش مواجه می‌کند: آنان خیرهایی را مطرح می‌کنند که جز از طریق تجویز شر حاصل نمی‌شوند؛ علاوه بر این از نظر خدا باوران، خداوند در تجویز فراوانی شرور نیز موجه است به این شرط که شر مقدمه رسیدن به خیر برتر یا جلوگیری از شر بزرگ‌تری باشد. این جاست که برهان قرینه‌ای شر گزاف^۱ رخ می‌نماید؛ شروری که مقدمه رسیدن به هیچ خیر برتر یا مانعی برای دفع شر بزرگ‌تری نیستند. یکی از مهم‌ترین و

۱۳۱



نظر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیزیه جان هبک

1. Evidential Argument from Gratuitous Evil



بحث برانگیزترین صورت‌های مسئله قرینه‌ای شر گزاف متعلق به ویلیام لئونارد رو،^۱ فیلسوف دین معاصر است. رو اولین مرتبه در سال ۱۹۷۹م دیدگاه خود را به صورتی نظام‌مند در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر و انواع مختلف» ارائه کرد. اقبال موافقان و مخالفان نسبت به این دیدگاه سبب شد تا او طی سه دهه پس از آن به بسط و گاه جرح و تعدیل نظریه خویش پردازد. با این همه همچنان این نوع برهان سخت‌ترین ایراد بر خدا باوری تلقی می‌شود (Peterson, 1998, p. 85).

پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت استدلال رو در مسئله شر و حجم فراوانی از مسائلی که در رد یا تأیید این دیدگاه در حوزه فلسفه غرب پدید آمده است، در حوزه فلسفه و کلام اسلامی معاصر اثری را نمی‌توان یافت که به برهان قرینه‌ای شر گزاف ویلیام رو پرداخته و تمام جنبه‌های آن را به طور مستقل بررسی کرده باشد. در میان مقاله‌هایی نیز که به موضوع نوشتار حاضر مربوط است، چند مقاله در خور توجه است. برخی از این نوشتارها به بررسی و نقد دیدگاه ویلیام رو در باب شر گزاف پرداخته‌اند. مقاله‌های متعددی نیز با رویکردهای متفاوت درباره تئودیسۀ پرورش روح جان هیکن نگاشته شده است. در ادامه به برخی از این نوشتارها اشاره می‌شود:

۱. «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد رو در باب شر بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، نوشته بتول زرکنده.
۲. «بررسی و نقد آخرین دیدگاه ویلیام رو در مورد شر گزاف با استفاده از نظریات متفکران غربی و اسلامی»، نوشته روح الله شاکری و زهیر دهقانی ارانی.
۳. «بررسی و نقد شر و رابطه آن با وجود خدا از نگاه جان هیکن، آگوستین و تئودیسۀ ایرناثوسی (با تکیه بر کتاب شر و خدای عشق جان هیکن)»، نوشته محمد محمدرضایی و لیلای روستایی پاتپه.

1. William L. Rowe

۴. «تئودیسۀ پرورش روح جان هیك»، نوشته امير عباس عليزمانی و اكرم خليلی.

در مقاله نخست نویسنده کوشیده است تا توصیف دقیقی از سیر تطور دیدگاه رو در مسئله شر گزاف ارائه دهد و همچنین برخی انتقادات فلاسفه غربی بر این دیدگاه را مطرح کرده است. در مقاله دوم نظریه رو با توجه به آخرین مقاله او در این موضوع طرح و سعی شده است تا راهکاری کلی در پاسخ به آن با استفاده از مبانی اسلامی و غربی ارائه شود. نویسندگان در مقاله سوم به بررسی و نقد مسئله متافیزیکی شر و رابطه آن با وجود خدا از دیدگاه جان هیك پرداخته و سعی در اثبات نبود حجیت دیدگاه او در باب مسئله شر دارند. مقاله آخر نیز حاوی توصیف دقیقی از تئودیسۀ هیك و همچنین چگونگی توجیه شرور طبیعی و اخلاقی و نیز شر گزاف از طریق آن است. آنچه مقاله حاضر را با آثار پیش گفته متمایز می‌سازد، سعی ما در بررسی و نقد دیدگاه خاص رو در مسئله تئودیسۀ، به‌ویژه تئودیسۀ «پرورش روح» جان هیك است؛ موضوعی که تاکنون به آن پرداخته نشده است.

۱. استدلال قرینه‌ای رو مبتنی بر شر گزاف

استدلال قرینه‌گرایانه رو با تأکید بر وجود شر گزاف در جهان شکل گرفته است. از نظر رو هر رنجی به‌خودی‌خود شر است؛ گرچه گاه از آن جهت که رنج‌ها بخشی از خیر بزرگ‌تر یا به‌عنوان طریقی برای رسیدن به آن هستند توجیه می‌شوند، اما همچنان این توجیه، شر ذاتی نهفته در رنج‌ها را به خیر مبدل نخواهد کرد. در چنین مواردی تنها توجیه اخلاقی در رواداشتن شرور آن است که این رنج به‌خودی‌خود شر، به خیری فی‌نفسه منتهی می‌شود که بدون وقوع این شر امکان‌پذیر نیست. بسیاری از شروری که در عالم واقع می‌شود از همین رهگذر توجیه می‌شوند، اما به نظر می‌رسد همچنان در جهان رنج‌هایی هستند که نمی‌توان آنها را مقدمه رسیدن به هیچ خیری محسوب کرد. رو این نوع از رنج را شر گزاف می‌نامد؛ رنج بسیار شدیدی که یک موجود قادر مطلق و عالم مطلق بدون آن که خیری برتر از دست برود یا شری به همان میزان بد یا بدتر واقع شود، می‌توانست از آن جلوگیری کند (Trakakis, 2007, p. 52). بدین ترتیب به بیان مایکل





پترسون: «شر بی‌وجه وضعی از امور است که برای رسیدن به خیر برتر یا منع شر برابر یا بدتر وجود آن ضروری نیست (منطقی یا علی). با این طرز تفکر یگانه دلیل اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز شر داشته باشد این است که شر برای رسیدن به خیر برتر یا منع شر برابر یا بدتر ضروری باشد» (Peterson, 1998, p. 74).

رو رنج شدید انسان‌ها و حیوانات را مصداقی از همین نوع رنج می‌داند (Rowe, 1979, p. 39). در واقع وی در استدلال خود به چندین جنبه از شر نظر دارد: فراوانی شرور، شدت شرور و رنج حیوانات (Feinberg, 2004, p. 217). استدلال قرینه‌گرایانه^۱ رو مبتنی بر این مفهوم از شر گزاف و با تکیه بر مصداق‌های خاص طی سال‌ها و در نوشتارهای گوناگون او با تغییراتی در روش یا بیان، اما بیشتر با مضمونی واحد بیان شده است. وی آخرین تقریر خود از این برهان را در سال ۲۰۰۴م در مقاله‌ای با عنوان «شرور، شاهدهی علیه خدا باوری» مطرح می‌کند:

الف. شرور هولناکی وجود دارد که یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) هیچ دلیل موجهی برای تجویز آن ندارد.

ب. یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) هیچ شری را تجویز نمی‌کند مگر آنکه دلیل موجهی برای وقوع آن داشته باشد.

بنابراین موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض (خدا) وجود ندارد (Peterson & VanArragon, 2004, p. 5).

رو اثبات منطقی صدق مقدمه نخست را دشوار می‌داند، اما معتقد است دست کم می‌توان ملاکی معقول^۱ برای موجه‌بودن آن یافت و آن، مستندساختن این مقدمه به شروری است که در جهان ما هرروزه رخ می‌دهد و البته مطابق تعریف او گزاف می‌نماید: بچه‌گوزنی را محصور در میان شعله‌های آتش جنگل در نظر آورید که پس از تحمل چندین روز درد و رنج طاقت‌فرسا ناشی از سوختگی جان می‌دهد. به نظر رو خدا می‌توانست از وقوع این شر جلوگیری کند یا دست کم کاری کند که بچه‌گوزن به

1. rational grounds

سرعت بمیرد و رنج چندروزه را تحمل نکند. مورد دوم اما موردی واقعی است. دختر بچه‌ای پنج‌ساله در ایالت میشیگان که پس از تحمل ضربات شدید و تجاوز به عنف توسط ناپدری‌اش خفه می‌شود.^۱

در واقع مدعای اصلی رو آن است که وجود برخی شرور هولناک دلیلی بر رد وجود خداست؛ چراکه دلایل کافی وجود دارد که دست کم برخی شرور در این دنیا به گونه‌ای هستند که خداوند هیچ توجیه منطقی برای تجویز آنها ندارد و از آن‌جا که خدا باور و ملحد هر دو معتقدند خداوند در صورتی امکان می‌دهد این شرور واقع شوند که توجیه منطقی داشته باشد؛ پس خدا باور در نبود اعتقاد به وجود خداوند کاملاً موجه است.

رو خط اصلی پاسخ خدا باوران به برهان خود را این چنین ترسیم می‌کند:

مقدمه نخست از آنجا که ادعایی پیرامون جهان واقع دارد، مقدمه ناظر به جهان واقع نامیده شده است و مقدمه دوم مقدمه الهیاتی برهان است؛ چراکه به باوری مشترک میان خدا باور و ملحد در مورد خدا اشاره می‌کند. منتقد خدا باور در رد این استدلال یا باید به روش مستقیم یا به روش غیر مستقیم یعنی برهان خلف که رو آن را روش جی ای مور^۲ می‌نامد عمل کند. رو روش اخیر را بهترین پاسخ خدا باوران به استدلال خود می‌داند (Rowe, 2007, p. 128). در روش مستقیم، خدا باور باید برهان رو را از طریق رد مقدمات آن به چالش بکشد. از آنجا که مقدمه دوم باوری مشترک میان خدا باور و ملحد است، مورد پذیرش هر دو طرف است. این تنها مقدمه دوم است که رد آن از سوی مخالفان می‌تواند برهان قرینه‌ای مبتنی بر شرکاز را با چالش مواجه سازد. برخلاف تصور رو منتقدان او به هر دو مقدمه برهان خرده گرفتند؛ اگرچه کانون بیشترین و مهم‌ترین نقدها متوجه مقدمه نخست بود.

۱. مثال نخست موردی فرضی و مورد دوم نمونه‌ای واقعی است که رو آن را از بروس راسل اقتباس کرده است.

نک: (Russell, 1989, p. 123)

2. The G.E. Moore Shift





رو در مقاله‌ای با عنوان «شر و تئودیه» که در سال ۱۹۸۸م منتشر ساخت، به طور ضمنی مخالفان خدا باور خود را - که بیشتر بر مقدمه ناظر به جهان واقع خرده گرفته‌اند - دو گروه می‌داند؛ دسته نخست تئودیه باوران و دسته دوم منتقدانی هستند که اگرچه خدا باور بوده، اما اعتقادی به تئودیه ندارند. این گروه دلایل باور به وجود خدا را قوی‌تر از برهان رو می‌دانند و معتقدند خیری که خدا را در رواداشتن شرور به ظاهر گزاف موجه می‌سازد، از اساس فراتر از درک و بینش ماست. این نوع دفاع‌های خدا باورانه به محدودیت‌های شناختی انسان‌ها در رابطه با حکمت الهی اشاره می‌کند. در واقع دفاعیه به ما می‌گوید که چون حیطة علم خداوند فراتر از علم ما است، پس احتمال دارد در مورد شروری که به نظر ما گزاف می‌آید خیری باشد که فراتر از دانش ما است و ما نباید انتظار درک آن را داشته باشیم (Rowe, 2007, p. 124). این اعتقاد، نقطه مقابل باور تئودیه باوران است که در تلاش‌اند تا خیرهایی در حیطة فهم بشر نشان دهند که تحقق آنها خداوند را در تجویز شروری نظیر شر گزاف موجه می‌سازد (Rowe, 1988, pp. 127-128). تمام تلاش علمی رو طی چهاردهه معطوف به پاسخ‌دادن به منتقدان گروه دوم شد، اما تنها در دو مورد به بررسی میزان موفقیت تئودیه، به‌خصوص تئودیه جان هیک در برابر برهان قرینه‌ای خود می‌پردازد؛ نخست در کتاب خود با عنوان فلسفه دین به شرح اجمالی دیدگاه خود می‌پردازد و پس از آن در مقاله «شر و تئودیه» تا اندازه‌ای مبسوط‌تر آن را شرح می‌دهد.

۲. پاسخ‌های خدا باوران به مسئله شر: تئودیه و دفاع

تمامی پاسخ‌های خدا باوران به مسئله شر، با وجود تنوع بی‌شمار آن، به طور کلی تحت دو عنوان دفاعیه^۱ و نظریه عدل الهی^۲ طبقه‌بندی می‌شود. آنچه ما از آن به‌عنوان دفاعیه یاد می‌کنیم، تلاش برای نشان‌دادن نبود توفیق یک تقریر خاص از مسئله شر است

1. defense

2. theodicy

(پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰). پترسون هدف از دفاعیه را نشان دادن نبود موفقیت براهین خدا ناباورانه مبتنی بر شر مطابق معیارهای خودشان می‌داند (Peterson, 1998, p. 33). در مقابل نظریه عدل الهی در تلاش است تا تبیینی معقول و اثباتی درباره دلایل خداوند در تجویز شرور را نشان دهد. البته در مباحث فلسفه دین معاصر تعریف دیگری نیز از دفاعیه و تئودیهسه یافت می‌شود. گاه منظور از دفاعیه، تبیین دلایل تنها ممکن است که می‌تواند موجه خداوند در تجویز شرور باشد و در مقابل، تئودیهسه در جستجوی تبیین دلایل واقعی و معتبر خداوند برای رواداشتن شرور است (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰). مطابق تعریف اخیر تفاوت مهمی میان دفاعیه و تئودیهسه وجود دارد؛ دفاعیه اگر قرین توفیق شود، در اثبات سازگاری میان وجود خداوند و وجود شر در عالم کافی است، حال آنکه تئودیهسه مدعایی فراتر از این دارد و در تلاش است دلایل واقعی خداوند را در تجویز شر بدانند (پلاتینجا، ۱۳۷۶، صص ۶۹-۷۰).

این در حالی است که تعریف رو از تئودیهسه، مرز میان آن و دفاعیه را کم‌رنگ می‌کند. بر اساس تعریف او نظریه‌های عدل الهی از اساس نمی‌خواهند به طور قطع و به تفصیل خیرهایی را که خداوند را در تجویز شرور خاص موجه می‌سازد برشمارد؛ چراکه لازمه چنین برداشتی، امری محال و آن احاطه علمی ما بر اهداف خاص خداوند است. بلکه تئودیهسه‌ها در تلاش‌اند تا وضعیت‌های خیری را نشان دهند و اثبات کنند که این خیرها در صورت تحقق می‌تواند خداوند را در تجویز شروری نظیر رنج بچه‌گوزن موجه سازند. او چنین بیان می‌کند:

هدف تئودیهسه آن است که به وضعیت خیری دست یابد و استدلال کند که این امر خدا را در رواداشتن شروری نظیر بچه‌گوزن و دخترک توجیه می‌کند. اینکه آیا دست‌یافتن به خیر مورد نظر، دلیل واقعی خدا برای وقوع این شرور است، در واقع بخشی از هدف تئودیهسه نیست؛ فقط امیدی است تا ثابت کند اگر نیل به خیر مورد نظر، هدف خداوند برای وقوع این شرور است، پس (با توجه به دانسته‌های ما) خداوند در رواداشتن این شرور موجه است (Rowe, 1988, p. 127).

بنابراین انتظار رو از یک تئودیهسه آن نیست که به تفصیل و مورد به مورد خیری را که





هدف واقعی خداوند از تجویز شرور است مشخص سازد؛ بلکه مطابق این نظر اگر یک تئودیه در اثبات تنها یک خیر که ممکن است خداوند را در رواداشتن شرور پیش گفته موجه سازد موفق عمل کند، برهان قرینه‌ای شرگراف پاسخ خود را یافته است. رو از میان انواع مختلفی از تئودیه که خداباوران در برابر مسئله شر بیان کرده‌اند، بحث خود را با بررسی تئودیه «پرورش روح» جان هیگ پی می‌گیرد و پس از بیان خلاصه‌ای از آن به بررسی و نقد آن می‌پردازد.

۱-۲. تئودیه «پرورش روح»

یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌های عدل الهی یا همان تئودیه در سنت الهیات مسیحی متعلق به اسقف ایرنائوس^۱ (۱۳۰-۲۲۰م) است. جان هیگ دقیق‌ترین تفسیر معاصر از این دیدگاه را با عنوان تئودیه «پرورش روح»^۲ بیان می‌کند. مسیر کلی این نظریه همچون بیشتر تئودیه‌های دیگر، مشخص ساختن خیرهای برتری است که علت تجویز شرور از سمت خداوند است.

براساس این نظریه انسان در ابتدای خلقت معصوم و نابالغ است. البته این عصمت اولیه به معنای کمال اولیه نیست، بلکه انسان با استفاده از موهبت اختیار و آزادی اراده می‌تواند به تدریج با کنترل وسوسه‌ها و انتخاب‌های مسئولانه به موجودی نیکو تبدیل شود. تئودیه او در پی ارائه‌دادن طرح عظیم خداوند برای کمک به انسان‌های نابالغ و تبدیل آنها به موجوداتی به لحاظ اخلاقی و معنوی بالغ است. در این طرح جهان محیطی برای تحقق برنامه خدا برای پرورش روح آدمی است. این محیط دو بازیگر اصلی دارد: نخست عاملان اخلاقی که در تعامل با یکدیگرند و همین تعامل و ارتباط زمینه‌ساز بروز شر اخلاقی است و دوم نظم فیزیکی اشیای مادی است که مستقل از اراده انسان عمل کرده و همین امر زمینه‌ساز بروز شر طبیعی است؛ بنابراین

1. Bishop Irenaeus

2. soul-making theodicy

رشد انسان به عنوان موجودی مختار در جهانی مادی مستلزم دو امر است: اول آنکه امکان انتخاب و عمل نادرست برای چنین موجودی آماده باشد و دوم آنکه چنین جهانی همواره بر اساس قوانین ثابت و کلی عمل کند، نه بر اساس مشیت‌های خاص. روشن است که در چنین محیطی علاوه بر آن که فرصت‌ها برای رشد شخصیت اخلاقی وجود دارد، خطر شکست، رنج و بی‌عدالتی نیز موجود است. اما آدمی در فرآیند تکامل و پرورش روح خود ناگزیر از مواجهه با شرور طبیعی و اخلاقی است؛ چراکه از نظر جان هیك غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و دست کم درد و رنج را ببرند، بلکه به جهان به‌عنوان مکانی برای پرورش روح یا انسان‌سازی نگریسته شده است (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹)؛ بنابراین بسیاری از شرور اخلاقی و طبیعی در هدف الهی مبنی بر پرورش روح مشارکت دارند و از این جهت دلیل اخلاقی کافی خود را یافته‌اند.

اما هیك در تئودیسۀ خود به شروری که به نظر دلیل اخلاقی کافی برای تجویز آن نیست یا همان شر گزاف نیز می‌پردازد، شری که گاه آن‌قدر خصمانه است که مانعی برای پرورش روح محسوب می‌شود. پاسخ هیك به این مسئله سه وجهی است. او همچنان تلاش می‌کند وقوع این دست از شرور را نیز در قالب نظریۀ پرورش روح خود توجیه کند. وی معتقد است لازمه دست‌یافتن به وضعیت خیر نخست آن است که علاوه بر آنکه محیط زندگی انسان باید واجد رنج‌های قابل ملاحظه باشد، بلکه این رنج‌ها باید به نحوی بی‌هدف و بی‌معنا و ناعادلانه به نظر برسد؛ چراکه حس همدردی، نوع دوستی و از خودگذشتگی که جزء برترین ویژگی‌های اخلاقی انسانی است، تنها زمانی پدیدار می‌شود که آدمی به طور عمیق به این درک برسد که این رنج و بدبختی شایسته زندگی هم‌نوعان او نبوده و به خیر آنها نیست؛ بنابراین به نظر می‌رسد در دنیایی که قرار است صحنه‌ای از محبت و از خودگذشتگی برای دیگران باشد، بشر باید رنج و عذابی همراه با تضاد و نابرابری را آن‌گونه که ما اکنون تجربه می‌کنیم از سر بگذرانند. این (رنج) باید آشکارا فاقد ارزش، بی‌معنی و از نظر اخلاقی منطقی نباشد؛ چراکه به طور دقیق همین ویژگی بارز بشری است که بین انسان‌ها همدردی ایجاد می‌کند و مهر و محبت و





تواضع و خیرخواهی را برمی‌انگیزد، صفاتی که از بالاترین ارزش در زندگی شخصی برخوردارند (Hick, 1994, p. 60)؛ بنابراین شرگزارف یا بی‌هدفی در عالم موجود نیست؛ چراکه رنج‌های عالم به هراندازه که جانکاه و فراوان باشد، باز در طرح و نقشهٔ عظیم خداوند مبنی بر پرورش روح آدمی تعریف می‌شوند.

او علاوه بر این تبیین، به رازآلودبودن این نوع از رنج‌ها نیز اشاره می‌کند و اعتقاد دارد در این بخش از شرور هم اگرچه همان ویژگی پرورش‌دهندگی شرور می‌تواند تا اندازه‌ای توجیه‌گر رنج‌های گزارف و بی‌غایت باشد، در نهایت باید به راز آلودبودن این شرور ایمان آورد (خلیلی نوش‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

هیچ‌کس به این امر واقف است که اگرچه رازآلودبودن شرور گزارف می‌تواند در خدمت پرورش روح عمل کند، همچنان شروری در عالم وجود دارند که پیش از آنکه شخص رنج‌کشیده را درگیر برنامهٔ پرورش روح کند، اصل حیات او را نشانه می‌رود؛ نظیر رنج کودکان و نوزادان بی‌گناه. از این رو پاسخ نهایی هیچ‌کس به مسئلهٔ شرگزارف وجود زندگی پس از مرگ و تداوم نقشهٔ پرورش روح خدا در حیات جاودان پس از مرگ است. این همان وضعیت خیر دومی است که در تئودیسسهٔ پرورش روح هیچ‌کس می‌تواند دلیل اخلاقی خوبی برای تجویز شرور در اختیار خداوند قرار دهد.

همهٔ رنج‌های بشری، چه رنج‌های اندک و چه رنج‌های بسیاری که در حیات دنیایی گریبان‌گیر انسان‌ها شده است، در نهایت به خیر مشترکی منتهی خواهد شد که نامحدود و بی‌پایان است؛ خیری عظیم که فراتر از مقولهٔ پاداش و جزا است و چنان ارزشمند و خارج از محاسبه است که هر رنجی در راستای رسیدن به آن ارزشمند خواهد شد (Hick, 2007a, p. 341).

۳. دیدگاه رو دربارهٔ تئودیسسهٔ «پرورش روح»

به طور کلی برهان‌های قرینه‌گرایانه مبتنی بر شرگزارف مدعی است وجود برخی شرور خاص ملاک‌های معقولی برای خدا ناباوری فراهم می‌کند. سؤال اصلی رو در اینجا این است که آیا تئودیسسهٔ جان‌هیچ‌کس در رد این ادعا موفق است؟ او معتقد است تئودیسسه‌ها به

منظور دست یافتن به چهار هدف عمده سامان می‌یابند که البته وظیفهٔ هر یک دشوارتر از قبلی است: هدف یک تئودیسه ممکن است در مرحلهٔ اول توضیح چرایی اصل وجود شرور باشد؛ در مرحلهٔ دوم ممکن است در پی تبیین تنوع شرور در عالم باشد؛ سومین مرحله آنجاست که فراوانی شرور را توجیه می‌کند و در نهایت چهارمین هدف، تبیین چرایی وقوع شرور خاص است.

از نظر رو تئودیسهٔ پرورش روح تا آنجا که به عنوان توضیحی برای پیدایش اصل وجود شر در عالم یا حتی پیدایش نمونه‌هایی از شرور به کار رود موفق است، اما آن‌گاه که سخن از فراوانی بالای شرور و نیز شرور خاصی نظیر شر گزاف به میان آید، تئودیسهٔ مزبور در مصاف با استدلال قرینه‌گرایی شر ناکام می‌ماند؛ بنابراین این نظریه در رد مقدمهٔ ناظر به جهان واقع موفق نیست.

رو نخست به بررسی پاسخ هیک به شر اخلاقی می‌پردازد. شری نظیر رنج روحی و جسمی غیر قابل وصف دخترکی که در نهایت قساوت به قتل می‌رسد. رو همدلانه با هیک می‌پذیرد که محیطی برای رشد برترین صفات معنوی و اخلاقی انسان‌ها مناسب است که دربرگیرندهٔ رنج‌ها، ناامیدی‌ها، شکست‌ها و سختی‌های واقعی باشد و البته بیشتر بر اساس قوانین کلی و قابل اعتماد عمل نماید؛ چراکه تنها بر اساس همین قوانین کلی و قابل اعتماد است که شخص می‌تواند تصمیمات هدفدار برای زندگی اخلاقی و عقلانی خود اتخاذ کند. با همین رویکرد می‌توان خداوند را در رواداشتن بسیاری از شرور اخلاقی و طبیعی موجه دانست. اما مشکل اصلی اینجاست که هیچ‌یک از دو مورد پیش‌گفته دلیل اخلاقی کافی خداوند در تجویز قتل سرشار از رنج دخترک نیست؛ زیرا اگرچه ممکن است پیامد اجتناب‌ناپذیر استفادهٔ انسان از ارادهٔ آزاد در مسیر رسیدن به رشد معنوی و اخلاقی، آزار انسان‌ها به واسطهٔ یکدیگر باشد، اما این امر خداوند را در تجویز رنج آن دخترک موجه نمی‌سازد؛ چراکه کاملاً غیرمنطقی است باور کنیم اگر ناپدری مذکور آزادانه دخترک را کتک زده و به او تجاوز کرده بود، در صورت جلوگیری از انجام این کار رشد اخلاقی و معنوی او برای همیشه نابود می‌شد و همچنین غیرمنطقی است باور کنیم اجازهٔ انجام چنین عملی از نظر اخلاقی





موجه است، حتی اگر ممانعت از آن تاحدی مسیر رشد معنوی و اخلاقی را مخدوش کند (Rowe, 1988, pp. 129-130).

منظور رو این است که اگرچه رشد اخلاقی و معنوی انسان در گرو استفاده کاملاً آزاد از قدرت اختیار است، با این وجود بعید است دخالت خداوند در این مورد خاص و محدود ساختن اختیار ناپدیری، او را برای همیشه از دست یافتن به کمال معنوی محروم سازد؛ یعنی ناپدیری در تمام طول عمر خود قادر است با بهره‌مندی از اراده خود در مسیر کمال روحی خود قدم بردارد و محدود ساختن اراده او تنها در این مورد سبب نمی‌شود که مسیر او برای رسیدن به سعادت به طور کلی مسدود شود. رو فراتر از این مدعی است شر موجود در واقعه آن دخترک به اندازه‌ای است که حتی اگر مسیر رشد معنوی ناپدیری مخدوش شود، همچنان خداوند در تجویز این شر دلیل اخلاقی کافی ندارد.

رو پاسخ تئودیسۀ هیک به شر طبیعی نظیر رنج دهشتناک بچه‌گوزن را نیز بررسی می‌کند. او می‌پذیرد که یکی از عوامل قوام محیطی که برای پرورش روح آدمیان تدارک دیده شده است، نظم فیزیکی اشیای مادی است که مستقل از اراده ما عمل می‌کند؛ نظمی که سبب می‌شود این محیط در بسیاری موارد بر اساس قانون قابل اعتماد و کلی عمل نماید؛ بنابراین در مورد مثال بچه‌گوزن کاملاً پذیرفتنی است که با فرض وجود حیوانات گوناگون جهان و گردش جهان بر اساس قوانین طبیعی، مواردی از رنج شدید و همیشگی حیوانات غیر قابل اجتناب است، اما «این اعتقاد نامعقول است که جلوگیری از سوختن شدید او یا پایان دادن به حیاتش برای جلوگیری از رنج شدید و طولانی او، آنچنان اعتماد ما را به نظام مند بودن طبیعت خواهد لرزاند که رشد اخلاقی و معنوی خود را ترک خواهیم کرد» (Rowe, 2007, p. 127).

در واقع رو نظیر بسیاری از دیگر منتقدان بر تئودیسۀ پرورش روح می‌پذیرد که تجویز شرور در جهانی که به منظور پرورش روح آفریده شده موجه است، اما مشکل اصلی موارد فراوانی از شرور و نیز شرور خاصی هستند که نه تنها در خدمت رشد اخلاقی نیستند، بلکه مانع آن نیز به شمار می‌روند و خداوند عالم و قادر مطلق می‌تواند تا حدی که اعتماد ما به قوانین کلی جهان مختل نشود، مانع آنها گردد؛ بنابراین برخی

شروع از جمله رنج بچه‌گوزن و درد دخترک می‌توانست در عالم واقع نشود، بدون آنکه از رشد اخلاقی و معنوی ما کاسته شود یا اعتماد ما به قوانین خلقت از دست برود.

۴. بررسی دیدگاه رو در نقد تئودیسسه «پرورش روح»

اجازه دهید مطابق مبنای رو در تعریف تئودیسسه پیش برویم. او در ابتدای بحث خود از خواننده می‌پرسد: آیا تئودیسسه‌ها مطرح می‌شوند تا به تفصیل به ما بگویند که چه وضعیت خوبی است که خدا را در صورت وجود داشتن، در رواداشتن شر بچه‌گوزن یا قتل دخترک مجاز می‌دارد؟ پاسخ جالب است: خیر. رو تصریح می‌کند پیش‌فرض چنین برداشتی از تئودیسسه آن است که دانش بشر بر علم خداوند احاطه داشته باشد که این امر بدون نوعی الهام از سوی خداوند غیر ممکن است. به نظر من با این برداشت از تئودیسسه از اساس نوبت به مدعای اصلی رو مبنی بر اینکه تئودیسسه پرورش روح در اثبات دلایل موجه خداوند برای رواداشتن رنج بچه‌گوزن و قتل دخترک موفق نیستند نمی‌رسد. چگونه یک تئودیسسه در اثبات آنچه هدفش نیست موفق شود؟ البته خود رو به درستی این نقد بر دیدگاه خود معترف است:

ممکن است برخی تصور کنند از این جهت تئودیسسه‌هیچ را نقد می‌کنم که در انجام کاری که هرگز قصد انجام آن را نداشته است، کوتاهی کرده است: برای نشان دادن خیرهایی که به دست آوردن آنها موجودی قادر و عالم مطلق را در رواداشتن رنج بچه‌گوزن و قتل دخترک توجیه می‌کند. شاید کسی بگوید منظور از انواع تئودیسسه این نیست که توجیهی برای شروع خاص باشند. این انتقاد را قبول دارم» (Rowe, 1988, p. 131).

حال در مرحله بعد فرض کنیم سخن رو صحیح است؛ خداوند عالم و قادر مطلق می‌توانسته است بدون آنکه خللی در جریان رشد معنوی ناپدری رخ دهد، در همین مورد خاص اراده او را در اعمال این عمل شنیع محدود می‌کرد، به نحوی که یا هرگز اراده این عمل در او محقق نمی‌شد یا آنکه به هنگام اراده او به این کار، به نحوی که نمی‌دانیم چگونه است از تأثیر آن جلوگیری می‌شد. آن‌گونه که من می‌فهمم این کار





مستلزم دخالت مستقیم خداوند در جریان طبیعی عالم است. مورد اول نیز همین گونه تبیین می‌شود. خداوند عالم و قادر مطلق بدون آنکه اعتماد ما به نظم طبیعت مخدوش شود، آن‌هنگام که آتش در جنگل زبانه کشیده، به نحوی از شعله‌ور شدن محیط اطراف گوزن جلوگیری می‌کرده یا آن‌هنگام که گوزن طعمه این آتش مهیب شد، خداوند اتفاقی را رقم می‌زد که بچه گوزن به جای تحمل چندین روز رنج طاقت‌فرسا زودتر مرگ را تجربه کند.

او معتقد است این امر سبب نمی‌شود که جهان یکسره از وجود شرور خالی گردد، زیرا دلیلی وجود ندارد که اگر خداوند از وقوع این دو مورد خاص از شر جلوگیری کند، به لحاظ اخلاقی متعهد به جلوگیری از تمام این نوع شرور در عالم باشد.

باید اعتراف کنم متوجه چرایی این سخن نمی‌شوم. چگونه ممکن است خداوندی که خیر محض است در صورت جلوگیری از یک شر خاص، به لحاظ اخلاقی متعهد نباشد در شرایط مشابه از شروری نظیر آن ممانعت کند. برای توضیح مطلب به مثال نخست رو باز می‌گردم. جنگلی دوردست که در اثر یک صاعقه به حریق بزرگ دچار شده است. طبق قاعده علاوه بر بچه گوزن تمامی گوزن‌های آن جنگل و نیز انواع گونه‌های موجود در جنگل در گیر این آتش‌سوزی شده‌اند و بی‌گمان بسیاری از آنها وضعیتی اسفناک نظیر وضعیت بچه گوزن را تجربه می‌کنند. چه دلیلی وجود دارد خداوندی که با دخالت در فرایند قوانین طبیعت، زندگی گوزنی را به منظور کم کردن دردهای او پایان می‌دهد، در مورد بقیه گونه‌های موجود در جنگل چنین نکند؟ فراتر از مثال خیالی رو درباره آتش‌سوزی مهیبی که در ماه‌های آخر سال ۲۰۱۹ شروع و تا اوایل ۲۰۲۰ میلادی در استرالیا ادامه داشت و در آن حدود سه میلیارد انواع حیوانات نابود شدند چه می‌توان گفت؟ آیا همه این موارد مطابق تعریف رو از موارد شر گزاف نیست که خداوند می‌تواند به منظور جلوگیری از آن در روند عالم طبیعت دخالت کند؟ در مورد مثال دوم نیز اگر خداوند می‌تواند بدون آنکه رشد معنوی ناپذیری مخدوش شود، تنها در مورد قتل دخترک اراده او را محدود سازد، چرا در مواردی مشابه یا حتی به مراتب هولناک‌تر از این مورد در روند اعمال اراده آزاد انسان دخالت نکند. رو در

نوشته‌های خود علاوه بر این دو مورد از مواردی نظیر واقعه هولوکاست یا اردوگاه آشویتز^۱ نام می‌برد که مطابق تعریف او، از مصداق‌های شر گزاف به حساب می‌آید. مطابق سخن او این مصداق‌ها را نیز می‌توان به‌عنوان شر گزاف در نظر آورد که خداوند می‌توانسته بدون آنکه طرح عظیمش در پرورش روح عقیم بماند، از آنها جلوگیری کند. نظر رو در مورد دیگر فجایع تاریخی چگونه است؟ دربارهٔ موارد بی‌شماری از رنج‌های زنان و دخترکانی که به سرنوشتی نظیر دخترک ایالت میشیگان دچار شده‌اند چه باید گفت؟ اگر همهٔ این موارد رنج گزاف هستند که گویا مطابق تعریف رو این گونه‌اند، همگی موارد خاصی از رنج هستند که هر اندیشمندی نظیر رو می‌تواند آن را به‌عنوان نمونه‌های خاصی از شر مطرح کند که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض می‌تواند از آنها جلوگیری نماید، بی‌آنکه در مقاصد خداوند در طرح عظیم پرورش روح خللی وارد آید.

در صورت پذیرش این سخن با جهانی غیر طبیعی مواجهیم که در جای‌جای آن قانون علیت به واسطهٔ دخالت خداوند نقض می‌شود. جهانی دارای موجوداتی نه‌چندان مختار که به واسطهٔ نبود قطعیت دربارهٔ نتیجه رفتارشان، چه‌بسا در بسیاری از موارد درگیر هیچ طرح پرورش روحی نخواهند شد. جهانی این‌گونه را هیک چنین به تصویر می‌کشد:

«پیامدهای این موضوع بسیار گسترده خواهد بود؛ مثلاً هرگز فردی، فرد دیگری را آزار نمی‌رساند، چاقوی قاتل به قطعه‌ای کاغذ یا گلوله‌ها به دود در هوا تبدیل می‌گردد، کیف در بانک دزدیده‌شدهٔ یک میلیون دلاری به گونه‌ای معجزه‌آسا با یک میلیون دلار دیگر پر می‌گردد، تقلب، فریب، توطئه و خیانت، بافت جامعه را بی‌آسیب باقی می‌گذارد... کوهنورد، مناره‌ساز، کودک بازیگوش که از ارتفاعی سقوط می‌کند بدون اینکه آسیبی ببیند، شناور به زمین فرود می‌آید... قوانین طبیعت باید فوق‌العاده انعطاف‌پذیر باشند: قانون جاذبه گاهی مؤثر باشد و گاهی نه، یک شیء گاهی سخت و

۱. Auschwitz؛ اردوگاهی در لهستان که در جنگ جهانی دوم، یهودیان زیادی را در آن سوزاندند.





جامد باشد، گاهی نرم. در این صورت علوم پدید نمی‌آمد؛ زیرا عالم ساختار ثابتی نداشت» (هیکن، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰).

البته رو از نقص دیدگاه خود باخبر است. پس باید حدی از دخالت خداوند را تعریف کند که جهان - در چارچوب تئودیسۀ هیکن - یکسره عاری از شرور نشود. او محدوده دخالت خداوند در طبیعت یا اراده انسانی را تا آنجا می‌داند که رشد معنوی و اخلاقی ما کاسته نشود یا اعتماد ما به چرخش جهان بر اساس قوانین طبیعی سلب نگردد. اما سؤال اصلی اینجاست که این حد را چگونه و از چه منظری باید مشخص کرد؟

پیتر وانواگن^۱ یکی از منتقدان برهان قرینه‌ای رو معتقد است اگر خداوند بخواهد حدی را برای شرور در جهان مشخص سازد، تعیین میزان این حد به دلخواه خود او است. او برای توضیح سخن خود تمثیلی بیان می‌کند که با بحث کنونی ما مرتبط است: فرض کنید ۱۱۰۰ نفر سوار بر یک کشتی هستند که در دریای طوفانی دچار سانحه شده و به آرامی در حال غرق شدن است. پیش از آنکه کشتی غرق شود، مسافران این امکان را دارند تا کشتی سانحه‌دیده را ترک کرده و سوار کشتی نجات شوند. اما مسئله اینجاست که ظرفیت کشتی نجات متناسب با تعداد مسافران کشتی سانحه‌دیده نیست. اگر هر ۱۱۰۰ نفر سوار کشتی نجات شوند، به طور یقین کشتی واژگون شده و همه می‌میرند. در عوض اگر تنها ۱۰۰ نفر سوار کشتی نجات شوند، بی‌شک همه سالم به مقصد می‌رسند. در این شرایط به ازای هر نفری که اضافه سوار کشتی نجات شود، ۰/۱ درصد خطر واژگونی افزایش پیدا می‌کند. با توجه به این امر، اخلاقی است که اهالی کشتی نجات به جای ۱۰۰ نفر، ۱۰۱ نفر را سوار کنند؛ زیرا احتمال واژگونی به میزان بسیار کمی (تنها ۰/۱ درصد) افزایش پیدا می‌کند و خطری متوجه کشتی نجات نیست (شانس سالم رسیدن ۹۹/۹ درصد است)؛ اما سوار کردن دو نفر اضافه به کشتی نجات چطور؟ آیا این کار هم از نظر اخلاقی درست است؟ به نظر بازم مشکلی پیش نمی‌آید (شانس سالم رسیدن ۹۹/۸ درصد است که بسیار بالاست). اما این رویه را تا کجا می‌توان

1. Peter van Inwagen

پیش برد؟ آیا سوار کردن ۴۵۰ نفر اضافه و رساندن شانس سلامت کشتی نجات به ۵۵ درصد کار درستی است؟ معلوم نیست که درست باشد. در اینجا فرد تصمیم گیرنده (که شما باشید) باید به دلخواه خطی را میان افراد کشتی سانحه دیده بکشید و تعدادی را سوار کشتی نجات کرده و تعدادی را محکوم به مرگ کنید (Van Inwagen, 1996, p. 234).

حال به مثال رو باز گردیم. او مدعی است در مورد اول خداوند می توانسته است برای کم کردن دردهای بچه گوزن به زندگی او پایان دهد؛ همچنین این نوع دخالت‌ها در عالم طبیعت را می تواند تا زمانی که اعتماد ما به نظم فیزیکی اشیای مادی از بین نرود ادامه دهد. در این شرایط اگر بچه گوزن دومی را با شرایط مشابه نجات دهد چگونه است؟ قاعدتاً هنوز اعتماد ما به چرخش جهان بر اساس قوانین طبیعی سلب نمی گردد. گوزن سوم چطور؟ گوزن چهارم؟ و ... چگونه مشخص کنیم چه حدی از دخالت خداوند در عالم طبیعت باید صورت گیرد تا اعتماد ما به جریان طبیعت از دست نرود؟ این سخن در مورد شرور اخلاقی نیز قابل ذکر است. چه میزان مشخصی از شرور اخلاقی است که خداوند می تواند مانع وقوع آن شود که علاوه بر محفوظ ماندن عنصر اختیار انسان، از فراوانی شرور در عالم نیز کاسته شود؟

به نظرم فهم این مسئله توسط انسان با توجه به محدودیت‌های قوای شناختی او ناممکن می نماید. بشر چگونه قادر است حدی از دخالت خداوند را در عالم طبیعت مشخص کند که علاوه بر نبود وقوع برخی شرور گزاف، همچنان روند طبیعی عالم طبیعت محفوظ بماند؟ قوای ادراکی و چارچوب‌های معرفتی انسان محدودتر از آن هستند که او را در فهم این حد یاری کنند. در واقع رو به معیاری کلی و غیر قابل اثبات اشاره می کند که نه به لحاظ عقلی و نه تجربی قابل اثبات نیست. رو نمی تواند با توسل به این معیار مبهم تئودیسسه جان هیگ را در رد استدلال قرینه‌ای خود ناموفق بداند. البته رو این معیار را نیز در مورد یکی از نمونه‌های رنج گزاف مورد استناد در استدلال خود یعنی رنج دخترکی که توسط ناپدری به قتل رسیده است نادیده گرفته و معتقد است حتی اگر تا حدی مسیر رشد اخلاقی ناپدری به دلیل دخالت خداوند مخدوش شود، باز هم خداوند به لحاظ اخلاقی در تجویز این شر گزاف موجه





نیست. این سخن آشکارا با معیاری که خود رو بیشتر پذیرفته متغایر است.

حال اگر در این مرحله از نقدهای پیش گفته صرف نظر کرده و همدلانه با رو جهانی را تصور کنیم که در آن خداوند از وقوع هرگونه شر گزاف جلوگیری می‌کند، داوری ما چگونه خواهد بود؟ جهانی که هیچ یک از شرور گزاف در آن جایی ندارد؛ نه سرطانی که حیات جوانی را خاتمه دهد، نه مرگی که زندگی کودکی را به مخاطره اندازد، نه قتل‌ها و آزارهای دهشتناکی که گریبان‌گیر زنان شود و ... با این وجود در جهانی که فاقد هرگونه از این ناملایمات است، باز در پی یافتن شرور دیگری هستیم که خداوند باید مانع تحقق آن شود. به نظر می‌رسد این روند تا زمانی که جهان از نظر ما خالی از هرگونه شروری شود ادامه خواهد یافت. دنیای این‌چنینی دیگر محلی برای پرورش روح و تحقق هدف خداوند نخواهد بود. این بیان نشان می‌دهد چگونه پیشبرد تئودیسۀ هییک بر اساس فرض رو، آن را در رسیدن به هدف اصلی خود مبنی بر پرورش روح انسان عقیم می‌سازد.

علاوه بر این در نقد رو بر هییک دو جنبه مهم از پاسخ او در مسئله شر گزاف توسط رو مغفول مانده است؛ نخست رازآلودبودن شرور گزاف است. هییک همین اسرارآمیزبودن شرور را در خدمت طرح پرورش روح خداوند می‌داند: «رازآمیزبودن شرور به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم برای رنج‌های بشری هیچ توجیه عقلانی پیدا کنیم، بلکه بدان معنا است که رازآلودگی این زندگی، جنبه بسیار مهمی از ویژگی پرورش‌دهندگی روح است که جهان از آن برخوردار است» (Hick, 2007a, p. 334).

از نظر او رازآمیزبودن این شرور به معنای گزاف و بی‌وجه بودن آن نیست، بلکه همین جنبه از شرور به ظاهر گزاف است که حس همدلی و تلاش‌های فراوان برای یاری را می‌طلبد؛ چراکه یاری انسان‌ها و تلاش خود فرد برای دفع شرور در گرو فهم این مطلب است که شر واقع شده بی‌وجه و نامطلوب است. البته به نظر می‌رسد رازآلودبودن شرور علاوه بر ابهام در بیان، پاسخی قانع‌کننده برای چرایی وقوع شرور بی‌وجه به حساب نمی‌آید؛ زیرا در این برداشت به نوعی گزاف و بی‌وجه‌بودن شرور از اساس انکار می‌شود.

دومین موردی که رو در بیان و نقد دادباوری هیک نادیده انگاشته است، جنبه آخرت‌شناختی دیدگاه او است؛ آنچه از دید خود هیک سبب پایداری یک تئودسیسه است (Hick, 2007b, p. 433). او معتقد است همه رنج‌های جهان برای رسیدن به خیر نامحدود و بزرگی است که در جهان دیگر نصیب انسان می‌شود. از نظر نگارنده این جنبه از نقاط قوت تئودسیسه هیک است که نه تنها آن، بلکه هیچ تئودسیسه دیگری بدون در نظر گرفتن این جنبه، در توجیه شرور عالم ناقص خواهد ماند. در واقع هیک می‌داند پاسخ‌های قبلی از عهده حل کامل مسائلی نظیر شر گزاف بر نمی‌آیند؛ بنابراین موفقیت قطعی تنها زمانی حاصل می‌شود که هدف الهی تا فراسوی این زندگی و تداوم آن پس از مرگ ترسیم شود. البته وی برخلاف ادیان آسمانی که مدعی حیات پس از مرگ هستند، در نظریه خود به حیات‌های پس از مرگ اشاره می‌کند. در چرخه حیات‌های متوالی است که تئودسیسه پرورش روح به هدف خود نزدیک می‌شود و انسان‌ها به خیر عظیم و جبران‌کننده می‌رسند. البته این جنبه از تئودسیسه هیک بسیار کلی و مبهم است و ایرادات و اشکالاتی بر آن وارد است که از حیطة موضوع این نوشتار خارج است، اما در هر صورت پذیرش حیاتی فراتر از حیات طبیعی مادی که بر اساس آن برخی شرور می‌توانند توجیه مناسب خود را بیابند، از نقاط قوت تئودسیسه پرورش روح است که از دید رو مغفول مانده است. باید اعتراف کرد چنانچه حیات پس از مرگ و جبران دردها و رنج‌های بشر توسط خداوند در آن حیات در نظر گرفته نشود و مقصود خداوند از تجویز شرور رازآلود و مهیب تنها پرورش روح آدمیان در این جهان باشد، درحالی‌که موارد فراوانی یافت می‌شود که نه تنها نقطه مقابل این هدف محقق شده، بلکه زندگی آدمیان بدون تحقق این هدف پایان می‌یابد. البته این پذیرش از این جهت نیست که خداوند می‌تواند در جریان وقوع شرور گزاف مداخله کرده و مانع تحقق آن شود؛ چراکه محذور پیش‌گفته به قوت خود پابرجاست؛ بلکه از این رو است که مرگ و فناى بی‌بازگشت انسان‌ها هدف خداوند را برای رساندن انسان‌ها به سعادت مختل می‌کند و این امر در تنافی با خیریت محض او است. شاید دلیل رو در نپرداختن به این جنبه از پاسخ هیک، نپذیرفتن اصل زندگی پس از مرگ توسط اوست. برخی منتقدان تئودسیسه





پرورش روح، بناکردن این تئودیه بر اصل معاد را بدون اثبات عقلی آن توسط هیکن از موارد ضعف آن محسوب کرده‌اند؛ نظیر گریفین که بیان می‌کند دیدگاه هیکن که بر اساس آن، باور به زندگی پس از مرگ مؤلفه ضروری در توجیه شرور به حساب می‌آید، برای افرادی که به زندگی دیگر باور ندارند ضعفی مهلک به حساب می‌آید یا دست‌کم برای کسانی که نسبت به آن تردید دارند یک نقطه ضعف به شمار می‌رود (رستمی، ۱۳۹۹)؛ بنابراین هیکن باید ابتدا با روشی عقلی و نه با زبانی درون‌دینی به اثبات معاد پرداخته و سپس به توجیه شرور بر اساس آن پردازد.

نتیجه‌گیری

ویلیام رو طی چهاردهه تلاش علمی خود در تلاش بود تا با تکیه بر مصداق‌هایی از شر گزاف نظیر فراوانی شرور و نیز برخی شرور خاص، ملاکی معقول برای موجه‌ساختن استدلال قرینه‌ای بیابد. او تمام دفاعیه‌ها را در برابر این استدلال مخدوش می‌داند و در دو مورد از نگاه‌های خود میزان موفقیت تئودیه‌سۀ جان هیکن را در برابر استدلال قرینه‌ای شر گزاف بررسی کرده و در نهایت معتقد است این تئودیه‌سۀ در رد استدلال او کارآمد نیست. ما در این مقاله به داوری در باب دیدگاه او در این مسئله پرداختیم. به نظر نگارنده اگرچه می‌توان میزان موفقیت تئودیه‌سۀ جان هیکن در برابر مسئله شر گزاف را با توجه به نقدهای وارد بر آن نظیر باور به تناسخ یا ضعف در اثبات عقلی مبانی بررسی کرد، اما استدلال رو در ناکارآمدی تئودیه‌سۀ پرورش روح در مقابل مسئله قرینه‌ای شر گزاف به چند جهت استدلالی ضعیف است:

۱. مهم‌ترین جنبه ضعف این استدلال آن است که رو تئودیه‌سۀ مزبور را در آنچه خود هدف آن نمی‌داند به نقد نشسته است. مطابق برداشت رو یک تئودیه‌سۀ از اساس در پی تبیین دلایل خداوند در تجویز شرور خاص نیست؛ با این وجود وی معتقد است تئودیه‌سۀ جان هیکن اگرچه در اثبات اصل وقوع شرور و تنوع آن موفق است، اما در رد این ادعا که وجود شرور خاص زمینه‌های منطقی بر خدا ناباوری فراهم می‌کند موفق نیست. به نظر می‌رسد این برداشت، تناقضی در گفتار او است که اگرچه در مقاله شر و

تئودیسسه به آن اذعان می‌کند، اما همچنان در نقد به تئودیسسه جان هیکن بدان می‌پردازد.

۲. رو آن‌گاه که به بررسی تئودیسسه «پرورش روح» در برابر استدلال قرینه‌ای شر گزاف می‌پردازد، دو جنبه مهم این تئودیسسه یعنی رازآلودبودن شرور و جنبه آخرت‌شناسانه آن را مغفول می‌دارد. مهم‌ترین مؤلفه تئودیسسه هیکن در پاسخ به مسئله شر گزاف، وجود حیات پس از مرگ است که با تکیه بر آن برخی نقدهای رو پاسخ مناسب خود را در چارچوب این تئودیسسه خواهد یافت. البته دیدگاه هیکن در این مسئله باتوجه به ابهام در بیان و نیز اعتقاد او به حیات‌های پس از مرگ قابل مناقشه و نقد است. افزون بر ای، اعتبار این تئودیسسه مبتنی بر اثبات عقلی حیات پس از مرگ است و نه اتکا به ایمان مسیحی.

۳. جان هیکن معتقد است از لوازم تحقق طرح «پرورش روح» خداوند برای انسان، نبود دخالت او در سازوکار جهان و روند انتخاب آزاد انسان است. در مقابل رو در تلاش است تا اثبات کند دخالت خداوند در برخی موارد خاص نظیر دو مثالی که در استدلال خود مطرح می‌کند سبب نمی‌شود که طرح عظیم خداوند برای «پرورش روح» آدمیان عقیم بماند؛ بنابراین تئودیسسه مورد بحث از تبیین عدم ممانعت خداوند از شرور گزاف ناتوان است. در بخشی از این مقاله با تکیه بر همین شرور سعی بر این بود تا نقص این نظر نشان داده شود.



فهرست منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: انتشارات طرح نو.
۲. پلاتنینجا، الوین. (۱۳۷۶). خدا، اختیار و شر (مترجم: محمد سعیدی مهر). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳. تالیا فرو، چارلز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم (مترجم: انشاءالله رحمتی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴. خلیلی نوش آبادی، اکرم. (۱۳۹۵). خدای عشق و مسئله شر. قم: کتاب طه.
۵. رستمی، یدالله. (۱۳۹۹). نقد دیوید گریفین بر دیدگاه جان هیک درباره مسئله شر. الهیات تطبیقی. ۱۱(۲۳). صص ۴۷-۶۰.
۶. هیک، جان. (۱۳۷۶). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
7. Feinberg, John S. (2004). *Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Revised and Expanded Edition. Wheaton, IL: Crossway Books.
8. Hick, John (2007a). *Evil and The God Of Love*. New York, paigrave Macmillam.
9. Hick, John. (1994). *God and the Universe of Faiths*. Oneworld Publication.
10. Hick, John. (2007b). *D. Z Philips on God and Evil*. Religious Studies 43. Cambridge University Press.
11. Peterson Michael & L. VanArragon, Raymond J. (2004). *Contemporary Debates In Philosophy Of Religion*. Blackwell Publishing Ltd.
12. Peterson, Michael L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, Colorado: Westview Press.
13. Rowe, William L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), pp. 335-341.



14. Rowe, William L. (1988) Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*, 16(2), pp. 119-132.
15. Rowe, William L. (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction*. Fourth Edition. Belmont: Wadsworth.
16. Russell, Bruce. (1989). The Persistent Problem of Evil. *Faith and Philosophy*. 6(2), pp. 121-139.
17. Trakakis, Nick. (2007). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer.
18. Van Inwagen, Peter. (1996). *Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale. The Evidential Argument From Evil*. Edited by Daniel Howard-Snyder. Bloomington, IN: Indiana University Press. p. 234.

۱۵۳



نظر
صدر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسسه جان هیک

References

1. Feinberg, J. S. (2004). *Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Wheaton, IL: Crossway Books.
2. Hick, J. (1376 AP). *Philosophy of Religion*. (B. Saleki, Trans.). Tehran: Al-Huda International Publication.
3. Hick, J. (2007a). *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan.
4. Hick, J. (2007b). *D. Z Philips on God and Evil*. Religious Studies 43.
5. Hick, John. (1994). *God and the Universe of Faiths*. Oneworld Publication.
6. Khalili Nooshabadi, A. (1395 AP). *God of love and the problem of evil*. Qom: Taha Book.
7. Peterson M.; VanArragon L.; Raymond J. (2004). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Blackwell Publishing Ltd.
8. Peterson, M. et al. (1389 AP). *Reason and religious belief*. (A. Naraghi and E. Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e Now Publication. [In Persian]
9. Peterson, M. L. (1998). *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, Colorado: Westview Press.
10. Plantinga, A. (1376 AP). *God, Freedom, and Evil*. (M. Saeedimehr, Trans.). Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]
11. Rostami, Y. (1399 AP). David Griffin's critique of John Hick's view of the problem of evil. *Comparative theology*, 11(23), pp. 47-60. [In Persian]
12. Rowe, W. L. (1988). Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*, 16(2), p. 119-132.
13. Rowe, W. L. (2007). *Philosophy of Religion: An Introduction*. (Fourth Ed.). Belmont: Wadsworth.
14. Rowe, William L. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), pp. 335-341.
15. Russell, B. (1989). The Persistent Problem of Evil. *Faith and Philosophy*. 6(2), pp. 121-139.
16. Taliaferro, C. (1382 AP). *Philosophy of Religion in the Twentieth Century*. (E. Rahmati, Ed.). Tehran: Suhrawardi Office of Research and Publication. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (بهار)، ۱۴۰۲

17. Trakakis, N. (2007). *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer.
18. Van Inwagen, P. (1996). *Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale*. *The Evidential Argument from Evil*. (D. Howard-Snyder, Ed.). Bloomington, IN: Indiana University Press.

۱۵۵



نظر
صدر

نقدی بر نقد دیدگاه ویلیام رو در باب تئودیسسه جان هیک

Research Article
Thinking of Death in the Views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and Irvin Yalom¹

Seyyedeh Masoumeh Tabatabaei²

Nafiseh Sate'³

Received: 23/01/2023

Accepted: 02/05/2023



Abstract

The present study aims to consider thinking about death in the views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and Irvin Yalom, using the descriptive-analytical method of research. Some of the results indicate that while Yalom, just like some other existentialists, believes that death marks the end of the human life, he holds that thinking about death bestows meaning and value upon life. For Yalom, a major factor that alerts human beings about (their own) death is to be involved in or have a close encounter with death, time, careful consideration of dreams and individual fantasies, artificial aiding

1. This article is derived from the first author’s PhD dissertation titled *The impact of thinking about death on the meaningfulness of life in the views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and Irvin Yalom* (supervisor: Nafiseh Sate’; advisor: Seyyed Ahmad Shahrokhi), Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran.

2. PhD, Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Amir Kabir University, Tehran, Iran. eshraghm@yahoo.com

3. Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. nafise.sate@gmail.com

* Tabatabaei, S. M.; & Sate’, N. (2023). Thinking of Death in the Views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and Irvin Yalom. *Naqd va Nazar*, 28(109), pp. 158-181.

Doi: 10.22081/JPT.2023.65665.2005

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

tools, and the like. Among the practical treatments of the death anxiety are creation of a work of art and being around those who are about to die. For ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, what perishes with death is the physical dimension of human beings, and what survives and moves from one realm to another is the psychological dimension. In his view, the universe comes from God and is under his direction and power.

Keywords

Merg Andishi, Allameh Tabatabai, Ervin Yalom.

مقاله پژوهشی

مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله و اروین یالوم^۱

سیده معصومه طباطبایی^۲ نفیسه ساطع^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی و اروین یالوم است. برای بررسی این موضوع از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. برخی نتایج نشان داد که یالوم هرچند مانند برخی دیگر از متفکران وجودی گرا، مرگ را پایان بخش زندگی انسان می‌داند، اما اندیشیدن درباره مرگ را برای زندگی معناآفرین و ارزش بخش تلقی می‌کند. از نظر یالوم، از جمله عوامل مهمی که انسان‌ها را متوجه مرگ (خودشان) می‌کند، واقع شدن یا در مواجهه نزدیک قرار گرفتن با مرگ، عامل زمان، بررسی دقیق رؤیاهای و خیال‌پردازی‌های فردی، وسایل کمکی مصنوعی و غیره است؛ و از جمله درمان‌های عملی اضطراب مرگ ایجاد اثری هنری، بودن در کنار افرادی که در شرف مرگ هستند و غیره می‌باشد؛ از دیدگاه علامه طباطبایی، آن چیزی که با مرگ از بین می‌رود، همان بعد جسمی انسان می‌باشد و آن چیزی که باقی است و از یک نشئه به نشئه دیگر می‌رود، همان بعد روحی انسان می‌باشد. از دیدگاه او، جهان هستی از خداوند متعال نشئت گرفته و در قدرت تدبیرگرانه حق متعال قرار دارد.

کلیدواژه‌ها

مرگ‌اندیشی، علامه طباطبایی، اروین یالوم.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «تأثیر مرگ‌اندیشی در معناداری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله و اروین یالوم» (استاد راهنما: نفیسه ساطع، استاد مشاور: سیداحمد شاهرخی)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، ایران می‌باشد.

۲. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران.
eshraghm@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران.
nafise.sate@gmail.com

* طباطبایی، سیده معصومه؛ ساطع، نفیسه. (۱۴۰۲). مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله و اروین یالوم.

Fصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۰۹)، صص ۱۵۸-۱۸۱. Doi: 10.22081/JPT.2023.65665.2005



۱۵۸

نظر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۹)، بهار ۱۴۰۲



موضوع مهمی که همزاد تنهایی است و از شروع اندیشیدن انسان به هستی، به دغدغه وجودی او تبدیل می‌شود، مسئلهٔ مرگ است. اندیشیدن دربارهٔ مرگ موضوعی است که عمر آن به اندازهٔ تاریخ زندگی بشر است؛ تقریباً هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که در طول زندگی ساعت‌ها به مرگ نیندیشیده باشد (نوروزی داودخانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۶). مرگ‌اندیشی در یک پارادایم در طول روزگاران متمادی مورد بحث بسیاری از متفکران از جمله افلاطون (Plato)، باروخ اسپینوزا (Spinoza)، رنه دکارت (Descartes)، فردریش نیچه (Nietzsche)، مارتین هایدگر (Heidegger)، یالوم، مولانا، غزالی، علامه طباطبایی و ... بوده است. عده‌ای از آنها بین مرگ و زندگی تفاوتی نمی‌بینند و مرگ را نوعی از زندگی می‌پندارند. این نگرش، مرگ را از صورت ویرانگرانه و ناامیدانهٔ خود خارج می‌کند و وجهی امیدوارانه و سرشار از زندگی به آن می‌بخشد. در واقع مرگ آگاهی که در پیوند با ترس از مرگ قرار دارد، مقوله‌ای است که می‌تواند به وجه امیدوارانه یا ناامیدانهٔ مرگ بینجامد (ایران‌زاده و عرش‌اکمل، ۱۴۰۰).

علامه طباطبایی ذیل آیات ۵۷ تا ۹۶ سورهٔ واقعه، حکمت مرگ را این‌گونه بیان می‌دارد: «خدای متعال می‌فرماید: خود ما شما را بر این اساس آفریدیم که پس از اجلی معین بمیرید، چون خلقت ما بر اساس تبدیل امثال است. پس مرگ عبارت است از انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر، از خلقتی به خلقتی بهتر، نه اینکه عبارت باشد از عدم و فنا» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۳۱).

علاوه بر ادیان، برخی از مکتب‌های فلسفی و عرفانی نیز پدیدهٔ مرگ را مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند، اما به دلیل ماهیت اسرارآمیز آن، هریک از چشم‌اندازی متناسب با ساختار فکری خود به آن نگریسته‌اند (همایی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۸۶). در نظر برخی از مکتب‌های فلسفی جدید مثل فلسفهٔ مادی‌گرای مارکسیستی و مکتب اگرستانسیالیسم که بیش از دیگر مکتب‌های فلسفی به پدیدهٔ مرگ توجه نشان داده‌اند، مرگ، نابودی خود آگاهی و پایان زندگی انسان محسوب شده است (عزیزی و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰). اروین دیوید یالوم (Irvin David Yalom) وابسته به جریان فلسفی غرب است. یالوم به





اهمیت اندیشیدن به مرگ و تأثیری که می‌تواند بر زندگی انسان‌ها داشته باشد واقف است و به مرگ، به مثابه منبع تولید دلهره نگاه می‌کند (قراملکی و عباسپور، ۱۳۹۳، ص ۱۹). هدف پژوهش حاضر، بررسی مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی و اروین یالوم بوده است.

پیشینه پژوهش

در بررسی تحقیقات در زمینه مرگ‌اندیشی از دیدگاه یالوم و علامه طباطبایی به نتایجی دست یافتیم که تعدادی از آنها در ادامه آورده شده است:

نتایج «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در روان‌شناسی وجودی و دیدگاه قرآنی علامه طباطبایی» که توسط سلیمی بجستانی و وجدانی همت (۱۳۹۴) انجام شده نشان داد که در برخی مباحث، هر دو دیدگاه اتفاق نظر دارند و در بعضی دیگر، دیدگاه قرآنی تکاملی‌تر می‌باشد؛ نوع نگاه انسان‌محوری در روان‌شناسی وجودی و خدامحوری در دیدگاه قرآنی، موجب تضاد هر دو دیدگاه گردیده و تعدادی وجه اشتراک و افتراق از هر دو دیدگاه مطرح شده است.

در «بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگ‌اندیشی و معنای زندگی» توسط عزیزی و علیزمانی (۱۳۹۴) به دیدگاه یالوم نسبت به مسئله معنای زندگی اشاره، چالش کشف یا جعل معنا بررسی و شرح یالوم از رویکرد فرانکل و نقد آن بیان شده است.

در بررسی «مرگ‌اندیشی از منظر یالوم و تأثیر آن بر معنابخشی به زندگی» توسط هاشمی و همکاران (۱۳۹۷) بیان شد که یالوم تلاش می‌کند به ما بیاموزد که چگونه با خیره شدن به مرگ و پذیرفتن واقعیت آن، از زندگی تکراری و ملال‌آور هر روزی فاصله بگیریم.

در بررسی «حقیقت موت، انواع و مراتب آن از دیدگاه علامه طباطبایی» توسط کلباسی اشتری و تقوی (۱۳۹۴) بیان شد که علامه طباطبایی با استناد به آیات قرآنی و روایات معصومان علیهم‌السلام و بر مبنای ممشای حکمت متعالیه صدرایی بر این باور است که

روح در اصل به عالم امر متعلق است که در نشئه طبع، حدوث جسمانی داشته و به تدریج با حرکت در جوهر خود، تجرد می‌یابد و سرانجام از بدن جدا می‌شود؛ بدین ترتیب که روح با مرگ تن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود. ایشان مرگ را در واقع انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌دانند، نه نابودی و پوچ شدن.

در بررسی «کارکرد اعتقاد به معاد در معنابخشی به زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی» توسط ابراهیمی راد و همکاران (۱۳۹۳) بیان شد که توحید و معاد دو عامل مهم در معنابخشی به زندگی انسان است که به زندگی او معنا و مفهوم می‌دهد؛ ایمان به خدا، لازمه آن دینداری است و اعتقاد به معاد به انسان انگیزه عمل به دین و ضمانت اجرایی احکام اسلام را می‌دهد.

جنبه نوآورانه تحقیق حاضر این است که موضوع مرگ‌اندیشی را از دیدگاه علامه طباطبایی و اروین یالوم به صورت تطبیقی در دو بعد انسان‌شناسی و خداشناسی بررسی می‌کند.



۱. مرگ‌اندیشی در نگاه یالوم

روان‌شناسی اگزستانسیال یا وجودی یکی از شاخه‌های روان‌شناسی است که تحت تأثیر فیلسوفان اگزستانسیالیست و ناامیدی پس از جنگ‌های جهانی رشد یافت و پیشگامانش به امید حل معضلات روحی افراد از جمله معضل بی‌معنایی زندگی به بحث‌های هستی‌شناسانه روی آوردند. این جریان ابتدا در اروپا توسط روان‌کاوان سوئیسی شروع شد (Prochaska, 2009, pp. 95-97). اروین یالوم متولد ۱۹۳۱م آمریکا، خود را توأمان درمانگر و نویسنده‌ای می‌داند که هریک از این دو بعدش به رشد دیگری کمک می‌کنند؛ اگرچه بیشتر به سبب آثار ادبی شهرت یافته است که به بیش از پنجاه زبان دنیا ترجمه شده‌اند (Minton, 2001, p. 40)؛ یالوم دغدغه‌های وجودی را به چهار دسته دغدغه‌های ناشی از مرگ، تنهایی، آزادی و پوچی تقسیم کرده است (Kolpachnikov, 2013, p. 3). او در کتاب روان‌درمانی اگزستانسیال از بین چهار دغدغه وجودی مذکور، ابتدا مرگ را مطرح و بررسی می‌کند. به نظر می‌رسد دلیل اولویت



قراردادن مرگ اهمیتی است که مسئله مرگ نسبت به سه دغدغه دیگر پوچی، آزادی و تنهایی دارد (Smith & Berry, 2012, p. 8). از منظر یالوم بسیاری از مشکلات و ناهنجاری‌های روحی نتیجه عجز افراد از مواجهه رضایت‌بخش با اضطراب وجودی‌ای است که بر اثر تنش با دغدغه‌های اصلی وجود و هستی است (Necula, 2012, p. 98). یالوم بر پایه رویکرد روان‌درمانگری وجودی معتقد است که تعارضات درونی انسان، تنها متأثر از گرایز سرکوب‌شده و ناکامی‌های گذشته نیست، بلکه ناشی از رویارویی با مسلمات وجودی است (یالوم، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

مفهوم مرگ‌اندیشی از منظر یالوم به این معنا است که زندگی انسان‌ها محدود است و هیچ کدام از ما از این مسئله مستثنی نیستیم و آگاهی از این محدودیت سبب ترس و اضطراب می‌شود (Minton, 2001, p. 42). یالوم هرچند مانند برخی دیگر از متفکران وجودی‌گرا، مرگ را پایان‌بخش زندگی انسان می‌داند، اما اندیشیدن درباره مرگ را برای زندگی معناآفرین و ارزش‌بخش تلقی می‌کند (یالوم، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰).

عامل مهم و فراگیری که از نظر یالوم انسان‌ها را متوجه مرگ (خودشان) می‌کند و به طور معمول به یک‌باره برای آنها اتفاق می‌افتد، واقع‌شدن یا در مواجهه نزدیک قرارگرفتن با مرگ است که وی از آن به مواجهه در یک قدمی مرگ یاد می‌کند (یالوم، ۱۳۹۰، ص ۵۷). یالوم عامل زمان را نیز یکی از عوامل مؤثر بر نحوه مرگ‌اندیشی افراد می‌داند. وی معتقد است افراد گوناگون در دوره‌های سنی گوناگون مرگ‌اندیش‌هایی متفاوت‌اند؛ چراکه علت‌های مختلفی به مرگ‌اندیشی آنها جهت می‌دهد. یالوم در کتاب درمان شوپنهاور عواملی که باعث دورشدن افراد از مباحث پیرامون مرگ می‌شوند را از زبان شخصیت اصلی کتاب - ژولیوس - این‌گونه بر می‌شمرد: «عواملی چون حواس‌پرتی بشر، جاه‌طلبی، تمایلات جنسی، پول، حیثیت اجتماعی، ستایش و شهرت‌طلبی» (یالوم، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱). برای یالوم بالاترین مرتبه قابل‌تصور برای مرگ‌اندیشی، مرگ آگاهی است که در واقع محصول نهایی مرگ‌اندیشی از نظر وی می‌باشد. بر اساس دیدگاه او استفاده از وسایل کمکی مصنوعی یکی از عواملی است که به افزایش آگاهی افراد از مرگ منجر می‌شود. از جمله آنها این که در قرون وسطی

مواجهه انسان‌ها با مجموعه مردگان یا وعظ‌های متولیان کلیسا درباره مرگ همراه با پوشیدن کفن، نمونه‌های تاریخی این دست آشناسازی مصنوعی با مرگ بوده است. تعامل با افراد محتضر از نگاه یالوم بی‌تأثیر بر مرگ‌اندیش کردن افراد و در نتیجه، افزایش مرگ‌آگاهی آنان نیست. عامل مهم دیگر در افزایش مرگ‌آگاهی افراد، مشاهده گروه بیماران لاعلاج است که تحت روان‌درمانی قرار می‌گیرند (Krug, 2009, p. 24).

خود مرگ خواه‌ناخواه واقعه‌ای کاهنده و ازبین‌برنده است و حقیقت مادی ما را نابود می‌کند، اما اندیشیدن در این باره که ما می‌میریم، بالأخره می‌میریم و پذیرش این حقیقت که تنها می‌میریم و نیز مرگ واقعه‌ای اجتناب‌ناپذیر است، باعث می‌شود بیش از پیش برای لحظات باقیمانده زندگی مان ارزش قائل شویم (قراملکی و عباسپور، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

۱-۱. آثار مثبت مرگ‌اندیشی از دیدگاه یالوم

یالوم مرگ و زندگی را با هم بررسی می‌کند و به نظر او بدون اندیشه مرگ، بخش عمده‌ای از شور و هیجان زندگی از بین می‌رود. اگر انسان عمری جاوید داشت و مرگی در کار نبود، زندگی مفهوم خودش را از دست می‌داد و در آن صورت بسیاری از ارزش‌ها و کمالاتی که انسان برایش می‌جنگید، از معنا تهی می‌شد؛ پس به عقیده یالوم معنابخشی به زندگی یکی از ثمرات اندیشیدن به مرگ است (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۵۸).

به گفته یالوم مرگ‌اندیشی در بعد نظری و همچنین بعد عملی زندگی انسان تأثیر دارد: «انکار مرگ‌اندیشی در هر سطحی انکار ماهیت اساسی مان است و موجب محدودیت فراگیر، آگاهی و تجربه می‌شود. [از طرفی] پیوستگی با اندیشه مرگ نجاتمان می‌دهد ... همچون میانجی ما را در شیوه‌های اصیل‌تر و موثق‌تر زندگی غوطه‌ور می‌کند و بر لذت زندگی می‌افزاید» (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۶۰). به این ترتیب کسی که مرگ‌اندیشی نداشته باشد، به نوعی جهان‌بینی‌اش نسبت به زندگی و محیط اطرافش ناقص خواهد بود و اگر کسی فکر مرگ نباشد، در حقیقت لذت واقعی زندگی کردن را از خودش سلب کرده است.

البته این اندیشه مادی و انحصار انسان در چند روز دنیا که مرگ را پایان‌دهنده همه





کوشش‌ها و آرزوها می‌دانند، سبب ترس و اضطرابی شدید در پی مرگ‌اندیشی است. این تفکر مادی‌گرایی زندگی را پوچ می‌بیند و در نتیجه حد و مرزی در لذت‌خواهی برای رسیدن به آرزوهای زودگذر قائل نیست و انسان را موجودی سرگردان و دارای سرنوشت نامطلوب می‌بیند.

با توجه به اهمیت مرگ‌اندیشی و تلاش اندیشمندان در جهت کاهش یا رفع ترس و اضطراب از مرگ، در ادامه به بررسی درمان عملی اضطراب مرگ با رویکرد روان‌درمانی وجودی از دیدگاه یالوم پرداخته شده است.

۲-۱. درمان عملی اضطراب مرگ با رویکرد روان‌درمانی وجودی

به نظر یالوم بسیاری از مشکلات و بیماری‌های روحی، نتیجه ناتوانی افراد از مواجهه رضایت‌بخش با اضطراب وجودی‌ای است که خود، نتیجه تنش با دغدغه‌های اصلی وجود است (عزیزی و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰). یالوم پذیرش مرگ را مانند خیره‌شدن به خورشید می‌داند و مرگ را همان اندازه سخت، طاقت فرسا و جانکاه می‌داند (یالوم، ۱۳۹۰، ص ۲۶۹). یالوم یکی از کارهایی را که می‌توان در جهت پذیرش حقیقت مرگ و در عین حال کنارزدن اضطراب ناشی از آن انجام داد، ایجاد اثری هنری می‌داند؛ به گونه‌ای که با خلق اثر هنری، پس از مرگ و نابودی نشان و اثری از خود برای آینده پس از خود باقی بگذارد (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴). یالوم برای غلبه بر ترس از مرگ، به اندیشه «عشق به سرنوشت» یا تقدیرگرایی نیچه هم اشاره می‌کند که بر اساس آن اگر فرد سرنوشتش را نوعی ضرورت بداند که باید تحقق می‌یافته، باید آن را دوست بدارد (نیچه، ۱۳۹۰، ص ۵۵). یالوم بودن در کنار افرادی که در شرف مرگ هستند را کمک به آنها در کاستن اضطراب مرگشان می‌داند (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۹۵). یالوم یکی از مهم‌ترین عوامل ترس و اضطراب از مرگ را نبود بهره‌گیری و استفاده از فرصت‌ها و امکانات فرد در زندگی می‌داند (Yalom, 2011, p. 34).

نظر به مباحث مذکور، حال انسان علاوه بر اجبار در انتخاب مرگ به عنوان پایان راه زندگی، یک ویژگی به نام «قدرت انتخاب» هم دارد؛ یعنی اگرچه انسان محکوم به

مرگ است به عنوان یک اصل اجتناب‌ناپذیر در زندگی، اما با انتخاب درست خویش می‌تواند اعتبار و معنای زندگی را تضمین کند (یالوم، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

۳-۱. هستی‌شناختی از دیدگاه یالوم

مؤلفه‌های هستی‌شناختی یالوم شامل جهان‌عاری از خدا، جهان‌عاری از معنا و زندگی معنادار بدون حضور ماورای طبیعت است. موضع یالوم در مورد خدا و دین به طور دقیق مشخص نیست. او از سویی همانند دیگر اگزیستانسیالیست‌ها قایل است که انسان خود را در وجود می‌یابد و می‌بیند که وجود دارد و این وجود از هیچ مبدأ و منشأیی صادر نشده و در حقیقت فاقد فاعل و علت بیرونی است و از سوی دیگر اعتقاد به وجود نجات‌دهنده غایبی را در یافتن معنای زندگی، شرط کافی و نه ضروری تلقی می‌کند. او به وجود نیرو یا موجودی اشاره می‌کند که همواره به ما عشق می‌ورزد و حمایت‌مان می‌کند و می‌گوید: هرچند این موجود اجازه می‌دهد به خطر نزدیک شویم و تا نزدیک پرتگاه برویم، اما در نهایت نجاتمان می‌دهد که او همان «نجات‌دهنده غایبی» است و انسان‌ها ممکن است ناجی خود را انسانی یا الهی فرض کنند.

یالوم جعل معنا برای زندگی را مطرح می‌کند و معتقد است که جهان ذاتاً بی‌معناست و قرار گرفتن در موقعیت‌های اگزیستانسیال، مسئولیت جعل معنا را به انسان می‌دهد. او همانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان را موجودی «پرتاپ‌شده» در جهان بی‌معنا می‌داند که مجبور است معنای زندگی خود را با انتخاب‌های آزادانه‌اش، به طور پیوسته خلق کند (شایان‌فر و قلعه، ۱۳۹۸، ص ۵۴).

با توجه به هدف پژوهش حاضر در تبیین و مقایسه مرگ‌اندیشی از دیدگاه اروین یالوم و علامه طباطبایی، در ادامه به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه مرگ‌اندیشی پرداخته شده است.

۲. مرگ‌اندیشی در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی به عنوان فیلسوف و مفسر قرآن به فراخور شرایط گوناگون به این مسئله





پرداخته است. وی در تفسیر «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ؛ خداوند مرگ و زندگی را می آفریند» (ملک، ۲) به مسئله مرگ و حیات می پردازد و پس از اشاره به نظر برخی مفسران و اندیشمندان که حیات را امری وجودی و مرگ و نیستی را همچون سایه می دانند و معتقدند که سایه همان نبودن نور است، نه این که چیز دیگری باشد، در این باب معتقد است که کلمه حیات درباره چیزی به کار می رود که شعور و اراده دارد و کلمه موت به معنای نداشتن آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۸۵).

مرگ اندیشی در آثار علامه طباطبایی در قالب مبانی ای که خاص یک فیلسوف مسلمان است، ارائه می گردد. در نظام فکری علامه، مرگ اندیشی به معنای ترس از مرگ نیست، بلکه با نظر به آثار علامه می توان گفت که مرگ اندیشی عبارت است از اجتناب ناپذیری اندیشه درباره مرگ، در کنار اجتناب ناپذیری خود مرگ. از این رو مشاهده می شود که مرگ نزد علامه از ترس از مرگ فراتر رفته و به ضرورت تامل درباره آن تبدیل می گردد. از نظر علامه مرگی که خدای سبحان آن را به «حق» وصف کرده، آن بی حسی و بی حرکتی و زوال زندگی ای نیست که به دید ظاهری ما درآید؛ بلکه بازگشتی است به سوی او که با خروج از نشئه دنیا و ورود به نشئه دیگر (آخرت) محقق می شود. آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتَهُ» (انشقاق، ۶) نیز بر این مطلب دلالت دارد که آنچه از انسان به «نشئه دیگر» وارد می شود، همانا روح و نفس است؛ پس مرگ انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر است، نه اینکه به معنای انعدام و نیستی مطلق باشد. با این حال در اصل، زندگی هر کس، یک حیات امتحانی است و معلوم است که امتحان، جنبه مقدمه دارد و غرض اصلی متعلق به خود آن نیست، بلکه متعلق به ذی المقدمه است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۴۰۶).

همچنین در چگونگی رویارویی و مواجهه انسان با مرگ در تفسیر آیات پنجم و ششم سوره مبارکه رعد علامه طباطبایی بیان می کنند: «انسان، عبارت از بدن مرکب از مثنی اعضای مادی نیست تا با مرگ و بطلان ترکیب و متلاشی شدنش به کلی معدوم شود، بلکه حقیقت او روحی است علوی - و یا اگر خواستی بگو حقیقت او نفس او است - که به این بدن مرکب مادی تعلق یافته، و این بدن را در اغراض و مقاصد خود به

کار می‌اندازد، و زنده ماندن بدن هم از روح است، بنا بر این هر چند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بین می‌رود و متلاشی می‌شود، اما روح، که شخصیت آدمی با آن است باقی است، پس مرگ معنایش نابود شدن انسان نیست، بلکه حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد، و علاقه او را از آن قطع کند، آن گاه مبعوثش نماید، و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد، تا در برابر پروردگارش برای فصل قضاء بایستد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، صص ۴۰۶-۴۰۷).

در اندیشه علامه طباطبایی، جهان هستی از خداوند متعال نشئت گرفته و در قدرت تدبیرگرانه حق متعال قرار دارد. خداوند متعال نه تنها خالق جهان هستی، بلکه مدبر آن نیز هست و مرگ تقدیری از ناحیه خداست و ناشی از غلبه اسباب زوال بر قدرت و اراده خداوند نیست. با تأمل در تفسیر آیه «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ؛ ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد» (واقع، ۶۰)، منظور از «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ» این است که مرگ، حق است و نیز مقدر از ناحیه اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹).

مرگ‌اندیشی در تفکر ایشان بدون ماهیت مبدأ (از اوایی) و معاد (به سوی او) جهان و انسان قابل فهم نیست. زندگی دنیوی مانند میدان آزمون است و انسان در این حیات دنیوی در معرض آزمون و آزمایش است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶۷). «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ» (ملک، ۱)؛ انسان در این حیات همانند مسافر و مسابقه‌دهنده‌ای است که باید از فرصت این جهانی در صبرورت و جودی خود بهره‌مند گردد.

همچنین قرآن کریم بیان می‌کند: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف، ۱)؛ با این نگرش مرگ پایان هستی و زندگی نیست و تفکر درباره مرگ، موجب یأس و ناامیدی نمی‌شود. به عبارت دیگر مرگ‌اندیشی برگرفته از این تفکر نه با حیات مادی گرایانه و محدودیت در زندگی مادی سازگار است و نه موجب یأس و ناامیدی و پوچی می‌شود، بلکه کل هستی به‌عنوان مخلوق و فعل خداوند و وابسته به اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۰).





۱-۲. تفاوت انسان‌ها در مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبایی

کیفیت مواجهه با مرگ برای همه یکسان نیست و بستگی به عملکرد انسان‌ها دارد. ایشان ادامه آیات ۲۰ تا ۳۷ سوره مبارکه جاثیه، بحثی راجع به ابطال پندار کفار در یکسان‌دانستن مرگ نیکوکار و بدکار دارند و می‌گویند: «این آیات پندار کفار را که مرگ نیکوکار و بدکار را یک جور می‌دانند باطل می‌کند؛ چون داستان مجازات در قیامت، ثواب‌دادن در مقابل اطاعت و عقاب در برابر معصیت، یکسان‌بودن مرگ مطیع و عاصی را نفی می‌کند و لازمه یکسان‌بودن آن این است که پس پندار دیگرشان که خیال می‌کردند زندگی این دو طایفه مثل هم است نیز باطل باشد؛ زیرا وقتی ثابت شد که در قیامت جزایی در کار است، ناگزیر باید در دنیا خدا را اطاعت کنند و این فرد محسن و نیکوکار است که به سبب داشتن بصیرت در زندگی می‌تواند آنچه را که وظیفه است انجام دهد و در نتیجه، توشه آخرت خود را بگیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، دیدگاه‌های یالوم و علامه در باب مرگ‌اندیشی، انسان‌شناسی و خداشناسی تفاوت‌هایی دارند؛ بنابراین در این پژوهش به تطبیق این دو دیدگاه پرداخته شده است.

۳. تطبیق دیدگاه‌های یالوم و علامه طباطبایی

با توجه به دیدگاه‌های دو اندیشمند در زمینه مرگ‌اندیشی که الگوهای فکری مختلفی را مطرح کرده‌اند می‌توان گفت:

۱. در هر دو دیدگاه به اختصاص مرگ آگاهی به انسان تأکید شده است.
۲. در دیدگاه هر دو اندیشمند، بر مسلم‌بودن مرگ برای همه تأکید شده؛ اما در دیدگاه علامه، یکسان‌بودن مرگ برای همه بر اساس قانون تکوین در عالم صحیح است، اما کیفیت مرگ بر اساس قوانین تشریحی‌ای بوده که به ایمان افراد و توجه آنها به دستورات الهی بستگی دارد. در دیدگاه یالوم، مرگ از آن روی که اتمام فرصت‌هاست، باعث استفاده حداکثری از زندگی می‌شود و ما را از پرداختن به کارهای بیهوده باز می‌دارد.

۳. از دیدگاه یالوم، مرگ ابتدا و انتهای وجود است؛ اما از دیدگاه علامه، مرگ انتهای جسم انسان است، نه روح که همان روح، اصل اوست. علامه طباطبایی وجود انسان را دارای دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند؛ لذا بر اساس این نگرش مرگ جداسدن روح از جسم است و مرگ‌اندیشی از دیدگاه او فراطبیعت‌گرایانه، الهی و خدامحور است؛ همچنین از دیدگاه ایشان اراده و شعور انسانی که مشخصه حیات است، با مرگ از بین نمی‌رود و فقط از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود، ولی در نگرش یالوم مرگ پایان زندگی است. او تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم معتقد است که مرگ پایان همه امکاناتها و رنج‌هاست و اندیشیدن درباره مرگ را رنج آور می‌داند و مرگ‌اندیشی را عامل اصلی فردیت انسان بیان می‌کند. مرگ‌اندیشی نزد یالوم بر مبنای نوعی نگرش ناطبیعت‌گرایانه به هستی است (عزیزی و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

۴. وجودشناسان (اگزیستانسیالیست‌ها) معاصر همچون یالوم بیشتر به مسائل عدمی توجه دارند تا مسائل وجودی؛ چراکه اندیشیدن درباره مرگ فقط وقایع تا پیش از مرگ را در بر می‌گیرد و به مسئله نیستی پس از مرگ بیشتر می‌پردازند تا احتمال وجود حیات پس از مرگ؛ در صورتی که معتقدان به خدا و جاودانگی (از جمله علامه طباطبایی) مرگ و زندگی را جلوه‌هایی از حیات می‌دانند و به عقیده آنها پس از مرگ وجود آدمی کمال بالاتری خواهد داشت و جنبه وجودی انسان پس از مرگ به مراتب قوی‌تر از وجود او در این دنیا است.

۵. ما برای رسیدن به ساحت معنا، علاوه بر عامل سلبی (مرگ آگاهی)، نیاز به عامل ایجابی (عشق، امید و ایمان) داریم و یالوم تنها عامل سلبی را مد نظر قرار داده است. غفلت یالوم از نقش ایجابی ایمان و امید به خدای مهربان و عادل، او را از ارائه نظریه‌ای جامع و مانع در باب رابطه بین مرگ‌اندیشی و معنای زندگی ناتوان کرده است؛ به همین دلیل در برابر اضطراب عمیق انسان در مواجهه با نیستی، هیچ راه‌حل و درمان عمیق و ماندگاری ارائه نمی‌کند و به طور عینی و ذهنی این درد را بی‌درمان می‌داند (هاشمی، ۱۳۹۷).





۶. از دیدگاه یالوم، مرگ واقعیتی است که کسی توان مقابله با آن را ندارد؛ اما از دیدگاه علامه، مرگ تقدیری از ناحیه خداست، نه ناشی از غلبه اسباب زوال بر قدرت و اراده او.

۷. از دیدگاه یالوم، همه چیز از انسان شروع می‌شود و او هر چه بخواهد، می‌تواند باشد و فطرت یا ماهیت برایش وجود ندارد؛ اما از دیدگاه علامه، انسان با فطرتی الهی به دنیا می‌آید که قدرت تشخیص خیر و شر خود را دارد و اوست که راه را بر می‌گزیند.

۸. یالوم اعتقاد به وجود «نجات‌دهنده غایی» را در یافتن معنای زندگی، شرط کافی و نه ضروری تلقی می‌کند. او به وجود نیرو یا موجودی اشاره می‌کند که همواره به ما عشق می‌ورزد و حمایتان می‌کند؛ اما از دیدگاه علامه، اصل خداست و عالم بر مدار فطرت توحیدی استوار است.

۹. از دیدگاه علامه، تحت تأثیر معارف قرآن، مرگ‌اندیشی به زندگی انسان معنا می‌بخشد. تأثیر مرگ‌اندیشی در معنابخشی به زندگی در تفکر یالوم فارغ از مسئله دین مطرح است. یالوم دین را تا آنجا تأیید می‌کند که کارکرد مثبت معنایی داشته باشد و در غیر این صورت آن را کنار می‌گذارد؛ یعنی دینداری شرط ضروری معناداری نیست. او موضع مشخصی در مورد خداوند ندارد و می‌توان موضع او را کارکردگرایانه دانست؛ اما از دیدگاه علامه، مرگ همزاد و هم‌نفس حیات آدمی است. هر دمی که فرو می‌بریم، گرچه با آن زندگی خود را تأمین می‌کنیم، در عین حال با آن گامی به سوی مرگ بر می‌داریم و بر این اساس مرگ و زندگی هر دو آفریده خداوند هستند و ابزاری برای آزمون کردار آدمی (ملک، ۲).

۱۰. یالوم تصویر نادرستی از جاودانگی ارائه می‌دهد که جاودانگی، تکرار ملال‌آور زندگی دنیوی است؛ درحالی که این تنها تصویر جاودانگی نیست. جاودانگی به معنای دقیق کلمه علاوه بر استمرار نامتناهی زندگی و حیات، واجد نوعی تفاوت کیفی و مرتبه‌ای با حیات دنیوی است. اما از دیدگاه علامه، همه انسان‌ها

ادراک عقلی دارند، اما شهود عقلی که وابسته به ایمان و تقواست (برای تعداد بسیار کمی از انسان‌هاست). از این رو همه انسان‌ها افزون بر جاودانگی مثالی، جاودانگی عقلی نیز دارند؛ همچنین علامه طباطبایی به جاودانگی دوزخ برای برخی از کافران معتقد است.

۱۱. راه‌حلهایی که یالوم در برابر اضطراب مرگ ارائه می‌کند، فقط کنار آمدن اجباری با دغدغه مرگ است؛ در صورتی که در تعالیم دینی با پذیرش بندگی، دیگر رنج و اضطرابی برای مرگ وجود نخواهد داشت، بلکه حتی رسیدن به لقای الهی برای او شیرین خواهد بود.

۱۲. یالوم بر روشن کردن مسائل و سپس حل نمودن آنها از منظر روان‌درمان‌گرانه تأکید دارد. در واقع یالوم چون در مرزهای روان‌شناسی و فلسفه گام بر می‌دارد، همواره از این جهت که مبانی فلسفی دقیقی ندارد مورد انتقاد است. او نمی‌خواهد این دو حوزه را تفکیک نماید و تحت الزامات یکی از آن دو باشد.

نتیجه‌گیری

بنابراین با توجه به مطالب بیان‌شده، دو دیدگاه علامه طباطبایی و یالوم در برخی مسائل با هم هماهنگ و در برخی دیگر، در اصل موضوع با هم موافق هستند، اما در کیفیت و چگونگی آن، دیدگاه علامه طباطبایی مفصل‌تر می‌باشد و در تشریح موضوع از مسائلی سخن گفته شده که در دیدگاه یالوم به آنها پرداخته نشده است.

یالوم برای بررسی مسائل فلسفی از امور انتزاعی فاصله می‌گیرد و به امور ملموس و مورد ابتلای زندگی انسان می‌پردازد؛ همچنین تلاش دارد با تکیه بر وجود و شناخت هستی به حل مسائل انسان بپردازد. او از طریق تحلیل هستی‌شناختی و با محوریت وجود تلاش می‌کند تا یک نوع زندگی معنادار و اصیل، فارغ از اضطراب و ترس را برای انسان ترسیم کند. یالوم بر این باور است که بر اساس نگرش اگزیستانسیال می‌باید معنا را در زندگی آفرید. روان‌درمانی وجود‌گرا به‌عنوان رویکردی فلسفی به مردم و مشکلات انسانیت و وجود، بیشتر به درون‌مایه‌های زندگی می‌پردازد تا به فنون. این





درون مایه‌ها عبارت‌اند از: مرگ و زندگی، آزادی، مسئولیت‌پذیری در قبال خود و دیگران، یافتن معنای زندگی و کنار آمدن با احساس پوچی، آگاه‌شدن از خود و نگرستن به فراسوی مشکلات موجود و وقایع روزمره و همچنین برقراری روابط صادقانه و صمیمی با دیگران.

در مقابل در نگاه علامه طباطبایی، انسان موجودی دو بعدی است. ایشان پس از تفکیک «عالم خلق» از «عالم امر» معتقد است که انسان از هریک از دو عالم در خود ودیعی دارد. ودیعت عالم خلق، «بدن» است که مشترک بین انسان و حیوان است و ودیعت آن دیگری (عالم امر) که مختص انسان است، «روح» می‌باشد (کلانتری، ۱۳۹۷، ص ۲). «خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزء و دارای دو جوهر مجرد که روح و روان اوست آفرید. این دو پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ روح زنده از بدن جدا شده و سپس انسان به پیشگاه پروردگار باز می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۰).

در انسان‌شناسی علامه، بین ساحت عقلانیت و شناخت حقیقت، ارتباط منحصر به فردی برقرار است؛ به این معنا که جلوه واقعی حقیقت در آینه عقل است. در این نگرش ساحت عقل، ساحتی بنیادی و «ساختار ساز» است و در کنار دیگر ساحت‌ها نقشی کلیدی و وحدت‌بخش دارد. عبارت علامه درباره نسبت عقل و معرفت حقیقت چنین است: «عقل نظری وظیفه‌اش شناخت حقیقت هر چیز است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۰). از دیدگاه علامه طباطبایی کرامت اکتسابی، در حقیقت دستیابی انسان به کمالات وجودی و مقام قرب الهی می‌باشد و تنها راه وصول به آن خدامحوری است. لذا هر اندازه عبودیت انسان در پیشگاه حق تعالی آگاهانه‌تر و مخلصانه‌تر باشد، به همان اندازه به ارزش و کرامت بیشتری نایل می‌آید. از آنجا که کرامت اکتسابی بر اثر تلاش‌های اختیاری انسان به دست می‌آید، یک امر ارزشی است و می‌توان به آن افتخار کرد؛ چون حرکت تکاملی انسان به تدریج حاصل می‌شود. تدریجی و تشکیکی بودن دو ویژگی دیگر کرامت اکتسابی است (محسنی، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

در یک تقسیم‌بندی و نگاهی دیگر می‌توان هفت ساحت را در انسان‌شناسی علامه بر

شمرده که عبارت‌اند از: ساحت جسمانی، عقلانی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی که هر یک دارای رسالت و کارکرد خاص خود هستند؛ مدیریت تعادل ساحت‌ها هنگام تعارض بر عهده ساحت عقلانیت است. بعد عقلانی، چه در حوزه عقل نظری و چه در عقل عملی، ناظر به توانمندی‌های ذهنی و فکری است؛ یعنی انسان به طور ذاتی می‌تواند چیزهایی بفهمد و یا انجام دهد که موجودات دیگر قادر به فهم یا انجام آنها نیستند. در حوزه عاطفی، انسان دارای عشق است که حیوانات فاقد آن‌اند. از جنبه اخلاقی، انسان موجودی است که نیک و بد را می‌فهمد و نیازمند آن‌هاست. در ساحت اجتماعی، انسان به طور تکوینی به ارتباط با دیگران تمایل داشته؛ در این تعامل اجتماعی به کمال و در بسیاری از موارد به آرامش روحی می‌رسد. در ساحت هنری، انسان از لحاظ تکوینی دارای ذائقه‌ای است که می‌تواند اشیاء را به زشت و زیبا و طیف وسیعی از مراتب بین آن دو مانند زیباتر، زیباترین و ... تقسیم کند و از جنبه دینی، به طور ذاتی موجود تقدیس‌گری است که نمی‌تواند بدون امر قدسی زندگی کند و امر قدسی هم به صورت عینی و هم به صورت نمادین در زندگی انسان تجلی دارد. از نظر علامه، زندگی انسان سرشار از نماد بوده و موجودی نمادین است.

مهم‌ترین وجه تمایز انسان‌شناسی علامه با انسان‌شناسی‌های غربی، تحلیل فطری و طرح نظریه فطرت بر اساس آموزه‌های قرآنی و دینی است. در تبیین حیات فطری که از نظر علامه، مدل خطاناپذیر و ضامن شکوفایی و سعادت انسان است، خطا و انحراف راه ندارد (موسوی‌مقدم و علیزمانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴).

از طرف دیگر مؤلفه‌های هستی‌شناختی یالوم شامل جهان‌عاری از خدا، جهان‌عاری از معنا و زندگی معنادار بدون حضور ماورای طبیعت است؛ و از سوی دیگر اعتقاد به وجود نجات‌دهنده غایی را در یافتن معنای زندگی، شرط کافی و نه ضروری تلقی می‌کند (شایان‌فر و قلعه، ۱۳۹۸، ص ۵۴).

اما در نگاه علامه طباطبایی وجود، حقیقتی اصیل و ثابت است که از صرافت، بساطت و اطلاق تام برخوردار است. نه جزء دارد، نه ثانی می‌پذیرد و نه غیری در مقابل او تحقق دارد؛ چراکه غیر از وجود حق تعالی، هر وجودی از سنخ وجود رابط است.





علامه قائل به فطری بودن توحید می‌باشد. از نگاه ایشان مسئله توحید تنها در قضیه «خدا هست» خلاصه نمی‌شود، بلکه توحید یک جهان‌بینی است؛ یک نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش قرار می‌دهد؛ به طوری که فرد موحد در بینش، رفتار و کنش، و در اعتقاد و عمل «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. در توحید عملی فقط خداست که شایستگی پرستش را دارد و لازم است که مسلمانان اعمال دینی خود را فقط برای خدا انجام دهند و این اعتقاد و باور آنان در رفتارها و اعمال آنها ظهور پیدا می‌کند، به گونه‌ای که در زندگی فردی و اجتماعی انسان موحد تأثیر آشکار و شگرفی خواهد داشت. بدین صورت که این اعتقاد و باور سبک زندگی انسان را متحول می‌کند، تا جایی که تمام زندگی او رنگ و بویی خدایی خواهد داشت و آدمی به مقام عبودیتی که هدف از خلقت اوست نایل می‌گردد و خدامحوری اساس زندگی او قرار می‌گیرد (کلاترزاده، ۱۳۹۷، ص ۲۱).

همچنین مرگ‌اندیشی نزد علامه طباطبایی در ارتباط با معاد و زندگی پس از مرگ و با تکیه بر تحلیل جهان‌شناختی و شناخت انسان به کنجکاوای بشر نسبت به مرگ، زندگی پس از مرگ و ماهیت حیات پاسخ می‌دهد. در نتیجه مرگ‌اندیشی و اثرات آن در معنا بخشی به زندگی انسان و خارج ساختن انسان از رنج و ترس از مرگ و زمینه‌سازی این اندیشه جهت تبدیل زندگی انسان از یک زندگی معمولی و کسالت‌بار به زندگی اصیل و معنادار، نزد علامه طباطبایی و اروین یالوم تفاوت‌هایی دارد که بیشتر به تفکر و باور یا عدم پذیرش معاد و زندگی پس از مرگ مرتبط است. یالوم همانند پراگماتیست‌ها تنها به جنبه کارکردگرایانه مذهب، آن هم فقط در بعضی موارد توجه می‌کند؛ در صورتی که به عقیده دینداران، از جمله علامه طباطبایی دین سرچشمه عظیم معناست و در عین حال می‌تواند منابع نظریه‌های جدید معنادرمانی را در خود بیابد. در دیدگاه علامه طباطبایی زندگی سرشار از شعور و معناست و مرگ پایان تلخ این راه پرمعنا نیست، بلکه نقطه عطفی در حیات آدمی و منزلگاهی بزرگ و شگفت‌انگیز در تحول تکاملی انسان است. پس در دیدگاه علامه طباطبایی، مرگ زشت

و تلخ نخواهد بود، بلکه سرشار از شور و نشاط و پویایی است.

از نگاه اگزیستانسیالیسم، توجه به مرگ و روبه‌رو شدن با آن به زندگی معنا می‌بخشد و انسان را از غرق شدن در گرداب پوچی می‌رهاند. یالوم بین مرگ و شیوه زندگی رابطه‌ای معنادار می‌یابد (یالوم، ۱۳۹۸، ص ۲۳۴). او معتقد است که تنها حقیقت مطلق این است که هیچ حقیقت مطلق و وجود ندارد، دنیا تصادفی است، یعنی هر آنچه هست، می‌توانست طور دیگری باشد؛ یعنی خود انسان‌ها هستند که خود دنیای خود و موقعیتشان را در آن می‌سازند. به بیان دیگر «معنا» در کار نیست، جهان از نقش‌های عظیم برخوردار نیست، هیچ خط و مشی‌ای جز آنچه فرد خود می‌آفریند، وجود ندارد و این نیاز را معضل بنیادی ذکر می‌کند و انسانی که نیازمند معناست را در جهان بی‌معنا تصور می‌کند (یالوم، ۱۳۹۸، صص ۵۸۶-۵۸۷)؛ بنابراین از این سخن یالوم می‌توان به دو نکته اساسی رسید: اول؛ حذف وجود طرح و نقشه برای انسان و جهان. دوم؛ جهان بی‌خدا که هر دو مورد بر این نظر یالوم که خود انسان باید برای خود معنایی بیافریند و از طریق آن خط و مشی زندگی خود را مشخص نماید صحه می‌گذارد. علاوه بر دو نکته‌ای که ذکر شد، نکته سومی هم می‌توان استخراج کرد که یالوم این معنا را در ارتباط با دیگران و در جامعه می‌بیند (یالوم، ۱۳۹۰، صص ۵۷-۵۹).

همچنین علت غنی‌تر بودن دیدگاه علامه طباطبایی، استفاده از منابع معرفتی غنی‌تر می‌باشد؛ به طوری که علاوه بر تعقل انسانی، از منابع معتبری چون وحی و استدلال‌های معصومین علیهم‌السلام در روایات استفاده شده است. اما در دیدگاه یالوم به مسائل هستی‌شناسی و وجود و تنها به آنچه که تجربه شده است و افراد تحلیل کرده‌اند بسنده شده است.

با توجه به رشد روزافزون دیدگاه اگزیستانسیالیسم در غرب و تلاش برای پاسخ به دغدغه‌های انسان‌ها در زمینه مرگ و مرگ‌اندیشی، جا دارد که دیدگاه‌های اندیشمندان آن از جمله یالوم، از جنبه‌های گوناگون مورد نقد و بررسی منصفانه و عالمانه قرار گیرد و کاستی‌های آن برطرف گردد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابراهیمی راد، محمد؛ محمدی، بهروز؛ نقی‌ئی، احمد. (۱۳۹۳). کارکرد اعتقاد به معاد در معنابخشی به زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی. محمد ابراهیمی راد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام.
۲. ایران‌زاده، نعمت‌الله؛ عرش اکمل، شهناز. (۱۴۰۰). بازنمایی انگار □ مرگ‌اندیشی در نسبت با امید و ناامیدی در ملکوت. متن‌پژوهی ادبی، ۲۵(۸۸)، صص ۸-۳۲.
۳. سلیمی بجستانی، حسین؛ وجدانی همت، مهدی. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در روان‌شناسی وجودی و دیدگاه قرآنی علامه طباطبایی. پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۶(۲۲)، صص ۷-۳۶.
۴. شایان‌فر، شهناز؛ قلعه، الهه. (۱۳۹۸). مؤلفه‌های مابعدالطبیعی معنای زندگی به روایت اروین یالوم. دو فصلنامه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی، ش ۱۵، صص ۶۷-۹۳.
۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم (مترجم: محمدباقر شریعتی سبزواری). قم: بوستان کتاب.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی (ج ۱۴). قم: بوستان کتاب.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۲). بداية الحکمة (ج ۲، مترجم: علی شیروانی). قم: دارالفکر.
۹. عزیزی، میلاد؛ عزیزمانی، امیرعباس. (۱۳۹۴). بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگ‌اندیشی و معنای زندگی. دو فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی، ش ۸، صص ۱۹-۳۷.



۱۰. قراملکی، احد فرامرز؛ عباسپور، امین. (۱۳۹۳). مواجهه با مرگ؛ مطالعه تطبیقی بین مولوی و اروین یالوم. احد فرامرز قراملکی، پایان نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد در رشته فلسفه دین دانشگاه تهران.
۱۱. کلباسی اشتری، حسین؛ تقوی، زهرا. (۱۳۹۴). حقیقت موت، انواع و مراتب آن از دیدگاه علامه طباطبایی. قیسات، ۲۰(۷۷)، صص ۵-۲۸.
۱۲. کلانترزاده، فریبا. (۱۳۹۷). بررسی جلوه‌های توحید در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی. آفاق علوم انسانی، ش ۱۶. صص ۲۱-۳۴.
۱۳. محسنی، محمد آصف. (۱۳۹۳). کرامت اکتسابی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی. نشریه معرفت کلامی، ش ۱، صص ۸۱-۱۰۲.
۱۴. موسوی مقدم، سید رحمت‌الله؛ علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۹۳). ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی. فصلنامه اندیشه نوین، ش ۲۷، صص ۵۳-۷۸.
۱۵. نوروزی داوودخانی، نورالله. (۱۳۹۱). معانی، تعابیر و تصاویر مرگ در اشعار سهراب سپهری و فریدون توللی. پژوهش‌نامه ادب غنایی، ۱۰(۱۸)، صص ۱۸۵-۱۹۸.
۱۶. نیچه، فردریش. (۱۳۹۰). چنین گفت زرتشت (مترجم: داریوش آشوری). تهران: آگه.
۱۷. هاشمی، زهرا سادات؛ علیزمانی، امیرعباس؛ زمانی، مهدی و خوش‌طینت، ولی‌الله. (۱۳۹۷). مرگ‌اندیشی از منظر اروین یالوم و تأثیر آن بر معنابخشی به زندگی. قیسات، ش ۸۸، صص ۱۲۱-۱۵۰.
۱۸. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). مولوی‌نامه (ج ۲). تهران: هما.
۱۹. یالوم، اروین. (۱۳۹۰). خیره به خورشید (مترجم: مهدی غبرایی). تهران: نیکو نشر.
۲۰. یالوم، اروین. (۱۳۹۱). مامان و معنی زندگی (مترجم: سپیده حبیب). تهران: قطره.
۲۱. یالوم، اروین. (۱۳۹۲). هنر درمان. تهران: قطره.
۲۲. یالوم، اروین. (۱۳۹۵). و نیچه گریه کرد (مترجم: مهشید میرمعزی). تهران: نی.
۲۳. یالوم، اروین. (۱۳۹۸). روان‌درمانی اگزستانسیال (مترجم: سپیده حبیب). تهران: نی.



24. Berry-Smith, S. (2012). Death, Freedom, Isolation & Meaninglessness & Existential Psychotherapy of Yalom, school of Psychotherapy, New Zealand, Auckland University of Technology.
25. Kolpachnikov V. V., (2013). Client-Centered and Existential Approaches: Are They Mostly Similar or Different?, Basic Research Program, Moscow, National Research University Higher School of Economics.
26. Krug O. T., (2009). James Bugental and Irvin Yalom Two Masters of Existential Therapy, USA, Journal of Humanistic Psychology, (vol. 49, no. 3).
27. Minton, S. J., (2001), Key Thinkers in Practical Philosophy: Dr. Yalom, UK., Practical Philosophy (March).
28. Necula M. R., Damina S. R., Bunela O., (2012), Humanist Therapies in Postmodernity, Postmodern Openings, Volum 3, Issue 3, UK, Lumen Publishing House.
29. Prochaska J. & Norcross J., (2009). Systems of Psychotherapy, A Transtheoretical Analysis, Boston, Brooks/Cole.
30. Yalom, E., (2011), Confronting Death and other Existential Issues in Psychotherapy, The Instructor's Manual DVD, California, Psychotherapy.net, LLC.



References

* The Holy Quran

1. Azizi, M.; Alizamani, A. A. (1394 AP). A study of Irvin Yalom's view of the relation between existential concerns of thinking about death and the meaning of life. *Ontological studies*, 8, pp. 19-37. [In Persian]
2. Berry-Smith, S. (2012). *Death, Freedom, Isolation & Meaninglessness & Existential Psychotherapy of Yalom's School of Psychotherapy*. New Zealand: Auckland University of Technology.
3. Ebrahimirad, M.; Mohammadi, B.; Naghie, A. (1393 AP). *The function of belief in resurrection in giving meaning to life from the perspectives of Allameh Tabataba'i and Ayatollah Javadi Amoli*. (MA dissertation, Department of Teaching Islamic Doctrines, Theoretical Foundations of Islam). [In Persian]
4. Gharamaleki, A. F.; Abbaspour, A. (1393 AP). *Facing up to death: a comparative study of Rumi and Irvin Yalom*. (MA dissertation, Philosophy of Religion, University of Tehran). [In Persian]
5. Hashemi, Z.; Alizamani, A. A.; Zamani, M.; Khoshtinat, V. (1397 AP). Thinking about death from the perspective of Irvin Yalom and its impact on giving meaning to life. *Ghobestan*, 88, pp. 121-150. [In Persian]
6. Homaei, J. (1369 AP). *Mawlawinama*. (Vol. 2). Tehran: Homa. [In Persian]
7. Iranzadeh, N.; Arsh Akmal, Sh. (1400 AP). Representation of the idea of thinking about death in relation to hope and despair in the supernatural realm. *Literary textual study*, 25(88), pp. 8-32. [In Persian]
8. Kalantarzadeh, F. (1397 AP). A study of the manifestations of monotheism in the Quran from Allameh Tabataba'i's perspective. *Horizons of human sciences*, 16, pp. 21-34. [In Persian]
9. Kalbasi Ashtari, H.; Taghavi, Z. (1394 AP). The nature, types, and degrees of death from Allameh Tabataba'i's perspective. *Ghobestan*, 20(77), pp. 5-28. [In Persian]



نگارخانه

مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه طباطبائی و اروین یالوم

10. Kolpachnikov, V. (2013). Client-centered and existential approaches: are they mostly similar or different?. *Higher School of Economics Research Paper No. WP BRP*, 14.
11. Krug, O. T. (2009). James Bugental and Irvin Yalom: Two masters of existential therapy cultivate presence in the therapeutic encounter. *Journal of Humanistic Psychology*, 49(3), pp. 329-354.
12. Minton, S. J. (2001). *Key Thinkers in Practical Philosophy: Dr. Yalom*. UK: Practical Philosophy (March).
13. Mohseni, M. A. (1393 AP). Human dignity from Allameh Tabataba'i's perspective. *Theological knowledge*, 1, pp. 81-102. [In Persian]
14. Mousavi Moghaddam, S. R.; Alizamani, A. A. (1393 AP). Human existential dimensions from Allameh Tabataba'i's perspective. *New thought*, 27, pp. 53-78. [In Persian]
15. Necula M. R.; Damina, S. R.; Bunela O. (2012). Humanist Therapies in Postmodernity. *Postmodern Openings*, 3(3). UK: Lumen Publishing House.
16. Nietzsche, F. (1390 AP). *Thus Spoke Zarathustra*. (D. Ashouri, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
17. Nowruzi Davoodkhani, N. (1391 AP). Meanings, expressions, and images of death in the poems of Sohrab Sepehri and Fereidoun Tavalloli. *Journal of lyric literature*, 10(18), pp. 185-198. [In Persian]
18. Prochaska, J. O., & Norcross, J. C. (2018). *Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis*. Oxford University Press.
19. Salimi Bejestani, H.; Vejdani Hemmat, M. (1394 AP). A comparative study of the notion of death in existential psychology and the Quranic view of Allameh Tabataba'i. *Journal of research on Quranic teachings*, 7(22), pp. 7-36. [In Persian]
20. Shayanfar, Sh.; Ghaleh, E. (1398 AP). The metaphysical components of the meaning of life according to Irvin Yalom. *Ontological studies*, 15, pp. 67-93. [In Persian]



21. Tabataba'i, M. H. (1374 AP). *Tafsir al-mizan*. (M. B. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Office of Islamic Publications affiliated with the Society of Teachers at the Seminary of Qom. [In Persian]
22. Tabataba'i, M. H. (1387 AP). *A revision of the principles of philosophy and the method of realism*. (M. B. Shariati Sabzevari, Trans.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
23. Tabataba'i, M. H. (1388 AP). *Islamic investigations*. (Vol. 14). Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
24. Tabataba'i, M. H. (1392 AP). *The beginning of philosophy*. (Vol. 2, A. Shirvani, Trans.). Qom: Dar al-Fekr. [In Persian]
25. Yalom, I. (1390 AP). *Staring at the Sun*. (M. Ghabraei, Trans.). Tehran: Nikoo Nashr. [In Persian]
26. Yalom, I. (1391 AP). *Momma and the Meaning of Life*. (S. Habib, Trans.). Tehran: Ghatreh. [In Persian]
27. Yalom, I. (1392 AP). *The Art of Psychotherapy*. Tehran: Gahtreh. [In Persian]
28. Yalom, I. (1395 AP). *When Nietzsche Wept*. (M. Mirmoezzi, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
29. Yalom, I. (1398 AP). *Existential Psychotherapy*. (S. Habib, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
30. Yalom, I. (2011), *Confronting Death and Other Existential Issues in Psychotherapy, The Instructor's Manual DVD*. California, Psychotherapy.net, LLC.



The Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

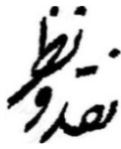
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

Alireza Alebouyeh, Hossein Atrak, Mohammad Asghari, Jalal Paykani, Sohrab Haghighat, Mohammad Ali Abdullahi, Shahaboddin Alaeinejad, Isa Mouszadeh, Sayyed Jamaledin Mirsharafodin (Sharaf), Zoulfaqar Naseri.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 28, No. 1, Spring 2023

109

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

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد: شرکت:

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی