



متا فزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

براساس رأی یکصد و سیزدهمین جلسه کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور، مورخ ۱۳۷۴/۱۲/۱۹ مجله «دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان» حایز شرایط دریافت درجه علمی - پژوهشی شناخته شد. طبق نامه مدیر کل پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری به شماره ۳/۴۴۴۱ مورخ ۸۷/۶/۶ این مجله به صورت چهار مجله تخصصی اجازه انتشار یافت، که نشریه «متافیزیک» یکی از این چهار مجله است. براساس نامه شماره ۳/۱۱/۷۸۷ مورخ ۸۸/۵/۵ این نشریه با حفظ سابقه دارای درجه «علمی - پژوهشی» است.

سال چهل و هشتم - دوره جدید - سال چهارم - شماره سیزدهم
بهار و تابستان ۱۳۹۱

متافیزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

سال چهل و هشتم - دوره جدید - شماره سیزدهم - بهار و تابستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

مدیر مسؤول: دکتر مجید صادقی (استادیار)

سر دبیر: دکتر محمدعلی اژه‌ای (استاد)

هیأت تحریریه:

دکتر محمدعلی اژه‌ای	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر محمود نوالی	استاد دانشگاه تبریز
دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی	دکتر علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران	دکتر فتحعلی اکبری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر سید محمدرضا حسینی	استادیار دانشگاه تهران
پرفسور محمد لگنهاوسن	استاد موسسه تحقیقات امام خمینی (ره) قم	دکتر غلامحسین توکلی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر زهرا مصطفوی	استاد دانشگاه تهران	دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان

مدیر اجرایی:

مرضیه جلالی

ویراستاری انگلیسی:

احسان گل‌احمر

ویراستار فارسی:

علی جلالی

حروفچینی و صفحه آرایی:

دانشگاه اصفهان

ناشر:

دانشگاه اصفهان

چاپ و صحافی:

چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار:

اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۱

با همکاری حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری) <http://ulrichsweb.serialsolutions.com>

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسؤولیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزارجریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله متافیزیک

تلفن: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۰۹۷

نمابر: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۱۵۱

سایت مجله: <http://uijs.ui.ac.ir/mp>

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پست الکترونیکی: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان
(علمی - پژوهشی)

الف - شرایط علمی

- ۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original research)، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.
- ۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده شده باشد.
- توضیح:** مقاله پس از دریافت، نخست در هیات تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیات تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می‌گیرد.

ب - شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
- ۳- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود (ذکر شماره تلفن مسئول مکاتبات در برگ ضمیمه نیز لازم است).
- ۴- چکیده فارسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد چنانکه خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه‌گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده و درجه علمی و محل کار به لاتین ذکر شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر ذکر شود.

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ
ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص)

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه)، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص)

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک

ه: لوح فشرده

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقالات به صورت تمام الکترونیکی دریافت می‌گردد. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی

<http://uijs.ui.ac.ir/mph> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن داخل پرانتز در متن مقاله ذکر شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقالات ارسالی به هیچوجه برگردانده نمی‌شود.

۲۰- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرش یا نپذیرفتن مقاله همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: نویسنده باید هنگام ارسال مقاله متن زیر را تایپ و همراه مقاله ارسال نماید.

باسمه تعالی

سردبیر مجله متافیزیک

تعهد می‌کنم

نویسنده مقاله

اینجانب

تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله متافیزیک، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال
نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۱

دکتر رضا اکبری	دانشیار فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)
دکتر سعید بینای مطلق	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر غلامحسین توکلی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر جعفر شانظری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر عباس شیخ شعاعی	دانشیار دانشگاه شاهد
دکتر مجید صادقی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر علی کرباسی زاده	استادیار دانشگاه اصفهان
رضا کورنگ بهشتی	پژوهشگر
دکتر محمدمهدی مشکاتی	استادیار دانشگاه اصفهان

مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال چهل و هشتم
دوره جدید - سال چهارم - شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۱

فهرست مطالب

- ۱-۱۴ تمایز نفس و بدن و تبعات آن در مکاتبات میان دکارت و الیزابت
مصطفی شهرآیینی - پرستو مصباحی جمشید
- ۱۵-۳۰ واکاوی دیدگاه‌های صدرایی پیرامون فرآیند ادراک حسی
ناصر مومنی
- ۳۱-۴۴ الهیات سلبی از دیدگاه پروکلس
سعید رحیمیان - زهرا اسکندری
- ۴۵-۶۰ مسأله تشکیک خاصی در اندیشه میرفندرسکی با نگاهی بر آرای ابن‌سینا و شیخ اشراق
حسین مخیران - محمدکاظم علمی
- ۶۱-۷۸ زمان و مکان از منظر اوسپنسکی با تکیه بر نظرگاه ارغنون سوم
مجتبی اعتمادی‌نیا
- ۷۹-۹۴ تحلیلی بر نقد امر مطلق کانت
علی رضا اژدر - مهدی زمانی - سید علی علم‌الهدی - اکبر پناهی

تمایز نفس و بدن و تبعات آن در مکاتبات میان دکارت و الیزابت

مصطفی شهرآیینی* - پرستو مصباحی جمشید**

چکیده

در قرن هفدهم در کنار ظهور متفکران دوران‌سازی که تأثیر مهمی در جهت‌دهی به جریان تفکر در عصر خود و اعصار بعدی داشتند، امکان رشد فکری زنان بزرگی نیز فراهم شد که به لحاظ استعداد و توانایی عقلانی، از زنان هم دوره جامعه خود به مراتب برتر بودند. این امکان در شرایطی به وجود آمد که زن در آن روزگار به هیچ وجه جایگاه قابل توجهی نداشت اما کسانی مثل شاهزاده الیزابت، ملکه بوهیمیا، توانستند با استفاده از اعتبار خانوادگی و استعداد فردی به مباحثه با بزرگترین و نامی‌ترین متفکر و فیلسوف زمان خود، رنه دکارت بپردازند. الیزابت در مواجهه با یکی از مهمترین مسایل فلسفی مطرح برای دکارت یعنی مسئله تمایز میان نفس و بدن، به کندوکاو فلسفی پرداخت و ماحصل تلاش فکری خویش را در این باره در قالب نامه‌هایی برای دکارت فرستاد و پرسش‌هایی از او پرسید. در مکاتبات میان الیزابت و دکارت آنچه بیش از هر چیزی توجه خواننده را به خود جلب می‌کند، تقابل سنت ارسطویی/ دکارتی است این تقابل را در خصوص تعریف حرکت، جوهر، نفس و حیات می‌توان به‌خوبی مشاهده کرد. ما وقتی به اهمیت مکاتبات الیزابت و دکارت به درستی پی می‌بریم که بدانیم جوهره پرسش‌های الیزابت از دکارت، یعنی نحوه تعامل نفس و بدن، همان چیزی است که توجه فیلسوفان مطرح و بزرگ بعد از دکارت را مانند لایب‌نیتس، مالبرانش، اسپینوزا، بارکلی و هیوم به خود جلب کرد و سبب شد هر کدام از آنان به نوعی برای یافتن راه‌حل این معضل بزرگ در نظام دکارتی، نظام‌های فلسفی تازه‌ای را پی بيفکنند.

واژه‌های کلیدی

تمایز نفس و بدن، وابستگی علی، وابستگی مابعدالطبیعی، امتداد، حرکت، جوهر

* استادیار فلسفه دانشگاه تبریز m_shahraeen@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه (مسئول مکاتبات) P.mesbahij@yahoo.com

مقدمه

در سده هفدهم زنان فرهیخته‌ای بودند که در مباحث فکری زمانه خودشان سهم بسزایی ایفا می‌کردند. آنان با فیلسوفان و متفکران بزرگ آن روزگار در تعامل و مکاتبه بودند و مشارکت فکری قابل توجهی از خود نشان می‌دادند. الیزابت، ملکه بوهیمیا، از جمله همین زنان است که دغدغه‌های فلسفی‌اش او را به تبادل نظر با متفکران زمان خویش واداشت. الیزابت در بیست و ششم دسامبر ۱۶۱۸ در کاخ هایدلبرگ^۱ به دنیا آمد و در هشتم فوریه ۱۶۸۰ یعنی سیزده سال بعد از اینکه رئیس صومعه زنان تارک دنیا^۲ شد، از دنیا رفت. الیزابت با بیشتر متفکران زمانش مثل دکارت، مالبرانش، لایبنیتس و دیگران مکاتبات فلسفی داشت و از این رهگذر توانست برخی نظرات خاص خود را در باب موضوعات فلسفی و اخلاقی با آنان در میان بگذارد (Jacqueline, 2004: 14). خواهر کوچک‌ترش، سوفی نیز به فلسفه علاقه‌مند بود و بعدها از حامیان لایبنیتس شد و با او مکاتباتی هم داشت. الیزابت و خواهرش سوفی این بخت بلند را داشتند که در جوانی از محضر بزرگانی مانند کنستانتین هویگنس، هنریکوس رگیوس، فان هلمونت و دکارت استفاده کنند (Jacqueline, 2004: 16).

الیزابت از میان متفکران فوق، بیش از همه با رنه دکارت، فیلسوف بزرگ قرن هفدهم، در قالب مکاتبه وارد مباحثه فلسفی شد. او ابتدا به صورت حضوری در سال ۱۶۴۲ و پس از آن از طریق نامه، پرسش‌هایی را درباره موضوعاتی که دکارت به آنها پرداخته بود مطرح می‌کرد و دکارت نیز به او پاسخ می‌داد. از سخنان دکارت در نامه اهدائیة کتاب اصول فلسفه و نیز از محتوای نامه‌های دکارت به الیزابت پیداست که الیزابت را شخصی دانا و اهل فضل و کمال می‌دانسته است.

دکارت کتاب اصول فلسفه خود را به او تقدیم کرد و به بسیاری از سؤالات الیزابت در همین کتاب پاسخ داد. او در آغاز کتاب اصول فلسفه خود، ارادتش را به الیزابت آشکارا این گونه بیان کرده است: «هرگز به کسی برنخوردم که مفهوم نوشته‌های مرا چنین خوب و کامل فهمیده باشد... من در وجود شما همه شروط لازم برای حکمت را می‌یابم. شما تنها کسی هستید که ذهن‌تان با ریاضیات و مابعدالطبیعه هر دو مأنوس شده و بنابراین شما بی‌نظیر هستید (CSM I: 191).^۳ دکارت در نامه‌ای که تقریباً به همان دوران ملاقاتش با الیزابت بازمی‌گردد، درباره او می‌نویسد: «من برای نظر ایشان اهمیتی به مراتب بیشتر از نظر دکترهایی قائل هستم که آرای ارسطو را معیار حقیقت می‌گیرند تا اینکه شهادت عقل برایشان مطرح باشد» (CSM III 215).^۴ شبیه به همین نظر را در یکی از نامه‌های هانری مور به دکارت نیز می‌یابیم. هانری مور خطاب به دکارت می‌نویسد: «شاگرد بلند آوازه شما، شاهزاده الیزابت، باید از همه خردمندان و فیلسوفان سرتاسر اروپا خردمندتر بوده باشد که فلسفه شما را چنین کامل دریافته است» (Marie Blaze de Bury, 1853: 27, quoted from Broad, 2003: 202). الیزابت به عنوان مخاطب خلّاق دکارت با پرداختن به مسائلی از قبیل نحوه تعامل نفس و بدن، جاودانگی نفس و چگونگی دستیابی به زندگی رضایت‌بخش، نظرات و انتقادات قابل توجهی را طرح می‌کند که در عین تازگی، اتفاقاً به مذاق دکارت خوش می‌آید و او را به ادامه این ارتباط فکری و تعامل فلسفی وا می‌دارد.

جایگاه فکری الیزابت

درباره جایگاه فکری — فلسفی الیزابت باید گفت نظر به اینکه جز مکاتبات میان او و دکارت، اثر مستقل

دیگری از او در دست نیست لذا داوری درباره جایگاه فکری او دشوار است. اما بر اساس آنچه در همین مکاتبات می‌یابیم، او نظام فلسفی کامل و منسجمی ندارد و می‌توان او را فقط در مقام کسی دانست که اندیشه‌های فیلسوفان روزگار خود را تقریباً خوب می‌فهمد، به مباحث فلسفی علاقه‌مند است، خودش با مسایل فلسفی و روحی درگیر است و از همه مهم‌تر اینکه، با سوالات خود، دکارت را به توجه بیشتر جدی‌تر به برخی مباحث بسیار مهم می‌کشاند. وقتی دکارت نظریه تمایز نفس و بدن را مطرح کرد، پذیرش آن برای بیشتر متفکران زمانش دشوار بود، به‌طوری که انتقادات بسیاری علیه آن مطرح شد که دکارت بیشتر آنها را نپذیرفت و آن انتقادات را در حدی نمی‌دانست که به آنها پاسخ دهد. اما انتقادات الیزابت را تا حدودی جدی می‌گرفت و می‌کوشید تا بدان‌ها پاسخ گوید. الیزابت در شرایطی مورد توجه دکارت قرار گرفت که وضعیت زنان در جامعه آن روز قرن هفده چندان مناسب نبود.^۵ البته چنان که گفتیم، زمزمه‌هایی درباره تساوی حقوق زن و مرد به‌گوش می‌رسید اما پذیرش آن از سوی جامعه به‌سختی صورت می‌گرفت و بیشتر تلاش‌های داعیه‌داران آن ناکام می‌ماند. هنوز نگاه غالب این بود که زنان توانایی تعقل ندارند و آنها برای خانه‌داری و نه برای اندیشه نظری آفریده شده‌اند. هنوز کسانی بودند که ظهور زن را در عرصه اجتماع و حتی سخن‌گفتن او را با کسانی غیر از پدر و همسرش، برنمی‌تاییدند و آن را منافای پاک‌دامنی او می‌دانستند. هنوز خانه‌نشینی و سکوت از جمله فضایل برجسته زنان تلقی می‌شد (Shapiro, 2007:xxii). دکارت با قول به تساوی عقل در میان همه آدمیان در آغاز گفتار در روش و بیان اینکه برای یادگیری دانش تنها تکیه بر عقل که به‌صورت فطری در نهاد همه وجود دارد،

کفایت می‌کند، زنان را نیز هم‌پای مردان دارای قابلیت طبیعی برای دانش‌ورزی می‌داند. بر این اساس، دکارت نه تنها به نامه‌های الیزابت بهای بسیاری می‌دهد و او را در پاسخ به نامه‌هایش یا در برخی از آثار خویش می‌ستاید، بلکه دور نیست که از او الهام‌های فکری تازه‌ای هم گرفته باشد.^۶

الیزابت به‌رغم اصرار دیگران، شاید به جهت همان نگاه منفی نسبت به زنان، از انتشار نامه‌هایش به دکارت اجتناب می‌کرد و پس از مرگش بود که نامه‌های او به دکارت، کشف و منتشر شد.^۷ در میان مکاتبات باقی‌مانده، بیست و شش نامه از الیزابت به دکارت و سی و سه نامه از دکارت به الیزابت وجود دارد. بحث تمایز میان نفس و بدن، محور اصلی نامه‌های فلسفی الیزابت به دکارت را تشکیل می‌دهد و این مهمترین مسأله از میان مباحث فلسفی دکارت است که توجه الیزابت را به خود جلب کرد و او را به تعامل فکری با دکارت کشانید. اصلی‌ترین پرسش الیزابت از دکارت در نامه‌هایش این است که میان نظریه دکارت مبنی بر تمایز کامل و تمام‌عیار نفس و بدن از سویی و اتحادی که هر انسانی در خود به تجربه می‌یابد از دیگر سو، چگونه می‌توان سازگاری برقرار نمود؟ بحث درباره اخلاق دکارتی، انفعالات نفس و پرسش‌هایی درباره فلسفه سیاسی از جمله دیگر موضوعاتی است که در نامه‌های میان دکارت و الیزابت به چشم می‌خورد.

رویکرد کلی الیزابت به فلسفه دکارت در تضاد کامل با رویکرد دوستش آنا ماریا ون شرمن^۸ است. شرمن تربیت‌یافته نزد وئیوس — دشمن سرشناس دکارت در دانشگاه اترخت — و از جمله زنان متفکر قرن هفده است که او را «مایه افتخار دانشگاه اترخت» شمرده‌اند. او که متأثر از تفکر ارسطویی بود، آشکارا در مقابل مکتب دکارتی ایستاد و با دکارت که با روش مبتنی بر شک خود

تمایز نفس و بدن و نحوه ارتباط آنها، مهم ترین پرسش الیزابت از دکارت

الیزابت در مکاتبات خود با دکارت دو ادعای اصلی و محوری او را در تأمل ششم از کتاب تأملات به چالش می‌کشد: (۱) «بی‌گمان نفس من به‌راستی متمایز از بدن است» (CSM II 54؛ ۲) «نفس با بدن سخت متحد است» (CSM II 56). برای پی‌بردن به ریشه‌های این پرسش بهتر است، نخست موضع دکارت و الیزابت را درباره نفس بدانیم. دکارت در تأمل دوم از کتاب تأملات، در بررسی چستی حقیقی نفس پس از اقامه برهان کوژیتو، پیش از هر چیز آشکارا دو دیدگاه رایج در این باره را کنار می‌نهد و سپس به طرح دیدگاه مختار خود می‌پردازد؛ این دو دیدگاه عبارتند از:

۱. دیدگاه ارسطویی-مدرسی: که بر اساس آن انسان، حیوان ناطق است و نفس صورت نوعی بدن و تشخیص‌بخش به آن است. نفس در اینجا مبدأ حیات بدن و مبدأ تمام حرکات و افعال اوست و رابطه میان نفس و بدن، رابطه ماده و صورت است (CSM II 17).

۲. دیدگاه سنتی و عامیانه: که بر اساس آن نفس جسم لطیفی مثل باد، آتش یا ... است که در اجزای کثیف بدن نفوذ می‌کند. در اینجا بدن شناخته‌تر از نفس است و آنچه مایه ابهام است وقوع حرکات ارادی یا ذاتی (self-movement) در بدن است که نمی‌دانیم از کجا برمی‌خیزد (CSM II 182).

اما دیدگاه دکارتی: بر اساس آن نفس تنها بخش اندیشنده انسان است و اموری نظیر حیات، رشد، تغذیه و مانند اینها به حوزه مکانیسم فرومی‌کاهند. او می‌گوید: «من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد، من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم» (CSM II 17-18) و در پاسخ به دسته دوم اعتراضات نفس را جوهری می‌داند که فکر به نحو بی واسطه در آن قرار دارد (CSM II 114). با این حساب به‌خوبی

با مابعدالطبیعه ارسطویی به مقابله برخاسته بود، از در مخالفت درآمد (Haldane, 1905: 256). اما الیزابت با وجود اختلاف نظرهایی که با دکارت داشت، با جزم‌گرایی ارسطویی هم موافق نبود. بیشتر زنان متفکر در قرن هفده طرفدار عقل دکارتی بودند اما شرمین برخلاف دیگران به‌شدت از روشنایی عقل ارسطویی حمایت می‌کرد و به مخالفان آن، می‌تاخست (Broad, 2004: 18). این زنان گرایش شدیدی نسبت به عقلانیت جدید داشتند اما بیشتر آثار آنها در قالب شعر و انتقادهایشان نیز در لفافه زبان استعاری و تمثیل قرار داشت. در این میان، الیزابت پیش‌تاز تر از بقیه، پرسش‌هایی دقیق و فلسفی را از سرشناس‌ترین فیلسوف زمان خود مطرح می‌کرد؛ پرسش‌های موشکافانه‌ای که دکارت در کتاب اصول فلسفه خود به آنها پاسخ می‌دهد و در دیگر آثارش نیز به مباحث اخلاقی و انفعالات نفسانی که مورد توجه الیزابت بوده، می‌پردازد. نکته مهمی که باید درباره پرسش‌های الیزابت در نظر داشت این است که او هر پرسشی را از دکارت نمی‌پرسد بلکه پرسش‌هایی با سمت و سوی خاص و در جهت مبانی فکری خویش را طرح می‌کند. به این معنا که اگر پرسش‌های او را کنار هم بگذاریم، با کسی روبه‌رو می‌شویم که در برابر نظام دکارتی تا اندازه‌ای موضع ثابتی دارد و در نامه‌های خود به دنبال امر واحدی است. از این که الیزابت برای نور فطری عقل اهمیت قائل می‌شود و از استناد به اقوال گذشتگان پرهیز می‌کند و نیز در نامه‌هایش، ملاک وضوح و تمایز دکارتی را در روش فلسفی خود به‌کار برده است، پیداست که او مسلماً دکارتی است. لذا می‌توان او را از جمله نخستین زنان طرفدار عقل دکارتی و از شاگردان مهم دکارت، در روزگار خود به شمار آورد.

همان نخستین نامه‌اش به دکارت می‌توان دریافت. او در این نامه کوتاه از دکارت می‌خواهد «لطفاً به من بگوئید نفس آدمی (که جوهر اندیشنده‌ای بیش نیست) چگونه می‌تواند ... افعال ارادی را در بدن پدید بیاورد؟» و در ادامه چنین می‌آورد:

به نظر می‌رسد هرگونه ایجاد حرکتی از طریق تحریک شیئی متحرک رخ می‌دهد که این تحریک یا به این شیوه است که محرک، متحرک را هل می‌دهد یا به واسطه ویژگی‌ها و شکل خاص سطح بیرونی محرک است. در حالت نخست، برخورد فیزیکی لازم است و در حالت دوم امتداد ضرورت دارد. شما امتداد را به کلی از مفهوم نفس کنار نهاده‌اید که در این صورت، تعامل (یعنی برخورد فیزیکی) [میان امر مادی یعنی بدن] با امر غیرمادی [نفس] به نظر من ناسازگار است. از این رو از شما می‌خواهم که تعریفی دقیق‌تر از نفس نسبت به تعریفی که در *مابعدالطبیعه* [کتاب تأملات] خود ارائه داده‌اید، یعنی تعریفی درباره جوهر آن متمایز از فعل آن یعنی اندیشه، ارائه دهید» (Shapiro, 2007: 62).

پاسخ دکارت و مقایسه‌ای که او میان نفس در بدن و «سنگینی» در اجسام می‌آورد، الیزابت را اصلاً راضی نمی‌کند و آشکارا اذعان می‌دارد به اینکه «برای من آسان‌تر است که نفس را مادی و ممتد بدانم تا اینکه آن را امر مجردی بدانم که قابلیت تأثیرگذاری بر و تأثیر پذیری از بدن را دارد». دکارت در پاسخ به این نامه، به ناکافی بودن توضیحاتش اذعان می‌کند و برای رفع مشکل از سه مفهوم اولیه «امتداد» برای بدن، «اندیشه» برای نفس و «وحدت» این دو سخن به میان می‌آورد و انتساب ماده و امتداد را به نفس در مقام وحدت نفس و بدن کاملاً بجا و درست می‌داند. دکارت از ایشان می‌خواهد که چون داشتن تصور هم زمان از تمایز نفس و بدن و وحدت آنها کاری بیرون از توان عقل بشری است، پس بهتر است یکبار آنها را

درمی‌یابیم که منظور دکارت از نفس، جز ذهن نمی‌تواند بود و تمام خواص مربوط به نفس ارسطویی مگر اندیشیدن، از آن کنار نهاده شده است اما در نگاه دکارت این قول به تمایز جوهری میان نفس و بدن، مانع از وحدت آنها نمی‌شود. اگرچه دکارت درباره اتحاد نفس با بدن همان جمله ارسطویی را ابراز می‌کند و می‌گوید: «نفس من در بدن مثل کشتی‌بان در کشتی نیست» (CSM II 56) (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۰)، اتحاد منظور نظر او به لحاظ معرفتی زمانی طرح و بسط داده می‌شود که جدایی نفس و بدن به طور کامل تشریح شده و برای تدبیر امور بدن، نیاز به اتحادی است که آن را حس و خیال به عهده می‌گیرد. دکارت معتقد است که هرچند چگونگی این اتحاد را نمی‌توان توضیح داد، آن را چنان به وضوح در خود احساس می‌کنیم که جای هیچ انکاری نمی‌ماند.

الیزابت درباره نفس، موضعی تقریباً بدیع و ویژه خود دارد به این معنا که او نه موضع ارسطو را در این باره می‌پذیرد و نه موضع دکارت. او با اتخاذ موضعی ماده‌انگارانه در قبال نفس، آن را امری ممتد می‌دانست. البته امتداد نفس با امتدادی که در بدن می‌بینیم، فرق دارد و به آن آشکاری نیست (Haldane, 1905: 256). الیزابت با استناد به ملاک دکارتی «وضوح و تمایز»، معتقد است که این دو ادعای دکارت در تأمل ششم با هم نمی‌خواند و با استناد به اصل ارسطویی مدرسی سنخیت علت و معلول که دکارت هم بدان معتقد است (Cottingham, 1989: 119)،^۹ می‌گوید که تعامل علی-معلولی میان دو جوهر متباین، ممکن نیست (Watson, 1987: 51-52). الیزابت نگاهی کاملاً مکانیستی به نفس داشت به این معنا که معتقد بود اگر نفس، امری ناممتد و بدن امری ممتد باشد، تعامل علی-معلولی میان آنها بنا به مبانی مکانیسم که علیت را جز در میان امور مادی نمی‌پذیرد، ناممکن است. نگاه مکانیستی الیزابت به نفس را از

اندیشه را به بخش‌هایی تقسیم کرد اما آن با توجه به ماهیتش ناممتد و تقسیم‌ناپذیر است (CSM III 335).^{۱۱}

امتداد ویژگی ناشناخته نفس

آیا با توجه به همین سخنان دکارت، نمی‌توان امتداد را یکی از ویژگی‌های ناشناخته نفس به‌شمار آورد؟ این همان راه حلی است که الیزابت در نامه‌هایش به دکارت در قبال معضل تمایز نفس/ بدن مطرح می‌کند. به‌نظر می‌رسد دکارت بر آن است که ویژگی‌های ناشناخته نفس هرچه باشند، امتداد جزء آنها نیست و اگر هم باشد در شناخت ما از نفس ضروری نیست. اینکه چرا دکارت برخلاف التزامش به وضوح و تمایز، چنین سخنی می‌گوید، ظاهراً به این دلیل است که اگر واقعاً امتداد در شناخت ما از نفس گنجانده شود، در کیفیت رابطه نفس و بدن بسیار تأثیرگذار بوده و در آن صورت دیگر نمی‌توان به تمایز واقعی میان نفس و بدن قائل شد. مهم‌تر از همه، اینکه با قبول امتداد در نفس، شالوده تأمل دوم کتاب تأملات و اصولاً شالوده کل تأملات شش‌گانه دکارتی از هم فرو می‌پاشد. چون با این حساب، برهان کوژیتو و برهان تکه موم که در تبیین جوهر نفسانی و جوهر جسمانی اقامه شده‌اند و بر تمایز مطلق میان نفس اندیشنده ناممتد و بدن ممتد نا اندیشنده استوارند، یک سره از اعتبار خواهند افتاد. از دیگر سو، دکارت می‌خواهد حرکت را که امری کیفی است، از عالم ماده بگیرد تا بتواند تفسیری کاملاً ریاضی و کمی از عالم ارائه دهد. حال اگر ما امتداد را برای نفس بپذیریم و حرکت بدن را نیز به نفس نسبت دهیم، لازمه‌اش آن است که به نوعی حرکت را برای ماده در مقام ذات پذیرفته‌ایم که این نیز با مبانی فیزیک دکارتی سازگار نیست.

حال، باید دید آیا پاسخ دکارت به ایراد الیزابت، به‌گونه قانع‌کننده‌ای امکان ممتد بودن نفس را منتفی می‌کند یا

متمایز و یک‌بار آن‌ها را متحد تصور کند. اصلاً اشکالی ندارد که به هنگام تصور وحدت نفس و بدن، برای سهولت کار، نفس را دارای ماده و امتداد فرض کنیم. اما باید دانست که امتدادی که به نفس نسبت می‌دهیم از امتدادی که به ماده نسبت می‌دهیم متفاوت است؛ به این معنا که ماده، شاغل مکان خاص و طارد غیر خود، از آن مکان است در حالی که نفس چنین نیست (CSM III 226-228). الیزابت باز هم قانع نمی‌شود و در نامه سوم خود به تاریخ اول ژوئیه ۱۹۴۳ پا را از این هم فراتر می‌نهد و با استناد به یکی از اصول خود دکارت در تأمل چهارم، می‌کوشد تا نشان دهد که سخن او در تأمل ششم مبنی بر ناممتد بودن نفس با اصول خودش در همین کتاب نمی‌خواند. او می‌نویسد: «شما در سخن گفتن از حقیقت و خطا، قاعده‌ای ارائه می‌دهید مبنی بر اینکه ما بدان جهت دچار خطا می‌شویم که درباره چیزهایی که به درستی درکشان نکرده‌ایم، حکم صادر می‌کنیم».^{۱۲} حال با توجه به همین قاعده و با نظر به ابهامی که دکارت در تبیین نحوه تعامل میان نفس و بدن بدان معترف است و نیز قبول دارد که شناخت جامعی از نفس ندارد (CSM II 55)، باید از صدور حکم قطعی درباره ناممتد بودن نفس خودداری ورزیم. درست است که امتداد، ذاتی اندیشه نیست اما منافای آن نیز نیست و هیچ دور نیست که آن نیز در کنار اندیشه، یکی دیگر از کارکردهای نفس باشد. اینکه نفس می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد، اصلاً دلیلی بر این نیست که امتداد با اندیشه در تعارض یا تنافر باشند و نتوانند هر دو به نفس تعلق داشته باشند (Shapiro, 2007: 72; Broad, 2004: 27). شبیه به همین پرسش را بعدها در سال ۱۶۴۸ بورمان هم از دکارت می‌پرسد و دکارت در پاسخ به بورمان که درباره امتداد و انقسام‌پذیری نفس می‌پرسد، چنین پاسخ می‌دهد که: با در نظر گرفتن مدت و استمرار (duration)، می‌توان

نفس به جهت بی‌امتدادی در جایی نبوده و مکانی ندارند به الحاد نزدیک است (Dematteis & Pitter, 1984: 269-270). هم‌چنین آگوستین نیز که دکارت از او تأثیر بسیاری پذیرفته است، در جایی به امکان ممتد بودن ذهن اشاره می‌کند: «زمان چیزی نیست مگر امتداد، اما نمی‌دانم امتداد چه چیزی؛ شاید امتداد خود ذهن» (Confessions, xi, 16: 21-27). ژان دو سیلون (Jean de Silhon)، سیاست‌مدار و عالم اخلاق فرانسوی نیز که از دوستان دکارت و طرف مکاتبه او بود (CSMK III 55-6) در آثار خود می‌نویسد که تمایزگذاری میان امر مادی و امر غیرمادی، مبنای روشنی ندارد (Ariew, Cottingham, & Sorell, 1998: 176). از نگاه او اصلی‌ترین دلیل قول به غیر مادی بودن نفس، این است که جاودانگی آن را تضمین کند در حالی که هیچ رابطه منطقی و روشنی میان تجرد از ماده و فنا‌پذیری در کار نیست و تناقض نخواهد بود اگر فرشتگان الهی را در عین فنا‌پذیری، مادی و ممتد در نظر بگیریم. با این توضیحات چه ایرادی دارد، نفسی که دکارت برای اثبات بقای آن بعد از جدایی از بدن هیچ کوششی نکرده است و حتی در اخلاق دکارتی هم برای اثبات آن تلاش نمی‌شود، مادی باشد؟ در اینجا ما با دو انتخاب رویه‌رو هستیم: یا باید اتحاد نفس و بدن را به شکلی که دکارت طرح می‌کند کنار بگذاریم که در این صورت فلسفه‌ای که او آن را بر اساس تمایز کامل میان نفس و بدن پی افکنده است، پا در هوا خواهد ماند، یا باید راه را برای طرح دیگر فرض‌های احتمالی که خود دکارت به هر دلیلی در آثارش به آنها نپرداخته است، باز بگذاریم.^{۱۳} به نظر می‌رسد اختلاف در تعریف «حرکت» و «جوهر» در نزد دکارت و الیزابت، منجر به مبهم‌شدن مسئله تأثیر و تأثر میان نفس و بدن برای الیزابت شده است که در اینجا می‌کوشیم تا برداشت هرکدام از آنها را از این دو مفهوم بررسی کنیم.

نه؟ دکارت با بر کوژیتو، با مراجعه به درون خود فقط اندیشه را می‌یابد و بر اساس همین ادراک واضح و متمایز از خویش، به غیر ممتد بودن نفس می‌رسد. اما با وجود تلاش بسیار دکارت برای اثبات عدم امکان هرگونه ویژگی مادی در نفس، هنوز هم، مثل زمان خود دکارت، نقدهایی به آن وارد است. شبهه مطرح از جانب الیزابت در این باره که اگر نفس و بدن کاملاً متمایزند چرا در حالت بیماری حتی مستعدترین افراد نیز توانایی عقلی‌شان رو به کاهش می‌نهد یا به کلی از میان می‌رود، تبیین دکارت را از تمایز کامل میان نفس و بدن، زیر سؤال می‌برد. اگر پاسخ دکارت این باشد که در زمان بیماری، حس و خیال درگیر می‌شوند نه ذهن، در آن صورت مگر نه این است که اتحاد نفس و بدن به میانجی‌گری حس و خیال و در درون غده‌ای مادی صورت می‌گیرد، پس چطور می‌شود که به‌هنگام بیماری بدن و درگیری حس و خیال، هیچ تأثیر پذیری از وضعیت بدنی در نفس وجود نداشته باشد؟ با این حساب، چه اشکالی دارد که ذهن اندیشنده محض را مجرد محض در نظر بگیریم؟

طرح مسأله جسمانیت شیئی اندیشنده از سوی هابز هم در دسته سوم اعتراضات مطرح می‌شود. او می‌گوید: «ممکن است چیزی که می‌اندیشد، موضوعی باشد که ذهن، عقل یا خرد بدان تعلق دارد و این موضوع چیزی جسمانی باشد» (CSM II 122)^{۱۴}. از اینجا معلوم می‌شود که فرضیه مادی بودن ذهن اندیشنده چندان هم دور از فلسفه دکارت نبوده است و طرفدارانی داشته است. هانری مور هم مثل الیزابت معتقد بود که امتداد، ویژگی هر دو جوهر جسمانی و روحانی است. بر حسب نظر مور، با قول به نفوس امتداد یافته می‌توان تبیین بهتری از کارهای خدا و اینکه نفوس چطور در بدن نفوذ می‌کنند، ارائه کرد. از نظر او تصور اینکه

تعریف «حرکت» در نگاه دکارت و الیزابت

از نظر الیزابت (چنان‌که آوردیم) هر حرکتی شامل تأثیر و تأثر میان محرک و متحرک است و با این حساب، نفس نمی‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد مگر این‌که خود نیز متأثر شود. طبق این برداشت، حرکت هم در محرک رخ می‌دهد هم در متحرک. در حالی‌که دکارت در کتاب *اصول فلسفه* تعریف دیگری از حرکت ارائه می‌دهد و می‌گوید: «حرکت انتقال جزئی از ماده از یک جسم از کنار اجسامی که بدون فاصله با آن اتصال دارند و ما آنها را در سکون تلقی می‌کنیم به کنار اجسامی دیگر است» (CSM I 233). از نظر او حرکت همیشه در شیئی متحرک است نه در محرک. چنان‌که گذشت، دکارت برای اینکه نحوه تأثیر میان نفس و بدن را توضیح دهد از مثال سنگینی اجسام کمک می‌گیرد. از نظر او وقتی درباره سنگینی فکر می‌کنیم مشکلی در تصور نحوه حرکت بدن توسط نفس و اتحاد آنها با هم نداریم. سنگینی باعث می‌شود جسم به‌روشی غیر مکانیکی حرکت کند. نفس هم مثل وزن در جسم، در سراسر بدن امتداد یافته یا منتشر شده است و در عین حال کیفیتی متمایز از بدن است (نامه مورخ بیست‌ویک مه ۱۶۴۳). تمثیل سنگینی یا وزن که دکارت برای فهم بهتر رابطه نفس و بدن و تأثیر و تأثر میان آنها مطرح می‌کند بدون اشکال نیست و درواقع وافی به مقصود به نظر نمی‌رسد. زیرا تأثیر و تأثری که میان دو شیئی یعنی میان محرک و متحرک رخ می‌دهد و بر اثر آن، حرکتی در شیئی متحرک رخ می‌دهد، میان دو شیئی مادی است و نمی‌توان آن را به رابطه میان نفس و بدن تعمیم داد. الیزابت در نامه‌ای در دهم ژوئن ۱۶۴۳ برای دکارت می‌نویسد: «حتی اگر مفهوم مدرسی، «سنگینی» هم درست باشد، باز هم نمی‌توان بر اساس این مفهوم به طور دقیق تبیین کرد چطور چیزی

غیرمادی (یعنی نفس) چیزی مادی (یعنی بدن) را حرکت می‌دهد». جان کاتینگم نیز مثال سنگینی را برای حل معضل تعامل میان نفس و بدن کافی نمی‌داند (Cottingham, 1989: 120). گیلبرت رایل نیز از نظریه دکارت درباره نحوه تعامل نفس و بدن، به آموزه «شبح در ماشین» یاد می‌کند و بر آن است که باید نظریه دکارت را درباره تأثیر نفس بر بدن یا بالعکس، مانند قول به اشباح و تأثیر و تأثر ناشناخته و اسرار میان آنها و امور طبیعی تفسیر کرد (Ryle, 1949: 15).

مسئله مطرح برای الیزابت درباره تأثیر و تأثر میان نفس و بدن این است که «آیا حرکت به بدن منتسب است یا به نفس؟» اگر منسوب به نفس است، چطور نفس غیرممتد، می‌تواند بر بدن ممتد تأثیر داشته باشد و آن را به حرکت در آورد و اگر منسوب به بدن است، چطور است که بدن بعد از اراده کردن حرکت می‌کند در حالی که اراده، کار بدن نیست. به نظر می‌رسد چون، طبق تعریف دکارت، حرکت در شیئی متحرک رخ می‌دهد نه در محرک، نفس می‌تواند علت حرکت بدن باشد بی‌آنکه خود حرکت کند. اما چون تعریف الیزابت متضمن تأثیر مادی و فیزیکی متقابل محرک و متحرک بر هم دیگر است، نفس نمی‌تواند وقتی بدن را به حرکت در می‌آورد، خودش بی‌حرکت بماند و اگر حرکت کند به این معناست که نفس دارای امتداد است. در مکاتبات میان الیزابت و دکارت، این یکی از مواردی است که اختلاف در تعریف، منجر به ابهامی در درک مطلب می‌شود. البته پاسخ به این مسئله را می‌توان از زاویه دیگری هم طرح کرد و گفت در فلسفه دکارت افعال ارادی انسان و آنچه عمل فاهمه بدان می‌انجامد، نظر به اینکه از نوع آگاهی به حساب می‌آیند، همه فعالیت نفس‌اند و آگاهی هم نمی‌تواند به بدن مربوط

انگاری دکارتی جوهر نفس از جوهر بدن، کاملاً مجزا بوده است و هر کدام صفات متناسب با خود را دارند. در حالی که طبق ماده‌گرایی تحویل‌گرا، یک جوهر بیشتر نداریم و آن هم ماده محض است. در ماده‌گرایی تحویل‌گرا ساز و کارهای وجود آدمی یک سره با امور مادی قابل توجیه است و تمام اعمال حیاتی توسط مغز و قلب و اعصاب و سایر اعضا و اندام‌ها صورت می‌گیرد به گونه‌ای که هیچ جایی برای دخالت امور غیرمادی مثل روح باقی نمی‌ماند. دیدگاه دکارت درباره جوهر جسمانی چنان وحدت‌انگارانه است که ماده به هر شکلی که وجود داشته باشد، چیزی جز امتداد نیست و در ماهیت آن هیچ چیز دیگری دخیل نمی‌تواند بود. جوهر نفسانی نفس نیز ماهیتی جز اندیشه ندارد. الیزابت در عین حالی که درباره جوهر جسمانی با دکارت تقریباً هم‌عقیده است، برخلاف او به دوگانه‌انگاری مطلق و تباین جوهری میان نفس و بدن قائل نیست و مانند ماده‌انگاران محض، به انکار جوهر نفسانی نیز نمی‌پردازد. او مانند دکارت نفس را، جوهر می‌داند اما جوهری که به کلی متمایز از بدن نیست بلکه در امتداد داشتن تا اندازه‌ای مانند آن است و توانایی تعقل به نوعی وابسته به وضعیت بدنی است. در نگاه الیزابت قول به استقلال نفس از بدن، هیچ منافاتی با این ندارد که نفس در اندیشیدن به نوعی وابسته به بدن باشد. تا جایی که اگر بدنی بیمار باشد، نخستین چیزی که به خطر می‌افتد نفس و قوه اندیشیدن در آن است. به این معنا می‌توان گفت که الیزابت در جایگاهی میان دوگانه‌انگاری محض دکارتی و ماده‌گرایی تحویل‌گرا قرار دارد. در واقع برداشت الیزابت از جوهر با وابستگی میان نفس و بدن، ارتباط تنگاتنگ دارد اما در فلسفه دکارت در توجیه این رابطه ابهام وجود دارد.

باشد. اراده کردن. فعل نفس است و توجیه رابطه اراده در نفس با حرکتی که به تبع آن در بدن رخ می‌دهد، به عهده عاملی است که اتحاد نفس و بدن به آن است یعنی باید نه در نفس بلکه در جای دیگری در پی این تبیین بگردیم. دکارت در رساله توصیف بدن انسان این ابهام را برطرف می‌کند و آشکارا اعلام می‌دارد که: نفس علت حرکات بدنی نیست بلکه آنها از اراده ما بیرون‌اند و کارکرد دستگاه عصبی به شمار می‌روند که روح حیوانی در آن جای دارد (CSM I 329). البته از سخنان دکارت درباره تعامل میان نفس و بدن، قول به هماهنگی نیز برمی‌آید. چنان‌که این قول را در فلسفه‌های بعد از دکارت مثل فلسفه مالبرانش و لایب‌نیتس می‌بینیم.

تعریف «جوهر» در نگاه دکارت و الیزابت

حال نوبت به بررسی تعریف «جوهر» می‌رسد. تصور متفاوت دکارت و الیزابت از جوهر نیز در تفاوت برداشت‌ها و زوایای مختلف بحثی که میان آنها مطرح می‌شود، مؤثر است. دیدگاه الیزابت در این باره تا حدودی به تصور رایج از جوهر که تصور ارسطویی-مدرسی بود، نزدیک است. اما دکارت برخلاف سنت پیشین، مصداق جوهر ارسطویی را فقط خدا دانست^{۱۴} و سایر جواهر را به دو جوهر ثانوی جسم و ذهن فروکاست. صفاتی چون خواستن، شک کردن، تصدیق و تکذیب کردن و مانند اینها را حالات جوهر اندیشنده و امتداد، یعنی ویژگی هندسی — ریاضی عالم را صفت جسم دانست. لیزا شاپیرو، مفسر الیزابت، معتقد است الیزابت درباره جوهر رویکرد منحصر به فردی اتخاذ کرده است، به این معنا که موضع او در این باره حد وسط دوگانه‌انگاری قاطعانه^{۱۵} و ماده‌گرایی وحدت‌گرا^{۱۶} به شمار می‌رود (Shapiro, 2003:15). بر اساس دوگانه

(که نفسی است که به وسیله آن من آن چیزی هستم که هستم) واقعاً متمایز از بدن است و می‌تواند بدون آن وجود داشته باشد» (CSM II 54).

گرچه الیزابت نیز مانند دکارت درباره نحوه ارتباط میان نفس و بدن به وابستگی علی میان آنها قائل است، وابستگی علی را بدون وابستگی مالمطبیعی ناممکن یا دست‌کم، بعید می‌داند. او با استناد به افراد مبتلا به بیماری مالیخولیا، به تأثیر منفی بدن بیمار بر سلامت نفس اشاره می‌کند. او عمیقاً معتقد است که حالات جسمانی ما بر وضعیت روحی‌مان تأثیر می‌گذارد و سلامت روح و بهره‌گیری کامل از عقل با تنی ناسالم ممکن نیست. برود معتقد است که الیزابت به وابستگی علی میان نفس و بدن متمایل‌تر است تا وابستگی مالمطبیعی. (Broad, 2003: 26) از این حیث دیدگاه الیزابت و دیدگاه دکارت نزدیکی زیادی به هم دارد اما چیزی که هست آن است که او برخلاف دکارت که وابستگی مالمطبیعی میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد، تا حدی به این نوع وابستگی نیز میان نفس و بدن قائل است. الیزابت تباین جوهری مطلق میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد و نفس را اندیشنده محض نامتمد نمی‌داند. دکارت در نامه‌ای به تاریخ بیست‌وهشتم ژوئن ۱۶۴۳ برای الیزابت می‌نویسد که نظرات الیزابت با دیدگاه او درباره تمایز میان نفس و بدن سازگار است. اما الیزابت گویا با نظر به همین تفاوت باریک میان وابستگی علی و وابستگی مالمطبیعی است که هم‌چنان بر اختلاف نظرش با دکارت اصرار می‌کند. او معتقد است نتیجه‌گیری‌اش از بحث وابستگی نفس و بدن، امکان امتداد داشتن نفس است؛ چیزی که دکارت کاملاً مخالف آن است. الیزابت معتقد است اینکه می‌گوییم کارکرد نفس، وابسته به کارکرد بدن است حاکی از این است که نوعی جنبه جسمانی

حال برای آنکه تفاوت دیدگاه الیزابت و دکارت را درباره رابطه میان نفس و بدن روشن کنیم، از تمایزی کمک می‌گیریم که جان هیل در کتاب فلسفه ذهن میان دو قسم وابستگی می‌گذارد:

۱. وابستگی مالمطبیعی: زمانی است که دو چیز در مقام وجود به هم‌دیگر وابسته باشند؛ یعنی وجود یکی بدون دیگری ممکن نیست.

۲. وابستگی علی: زمانی است که دو چیز در مقام کارکردهایشان به هم وابسته باشند؛ در اینجا سخن از وجود نیست بلکه تأکید بر کارکردهاست (Heil, 1998: 42).

به نظر می‌رسد دکارت به وابستگی علی میان نفس و بدن قائل است. او با مبنا قراردادن ملاک پرکاربردش یعنی «وضوح و تمایز» به این نتیجه می‌رسد که تصور واضح و متمایز من از نفس، گویای آن است که من اندیشنده یعنی همان نفس می‌تواند وجود داشته باشد حتی اگر بدنی در کار نباشد. دکارت با این سخن ارتباط نفس و بدن را انکار نمی‌کند بلکه استقلال آنها را در «وجود» بیان می‌کند. طبق نظر دکارت وابستگی علی لزوماً وابستگی مالمطبیعی را به همراه ندارد چون «من» در نظر دکارت امری نفسانی است نه امری جسمانی. از نظر دکارت همین که می‌توان نفس را بدون بدن تصور کرد به این معناست که بدن، ذاتی نفس نیست. به این ترتیب، در نگاه دکارت که به تمایز وجودی میان نفس و بدن قائل است، حضور ویژگی امتداد در نفس، امری کاملاً ناممکن است. او در تأمل ششم می‌نویسد: «از یک سو، من ادراکی واضح و متمایز از خودم دارم، از آن حیث که صرفاً چیزی اندیشنده و نامتمد هستم، و از سوی دیگر تصور متمایزی از بدن دارم، از آن حیث که آن صرفاً چیزی متمد و نا اندیشنده است و بنابراین یقینی است که من

را هم پیشنهاد می‌کند گرچه شاید به اندازه کافی آنرا مستدل نمی‌سازد. طرح مسأله امتداد داشتن نفس اهمیت بسیاری دارد و با توجه به اینکه دکارت این موضوع را نه برای الیزابت و نه برای سایر منتقدان رابطه نفس و بدن به اندازه کافی، مبرهن نمی‌کند، می‌تواند بسیاری از نتایجی را که دکارت از ماهیت کاملاً غیر ممتد و صد در صد اندیشنده نفس می‌گیرد، به چالش بکشد.

الیزابت با برداشتی که از جوهر دارد در تک صفتی بودن هر کدام از جواهر و مخصوصاً در اینکه جوهر نفس فقط صفت فکر را داشته باشد، تردید می‌کند و اظهار می‌دارد بدنی که پیوندش با نفس بیش از آن چیزی است که دکارت می‌گوید، می‌تواند بر کارکرد نفس تأثیر بگذارد. به نظر الیزابت نه تمایز نفس و بدن به آن قوتی است که دکارت می‌گوید و نه اتحاد آنها فقط در حیطه زندگی متعارف. نفس و بدن بیش از آنکه دکارت می‌گوید، در هم تأثیر دارند. حتی وقتی دکارت در بحث از نحوه اتحاد نفس و بدن تصریح می‌کند که الیزابت هم‌نظر با اوست، الیزابت راه خود را جدا می‌کند و می‌گوید نتیجه وابستگی علی نفس و بدن، تأیید وابستگی مابعدالطبیعی آنها و در نتیجه، امتداد داشتن نفس است نه آن طور که دکارت فکر می‌کند فقط تمایز کامل آنها را در پی داشته باشد.

در واقع دیدگاه الیزابت با تکیه بر دو مطلب مهم است که قابل تأمل می‌شود. یکی اینکه وقتی سلامت بدن تأمین نیست کارکرد نفس مختل می‌شود و نمی‌تواند به تفکر سالم بپردازد و به رضایت از زندگی برسد. این نکته‌ای است که دکارت در بحث از کارکردها و ویژگی‌های نفس به آن توجه ندارد و الیزابت به آن اشاره می‌کند. دیگر اینکه چون دکارت برای اثبات جاودانگی نفس تلاش نمی‌کند پس هیچ محظوری

در نفس وجود دارد که استدلال دکارت برای تمایز نفس از بدن یا غیرمادی بودن نفس، این امکان را منتفی نمی‌کند. این موضوع زمانی برای الیزابت طرح می‌شود که می‌بیند دکارت هم مثل او به اصل سنخیت در رابطه علی قائل است. یعنی میان علت و معلول باید نوعی مشابهت وجود داشته باشد و این با تمایز کامل نفس و بدن سازگار نیست مگر اینکه نوعی مشابهت میان آنها باشد که الیزابت آن را همان وجود خاصیتی مادی در نفس، یعنی امتداد، می‌داند. البته شایان یادآوری است که دیدگاه دکارت مبنی بر قول به وابستگی علی میان نفس و بدن و در عین حال، انکار وابستگی مابعدالطبیعی میان آنها، به نوعی به نفی وابستگی علی میان آنها می‌انجامد و زمینه را برای قول به هماهنگی میان نفس و بدن یا قول به توازی میان آنها فراهم می‌آورد؛ آرائی که پس از دکارت در میان فیلسوفان بزرگی مانند اسپینوزا، لایبنیتس و مالبرانش مطرح شد.

نتیجه

دکارت با تصویری که از نحوه اتحاد نفس و بدن ارائه می‌دهد، هر نوع تأثیرپذیری نفس از بدن را در مرتبه ماهیت خود نفس انکار می‌کند در حالی که الیزابت شدیداً بر این تأثیر پافشاری می‌کند. الیزابت منتقد باهوش زمان دکارت، با طرح امکان امتداد داشتن نفس و نشان دادن نارسایی تبیین دکارت، او را به چالش کشید و راه را برای طرح همین مسأله توسط دیگران باز گذاشت. او با استناد به دیدگاه خود دکارت، بر استدلال او درباره غیرممتد بودن نفس ایراد گرفت. الیزابت با بحث درباره نوع وابستگی نفس و بدن و تأثیر احوالات جسمانی بر آن، خلاً معرفتی استدلال دکارت را نشان می‌دهد و حتی به زعم خود راه حل آن

وجود ندارد که این نفس نتواند مادی باشد. در واقع، آن چیزی که امکان مادی بودن نفس را منتفی می‌کند، اثبات جاودانگی آن است که دکارت در این باره حرف چندانی نزده است.

دکارت در حالی که می‌کوشید جسمانیت شیء اندیشنده را آشکارا انکار کند، نگاه تیزبین منتقدان هم عصر او (در مسئله تمایز نفس و بدن) مثل الیزابت و بورمان و دکارت‌شناسان جدیدی مثل کاتینگم دقیقاً بر روی همان چیزی متمرکز شد که چه بسا خود دکارت هم از کشف آن چندان ناراضی نبوده باشد و آن چیزی نبود جز امکان مادی بودن نفس. نظر به اینکه نفس در دکارت به ذهن فرومی‌کاهد و ذهن امری است معطوف به امور مادی نه روحانی، انتقاد الیزابت به‌خوبی نشان می‌دهد که ذهن اندیشنده می‌تواند مادی باشد. می‌توان گفت مکاتبات الیزابت و دکارت و مباحثی که میان‌شان طرح می‌شود، در مجموع فضایی متناسب با دغدغه‌های فلسفی عصر آنان را پیش روی ما می‌نهد و این امکان را فراهم می‌آورد که مبادی و خط‌سیر فکری آیندگان را بهتر و روشن‌تر بررسی کنیم.

پی نوشت‌ها

1. Heidelberg Castle

2. Abbess

۳. گفتنی است که در نگارش مقاله، در خصوص آثار دکارت، منبع اصلی ترجمه انگلیسی سه جلدی معروف به (CSM) برای دو جلد نخست و (CSMK) برای جلد سوم بوده است که این حروف، مخفف نام مترجمان انگلیسی کاتینگم، استوآف، مرداک (برای دو جلد نخست) و آنتونی کنی (برای جلد سوم) است. ارجاع به صورت (CSM I)، (CSM II) و (CSMK) با ذکر شماره صفحه در انتها صورت گرفته است. مشخصات کتاب شناختی این سه مجلد نیز در پایان مقاله آمده است.

۴. گرچه با نگاهی به نامه‌های رد و بدل شده میان دکارت و

الیزابت به‌خوبی به وسعت دانش و فرهیختگی الیزابت و وقوف او به علوم گوناگون پی می‌بریم، این همه تعریف و تمجید از سوی دکارت – که گاه شاهزاده را به سقراط تشبیه می‌کند (CSMK III 367) اغراق آمیز به نظر می‌رسد و می‌تواند علت‌های دیگری هم داشته باشد؛ مثلاً وضعیت سیاسی و فرهنگی حاکم بر آن روزگار، برخورداری از حمایت افراد متنفذ، یا روش خاص دکارت در برخورد با هر یک از منتقدانش و این موضوعی است که پرداختن به آن از عهده این نوشته خارج است.

۵. این را می‌توان از سخن خود دکارت فهمید که در باره کتاب گفتار در روش خود می‌گوید این کتاب را به‌زبان فرانسه یعنی چنان ساده و عام فهم نوشته است که حتی «زنان» نیز آن را می‌فهمند (AT I 560; CSMK 86).

۶. علاقه به نظام فکری دکارت و آثار او در میان زنان فرهیخته آن روزگار کاملاً مرسوم بود. دکارت در آثار خود تنها شرط لازم برای خردورزی را توانایی طبیعی برای اندیشیدن می‌دانست که به این لحاظ میان زن و مرد هیچ تفاوتی در کار نیست. همین دیدگاه دکارتی بود که در سال‌های ۱۶۶۰-۱۶۴۰ مبنای تشکیل محافل فکری

(Salons) در میان زنان فرانسوی شد؛ نشست‌هایی غیررسمی که توسط زنانی موسوم به «دکارتیان» اداره می‌شد و یکی از بستگان دکارت به نام کاترین دکارت نیز از جمله آنان بود (Broad, 2004: 19-20). درباره نقش دکارت در احیای جایگاه فکری زنان در سده هفده، نگاه کنید به:

"Fictions of a feminine philosophical persona: Christine de Pizan, Margaret Cavendish and *philosophia* lost" in *The Philosopher in Early Modern Europe*, edited by Conder, Gaukroger & Haunter, Cambridge University Press (2006); 229-253

۷. رد پای این نگاه را حتی در آثار دکارت نیز می‌توان مشاهده کرد. او در تأمل نخست وقتی می‌خواهد درباره کسانی سخن بگوید که امور واضح حسی را قبول ندارند، مبتلایان به مالیخولیا را مثال می‌آورد (CSM II 13)؛ این در حالی است که این بیماری در میان پزشکان سده هفدهم به

۱۳. چنان که جان کاتینگم، شارح سرشناس دکارت و مترجم آثار او، وقتی به مسأله تعامل نفس و بدن می‌رسد و به تفسیر تأمل ششم می‌پردازد، از دوگانه‌انگاری معروف دکارتی عدول می‌کند و معتقد است دکارت در اینجا بیشتر سه‌گانه‌انگار است تا دوگانه‌انگار (Cottingham, 1989: 120-130).

۱۴. دکارت در اصول فلسفه می‌گوید: «لفظ جوهر (به معنای ارسطویی آن) در مورد چیزی به کار می‌رود که برای وجود داشتنش بی‌نیاز از موضوع است؛ همین بی‌نیازی از موضوع منجر به ابهامی در مفهوم جوهر شده است، به طوری که فقط یک جوهر یکتا را می‌توان شناخت که نیازمند غیر نیست و آن خداست» (CSM I 210).

15. The 'robust' dualism

این تعبیری است که مارگارت داولر ویلسون در کتاب خود، دکارت، درباره دوگانه‌انگاری دکارتی به کار می‌برد و منظورش این است که هیچ تناظری میان کارکردهای ذهن اندیشنده و بدن ممتد در کار نمی‌تواند بود (Wilson, 1993: 181).

16. monistic materialism

موضعی که مارگارت کاوندیش (۱۶۷۳-۱۶۲۳)، دیگر اندیشمند زن برجسته هم‌دوره الیزابت بدان قائل بود. او که به لحاظ فکری به توماس هابز نزدیک بود، تنها جوهر موجود در عالم مخلوق را ماده می‌دانست و بر آن بود که جوهر غیرمادی مورد ادعای دکارت اصلاً قابل فهم نیست (Broad, 2004: 35-36).

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸) درباره نفس، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت.

-British philosophers (1500-1799) edited by Philip B. Dematteis and Pitter S. fosl.P.cm (Dictionary of literary biography v 252)1984

-Broad, J (2003) **Women philosophers of the Seventeenth Century**, Cambridge University press.

یک بیماری زنانه معروف بود چنان که الیزابت نیز در نامه‌هایش به این بیماری اشاره می‌کند.

8. Anna Maria van Schurman

آنا ماریا ون شرمن در سال ۱۶۰۷ در آلمان به دنیا آمد. او کسی بود که در شرایطی که زنان امکان تحصیلات عالی را نداشتند وارد دانشگاه شد و به عنوان فمینیست شهرت یافت. او مطالعاتی در زمینه فلسفه، هنر، موسیقی، ادبیات و ... داشت و در حمایت از تحصیل دختران قلم می‌زد. او هدف اصلی آموزش را شناخت خداوند و نیل به رستگاری می‌دانست (Shapiro, 2007:4).

۹. دکارت در محاوره با بورمان به این نکته اذعان دارد که «این یک اصل متعارف و صادق است که معلول، شبیه (هم‌سنگ) علت است» (CSM III 339-40).

۱۰. جالب است بدانیم که دکارت در تأمل چهارم مصداق این قاعده را همان صدور حکم درباره وحدت یا تمایز نفس و بدن می‌داند در حالی که هنوز در این مرحله از تأملات به درک واضح و متمایزی از نسبت میان آنها نرسیده‌ایم (CSM II 41).

۱۱. شنیدنی است که تقریباً شبیه به سخنان الیزابت را گاسندی در دسته پنجم اعتراضات می‌گوید و حتی در ضمیمه اعتراضات خود نیز دوباره و با تصریح بیشتر، همین مطلب را در قالب دو پرسش از دکارت می‌پرسد، اما دکارت نه تنها به او پاسخ درخوری نمی‌دهد بلکه با لحن تحقیرآمیزی ابراز می‌دارد که: «نادان‌ترین آدمیان می‌توانند در ربع ساعت پرسش‌هایی از این دست را مطرح کنند که دانایان آدمیان را همه عمر به خود مشغول سازد؛ از اینرواست که من زحمت پاسخ‌گویی به هیچ کدام از این پرسش‌ها را به خود نداده‌ام» (CSM II 275).

۱۲. دکارت در پاسخ به هابز همان سخنی را می‌گوید که در مقدمه تأملات در پاسخ به آن اعتراض نخست داده بود. جواب دکارت این است: «بی‌گمان من در اینجا این را مسلم نگرفته‌ام که آنچه می‌اندیشد چیزی غیرمادی است و حتی این را اساس استدلال خود هم قرار نداده‌ام بلکه این مطلب را به تأمل ششم موکول کرده‌ام تا در آنجا برهانی بر آن اقامه کنم» (CSM II 123).

- Conder, Gaukroger & Haunter (eds).
(2006) **Early Modern Europe**,
Cambridge University press.
- Cottingham, J. (1993) *A Descartes
Dictionary*, Blackwell.
- (1989) **Descartes**,
New York Oxford University Press,
- CSM I, II, III: **The philosophical
writings of Descartes**, translated by
John Cottingham, Robert Stoothoff &
Duglad Murdoch (Anthony Kenny,
vol. III) Cambridge University Press,
First published, 1984-1985-
1991.(CSM)
- Elizabeth S. Haldane (1905) **Descartes:
His Life and Times**, London: John
Murray
- Key Philosophers in Conservations**,
The Cogito interviews, edited by Pyle,
Andrew, First published 1999 by
Routledge
- The correspondence between Princess
Elisabeth of Bohemia and Rene
Descartes**, Edited and translated by
Lisa Shapiro, The University of
Chicago press, Chicago & London
- Watson, R (1987) **The Breakdown of
Cartesian Metaphysics** (Atlantic
Highlands, NJ: Humanities Press
International,
- Heil, J (1998) **Philosophy of Mind: A
Contemporary Introduction**
(London and New York: Routledge,
- Marie Blaze de Bury (1853) **Memoirs
of the Princess Palatine, Princess of
Bohemia** (London: Richard Bentley.

واکاوی دیدگاه‌های صدرایی پیرامون فرآیند ادراک حسی

ناصر مومنی *

چکیده

صدرالمآلهین از چند زاویه به ادراک حسی نگریسته است و از این رو، دیدگاه‌هایی را ارائه داده است که ناسازگار به نظر می‌رسند. محور بحث این پژوهش نخست تحلیل ارتباط این آراء و دیگر بررسی و تبیین سازگاری یا ناسازگاری آنها است. بنابراین مباحث آن در دو گام مورد بررسی قرار می‌گیرد. در گام اول نظریه معروف انشایی بودن احساس مطرح گردیده و سعی شده است تا چند تلقی فکری از ملاصدرا به عنوان عوامل تأثیر گذار بر طرح این اندیشه معرفی شود. همچنین نظریه وجود بودن این ادراک‌ها مطرح شده است و پس از اشارت به برخی از مبانی این نگرش، لوازم احتمالی آن، مانند: حل اشکالات وجود ذهنی، اتحاد مدرک و مدرک، مطابقت ادراک با عوالم و حضوری بودن علم، مورد بررسی قرار می‌گیرد. با نگاه عمیق به این تلقی از احساس، آشکار می‌شود که این لوازم هر یک خود یک نظریه‌اند و دیگر دیدگاه‌ها را در پی دارند. بنابراین نوعی همبستگی و تلازم بین این اندیشه‌ها وجود دارد. در گام دوم به طور روشمند، سازگاری و یا ناهمخوانی نظریه‌هایی همچون انشایی بودن ادراک حسی، افاضه آن از عالم امر، مشاهده صورت‌های مثالی به هنگام احساس و تنزل نفس در این مقام، مورد بررسی قرار می‌گیرد. چگونه ممکن است ادراکی، هم در اثر خلاقیت و فعالیت نفس ایجاد شود، هم از سوی واهب افاضه گردد، هم نتیجه مشاهده طبایع غیرجسمانی از طریق حواس مثالی و عقلی باشد و هم با تنزل نفس ادراک کننده به مرتبه طبیعت و حواس جسمانی حاصل شود؟ اینها عمده مسائلی است که به طور مستند مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در باره آنها داوری می‌شود.

واژه‌های کلیدی

ادراک حسی، انشاء نفس، وجود بودن احساس، افاضه، حواس غیر جسمانی، تنزل نفس.

* استادیار فلسفه دانشگاه پیام نور nmomeni83@yahoo.com

۱- مقدمه

آنها، تلاش در جهت نشان دادن همبستگی و تلازم آنها، و ارائه راهکار در جهت حل مشکل ناسازگاری این دیدگاه‌ها است.

۲- نظریه انشایی بودن احساس

از نظر صدرالمتألهین ذهن نمی‌تواند مانند آینه یا یک سیستم مصنوعی همچون دوربین عکاسی یا فیلمبرداری باشد که صرف انعکاس صورت اشیاء در آن برای ادراک کافی باشد. این مراحل فقط شرط لازم برای ادراک و آگاهی هستند یعنی پس از آن که صورت‌های محسوس از طریق حواس در مغز و اعصاب، حاصل شد، نوبت به نفس می‌رسد تا به ابداع خود پدیده‌ای غیر مادی و صورتی نورانی را نزد خود بسازد. خلاصه آن که پس از مواجهه نفس با موجودات خارجی، زمینه برای ادراک فراهم می‌شود تا پس از آگاهی از این صورت‌های محسوس، با انشاء و خلاقیت خود، صورتی همانند ماهیت خارجی را در نهاد خود فراهم آورد و چون علم و ادراک، وجودی مجرد از ماده است، جزئی از حقیقت انسان می‌شود که به تناسب افزایش علم، نفس نیز به مدد حرکت در جوهر خود به کمال می‌رسد و این گونه اتحاد عالم و معلوم به بهترین وجه تحقق می‌یابد.

صدوری و انشایی بودن ادراک حسی و خیالی و اشراقی و شهودی بودن ادراک عقلی و دلیل آن در همه آثار صدرا، به طور مکرر بیان شده است. این مسائل، با اندک اختلافی در اسفار (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۱۶-۳۱۴ و ۳۴۲، ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۹۷)، شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۳۵-۳۴ و ۴۲)، رسائل فلسفی (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۵) و رساله شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۸)، تکرار شده است. در این میان، مطالب چهار کتاب، زیاد

علم و معرفت یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه ملاصدرا بوده است و بخش عمده‌ای از آثار متعدد او را در بر می‌گیرد. علاوه بر این که بحث‌هایی را زیر عنوان وجود ذهنی، علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقول، به این امر اختصاص داده است؛ در لابلای مباحث دیگر و بخصوص علم النفس، به مناسبت، به این مطالب پرداخته است. در این پژوهش به بخشی از این مجموعه، یعنی ادراک حسی، با رهیافتی تحلیلی و انتقادی پرداخته شده است. مباحث مطرح شده در این نوشتار، فقط گزارش آرای ملاصدرا و یا تکرار آنچه دیگران نوشته‌اند نیست بلکه کوشش می‌شود تا با رویکردی جدید، بر مواردی خاص تمرکز شود و با تأمل بر آنها، پیوستگی و ارتباطشان مورد کنکاش قرار گیرد.

صدرا در باره ادراک حسی و نحوه حصول آن در ذهن، آرای متفاوتی دارد که در بادی امر به نظر می‌آید قابل جمع نیستند. دیدگاه معروف وی این است که نفس آن را ایجاد می‌کند اما در آثار متعدد او چندین قول دیگر را شاهد هستیم. به عنوان مثال از طرفی جسم و جسمانی را شایسته این که به تور علم درآید، نمی‌داند و از این رو بر معلوم بالذات تأکید می‌کند و از طرف دیگر هر وجودی را عبارت از حضور می‌داند. در این نوشتار پس از بیان اجمالی نظریات متفاوت صدرالمتألهین درباره چگونگی حصول این ادراک در ذهن و چرایی آن، به ابهام‌هایی که در این رابطه به نظر می‌رسد، اشارت شده است و با تأکید بر مبانی صدرایی و لوازم آنها، سعی بر این بوده است که پاره‌ای از این پرسش‌ها، در معرض ارزیابی قرار گیرد و هماهنگی شان با یکدیگر به بوتۀ نقد سپرده شود. رویکرد نوین در این پژوهش بررسی مبانی برخی از نظریات و لوازم

ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۵۰-۲۳۷، ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۹).

۱.۲- عوامل تأثیرگذار بر نظریه انشائی بودن احساس

این که چرا ملاصدرا در ادراک حسی، نفس ادراک کننده را فاعل مخترع می‌داند، می‌تواند برخاسته از چندین نگرش فکری ویژه این اندیشمند شهیر باشد که اگر آنها را تنها عامل نگاه خاص او به چگونگی حصول این نوع از معرفت ندانیم، بی‌تردید آنها در جهت دادن، موجه کردن و جنبه بخردانه دادن به آن، نقش بی‌بدیلی دارند. برخی از این تلقی‌ها که خود در واقع یک نظریه اند، عبارتند از:

۱.۲.۱- توانایی فاعل شناسا بر ایجاد: به باور

ملاصدرا خدای تعالی نفس انسانی را به گونه ای آفریده است که بر ایجاد صورت اشیاء مجرد و مادی توانا است. زیرا از سنخ ملکوت و قدرت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵-۳۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۱۴). از این رو، آن در ایجاد بسیار توانا است و به راحتی عین صورت اشیاء را در خود بازسازی می‌کند، نه صرف دریافت. این نگاه به نفس، همه شرایط را فراهم می‌آورد تا او به این نتیجه برسد که نفس، خود سازنده احساس است و قیام این ادراک به آن صدوری است. البته این نظریه، هم سابقه داشته است و هم لاحق. چنان که او گفتار ابن عربی از فصوص الحکم را در تأیید نظر خود نقل کرده است، ابن عربی نیز دست کم صورت های خیالی را به انشای نفس دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۱۸-۳۱۷). برخی از فیلسوفان غربی از جمله کانت هم فاعل شناسایی را فعال می‌دانند (کانت، ۱۳۶۲: ۱۴۸). نگاه شاخص صدرالمتألهین در این زمینه را باید در چند چیز دید: ۱- مبانی متفاوت ۲- به دست آوردن نتایج نوین از آن مبانی؛ به نحوی که می‌شود به نوعی پیوستگی و رابطه

به یکدیگر شبیه است که به عنوان نمونه، عبارتی از شواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب نقل می‌شود: "در آغاز بحث بیان شد که نفس نسبت به مدرک های حسی و خیالی، به فاعل مخترع شبیه تر است تا قابل متصف و به این طریق، بسیاری از مشکلات رفع خواهد شد. هم اینک می‌گوییم: حالت آن نسبت به صورت های عقلی انواع جوهری متأصل، به مجرد اضافه اشراقی است..." (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۲-۳۴۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

وی تأکید می‌کند که معرفت حسی عبارت از حصول صورت محسوس در آلت ادراک یعنی گوش یا چشم نیست، همچنین انفعال عضو از امر محسوس خارجی نیز ادراک نخواهد بود؛ بلکه این انفعال علت اعدادی برای ادراک حس است و شرایط را فراهم می‌کند تا نفس صورتی را که حکایتگر و مماثل صورت خارجی است، ایجاد کند و از این رو، نفس مظهر و مصدر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۳۹-۵۳۸ و همان، ۱۳۸۳: ج: ۷۳).

در بین ادراک های حسی، ابصار یا رؤیت، یعنی همان دیدن بیشتر از احساس های دیگر مورد توجه دانشمندان، اعم از طبیعی دان و ریاضی دان و فیلسوف، قرار گرفته است. ریاضی دان ها، آن را به خروج شعاع از چشم می‌دانستند و طبیعیون به انطباع نور اشیاء در چشم. به همین دلیل ملاصدر از بین حواس پنجگانه، این حس را در کانون توجه قرار داد و در اکثر آثار خود، آن را کرد. در کتاب اسفار، به تفصیل نظریه‌های مطرح را بیان نموده و پس از بطلان آنها، در نهایت، نظر خاص خود را که همان ایجاد و اختراع صورت مماثل با صورت خارجی توسط نفس و بدون انفعال است ارائه داد. در این تلقی قیام صورت های حسی به نفس، همانند قیام معلول به علت خود، صدوری است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج: ۲۲۶-۲۱۰،

متقابل در بین اندیشه‌های او پی برد. ۳- تلاش در جهت یافتن وجه عقلانی برای آن.

۱.۲- **مشکل دیرینه معرفتی:** یکی از مسائلی که از دیر باز فکر اهل فلسفه را به خود مشغول کرده است. مسأله وجود ذهنی و اشکالات مربوط به آن است. همان چیزی که به تعبیر حکیم سبزواری، خرده‌ها را سرگردان و فهم‌ها را مدهوش نموده، هریک در پی گریزگاهی رفته است. بی تردید این امر از دید فیلسوفی چون صدرالمتهالین پنهان نبوده، از این رو همانند دیگران به فکر چاره جویی افتاده است یکی از راهکارهای او همین انشایی بودن معرفت است. بنابر این می‌توان حدس زد که گشودن این گره‌های معرفتی، انگیزه‌ای است برای طرح این نظریه. وی عنوان فصلی را که در آن به ابداعی بودن ادراک‌ها می‌پردازد، چنین برگزیده است: "اشاره به اصلی که به واسطه آن بسیاری از شبهه‌های وارد بر وجود ذهنی دفع می‌شوند" (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴)، و تأکید دارد که با توجه به آن بسیاری از اشکالات وارد بر وجود ذهنی حل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۳۹). بعضی از این اشکال‌ها عبارتند از:

۱- اندراج یک ماهیت تحت چند مقوله، مانند جوهر و عرض.

۲- اتصاف نفس به اموری که فاقد آنها است مانند گرما و سرما، حرکت و سکون و زوجیت و فردیت و...

۳- چگونگی ادراک اشیاء بزرگ، مانند کوه‌ها، افلاک و ستارگان به نحو شخصی و جزئی و...

۴- حل اشکال پیشینیان، مانند ابن سینا و پیروانش در مورد اشتراک لفظی احساس در حیوان و فلک، که با این نظریه، نتیجه گرفته می‌شود که احساس، در هر دو مشترک معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۱۹-۱۸). هر

چند نظریه افلاک و مسائل مربوط به آن، دیگر جایگاهی ندارد، اما همین مسأله نیز هنر تفکر فلسفی وی در مواجهه با معضلات فکری نشان می‌دهد.

۱.۲- **نظریه حرکت جوهری:** این یک واقعیت انکار ناپذیر است که مبانی هستی‌شناختی، نفس‌شناختی و معرفتی صدرا بر نگرش او نسبت به شناخت و معرفت، اثر گذار است. یکی از این مبانی که بیشترین تأثیر را در اندیشه‌های او دارد، نظریه حرکت جوهری است که از نظر او تمامی هستی آدمی را در بر می‌گیرد و سیر استکمالی و اشتدادی وجود نفس در همین حرکت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۷۷). مطابق با این دیدگاه، نفس ادراک‌کننده در یک سیلان پایدار و البته فعال و رو به جلو است. بنابر این به راحتی می‌تواند ادراک‌ها را در خود ایجاد کند و به این طریق، بر کمالات خود بیفزاید.

۱.۲- **تعلق نگرفتن ادراک به جسم:** یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر این نظریه را می‌توان این واقعیت دانست که از نظر صدرا، ماده مبهم و جسم، آمیخته به عدم است و هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیاء غایب است. بنابر این برای جسم که حقیقتی افتراقی و قوه عدم آن در وجودش نهفته است و وجود هر فردی از آن عین عدم فرد دیگر است؛ حضور معنی ندارد؛ در حالی که علم چیزی جز حضور و شهود نیست. اگر چیزی باید نزد عالم حضور یابد و معلوم غیر واقع شود، اول باید برای خود حاضر باشد. جسم که برای خود غایب و در حجاب است، برای غیر، غایب تر و محجوب تر خواهد بود. پس جسم و جسمانی اصولاً مانع ادراک است.

به این ترتیب، مانع اصلی برای معلوم بودن جماد، بیش از آن که کدورت‌های بیرونی باشد، نحوه وجود فی نفس آن است. در نتیجه هیچ کس به جسم و عرض

دیگر، وجود مجرد محض (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۱)، دانسته است. با این تلقی حصول علم را هرگونه که بدانیم و حقیقت آن را هر چه بخوانیم، نحوه‌ای از وجود است و از آنجا که خصوصیات جسم و ماده را ندارد، پس امری غیر مادی و مجرد است. از نظر صدرا به همان اندازه که ماده ملازم با نقصان است، وجود مساوق با فعلیت و تجرد است. هر چه نقصان‌ها کمتر باشد، تجرد بیشتر خواهد بود و بر همین اساس، اگر چه همه مراحل ادراک، وجودند، اما در تجرد یکسان نیستند. ادراک خیالی مجردتر از محسوس و معقول در تجرد بالاتری از متخیل است.

ممکن است پرسیده شود که اگر علم وجود مجرد است و اگر مجرد در مرتبه‌ای اقوی از وجود ماده قرار دارد، طبعاً باید آثار آن نیز قوی‌تر از آثار وجودهای مادی باشد، اما چرا صور معقول مانند صورت آتش فاقد آثار صور خارجی اند؟ در پاسخ می‌توان گفت که از نظر صدرالمتهلین و پیروان حکمت متعالیه، از آنجا که امور مجرد نسبت به جسم و ماده از فعلیت بیشتری برخوردارند، بنابر این هر علمی در مرتبه‌ای اقوی از وجود ماده قرار دارد. آنها البته علم و وجود ذهنی را دارای آثار مخصوص به خود و متفاوت با آثار مادی می‌دانند و با نوعی تفاوت قائل شدن بین آثار دو نوع وجود مادی و مجرد به این پرسش پاسخ می‌دهند. به همین دلیل، می‌گویند با این که در اشیاء خارجی جمع اضداد محال است، در صور علمی که خواص مخصوص به خود را دارند چنین چیزی ممکن است. بر این اساس خاصیت صورت علمی آتش آگاهی دادن از آتش و آثار آن است تا سوزاندن و نور افشانی کردن. باز ممکن است این اشکال پیش آید که اگر صورهای علمی مجردند و هر مجردی عاقل است، پس این صور به نوبه خود باید مدرک خود باشند و

های لاحق آن علم ندارد، مگر به صورتی غیر از صورت وضعی مادی که توسط نفس ایجاد می‌شود. هرچند حصول نسبت وضعی بین آلت ادراک و آنچه این ادراک از آن بر خاسته است از شرایط ادراک حسی است احساس به خود صورت اشیای خارجی تعلّق نمی‌گیرد مگر به قصد دوم و بالعرض (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۳، ۴۸۳، ۴۹۸، ۳۴۰ و ۳۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۷۳ و ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۳۰).

حال که نقش جسم و جسمانی در فرایند ادراک ضعیف و تنها در حد «اعداد» است و از طرف دیگر علم باید مطابق با معلوم باشد، ناگزیر نفس این صورت علمی را خود فراهم می‌آورد. به این ترتیب آنچه معلوم است در واقع صورت ایجاد شده در صقع نفس از آن شیء است، نه صورت های اشیاء خارجی قابل اشاره حسی و نه صورت مرتسم در قوای ادراکی یا کیف های نفسانی. افزون بر این نتیجه، دو نتیجه دیگر نیز از تعلّق نگرفتن علم به جسمانیت گرفته می‌شود که هر یک باید در بحثی دیگر، مورد بررسی قرار گیرند: ۱- حقیقت علم چیزی جز صورت مجرد از ماده نیست. ۲- نظریه اشراقی درباره «دیدن» و کلاً احساس، نمی‌تواند درست باشد.

۳- علم وجود مجرد از ماده است

مسأله وجود بودن علم در همه آثار صدرالمتهلین به وفور یافت می‌شود. او گاهی علم و ادراک را وجود (بدون قید) یا امر وجودی و کمال، معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۷۹، ۴۳۰ و ۱۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۵)؛ گاهی آن را وجود مجرد از ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۱۶ و ۳۷۳ و ۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۵) و به بیان

برای آن وجه معقول یافته است. مبانی فلسفی صدرایی همچون اصالت وجود و همچنین وحدت تشکیکی آن، مجرد نفس ناطقه، نگرش انشائی بودن معرفت و لزوم حضور برای ادراک، که برخی از آنها در همین مقال مطرح خواهند شد، هم در طرح نظریه وجود بودن علم و از جمله احساس، نقش مبانی دارند و هم درک و تفهیم آن را آسان می‌کنند.

این نگرش می‌تواند با این اشکال مواجه باشد که اگر چه اصل وجود در هیچ یک از مقوله‌ها نمی‌گنجد، ولی در جهان ممکنات هیچ چیز مطلق نیست و هر وجودی، حد خاصی دارد و ماهیت چیزی جز همین حدود نیست. بنابراین ادراک هر چند وجود باشد، وجودی، به جز وجود مطلق که به قول ابن سینا هستی تمام و بلکه فوق تمام است، در قالب ماهیت یا یکی از مقولات ماهوی خود را نشان می‌دهد. صدرا گفته است: وجود هیچ یک از مقوله‌ها نیست و در عین حال با جوهر، جوهر است و با هر یک از عرض‌ها، همان عرض است و علم به هر چیزی همان است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۱۶)؛ که به هر حال نمی‌تواند خارج از مقولات باشد.

۲.۳- نتایج نظریه وجود بودن علم

هر نگرش فکری همان گونه که بر مبانی و دیدگاه‌های خاصی مبتنی است، لوازم و نتایجی را هم در پی دارد. بر نظریه وجود بودن علم، نتایجی مترتب است که برخی از آنها را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۳. ۲. ۱- حل اشکالات وجود ذهنی: نیازی به توضیح نیست که یکی از راه حل‌های ملاصدرا در برابر اشکالات وجود ذهنی و بخصوص اشکال اندراج یک ماهیت در چند مقوله، وجود دانستن آن است. آنچه از مجموع نوشته‌های ملاصدرا در این باره می‌توان

همین طور تا بی نهایت! در پاسخ می‌توان گفت، بر مبنای حکمت صدرایی، این ادراک به نحو شهودی است و بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید. از آنجا که در امور مجرد موانع حضور و حجاب‌ها وجود ندارند، هر امر مجردی همچنان که اشیاء دیگر را حضوراً درک می‌کند، خود را نیز بی واسطه و بدون لزوم به تصور و مفهومی می‌یابد. گویا این پرسش برای ابن رشد نیز مطرح بوده است و او به آن، از طریق حس مشترک پاسخ داده است. می‌گوید هر یک از حواس که محسوس‌های خود را درک می‌کند، احساس خود را نیز ادراک می‌کند. نمی‌توانیم این نوع از درک را به یکی از حواس پنجگانه نسبت دهیم و گر نه لازم می‌آید که محسوسات خود نفس احساس باشند. مثلاً موضوع حس باصره رنگ است، ولی موضوع حس مشترک، خود ادراک رنگ است. (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۶۷۵). بر این اساس می‌توان گفت که ادراک هر ادراک حسی همچنان که به واسطه حس مشترک است، به آن هم خاتمه می‌یابد.

۳. ۱- اشاره به مبانی نظریه

رد پای این نظریه در آثار عرفا و فلاسفه پیش از ملاصدرا دیده می‌شود. پارمیندس در عبارت ساده، ولی بحث بر انگیز خود، هستی و علم را یکی دانسته است. او تفکر را با موضوع تفکر یکسان می‌داند و می‌گوید، اندیشیدن و بودن یک چیزند (ضیائی، ۱۳۷۸: ۱۸۴). البته تفسیر عبارت‌های پارمیندس متفاوت است، از تعبیر فلسفی ترتسلر که فقط آنچه وجود دارد می‌تواند اندیشیده شود، تا تعبیر بسیار فلسفی تر هایدگر مبنی بر وحدت یا این همانی علم و وجود (ضیائی، ۱۳۷۸: ۱۸۴). اما تفاوت صدرالمألهین با دیگران در این است که او آن را تنقیح نموده، بر اساس مبانی فکری خود

عوالم سه گانه طبیعت، خیال و عقل و هماهنگی مسائل معرفت شناسی با مسائل هستی و برداشتن دیوار بین ذهن و عین است. صدرا به دلیل یگانگی علم و وجود، سه مرتبه ادراکی نفس را، سه عالم وجودی می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب: ۳۹۵ و ۵۴۱). با توجه به ارتقای نفس از ضعف به فعلیت و مراتب نفس بر این اساس، این هماهنگی معرفت با عوالم سه گانه، بهتر قابل درک است. مراتب علم انسانی بر اساس مراتب مختلف نفس و مطابقت آنها با عوالم هستی و در عین حال وحدت جمعی هستی انسان که بر مبنای حرکت جوهری و وحدت وجودی نفس با قوای خود قابل توجیه است، با توجه به نگاه وجودی به ادراک، وجه معقول تری می‌یابد و می‌تواند از جایگاه مناسب تری برخوردار باشد.

۳. ۲. ۴- شهودی و حضوری بودن علم: مهم ترین لازمه تلقی وجودی علم، حضوری و شهودی بودن آن است. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، علم حضوری را بر محور حقیقت وجود، اثبات می‌کند. زیرا حقیقت علم چیزی جز هستی نیست و حقیقت هستی هم چیزی جز نور و حضور نیست؛ پس علم همان حضور بی پرده وجود است (ملاصدرا، ۱۳۳۳: ۵۰). در نظر صدرا وجود اصیل است و وجود و علم عین یکدیگرند و حضوری بالاتر از وجود نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۸).

با توجه به این که وجود ظاهر بالذات و مظهر غیر است و علم، نوعی وجود است، این دو، تنها در مفهوم متفاوتند و بنابراین علم نیز ظاهر بالذات و مظهر غیر است. از این رو، علم و وجود مساوقند و در نتیجه، بین عالم و معلوم، واسطه‌ای نیست و هر چه ادراک می‌شود به نحو حضوری و شهود است. صدرا می‌گوید: "اما در باره وجود، آن امکان ندارد، مگر به مشاهده صریح"

برداشت کرد این است که علم ماهیت مشخصی ندارد و فقط وجود، آن هم وجود مجرد و خالی از شوائب مادی است. از این رو در قالب هیچ یک از مقوله‌ها نمی‌گنجد و به همین دلیل نتیجه گرفته است که اشکال معروف بر وجود ذهنی، یعنی اندراج یک مفهوم در چند مقوله خود بخود منتفی است.

ولی چنان که اشارت شد، قابلیت صورت ذهنی برای به نمایش گذاردن هر مقوله‌ای دلیل نمی‌شود که از خود صورت ذهنی، مقوله بودن را سلب کنیم. به عبارت دیگر از آنجا که صورت ذهنی نوعی وجود و حضور است، به اعتبار این که حد کیف بر این وجود صادق است از مقوله کیف است و نحوه وجود هر چیزی، چه ذهنی و چه خارجی، بیانگر ماهیت آن و در نتیجه مقوله آن است.

۳. ۲. ۲- اتحاد مدرک و مدرک: با توجه به این که حقیقت علم، وجود مجرد از ماده وضعی و به دور از بیگانگی های ماهوی است و از آنجا که هر مجرد قائم به ذاتی، ذات خود را تعقل می‌کند، هر صورت ادراکی هم می‌تواند ادراک کننده باشد و هم ادراک شده. بنابراین در تمامی مراتب ادراک، مدرک و مدرک می‌توانند با یکدیگر نوعی اتحاد وجودی داشته باشند. هر آنچه که مجرد از ماده باشد، عین ظهور و نوریت و صفا و اشراق است، نه چیزی که ظهور لازمه آن باشد و هر چه ذات خود را ادراک کند، نور محض است و نور محض برای ذات خود ظاهر و مدرک ذات خود است. در نتیجه ادراک و مدرک و مدرک، اعم از معقول، مخیل و محسوس، یکی هستند. با نگاه به فعال بودن نفس و توانمندی های آن، این نتیجه، جایگاه محکم تری پیدا می‌کند.

۳. ۲. ۳- مطابقت ادراک با عوالم: از دیگر نتایج این دیدگاه، تبیین بهتر مطابقت مراتب سه گانه ادراکی با

غیر طبیعی و جسمانی دانسته است. چگونه این دو دیدگاه با خلاق بودن نفس نسبت به ادراک های خود قابل جمع است؟ آیا صورت های ادراکی توسط نفس ایجاد می شوند و یا این که از عالم امر افاضه می گردند و نفس آنها را دریافت می کند و یا آن که نظاره گر مثال های غیر طبیعی است؟ در صورتی که نفس در اولی فعال و در دو مورد دیگر منفعل است. در این باره در عنوانی مستقل بحث خواهیم کرد.

۵- نظریه مشاهده مثال های موجود در عوالم غیر طبیعی

در خلال نوشته های صدرالمتألهین درباره ادراک حسی و به خصوص ابصار، نظریه ای با رویکردی دیگر مطرح گردیده است که به نظر می رسد با دیگر دیدگاه های او همخوانی ندارد. او معتقد است که هر صورت طبیعی دارای صورت نفسانی و هر صورت نفسانی دارای صورت عقلانی است. بنابراین هرگاه ما شیء خارجی را احساس می کنیم، صورتی غیر از صورت خارجی آن در قوای حسی ما نقش می بندد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ۳۶۴). بر این اساس آنچه را انسان با حواس مشاهده می کند، در واقع مثال های نوری موجود در عالم دیگرند. مثلاً حرارتی که به واسطه قوه لامسه درک می شود، آن چیزی نیست که در جسم و یا آتشی، یافت می شود؛ بلکه صورتی است که از این جهان غایب است و سرانجام در نشئه نفس ایجاد شده است و به همین گونه است محسوس های دیگر (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۶-۲۳۷ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۰-۳۴۹). در این عبارت ها، به «ایجاد در نشئه نفس» نیز اشاره شده است، که باید پس از اضافه اشراقی رخ دهد.

همچنین قوای مختلفی که به بدن انسان طبیعی تعلق دارند، سایه ها و مثال هایی از قوای برزخی و مثالی او

(ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۴). هر چند منظور او در این عبارت، درک حقیقت وجود است، ولی چون ادراک نیز موجود مجرد و ملازم با حضور است، هر معرفتی از طریق شهود، رخ می دهد. این معرفت، حتی شامل ادراک های حصولی نیز می شود؛ زیرا صورت ذهنی باید نزد نفس حاضر و مشهود آن باشد.

وی بر اساس نگرش وجودی به علم، قاعده "هر مجردی عاقل ذات خود است" را بی نیاز از برهان می داند و معتقد است، پس از شناخت ماهیت علم (که عبارت است از وجود صورت برای چیزی غیر آمیخته به عدم و فقدان)، پذیرفتن آن در نهایت آسانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۴۸۳). او پس از نقل دلایل مشهور حکما از جمله ابن سینا و سهروردی در اثبات آن و نقادی اعتراض های فخر رازی، به صراحت می گوید: با توجه به آنچه درباره حصول موجود غیر جسمانی برای ذات خود گفته شد، این قاعده نیازی به اثبات ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۰-۴۸۸).

۴- نظریه افاضه بودن احساس

صدرالمتألهین دیدگاه های متفاوت دیگری نیز مطرح کرده است. یکی از آنها نظریه افاضه بودن علم از عالم امر است. او گفته است: احساس به انطباق نیست، بلکه این گونه است که از جانب خدای واهب، صورتی نورانی افاضه می شود. در این هنگام نفس بالفعل حساس و محسوس است؛ ولی قبل از فیضان، نه حساس است و نه محسوس، مگر بالقوه. با این وجود، وجود صورت وضعی در ماده حاضر نزد نفس شرط است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۴۱، ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۲۸۷ و ملاصدرا: ۱۳۸۳ ب: ۴۲۳ و ۳۴۳).

چنان که بیان خواهد شد او گاهی نیز حصول احساس را نتیجه مواجهه و مشاهده مثال های موجود در عوالم

معرفت می‌شود، از عوالم دیگر است. پس ادراک کننده واقعی، حواس و مشاعر دیگرند؛ نه این حواس ظاهری و جسمانی بلکه ادراک شده اصلی نیز حقایقی فراتر از این ظواهرند. به همین دلیل می‌گوید: «به ازای عقل فعال در باب عقل و معقول، شایسته است که جوهر دیگری در باب حس و محسوس وجود داشته باشد که نسبت آن به آن دو، همانند نسبت عقل فعال به عقل و معقول است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۸).

۶- نظریه تنزل نفس به هنگام احساس

به باور ملاصدرا انسان دارای هویت واحد و وحدت جمعی ظلّ وحدت الهی است. به نحوی که معانی همه مراتب هستی و از جمله مراتب متعدد طبیعت و تمامی قوا در آن موجود است. بنابر این نفس آدمی می‌تواند موجودی انعطاف پذیر باشد که همزمان هم بر عرش عروج دارد و هم بر فرش جلوس می‌کند. همان گونه که هنگام تعقل ارتقا می‌یابد و به بالاترین درجات می‌رسد، موقع ادراک هر یک از حسیات، عین هر یک از حواس می‌شود. هنگام ادراک محسوسات و استعمال آلات حسی، از مقام شامخ خود فرود آمده، با تنزل به عالم عنصری، به درجه طبیعت و هر یک از حواس فرو می‌کاهد و چنان که در بحث "بررسی و تبیین نظریه‌ها" (شماره ۳) بیان خواهد شد، حتی مرحله حس هم دارای مراتب مختلف است.

بر این اساس، نفس ادراک کننده به هنگام لمس، عین عضو لمس کننده می‌شود و به هنگام بوییدن، عین عضو بویایی و به هنگام چشیدن عین عضو چشایی و به هنگام دیدن و شنیدن، عین هر یک از آن اعضا می‌شود. هر گاه با طبیعت متحد می‌شود، عین اعضاء می‌گردد و هر گاه با حس بالفعل متحد گردد، عین محسوس ها و وقتی با خیال بالفعل متحد می‌شود،

هستند و به همین قیاس، قوای برزخی سایه‌های مثال‌های انسان عقلی اند. زیرا در موارد زیادی تجربه شده است که با سستی و رکود در قوای حسی، انسان هم می‌بیند، هم می‌شنود و هم احساس های دیگر را دارد. به ادعای او با دلایلی اثبات می‌شود که اشیاء عالم دیگری دارند و این صورت ها و اشباح به جز آنچه که برای حواس ظاهری ظهور می‌یابند، وجود دیگری دارند که بر قوای باطنی ظاهر شده و برای نفس منکشف می‌شوند. او به مثال های مقداری موجود در عالم مثال اعظم (خیال منفصل) مورد نظر شیخ اشراق اشاره می‌کند که به وسیله قوای باطنی درک می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۹).

در کتاب اسفار (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۹) در پاسخ به اشکال دوم بر وجود ذهنی گفته است: این اشکال بر کسانی وارد است که قائل به وجود شبیح های جسمی و مثال های دارای جرم در قوه خیالی یا حسی هستند. در حالی که این قوا چیزی جز مظاهر اعدادی برای مشاهده این صورت ها و شبیح ها در عالم مثال اعظم توسط نفس، نیستند و یا آن که آنها اسباب نفسند تا در عالم مثال اصغر خود (خیال متصل) این آثار را از خود بروز دهد. از این رو بر کسی که قائل به وجود دیگری برای حسیات به جز این وجود عینی در عالم مواد جسمانی است، نقضی نیست. او همچنین حل اشکالات وجود ذهنی، مانند ادراک افلاک و کواکب بزرگ و فراوان، به نحو شخصی، سرد و گرم شدن ذهن با ادراک هر یک از آنها و ... را در گرو باور به وجود عالم مثال منفصل و صورت باطنی اشیاء دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵۸).

از این رو، اشیاء موجود در طبیعت، نقش مستقیم در ادراک آدمی ندارند و تأثیرشان در این فرایند، در مرتبه دوم و در واقع کم رنگ است. چرا که آنچه سبب

عین صورت های خیالی و همین طور پیش می رود تا این که به مقام عقل بالفعل ارتقا یابد و در این صورت عین صورت های عقلی می شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۹، ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۱۵۵-۱۵۴، ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۱ و ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۲).

آشکار است که دیدگاه تنزل نفس برای احساس، در درجه اول مبتنی بر نظریه "وحدت هویت و جامعیت" نفس انسانی است؛ ولی نباید از دیگر مبانی فکری صدرایی و به ویژه اصالت وجود و تشکیک آن چشم پوشید. همچنان که نگرش "وحدت جمعی انسان"، افزون بر این که رهیافتی عرفانی است، با توجه به این مبانی و بخصوص نظریه دگرگونی جوهری نفس، موجه و معقول می شود. این بحث نوشتار جداگانه ای را می طلبد.

از سوی دیگر به نظر می رسد که نمی شود قفل دیدگاه "تزل نفس" را با کلید حرکت جوهری گشود. چرا که آنچه از آن فهمیده می شود این است که این حرکت در یک جهت می تواند سیر کند نه به هر سویی! به این دلیل که حرکت در جوهر اشتدادی و تکاملی و به معنی رسیدن از قوه به فعل و در واقع گذر از نقص به کمال است. «مقوله ای که در آن حرکت است ناگزیر باید اشتداد و استکمال را بپذیرد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۱). حرکت نزولی مستلزم آن است که یک فعلیت، قوه قوه خودش واقع شود (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

۷- نظریه معقول بودن هر محسوسی

صدرالمتألهین درباره ادراک حسی، گفتار دیگری نیز دارد که می تواند با نظریه های معرفت شناختی جدید قابل مقایسه باشد. در این نگرش همه محسوس ها متقوم به ادراک عقلی هستند و عقل حاکم بر همه ادراک های آدمی است؛ به گونه ای که اگر محسوس از

عقل جدا شود، ناقص و بلکه معدوم و بی اثر است. پس هر امر محسوسی در حقیقت معقول و زیر نظر قوه عاقله است و این قوه است که آن را توسط یکی از حواس درک می کند. پس در این جا هم مدرک حقیقی عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۴۰). یکی از برداشت هایی که از این نگرش قابل تصور است این است که گفته شود از طریق حواس به معلوم بالذات، یعنی صورت های ذهنی علم پیدا می کنیم و کاشفیت از معلوم بالعرض، تنها به اعتبار عقل است.

۸- بررسی و تبیین نظریه ها

تا اینجا شش رویکرد متفاوت صدرایی به فرایند ادراک حسی مطرح شد. در این میان نظریه وجود بودن علم در راستای دیگر نظریات او است و چنان که بیان شد، همان گونه که مبتنی بر مبانی خاص صدرایی است، در موجه نمودن آنها نیز بسیار کارساز است و می تواند مبنای دیگر اندیشه های او در زمینه معرفت و مسائل دیگر باشد.

در بادی امر به نظر می رسد که سه دیدگاه افاضه بودن احساس، مشاهده مثال های موجود در عوالم غیر طبیعی و تنزل نفس به هنگام احساس، نظریه معروف مبدع بودن نفس از همان ابتدا و علم حضوری به همین ادراک را به چالش می کشد. در آن نظریه این نوع از ادراک مجعول فاعل شناسایی است و نفس در این مرحله فعال و سازنده است. اما ادراک افاضه شده به نفس و احساسی که در اثر مشاهده صورت های روحانی فراهم می آید، چگونه می توانند با ادراک انشایی و همچنین با هم همساز باشند؟ نفس تنزل یافته در حد طبیعت جسمانی، چگونه می تواند صورت های ادراکی مجرد از ماده را ایجاد کند؟ این موجود ضعیف چگونه می تواند صورت های روحانی و فوق طبیعی را

نه قیام قابل به مقبولش» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۱۳-۲۱۲).

او به صراحت، افاضه الهی و ابداع نفس ادراک کننده را در کنار هم نشانده و ایجاد صورت های حسی توسط نفس را همان افاضه دانسته است. درباره ابصار و احساس های دیگر می گوید: حقیقت آن است که به صورت فیض ابداعی، صورتی نوری ادراکی، توسط نفس انشاء و ایجاد می شود و به واسطه آن، ادراک و شعور به اشیاء حاصل می شود (ملاصدرا: ۱۳۸۷: ۳۴-۳۳).

هر چند این راهکار تا حد زیادی می تواند موجه باشد، که بر این اساس، البته افاضه از سوی خدا اختصاص به ادراک ندارد ولی این ابهام هنوز باقی است که آیا منظور صدرا آنجا که معرفت آدمی را افاضه واهب دانسته است، این است که نفس، دریافت کننده فیض است و یا واسطه آن؟ آنچه در مفاتیح الغیب (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۴۱) و همچنین رساله شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۳۴)، در این باره آمده است، بیشتر می تواند بیانگر احتمال اول باشد چرا که در آن، واسطه افاضه، نورهای فلکی معرفی شده اند و بنابراین باز خلّاقیت نفس زیر سؤال خواهد رفت. مگر این که بگوییم نفس عین آنچه را از واهب دریافت می کند، در گام دیگری در صقع خود بازسازی می کند. پس از یک جهت یعنی اولین گام، قابل و از جهت دیگر فاعل است. با توجه به اقوالی که از صدر المتألهین در مبحث حواس غیر جسمانی بیان شد، این احتمال تقویت می شود. او پس از آن که گفته است احساس اشیاء، در واقع ادراک صورتی غیر از صورت خارجی آنها به واسطه حواس غیر جسمانی است، به ایجاد در نشئه نفس، اشارت می کند؛ که این ایجاد اصولاً باید پس از مشاهده صور روحانی و اضافه اشراقی بین آنها و

شهود کند؟ آیا می شود این دیدگاه های متفاوت را با هم جمع کرد و ناهمخوانی آنها را بر طرف نمود و یا هرگونه تلاشی در این راستا سعی بیهوده است؟ در اینجا با طرح چند راهکار می کوشیم نشان دهیم که ناسازگاری پیش گفته بین نظریه ها چندان هم حل ناشدنی نیست و با تأمل و نگاهی دقیق، حتی نوعی در هم تنیدگی این آراء نیز کشف می شود!

۱) نظریه انشایی بودن ادراک حسی را با سه دیدگاه دیگر این گونه می توان در کنار هم نشانده و ناسازگاری آنها را منتفی دانست که توجه داشته باشیم خلّاقیت نفس در واقع در طول فاعلیت و افاضه الهی است و تا از جانب خدا افاضه ای نشود، نفس از خود چیزی ندارد که ایجاد کند؛ چنان که هستی نفس نیز در گرو فیض الهی است. پس قدرت ایجاد برای نفس با افاضه واهب خواهد بود و مشاهده صور مثالی، شاید پس از آن باشد که صورتی از آنها در صقع نفس ایجاد شده است. به همین مناسبت، صدرا پس از ردّ آراء معروف در باب ابصار و طرح نظریه انشاء، صورتی مماثل با صورت و ماده عینی توسط نفس، به قدرت خدا در عالم ملکوت نفسانی و افاضه صورتی نوری ادراکی از سوی واهب در همه ادراک های حسی، تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳۴۳).

در این عبارت ها، فاعلیت نفس در گرو قدرت خدا معرفی شده است و از این رو تأکید شده است که همه ادراک ها، به هر نحو که حاصل شده باشند، نمی شود که از سیطره علّیت و فیض خدا بیرون باشند. در این فرایند، وجود صورت در ماده از معدّات فیضان این صورت ادراکی است. «از نظر ما ابصار به انشاء صورتی مماثل با شیء به قدرت خدا از عالم ملکوت نفسانی مجرد از ماده خارجی است، که حاضر نزد نفس ادراک کننده و قائم به آن، همچون قیام فعل به فاعلش است،

حواس باطنی رخ داده باشد (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۳۶ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ۳۵۰-۳۴۹).

۲) سه رویکرد انشایی بودن ادراک حسی، مشاهده صورت های مثالی به هنگام احساس و تنزل نفس در این مقام را می شود این چنین با هم سازگار نشان داد که به باور ملاصدرا نفس مراتب متعدد و متفاوتی دارد. اما با همه تنزل و ترقی ها، در عین حال دارای وحدت جمعی است. بدین سان، گاهی به مرتبه ماده عنصری تنزل می یابد و گاهی به آسمان عقل بالا می رود، گاهی بین دو عالم واقع است و در هر مرتبه ای از مراتب سه گانه، در مرتبه ای از این عوالم سه گانه واقع است و موجودات و صورت هایی را که مخصوص به آن عالم است ادراک می کند (نک: بحث تنزل نفس) و سپس آنها را در نهاد خود ایجاد می کند.

به گفته علامه طباطبائی، که شاید تفسیر مناسبی برای این نگرش صدرایی باشد، نفس هنگامی که از طریق حواس، نوعی اتصال با جهان خارج جسمانی پیدا می کند، آمادگی مشاهده موجودات مثالی یا عقلی را پیدا کرده، با آن اتحادی از نوع اتحاد مدرک و مدرک می یابد. پس از آن صورتی را برای خود اخذ می کند و این علم حضوری است که به واسطه آن، عین این معلوم موجود در خارج را می یابد. این اتصال با ماده، موجب می شود تا نفس آن صورت را با ماده مطابقت دهد و گمان برد که آن، همان مصداق مادی است که آثار بر آن مترتب نیست و از این تطبیق، علم حصولی به دست می آید (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۲۸۶).

مطابق با این دیدگاه، احساس به کمک مشاهده موجودات مثالی و فراطبیعی، رخ می دهد و نفس صرفاً در مرحله تبدیل علم حضوری و شهودی به آن موجودات فراحسی، به علم حصولی، فعال و خلاق است. بنابراین در علم حصولی سه چیز وجود دارد:

۱- وجود خارجی متعلق به ماده. ۲- جوهر مثالی یا عقلی که به علم حضوری یافت می شود. ۳- صورت ذهنی که ساخته نفس و معلوم بالذات است.

۳) راه حل دیگر آن است که گفته شود منظور صدرالمتهلین، ادراک حسی در سه مرحله متفاوت از مراتب کمالی انسان ها است. بنابر این درک هر شخصی به فراخور کمالاتی که به دست آورده است، ممکن است به صورت یکی از اقسام مذکور باشد. حتی هر کسی در هر برهه ای از حیات خود می تواند در یکی از این مرتبه ها قرار گیرد و احساس متناسب با آن را داشته باشد. از این رو، هیچ منافاتی بین اندیشه های ملاصدرا پیرامون احساس دیده نمی شود. در همین راستا وی، چنان که از اثولوجیا نقل کرده است، مرحله نهایی درک حسی را احساس مثال های عقلانی با حواس عقلی، و قوی تر از حواس جسمانی و مثالی، دانسته است.

با توجه به برخی از اقوال صدرا، این احتمال تقویت می شود. او در تأیید نظر خود، عبارتی از کتاب اثولوجیا را به این مضمون نقل کرده است: انسان عقلی حساس است، ولی با حسی عالی تر و برتر از حس جسمانی که در انسان مادی است و بلکه قوای انسان جسمانی قوای انسان عقلانی و برتر، که به مراتب قوی تر و شدیدترند، اتصال دارند و از آنها استفاده می کنند. انسان، عقلانی حس می کند ولی بدون آلات و ابزارهای جسمانی، بلکه به نحوی بالاتر و برتر و این انسان حسی، در واقع صنم انسان عقلی است و قوای آن صنم قوای انسان برتر است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۶-۱۳۲).

نفس پس از به کمال رسیدن، حتی می تواند بدون نیاز به چشم، حقایق عالم خارج را ببیند و بدون حواس به محسوسات دست یابد. او یکی از اشتباهات بزرگ

این دیدگاه‌ها بیشتر بعد اشراقی دارند و متأثر از نو افلاطونیان و برداشت‌هایی از متون و روایات دینی هستند. بنابراین، هر چند با توجه به مبانی فکری صدرایی، تا اندازه‌ای وجه عقلانی نیز پیدا می‌کند ولی اصولاً از طریق استدلال عقلی قابلیت اثبات ندارند. به این ترتیب می‌توان با تمایز قائل شدن بین دو رویکرد فلسفی و عرفانی، این اختلاف در نوشتارهای صدرالمآلهین را کم رنگ کرد.

۵) در افکار ملاصدرا ظرافتی در معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد که در مواردی تشخیص آن، جز با دقت نظر امکان پذیر نیست. برخی از ناسازگاری‌های متصور می‌تواند نتیجه این عدم تفکیک باشد. هر یک از نظریات صدرا دربارهٔ احساس می‌تواند ناظر به یکی از دو معلوم بالذات و یا بالعرض باشد که البته تشخیص این که او در نظریه‌ای به کدامیک از این دو مقام توجه داشته است، نیاز به ژرف نگری دارد. کم توجهی به این نکته و خلط این دو مقام، می‌تواند باعث سوء فهم و تصور این که او دربارهٔ ادراک حسی اقوال ناهمگونی دارد، شود. مثلاً آنجا که احساس به انشای نفس معرفی شده است معلوم است که مراد، معلوم بالذات است اما باید دقت شود که صورت افاضه شده از سوی خداوند، یا آنچه را که نفس از مثال‌های غیر مادی مشاهده می‌کند، کدامیک از دو معلوم است؟ اینک با این سؤال مواجهیم که علم چه به انشاء نفس باشد، چه در اثر مشاهدهٔ صورت‌های مثالی حاصل شود و چه مطابق با هرکدام از نظریه‌های دیگر که مطرح شد باشد، در هر صورت صور مثالی فاقد خواص مادی اند؛ چگونه ما با مشاهدهٔ آنها به چیزی که دارای خصوصیات مادی است علم پیدا می‌کنیم؟ مثلاً احساس، امری جزئی و مشخص است. با دیدن صورت مثالی یا انشاء امری مجرد که فاقد بعد است یا دریافت آن از سوی نفسی که

فیلسوفان پیش از خود را اعتقاد به یکسان بودن حالات نفس از آغاز تا پایان حیات خود می‌دانند. بر مبنای حرکت جوهری، فهم این مسأله مشکل نیست. البته تعداد اندکی از افراد بشر می‌توانند انسان عقلانی شوند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۷ به بعد). او معتقد است که نفس با حواس غیر جسمانی، اشیاء را حقیقتاً احساس می‌کند و در مراحل عالی تر، حواس جسمانی از جهتی حجاب راهند. نیاز نفس به این حواس در آغاز و قبل از رسیدن به کمال است؛ زیرا در این هنگام نفس در غایت نقص و قوه است (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۵۵ و ۴۸ و ۳۸).

۴) این یک واقعیت انکارناپذیر است که ملاصدرا پاره‌ای از نظریه‌های خود را تحت تأثیر اندیشه‌های نو افلاطونی و با نگرش شهودی و برخی دیگر را با نگاه عقلانی و فلسفی مطرح کرده است. بنابراین او از دو زاویه متفاوت به مسأله احساس نگریسته است که هر یک جایگاه مخصوص به خود را دارند. پس هنگام داوری، بهتر است که این دو مقام را با یکدیگر در نیاویزیم. او بر اساس نظریهٔ مُثُل، به استناد احادیث معتقد است که هر چیزی دارای مثالی عقلی است و بنابراین انسان عقلی با نور خود، بر انسان جسمانی افاضه می‌کند. به نقل از نویسندهٔ اثولوجیا می‌گوید: «در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی وجود دارد...». پس آشکار شد که انسان اول حساس است، اما به گونه‌ای بالاتر و برتر از حسی که در انسان سفلی (جسمانی) است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۲۰۲). ابن سینا نیز دربارهٔ علت خبر دادن از غیب گفته است که صور جزئیات و حوادث، پیش از وقوع، در مبادی عالی مرتسم است و نفس انسان قابلیت اتصال به آن مبادی را دارد. زیرا نفس با آن مبادی هم سنخ است (ابن سینا، ۱۹۸۷: ۲۰).

باز مجرد و فاقد بعد است، چگونه می‌توان به بعد علم پیدا کرد؟ در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که از نظر عموم فیلسوفان، نفس مجرد تام نیست؛ اگر چه در مقام ذات، مجرد است ولی در فعل مادی است و از این جهت می‌تواند با ماده و خواص آن سنخیت داشته باشد. از سوی دیگر، مطابقت احساس ها با محسوسات مادی تا حد زیادی در گرو به کارگیری قوای حسی است که خود جزئی هستند و اختصاص به درک امور جزئی دارند. افزون بر این، برای عموم انسان ها فعالیت قوای نفسانی بدون ابزارهای جسمانی، مانند حواس پنجگانه و واسطه گری فعالیت های دماغی و مغزی امکان پذیر نیست و بنابر این ادراک نفس در این مرحله جز امور محسوس و حکایتگری از خواص مادی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. بر مبنای نگرش خاص صدرایی که ادراک حسی به انشاء صورت مماثل اشیاء بیرونی و در نگرش دیگری مشاهده صور مثالی است، نفس ادراک کننده به دلیل تجردی که نسبت به ماده دارد و قدرت خلاقه ای که از فیاض علی الاطلاق دریافت کرده است، با نوعی احاطه وجودی می‌تواند خصوصیات و آثار مادی و همچنین صور مثالی را که البته از بعضی از خواص ماده، مانند جزئیت، شکل و مقدار بهره مندند، درک کند و یا با قدرت خلاقه خود عین آنها را در صقع خود ایجاد نماید و با واقعیت های خارجی مطابقت دهد. از آنجا که نفس انسانی پیوسته در حال دگرگونی جوهری و استکمال است، چگونگی احساس های آن متفاوت خواهد بود که یکی از وجوه تفاوت دیدگاه های ملاصدرا در زمینه ادراک حسی، به دلیل تفاوت افراد بشر در همین مراتب کمالی است.

۹- نتیجه

پس از بررسی نظریه انشایی بودن احساس، تلقی های فکری تأثیرگذار بر آن و همچنین دیدگاه وجود بودن

این نوع ادراک و لوازم آن، آشکار شد که این نظریه ها به گونه ای در هم تنیده اند. برخی از جهتی مبنای برخی دیگر و از جهت دیگر نتیجه محسوب می شوند و این می تواند نشان دهنده نظام فکری پیچیده و در عین حال روشمند این اندیشمند بزرگ باشد. این نوع انسجام البته مستلزم آن است که در هر کجای این مجموعه خللی پیش آید، تأثیر خود را بر اجزای دیگر آن برجای خواهد گذاشت.

از سوی دیگر دیدگاه های ملاصدرا درباره ادراک حسی، ناهمگون و حتی متعارض به نظر می رسد. از این رو، پس از طرح و معرفی آنها، در "بررسی و تبیین نظریه ها" با تکیه بر اندیشه های خود صدرا چند راهکار مطرح شد و تلاش گردید تا نشان داده شود که این اختلاف بیان ها درباره این نوع از معرفت، به معنی تعارض در افکار او نیست و نه تنها ناسازگاری بین آنها تا حد زیادی منتفی است بلکه با تأمل، نوعی همبستگی را هم می توان بین آنها کشف کرد. در این تبیین، تفکیک بین دو رهیافت شهودی- نوافلاطونی و فلسفی که در اندیشه های ملاصدرا با هم در آمیخته اند نقش کلیدی دارد. با صرف نظر از صحت و سقم اندیشه ای صدرالمتألهین، کمترین نتیجه عملی که می توان از این مباحث به دست آورد، تمرین اندیشیدن است.

منابع

- ابن سینا (۱۹۸۷م) *المباحثات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، در کتاب *ارسطو عند العرب*، کویت، وکاله المطبوعات.
- صدرالمتألهین، محمدابن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۸۳هـ) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ----- (۱۳۸۱ الف) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۸۳ ب) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۸۳ ج) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۸۲ الف) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۶۲) **رسائل فلسفی**، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات اسلامی.
- ----- (۱۳۸۴) **رساله سه اصل**، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
- ----- (۱۳۷۵) **رساله شواهد الربوبیه**، در مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ----- (۱۳۸۷) **رساله فی اتحاد العاقل و المعقول**، تصحیح بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۸۱ ب) **زاد المسافر**، قم: بوستان کتاب.
- ----- (۱۳۸۲ ب) **الشواهد الربوبیه**، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۴۱) **عرشیه**، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- ----- (۱۳۶۳) **کتاب المشاعر**، به اهتمام هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ----- (۱۳۷۸) **المظاهر الالهیه**، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ----- (۱۳۸۶) **مفاتیح الغیب**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ضیائی، حسین (۱۳۷۸) «صدر المتألهین و مساله علم و وجود»، مجموعه مقالات همایش حکیم ملا صدرا، ج ۵.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۰ ق) **تعلیقات بر اسفار**، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ----- (۱۳۶۲) **نهایه الحکمه**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الفاخوری، حنا (۱۳۶۷) **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) **سنجش خرد ناب**، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیر کبیر.

الهیات سلبی از دیدگاه پروکلس

سعید رحیمیان* - زهرا اسکندری**

چکیده

الهیات سلبی یکی از رویکردهای الهیاتی در دوران معاصر است که اصطلاحاً به آن دسته از مکاتب الهیاتی اطلاق می شود که در تبیین معرفت نسبت به خدا، گزاره های سلبی را اصل قرار می دهند. در میان یونانیان، نوافلاطونیان به تفصیل به این بحث پرداخته اند. پروکلس یکی از نوافلاطونیانی است که در قرن پنجم پس از میلاد می زیسته و سالها ریاست آکادمی اتن را بر عهده داشته است. وی مهمترین فرد نوافلاطونی پس از فلوطین است. در آثار وی از طرفی شناخت ایجابی از مبدأ نخستین غیر ممکن دانسته شده است و از طرف دیگر وجود اصولی همچون پیوستگی موجودات با احد، رجعت و نحوی دریافت فیض، مستلزم شناختی ایجابی از مبدأ نخستین است. این نوشتار به بررسی مساله شناخت از دیدگاه پروکلس می پردازد و با رجوع به آثار وی سعی در حل پارادوکس مذکور دارد.

واژه های کلیدی

الهیات سلبی، پروکلس، الخیر المحض، ساحت وجودی، ساحت زبانی، رجعت

* دانشیار فلسفه دانشگاه شیراز sd.rahimian@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شیراز (مسئول مکاتبات)

مقدمه

الهیات سلبی از مهمترین رویکردهای الهیاتی در دوران معاصر است که می‌توانیم آن را مشخصاً مربوط به دو سده اخیر بدانیم. اما مصادیق و مبانی این رویکرد در الهیات شرق و غرب سابقه طولانی دارد. مسائلی همچون علم به خدا، بحث از اسماء و صفات او و مباحثی همچون تشبیه و تنزیه، حلول، اتحاد و فنا، منعکس کننده دغدغه‌های الهیاتی در دوران گذشته بوده‌اند. هر چند امروزه از رویکرد الهیات سلبی تعبیرهای متفاوتی وجود دارد که همگی این تعبیرها از افراطی‌ترین شکل آن یعنی سلب محض تا شکل‌های معتدل‌تری که یک پایه‌ایجابی را در نظر می‌گیرند، در زیر همین عنوان جای می‌گیرند. با وجود این آنچه مورد نظر این نوشتار است، رویکردی از الهیات سلبی است که اولاً بر وجود سه وجه معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هستی‌شناختی تأکید دارد. ثانیاً سلب در آن، سلب ساده نیست بلکه منظور سلب سلب است (بحرانی، کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

چنان که اشاره شد امروزه بحث از الهیات سلبی از زوایای گسترده‌ای مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و فیلسوفان دین تقریباً از نیمه دوم قرن بیستم به بعد بسیار درباره آن سخن گفته‌اند اما این بحث از سابقه طولانی برخوردار است. یکی از قدیمی‌ترین فیلسوفانی که بحث از شناخت خدا در قالب الهیات سلبی را مطرح می‌کند، پروکلس (ابرقلس - بروکلس. ۴۸۵-۴۱۰م) نوافلاطونی است که در قرن پنجم پس از میلاد می‌زیسته است. وی که در قسطنطنیه متولد شد، سالیان دراز رئیس آکادمی آتن بود و اگر چه بسیاری از آثار او از میان رفته است، با این همه شروح و تفاسیر او بر آثار افلاطون همچون تیمائوس، جمهوری، پارمنیدس، الکییادس اول و

همافیان در دست است. به علاوه آثار وی از جمله اصول الهیات، درباره الهیات افلاطون و درباره شک و تردید در مورد مشیت و عنایت الهی، درباره قضا و قدر، درباره آنچه در ما هست و درباره ماهیت شر برجای مانده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۵۴۹).

نقش نوافلاطونیان در واسطه‌گری میان تفکر یونانی با تفکر اسلامی بسیار قابل توجه است. در واقع از دیدگاه برخی از متفکران، روح تمدن اسلامی دارای تمایز اساسی با روح تمدن یونانی است. بنابراین تمدن اسلامی اساساً نمی‌توانست تفکرات یونانی را از طریق ارسطو هضم کند بلکه این کار تنها با وساطت نوافلاطونیان انجام می‌شد (بدوی، ۱۹۸۰: ۱). در این میان یکی از مهمترین واسطه‌ها پس از فلوپین، پروکلس است که البته چنان که هانری کربن اندیشمند بزرگ فرانسوی می‌نویسد وی از شخصیت‌های والای مکتب نوافلاطونی متاخر است که از سوی محققان به ناحق مغفول مانده است (کربن، ۱۳۸۴: ۱۷۵).

با این همه گزیده‌ای از کتاب اصول الهیات وی که تحت عنوان الخیر المحض در جریان نهضت ترجمه به عربی برگردانده شد و سپس از عربی به لاتین ترجمه شده است از همان ابتدا در اختیار مسلمانان و فلاسفه غربی بوده است. هرچند مانند اثر ارزشمند فلوپین هم در غرب و هم در دنیای اسلام به نام ارسطو ترجمه شد و تا مدت‌ها نام مولف اصلی آن مجهول ماند.

کتاب الخیر المحض مشتمل بر سی و یک یا سی و دو باب است که مانند کتاب اثولوجیا به اجمال، اصول عمده نظریه فیض یا صدور را شرح می‌دهد. این کتاب جوهر اندیشه نوافلاطونی است و در واقع در کنار اثولوجیا حاوی همه عناصر اصیلی است که وارد مکتب نوافلاطونی اسلامی شده است. از آن جمله می‌توان به: تعالی محض مبدأ اول یا خدا، فیضان یا صدور اشیاء از

او، نقش عقل به عنوان واسطه ای برای خدا در آفرینش، موضع نفس در پیرامون عالم عقلی و حلقه واسطه یا مرز میان عالم عقلی و حسی و ... اشاره کرد (فخری، ۱۳۷۲: ۳۶).

این اثر را که از ارزش تاریخی عظیمی برخوردار است، از آن جهت که کوشیده است تا در روزگار یونانی مآبی، تمامی عناصر فکری عصر خلاق تری را یکجا در خود گرد آورد، خلاصه فلسفه یونانی دانسته اند (فخری، ۱۳۷۲: ۳۶). از ویژگی های پروکلس جمع کردن میان تفکر فلسفی و تفکر ریاضی بود. در واقع وی دارای طرز تفکر ریاضی _ فلسفی بود و به عنوان یک متفکر تحلیلی، قدرت بی نظیری در تلفیق آرای دیگران در چارچوب فلسفه نوافلاطونی داشت (بدوی، ۱۹۸۴: ۳۴۷). وی از جمله کسانی است که پس از یامبلیخوس و به تبع وی به تدوین، نظم دادن و بسط و تشریح نظام و جهان بینی نوافلاطونی همت گماشت (مور، ۱۳۷۶: ۵۳) اما خود نیز دارای ابتکاراتی در این راه بوده است. وی به شدت به افزایش دادن واسطه ها علاقه مند بود. همچنین وی از جمله مؤلفان و فلاسفه نوافلاطونی مؤثر بر فلسفه و کلام اسلامی، مسیحی و یهودی است. در واقع او را می توان حلقه اتصال مهمی میان پایان فلاسفه یونانی و آغاز فلاسفه قرون وسطا در اروپا و فلسفه اسلامی دانست (بدوی، ۱۹۸۴: ۳۴۸). شیوه نگارش وی به گونه ای بود که با آن که خود از مخالفان مسیحیت بود اما نوشته هایش بر مذاق مسیحیان خوش نشست و حتی در برخی موارد از فلسفه او به نفع مسیحیت سود بردند (توماس، ۱۳۴۸: ۱۳۱).

به طور کلی ویژگی های فلسفه پروکلس را می توان به صورت فهرست وار این گونه دانست:

۱. وحدت محوری و تاکید بر نقش عظیم وحدت در

خلق موجودات.

۲. تاکید بر وجود مراتب هستی به عنوان واسطه هایی برای آفرینش.

۳. صادر اول دانستن وجود و فوق وجود دانستن مبدأ اول.

۴. مطرح کردن دو قوس نزول و صعود در جریان هستی بر اساس معیار وحدت و لزوم رجعت تمام موجودات به سوی اصل خود.

۵. اعتقاد به نوعی الهیات سلبی در شناخت مبدأ اول.

۶. پذیرش اتحاد عقل و عاقل و معقول و لوازم آن.

۷. مطرح کردن بحث فیض در چگونگی فاعلیت مبدأ اول.

۸. طرح مبحث علیت و معرفی مبدأ اول به عنوان علت العلل و بیان ویژگی های خاص او.

چنان که بیان شد یکی از ویژگی های تفکری پروکلس، بحث در باب شناخت مبدأ نخستین است. این نوشتار ابتدا بر ریشه های تفکر پروکلس در باب شناخت مبدأ نخستین می پردازد سپس دیدگاه پروکلس در باب شناخت مبدأ نخستین در دو حوزه وجودی و زبانی مطرح می گردد و در ادامه با طرح و حل پارادکس شناخت و عدم شناخت در تفکر پروکلس، برآینم تا به عمق اندیشه وی در زمینه شناخت مبدأ نخستین دست یابیم.

ریشه های تفکر سلبی پروکلس

به نظر می رسد این تفکر که ما درباره خدا نمی توانیم آن گونه بیندیشیم که درباره سایر چیزها می اندیشیم، در تفکر یونانیان سابقه طولانی دارد. به عنوان مثال گزنفون (۵۷۰-۴۷۸ م) در این باره می نویسد «... چیزهایی را به خدایان نسبت داده اند گویی خدایان نیز مانند آدمیان زاده شده اند و لباس می پوشند و صدا و شکل دارند» فیثاغوریان نیز از انتساب بسیاری از

صفات مانند تغییر و بی ثباتی به خداوند خوداری می‌کردند (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۲). در میان نو افلاطونیان، فلوپتین بیش از هر چیزی بر تعالی و تنزیه «احد» از همه ویژگی‌های تعیین آور و محدود کننده تاکید می‌کند. او معتقد است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد، سخن درست گفته است.» در نزد فلوپتین هستی دارای صورت و تعیین است و چون احد نامتعیین و فاقد هرگونه صورتی است، پس در «ورای وجود و عدم» قرار دارد بنابراین قابل شناخت و قابل بیان نیست. او با صراحت می‌گوید: «... اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم».

پروکلس در باب پنجم کتاب الخیر المحض به بحث از شناخت مبدأ اول می‌پردازد. وی در این باب می‌نویسد: «علت اول برتر از وصف است و زبان عاجز است از توصیفش به خاطر وجودش چون آن فوق هر علت واحده ای است. علت‌های ثانویه که از نور علت اول نور می‌گیرند، توصیف شده‌اند و علتی که نور می‌بخشد، نخست به معلولش می‌بخشد و از نور دیگری نور نمی‌گیرد چون او نور محضی است که هیچ نوری فوق آن نیست. به همین دلیل علت اول توصیفی ندارد و این گونه است زیرا فوق او هیچ علتی نیست که به آن تعریف شود و هر چیزی تنها از طریق علتش تعریف و توصیف می‌شود. علت اول دانسته نمی‌شود و وصف نمی‌شود چون او برتر از صفات است و نطق به آن نمی‌رسد چون وصف تنها با نطق ممکن است و نطق با عقل و عقل با فکر و فکر با وهم و وهم با حواس. علت اول فوق همه اشیاء است چون علت همه چیز است به همین دلیل تحت حس و وهم و فکر و عقل و نطق قرار نمی‌گیرد. پس علت اول موصوف نیست و همچنین می‌گوییم: شیء یا

محسوس است که تحت حواس واقع می‌شود یا متوهم است که تحت وهم واقع می‌شود یا ثابت و پایدار بر حال واحدی است و تغییر نمی‌کند که معقول است و یا متغیر. ناپایدار و تحت کون و فساد است که تحت فکر واقع می‌شود و علت اول فوق همه اشیاء عقلی دائمی است و فوق اشیاء متغیر و به همین دلیل حواس و وهم و فکر و عقل بر آن واقع نمی‌شوند» (بدوی، ۱۹۷۷: ۸). همان گونه که از این عبارت پیداست پروکلس بحث از شناخت مبدأ نخستین را، هم در بعد وجود شناختی و هم در بعد معنا شناختی مورد بررسی قرار می‌دهد توضیح این که فیلسوفان دین امروزه سه بعد اصلی در بحث از شناخت خداوند را از یکدیگر تفکیک می‌کنند: بعد هستی شناختی، بعد معرفت شناختی و بعد معنا شناختی یا ساحت زبان.

پروکلس در باب پنجم کتاب الخیر المحض، انسان را عاجز از شناخت مبدأ نخستین می‌داند و دلیل این امر را دو چیز می‌داند. نخست ساحت وجودی خاص مبدأ نخستین، دوم ناتوانی زبانی انسان در توصیف خداوند.

ساحت وجودی

اساس معرفت شناسی یونانیان وابستگی آشکاری با متافیزیک دارد. بنابراین بر خلاف معرفت شناسی معاصر که در آن سعی می‌شود از موضع گیری جزئی درباره امور هستی شناختی پرهیز شود، معرفت شناسی یونانیان کاملاً در پیوند با هستی شناسی آنان است از این رو فهم نظریه معرفتی آنان بدون فهم متافیزیک آنان کامل نخواهد بود (فتحی زاده، ۱۳۸۴: ۲۸). به این دلیل است که دیدگاه خاص پروکلس درباره جایگاه مبدأ اول اهمیت بالایی در تفکر او درباره مساله شناخت دارد. او نیز مانند افلاطون و فلوپتین، احد یا مبدأ

شکل هستند پیش می کشد و سپس اندیشه را به عنوان زاینده ی هستی و همبسته آن و ظهور آن در گفتار یا تجسم آن در سخن به صورت «هست» با آن یکی می داند. پس آنچه اندیشه می شود هستی است در قالب هستند ها. بدین سان اندیشه همواره از هستی و درباره هستی است زیرا به نیستی نمی توان اندیشید و نه می توان سخن گفت بنابراین در گفتار پارمنیدس، وحدت اندیشه و هستی نشان داده می شود اما در این جا وحدت هستی و اندیشه نه بدان معنی است که هستی اندیشه است و اندیشه هستی یا این که اینها دو نامند برای یک چیز. بلکه بدین معناست که هستی و اندیشه هر دو هرچند دو چیز مستقل هستند، به یکدیگر تعلق دارند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

چنان که واضح است فلوپین به «اندیشه و اندیشیدن» پارمنیدس جنبه اقنومی داده است و آن را ذاتی خاص تلقی کرده، سپس با هستی مورد نظر پارمنیدس که حالت وصفی داشته، متحد دانسته است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۳۳۴).

فلوپین نیز همانند پارمنیدس بر این باور است که هستی باید به نحوی باشد که بتوان به آن اشاره کرد یعنی متعین و در نتیجه محدود باشد. نکته مهمی که در این جاست این است که فلوپین هستی را مرادف با تعین و تقید به صورت یا شکل و محدودیت می بیند و از این جاست که با دیدگاه تنزیه گرایانه ای که دارد (الهیات سلبی) وصف هستی را از واحد سلب می کند (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۴۱). بنابراین از نظر فلوپین مبدأ نخستین باید و رای هر گونه تعین یا محدودیت باشد، حتی از کوچکترین دوگانگی فرضی که در روند تعقل و اندیشه مفروض است نیز رهاست چرا که تعقل موجب نوعی محدودیت درونی و ترکیب از طریق تمایز می شود. همین امر فلوپین را در این که مبدأ

نخستین را فوق وجود می داند. مساله فوق وجود دانستن احد از آن جا آغاز می شود که از جمله اوصافی که افلاطون به نحو موجز و اشاره وار و پس از او فلوپین به نحو مفصل و استدلالی برای واحد وصف ناپذیر (خیر محض) آورده اند، فراهستی بودن اوست. افلاطون به این نکته اکتفا می کند که چیزهای شناختنی نه تنها در بعد شناخت شناسی، وصف شناخته شدن و شناخته بودن را از اصل خیر یا واحد کسب می کنند بلکه علاوه بر آن در بعد وجودشناسی وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است با آن که خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸۴). از این تعبیر چنین بر می آید که افلاطون وجود را در مرتبه حقایق ماسوای خیر و مشخصاً معقولات و مثل قرار می داد و کاربرد آن را در محسوسات به دلیل دون وجود بودن و در خیر واحد به دلیل فوق وجود بودن روا نمی دارد. به هر حال افلاطون به قصد تنزیه خیر از نقصی که آن را ملازم مفهوم وجود می دانسته خیر رافراتر از این مقوله تلقی کرده است (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۵۱). فلوپین معتقد است افلاطون این نکته را از پارمنیدس در اصل مشهور خود یعنی اتحاد عقل و وجود یا اندیشه و هستی اقتباس نموده است (فلوپین، ۱۳۶۶: ۸-۱-۵). آنجا که پارمنیدس می نویسد «در آغاز راه حقیقت اکنون به تو خواهم گفت تنها راه های پژوهش را که به آن می توان اندیشید. یکی این که: هست و ناهستی نیست. این راه یقین است، زیرا پیرو حقیقت است. دیگر این که: نیست و نیستی به ضرورت هست، این راه به تو می گویم به کلی پژوهش ناپذیر است، زیرا تو نه می توانستی را بشناسی و نه بر زبان آوری... زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

پارمنیدس در شعر فلسفی خود نخست هستی را به

برای دانستن مبدأ نخستین از هر نوع تعینی حتی تعیین وجود، مجوز الهیات سلبی در دیدگاه پروکلس است. در نتیجه از منظر وجود شناختی چون مبدأ نخستین در مرتبه فوق وجود قرار دارد به واسطه ساحت وجودیش دست یابی به هر گونه معرفت ایجابی از او ناممکن است. او نه تنها دارای هیچ وصفی نیست بلکه هیچ اسمی را نیز نمی توان بر او اطلاق کرد چنان که پروکلس در ابتدای باب ۲۱ الخیر المحض می نویسد: «العلّة الاولى فوق کل اسم یسمی به».

ساحت زبان

پیش از این بیان شد که پروکلس در بحث خود از عدم توانایی شناخت مبدأ نخستین، بحث ناتوانی زبانی را نیز دخیل می داند وی در همان باب ۵ الخیر المحض می نویسد: «علت اول دانسته نمی شود و وصف نمی شود چون او برتر از صفات است و نطق به آن نمی رسد چون وصف تنها با نطق ممکن است و نطق با عقل و عقل با فکر و فکر با وهم و وهم با حواس و علت اول فوق همه اشیاء است چون علت همه چیز است به همین دلیل تحت حس و وهم و فکر و عقل و نطق قرار نمی گیرد پس علت اول موصوف نیست».

(بدوی، ۱۹۷۷: ۸).

پروکلس معتقد است ساختار ذهنی و زبانی ما به گونه ای است که تنها می توانیم به اموری شناخت پیدا کنیم که در حیطه حس، وهم، فکر، عقل و نطق قرار گیرند و چون مبدأ نخستین به دلیل تعالی اش در ورای همه این امور قرار دارد، بنابراین نمی توانیم درباره او سخنی بگوییم.

نکته مهم در این جا ارتباط بین ساحت وجودی و ساحت زبان است به لحاظ تاریخی مباحث وجودشناختی بر مباحث معرفت شناختی و معنایی -

نخستین نمی تواند از سنخ عقل باشد مطمئن می سازد. به نظر وی، واحد حتی بسیطی الهی در ضمن ادراک بسیط از خویشتن که واجد همه موجودات باشد نیز نیست. دغدغه اصلی او حفظ ساحت مبدأ نخستین یعنی احد به نحو مطلق و ورای همه چیز است. حتی بیرون از والاترین نوع قابل تصور و حد و تعین. معنای این کلام آن است که احد از سنخ وجود نیست به عبارت دیگر در نزد فلوپین وجود، همواره محدود به صورت یا ماهیتی خاص است (فلوپین، ۱۳۶۶: ۵-۶). بنابراین احد ناشناختنی است. ماهیت او یا فوق ماهیت یا فوق وجود بودن او به نحو خطابی و با این عبارت ساده نقل می شود که «او از شناختنی بودن والاتر است» و در عمل غالباً با نفی تمام صفات همراه است. بنابراین اگر او را خیر بنامیم هیچ امر ایجاد و صدوری از یک صفت در درون او را قصد نکرده ایم بلکه تنها مرادمان آن است که او غایت و هدف و یا امری است که همه مشتاق اویند و هنگامی که وجود او را اثبات می کنیم، مقصود ما جز این نیست که او در ساحت اعدام نیفتاده است و حتی از صفت وجود نیز والاتر و برتر است.

نظرگاه فلوپین پس از او از سایر افلاطونیان نیز بازتاب فراوان تری به جا نهاده است چنان که پروکلس در ترسیم نظام وجودی خود اصولاً برای وجود مرتبه ای مجزا از عقل و واحد و بین آن دو لحاظ کرده است و آن را صادر اول دانسته است (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۴۲).

بنابراین پروکلس در ادامه راه فلوپین یک قدم فراتر می نهد و مشخصاً صادر اول را وجود می داند چنان که در باب ۴ الخیر المحض درباره صادر اول می نویسد: «ان اول الاشیاء المبتدعۃ الانیۃ و لیس من ورائها مبتدع آخر و ذلک ان الانیۃ فوق الحس و فوق النفس و فوق العقل» (بدوی، ۱۹۷۷: ۶). در نتیجه مبدأ نخستین در نزد پروکلس فوق وجود است زیرا از اولین صادر خود لزوماً برتر است بنابراین

ضرورت شناخت مبدأ نخستین

از مطالب فوق می توان این نتیجه را گرفت که پروکلس از معتقدین به الهیات سلبی محض یا سکوت است اما نگاهی جامع تر به جهان بینی پروکلس ما را دچار تردید خواهد کرد. در این جا سه نکته مهم وجود دارد.

نکته اول: پروکلس در آثار خود از جمله کتاب الخیر المحض صفات گوناگونی را به مبدأ اول نسبت می دهد که می توان از برخی از این صفات برداشت های ایجابی کرد. به عنوان مثال، او را خیر محض، علت اولی، عالم، غنی و واحد می داند. همچنین وی در پاره ای از موارد مبدأ نخستین را به وسیله استعاره هایی توصیف می کند. به عنوان مثال در همان باب ۵ کتاب الخیر المحض که درباره عدم توانایی شناخت خداوند سخن می گوید از استعاره نور استفاده می کند وی می نویسد: «از نور دیگری، نور نمی گیرد چون او نور محضی است که هیچ نوری فوق آن نیست» (همان، ۱۹۷۷: ۸).

استعاره نشانه ای زبانی است که به شکل مناسب و قرار دادی به یک چیز (الف) ارجاع می کند و از آنجا که میان این چیز (الف) با یک چیز دیگر (ب) گونه ای تشابه ساختاری به چشم می خورد برای اشاره به چیز دوم هم به کار می رود (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۳۸۷).

بنابراین، استعاره دایر مدار نوعی تشابه است. از سوی دیگر استعاره نور را نمی توان در زمره استعاره های سلبی مانند «شب روشن» یا «روز تاریک» قرار داد. از این رو می توانیم به کاربردن استعاره نور درباره مبدأ نخستین از سوی پروکلس را نوعی توصیف ایجابی بدانیم. استعاره های ایجابی نافی استعاره های سلبی هستند همان طور که استعاره های سابی نافی

زبانی تقدم دارد در جهان غرب و اسلام بیشترین همت مصروف مباحث وجود شناختی بود. در دوره جدید با ظهور فلسفه های تجربه گرایانه و به ویژه با ظهور فلسفه نقادی کانت، ذهن فیلسوفان هرچه بیشتر از وجود شناسی منصرف گردید و به سوی معرفت شناسی روی آورد از اوایل سده بیستم به این سو با ظهور پوزیتیویسم منطقی و فلسفه های تحلیل زبانی مباحث معرفت شناختی نیز جای خود را به مباحث زبان شناختی - معنایی داد (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۱۰). آنچه مسلم است، این است که جنبه معرفت شناسی و وجود شناسی با هم ارتباط تنگاتنگی دارند به این صورت که اگر ما از لحاظ وجودی خداوند را کاملاً متمایز از موجودات بدانیم هیچ راهی نیز برای توجیه امکان شناخت او و نیز توجیه عقلانی امکان سخن گفتن از او وجود ندارد (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۸۵).

در دیدگاه پروکلس نیز این نکته وجود دارد. در واقع می توان چنین نتیجه گرفت که دلیل ناتوانی انسان از سخن گفتن ایجابی درباره مبدأ نخستین آن است که او در مرتبه فوق وجود قرار دارد. بنابراین ناتوانی زبانی در توصیف از مبدأ اول در بیان پروکلس درواقع معلول ناتوانی ما از شناخت جایگاه وجودی مبدأ اول است. چنان که در همان باب ۵ می نویسد: «شیء یا محسوس است که تحت حواس واقع می شود یا متوهم است که تحت وهم واقع می شود یا ثابت و پایدار بر حال واحدی است و تغییر نمی کند که معقول است و یا متغیر و ناپایدار و تحت کون و فساد است که تحت فکر واقع می شود و علت اول فوق همه اشیای عقلی دائمی است و فوق اشیاء متغیر و به همین دلیل حواس و وهم و فکر و عقل بر آن واقع نمی شوند» (بدوی، ۱۹۷۷: ۸).

استعاره‌های ایجابی هستند (بحرانی، کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

از طرفی به نظر می‌رسد آگاهی به اوصاف سلبی یک چیز پس از یافتن شناخت ایجابی نسبت به آن و مقایسه آن با اشیاء دیگر به دست می‌آید. در اینجا شاید بتوان به این سخن دقیق ویتگنشتاین در «رساله فلسفه-منطقی» اشاره کرد که: «گزاره ایجابی بالضروره مستلزم گزاره سلبی است و بالعکس گزاره سلبی نیز بالضروره مستلزم وجود گزاره ایجابی است» (علی زمانی، ۱۳۸۱: ۴۷).

نکته دوم: پروکلس در باب ۲۳ درباره معیت مبدأ نخستین با موجودات و چگونگی دریافت فیض از او سخن می‌گوید وی در این باب مبدأ اول را ساری در تمام موجودات می‌داند و در پایان همین باب رابطه‌ای بین وجود شیء و میزان معرفتش به مبدأ اول برقرار می‌داند و این چنین می‌نویسد: «علت اول موجود در همه اشیاء به ترتیب واحد و یکسانی است ولی تمام اشیاء به ترتیب یکسانی در علت اول یافت نمی‌شوند و اگر علت اول در تمام اشیاء موجود باشد، پس هر واحدی از اشیاء، به نحو قوه اش آن را می‌پذیرد (بر اساس ظرف وجودیش آن را می‌پذیرد) بعضی از اشیاء آن را به صورت واحد می‌پذیرند و بعضی از اشیاء آن را به صورت متکثر می‌پذیرند بعضی از اشیاء آن را به صورت دهری می‌پذیرند برخی به صورت زمانی می‌پذیرند. پس بر اساس نزدیکی به علت اول و بر اساس آنچه که شیء قادر است بر پذیرش علت اول، می‌تواند به آن دست یابد و از آن بهره‌برد و شیء به علت اول می‌رسد و از آن بهره‌برد. بر اساس وجودش و منظور از وجودش معرفت آن است. لذا بهرمندی به اندازه معرفت شیء نسبت به علت اولی

است. در نتیجه به قدر خود به آن می‌رسد و از آن بهره‌مند می‌شود (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۴).

نکته مهم در اینجا آن است که پروکلس علت اختلاف میزان فیض دریافت شده را از جانب قابل‌ها یعنی خود اشیاء می‌داند اما این اختلاف در اشیاء چگونه به وجود آمده است؟ پروکلس می‌نویسد: «شیء به علت اول می‌رسد و از آن بهره‌برد بر اساس وجودش و منظورم به وجود معرفت است که او براساس معرفت شیء به علت اول خالق است. پس به اندازه آن به آن می‌رسد و از آن بهره‌برد چنان که بیان کردیم» (بدوی، ۱۹۷۷: ۲۴).

یعنی هر شیئی به اندازه وجودش فیض دریافت می‌کند و اختلاف در وجودها از میزان شناختی که هر شیئی نسبت به علت اول دارد ناشی می‌شود. بنابراین اشیاء لزوماً باید دارای شناخت نسبت به مبدأ اول باشند تا بتوانند از آن فیض دریافت کنند. پس تا حدی شناخت از فیض را برای مفیض ضروری می‌داند. پر واضح است که این شناخت نمی‌تواند شناختی سلبی باشد. این نکته در ابواب دیگر نیز تاکید شده است. به عنوان مثال درباره عقل در باب ۷ الخیر المحض می‌نویسد: «هر عقلی علم دارد به آنچه فوقش قرار دارد و آنچه تحتش است و عقل علم دارد به آنچه که تحتش است چون علت است برای آن و علم دارد به مافوقش چون فضائل را از آن می‌گیرد» (بدوی، ۱۹۷۷: ۱۰).

نکته سوم: یکی از نام‌هایی که پروکلس مکرر آن را برای مبدأ نخستین به کار می‌برد، علت اول است. اساساً نظام فلسفی پروکلس را می‌توان یک نظام علی و معلولی نامید. حجم وسیعی از دو کتاب الخیر المحض و اصول الهیات به مبحث علیت و تبیین رابطه علت و معلول اختصاص دارد. دو اصل مهم در رابطه میان علت و معلول در جهان بینی پروکلس وجود دارد

معلول با علت دارای تناسب و ناسازگاری کمتری است. این در حالی است که معلول بالفطره به علت وابسته است و نیازمند اتصال به آن است زیرا به سمت علت تمایل دارد و با وساطت علت و از طریق علت دارای وجود شده است.

۳. یگانگی بیشتر از تمایز است: از دیدگاه پروکلس این شق سوم صحیح است زیرا معلول به علت وابسته است و به آن تمایل دارد و لازمه این امر یگانگی بیشتر بین علت و معلول است بنابراین معلول بیشتر از آن که با علت خود متمایز باشد به آن شبیه است. عبارت پروکلس در باب ۲۸ عناصر الهیات در این باره چنین است: «هر علت تولیدی موجوداتی را پدید می‌آورد شبیه به خودش در مقابل نامشابه. زیرا تولید کننده الزاماً نسبت به محصول برتر است. آنها هرگز نمی‌توانند مشابه باشند بدون کیفیت یا تساوی در توانایی و اگر آنها مشابه و مساوی نباشند بلکه مختلف و نابرابر باشند یا همگی از یکدیگر متمایزند یا در حال واحد متحد و متمایز هستند.

اما اگر همگی متمایز باشند قادر به پیوستگی نیستند و هیچ تبادلی بین علت و معلول حادث نمی‌شود. بنابراین واحد نمی‌تواند در دیگران دخالت داشته باشد و آنها کاملاً متفاوت خواهند بود: زیرا اشتراک با توجه به وجود شریک ایجاد می‌شود. اما لازم است که معلول در علت شراکت داشته باشد همان طور که آن حیاتش را از علت دارد.

اکنون تصور کنیم که محصول متمایز است در یک وجه از علت تولیدی خودش و در دیگری با آن یکی می‌شود. اگر به میزان مساوی تحت تأثیر تمایز و یگانگی قرار گیرد، به طور برابر در علت مشارکت دارد و در اشتراک با آن ایجاد خدشه می‌شود و هم مشتق می‌گردد و از طریق مشابه هم مشتق نمی‌شود بلکه

که بر دیدگاه او درباره شناخت مبدأ نخستین تأثیر گزار است.

الف) علت هم شبیه به معلول خود است و هم از آن متمایز است.

این اصل را پروکلس در باب ۲۸ کتاب اصول الهیات مطرح می‌کند. وی این پارادوکس را این گونه توضیح می‌دهد:

۱. علت نمی‌تواند با معلول خود مشابه باشد زیرا وجود علت، فوق وجود معلول است و علت دارای قدرت و توانایی‌های برتری نسبت به معلول است بنابراین در یک رتبه نیستند که با هم مشابه باشند. در نتیجه علت متمایز از معلول است.

۲. معلول نمی‌تواند با علت خود متمایز باشد زیرا اگر این گونه باشد هیچ گونه تبادلی بین علت و معلول حادث نمی‌شود و هیچ گونه پیوستگی وجود ندارد. این در حالی است که معلول با علت خود در وجود مشترک است و معلول لزوماً به سمت علت خود تمایل دارد و لازمه این تمایل، وجود مشابهت بین علت و معلول است (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۱).

بنابراین علت، هم با معلول خود شباهت دارد و هم با معلول خود متمایز است. اصطلاحی که پروکلس به کار می‌برد «شبیه در مقابل نامشابه است یا متحد و متمایز» اما در باره کیفیت این اتحاد و تمایز، پروکلس سه رای را مطرح می‌کند:

۱. تمایز و یگانگی به میزان مساوی: یعنی میزان تمایز و یگانگی علت با معلول یکسان است اما پروکلس معتقد است این رابطه نمی‌تواند این گونه باشد. چرا که باعث خدشه دار شدن اشتراک بین علت و معلول می‌شود چون معلول، هم از علت مشتق می‌شود به واسطه یگانگی و هم مشتق نمی‌شود به واسطه تمایز.

۲. تمایز بیشتر از یگانگی است: اگر این گونه باشد،

حیاتش را از علتش می گیرد و اگر بیش از اتحاد قابل تمایز باشد، تولید شده از تولید کننده، مغایرت بیشتری دارد و تشابه و تنظیم کمتری هست؛ در مقایسه با ناسازگاری هایی که وجود دارد؛ ظرفیت آن جهت تبادل کمتر از عجز است که در این صورت، اصول مشتق با علت هایشان دارای سازگاری و تناسب کمتری است و آنها بالفطره وابسته به علت ها هستند و نیازمند به اتصال با آنها (زیرا تمایل به حسن دارند و از طریق وساطت علت به وجود دست می یابند). بدیهی است که موجودات بیشتر وابسته به علت های تولیدی خود هستند تا اینکه با آنها متمایز شوند. اما موجوداتی که مستعد می شوند، بیش از آن که متمایز شوند، از اصولی که دارای نزدیکی بیشتری به وحدت دارند، پیروی می کنند و بیشتر به آنها شباهت دارند تا اینکه متفاوت باشد. هر علت تولیدی، همچنین موجوداتی را پدید می آورد شبیه به خودش در مقابل نامشابهات.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۳).

اصل تشابه علت و معلول موجب می شود که از طریق شناخت معلول شناخت ایجابی هر چند مجمل از علت بدست آوریم.

ب). هر معلولی به علت خود رجوع می کند. یکی دیگر از مهمترین اصولی که پروکلس در باب علت و معلول مطرح می کند، اصل رجعت است. بر همین اساس وی فرایندی را تحت عنوان فرایند ارجاع در موجودات مطرح می کند که بر اساس آن هر معلولی به سمت علت خود بازگشت می کند. در واقع چیزی شبیه به بحث قوس صعود است که از بازگشت به اصل حکایت می کند این فرایند ارجاع دارای احکامی است که برای بحث ما حائز اهمیت است.

۱. هر معلولی در علت خود باقی می ماند، از آن دنبال می شود و به آن باز می گردد. در واقع پروکلس در این

جمله روند فرایند را مشخص می کند. هر معلولی هستی خود را از علت خود آغاز می کند و به سمت همان علت باز می گردد. در باب ۳۵، عناصر الهیات چنین توضیح داده شده است: «هر معلولی در علت خود باقی می ماند، از آن دنبال می شود و به آن باز می گردد. که اگر بدون فرایند یا رجعت باقی بماند، بدون تمایز است و با علتش مشابه می شود، در حالی که تمایز باعث فرایند می شود و اگر بدون فرایند یا رجعت باقی بماند، یا علتش بدون ارتباط یا تبدلی خواهد بود، و با آن هیچ رابطه ای ندارد و اگر بدون حضور خالق یا فرایند بتواند رجعت کند، چطور ممکن است رجعتی صورت گیرد بدون حضور مرتبه وجودی بالاتر؟ و اگر بتواند باقی بماند و دنبال شود، بدون اینکه رجعتی صورت پذیرد، چطور ممکن است که آن چیز دارای میل باطنی به سمت سعادت و حسن باشد و یک کشش والا به سمت بهتر وجود داشته باشد؟ اگر بتواند دنبال شود و رجعت کند اما باقی نماند، چطور ممکن است. که آن موجود از علتش جدا شود در حالی که کشش به سمت اتصال با آن را داشته است اگرچه قبل از تفکیک هیچ اتصالی وجود نداشته باشد (در حالی که اگر با علت مرتبط شود مطمئناً در آن باقی می ماند)؟ سرانجام، اگر بتواند باقی بماند و رجعت کند اما دنبال نشود، چطور رجعت بدون تمایز امکان پذیر است (در حالی که تمام رجعت ها نتیجه تفکیک از یک اصل است به چیزی که از آن وجود ناشی شده است اما معلول باید به آسانی باقی بماند و به آسانی رجعت کند و به آسانی نیز دنبال شود)» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۹).

۲. ارجاع از طریق وجود انجام می شود یعنی معلول از طریق وجود خود فرایند ارجاع را انجام می دهد و به سوی علت خود بازمی گردد. در باب ۳۱ عناصر الهیات آمده است: «هر چه که از اصلی دنبال شود با

که با آن مشارکت داشته باشد و به آن متصل شود.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۷).

۶. هر معلولی دارای میل باطنی به سمت علتی است که به آن رجوع می کند و در نتیجه می توان چنین گفت که فرآیند ارجاع یک فرآیند باطنی است. در باب ۳۴ عناصر الهیات در این باره چنین می خوانیم: «هر آنچه که ذاتش رجعت می کند، اگر از طریق ذاتی رجوع کند دارای میل باطنی است به سمت آنچه که رجعت می کند و اگر چنین شود، وجودش کاملاً وابسته به اصلی است که باطناً به آن رجعت می کند و در وجود او به آن شباهت دارد. بنابراین طبیعتاً با این اصل تناسب دارد و با آن در وجود، مشابه است» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۷).

۷. در فرآیند ارجاع، معلول از علت های بسیاری عبور می کند تا به علت اصلی بازگردد. بنابراین اگر یک سلسله از علت و معلول های در طول هم را در نظر بگیریم معلول نخست به نزدیک ترین علت خود رجوع می کند و پس از آن و از طریق آن به علت بعدی رجعت می کند و به همین ترتیب تا به علت اصلی بازگردد. این روند در باب ۳۸ عناصر الهیات این چنین توضیح داده شده است: «هر آنچه که از تکرار علل ناشی می شود از عناوین بسیاری در ارجاعش عبور می کند.... آنچه که فوراً از هر اصلی دنبال می شود فوراً نیز به آن ارجاع داده می شود اما آنچه که نیازمند وساطت در فرآیند خود است در ارجاع خود نیز نیازمند است، در حالی که هر دو موضوع باید مربوط به عنوانی مشابه باشد. بنابراین در ابتدا به عبارت اصلی برخواهد گشت و بعد به مافوق اصلی برمی گردد.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۴۱).

۸. در سلسله علی و معلولی هر معلولی، که به علت نزدیک تر و شبیه تر باشد دارای کمال بیشتری است و

توجه به وجود آن به آنچه که دنبال می شود، ارجاع داده می شود.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۵).

۳. هر معلولی دارای تمایل به علت ذاتی خود است و همین تمایل موجب رجوع و بازگشت معلول به سمت علت می شود. پروکلس در باب ۳۱ عناصر الهیات می نویسد: «هر چه دارای رغبت است به سمت موضوع رغبتش تمایل دارد. اما همه چیز به سمت حسن تمایل دارد و هر یک از طریق وساطت با علت نزدیک ذاتی به این امر نایل می شوند. بنابراین هر یک دارای تمایل به علت ذاتی خود است و از این طریق که به آن حیات بخشیده شده به سعادت می رسد. منبع سعادت آن موضوع نخست رغبت اوست و موضوع نخست رغبت او آن چیزی است که به سمت آن رجعت می کند.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۵).

۴. هر ارجاعی از طریق شباهت معلول به علت صورت می پذیرد. پیش از این بیان شد که معلول هم با علت خود متمایز است و هم به آن شباهت دارد. تمایز معلول از علت باعث تفکیک آن دو از یکدیگر می شود اما از طریق شباهتی که بین آنها وجود دارد، رجعت و بازگشت انجام می شود چنان که در باب ۳۲ عناصر الهیات آمده است: «همه چیز از طریق شباهت ها به هم متصل می شوند و با مغایرت ها از هم متمایز و متفاوت می شوند. در این حالت، ارجاع اتصال و مشارکت است و تمام مشارکت ها و اتصالات به علت شباهتها پدیدار می شود. بدهی است که هر ارجاعی باید از طریق شباهت ها حاصل شود» (همان، ۱۹۶۴: ۳۷).

۵. در فرآیند ارجاع، معلول تلاش می کند که با تمام قسمت های علت پیوند برقرار کند و می خواهد که به علت متصل شود چنان که در باب ۳۲ آمده است: «آنچه که ارجاع می کند تلاش دارد که در همه چیز با تمام قسمت های علتش پیوند داده شود و می خواهد

از توصیف اوست و از طرفی داشتن چنین شناختی را برای دریافت فیض از مبدأ اول و رجعت به سمت او امری ضروری می‌داند.

در واقع همان گونه که پرفسور دادز در تفسیر باب ۱۲۳ کتاب اصول الهیات که در واقع همان باب ۵ کتاب الخیر المحض است، بیان می‌کند اگر چه مبحث ناشناخته بودن مبدأ نخستین یک بحث کلی و عمومی در میان نوافلاطونیان است، با این حال آموزه‌های پروکلس با افلاطون متفاوت است. وی معتقد است قانون پیوستگی و اتصال موجودات با مبدأ در اندیشه پروکلس، باعث تفاوت دیدگاه وی در باب شناخت مبدأ با دیگران شده است (دادز، ۱۹۶۲: ۲۶۵).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت سلب، در اندیشه پروکلس یک سلب مطلق نیست به گونه ای که هر گونه شناختی از مبدأ نخستین را غیر ممکن بداند بلکه سلب در اندیشه وی دارای یک جنبه ایجابی نیز هست و با توجه به این نکته که پروکلس چنان که اشاره شد مبدأ نخستین را فیاض می‌داند و شناخت را لازمه دریافت فیض از سوی موجودات و رجعت به سمت مبدأ نخستین می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که مبدأ نخستین یا واحد پروکلس از آن جنبه که به عنوان فیاض افاضه فیض می‌کند قابل شناخت است هر چند اندک.

منابع

- افلاطون (۱۳۶۸) جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷) الافلاطونية المحدثه عند العرب، کویت: ناشر وكالة المطبوعات.
- ----- (۱۹۸۰) التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامی، بیروت: دارالقلم.

هر چه که از علت ها دورتر باشند، دارای کمال کمتری هستند و از آنجا که ارجاع از طریق شباهت صورت می‌پذیرد، آنچه که به علت اول شبیه تر است به آن نزدیک تر است و به آسانی به سمت آن رجعت می‌کند در باب ۳۶ عناصر الهیات در این باره آمده است: «اگر فرایند آن چیزی است که محصول را از علت متمایز می‌کند و تمایلی در ثانویه‌ها وجود دارد که به سمت اولیه‌ها در جریان است.... آنچه که نزدیکتر و شبیه‌تر به علت است، دارای کمال بیشتری است و هرچه از کمال بیشتر فاصله گیرند، شباهت به علت را بیشتر از دست می‌دهند.» (پروکلس، ۱۹۶۴: ۳۹).

از مطالب فوق چند نتیجه حاصل می‌شود:

۱. نظام پروکلس یک نظام وجود گراست که بر اساس آن همه موجودات در وجود با هم اشتراک دارند و تفاوت تنها در مرتبه وجودی آنان است.
 ۲. طبق فرایند ارجاع، هر معلولی به علت خود و نهایتا همه موجودات به علت نخستین رجعت می‌کنند
 ۳. لازمه رجعت موجودات به مبدأ خود اصل شباهت آنان با مبدأ است.
 ۴. هر معلولی به علت خود تمایل ذاتی دارد و در فرایند ارجاع می‌کوشد که با آن پیوند برقرار کند.
- بنابراین لازمه اصل رجعت نیز شناخت مبدأ نخستین است زیرا نسبت به موجودی که هیچ گونه شناختی از او وجود ندارد، نمی‌توان تمایل ذاتی داشت. همچنین اشتراک در وجود از مقدمات شناخت ایجابی است.

نتیجه

بحث های فوق، ما را با تناقض شناخت و عدم شناخت مواجه می‌کند زیرا بر اساس دیدگاه پروکلس از یک سو شناخت ایجابی از مبدأ اول ناممکن است زیرا او در مرتبه فوق وجود قرار دارد و زبان ما ناتوان

- جامی.
- ایلخانی، رجبی و محمد، مزدک (۱۳۸۶) «مقاله وجود شناسی و معرفت شناسی عقل نزد پروکلس». آینه معرفت، شماره دوازدهم،
- بحرانی، کاکایی (۱۳۸۷) «مبانی نظری الهیات سلبی نامه»، نامه مفید، شماره ۶۸.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۸) «فوق وجود»، نامه فلسفه، شماره ششم.
- مور، گلن (۱۳۷۶) «پروکلس و نظام فلسفی»، ترجمه سعید رحیمیان، کیهان اندیشه، شماره هفتاد و دو.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶) «مقاله الهیات سلبی»، نامه حکمت، شماره ۱۰.
- Proclus, & Dodds, E. R. (1964). **The Elements of Theology: a revised text**, Clarendon Press.
- Dodds, E. R. (1962). **Proclus: The Elements of Theology; a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary**. Clarendon Press.
- (۱۹۸۴) **موسوعة الفلسفه**.الموسسه العربيه للدراسات و النشر.
- پروکلس (۱۹۷۷) **الخیر المحض**، کویت: ناشر وكالة المطبوعات.
- توماس، هنری (۱۳۴۸) **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷) **نخستین فیلسوفان یونان**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۴) **مجموعه مقالات پیرامون فلسفه غرب**، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۱) **فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتهلین**، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۷) **آفرینش از منظر عرفان**، قم: بوستان کتاب
- علی زمانی، امیر عباس (۱۳۸۳) **علم عقلانیت و دین**، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- فتحی زاده، مرتضی (۱۳۸۴) **جستار هایی در معرفت شناسی معاصر**، آیت عشق.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲) **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه: زیرنظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فلوپین (۱۳۶۶) **نه گانه ها** (دوره آثار فلوپین)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) **تاریخ فلسفه**، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴) **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات

مسأله تشکیک خاصی در اندیشه میرفندرسکی با نگاهی بر آرای ابن سینا و شیخ اشراق

حسین مخیران* محمدکاظم علمی**

چکیده

مسأله تشکیک در وجود از مباحث بنیادین فلسفی است. در فلسفه اسلامی برخی تشکیک در وجود را پذیرفته‌اند و برخی منکر آنند. جستار حاضر در پی آن است که با مقایسه آرای سه اندیشمند مسلمان، موضع خاص میرفندرسکی را در این باره مورد کنکاش قرار دهد و با ارائه ادله معتبر و مستند، نشان دهد که بر خلاف نظر مشهور درباره میرفندرسکی، وی قائل به تشکیک خاصی است.

واژه‌های کلیدی

تشکیک، تشکیک عامی، تشکیک در وجود، اصالت وجود، اصالت ماهیت

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد واحد بین الملل (نویسنده مسؤول) h.mokhayeran@chmail.ir

** دانشیار فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد elmi@ferdowsi.um.ac.ir

۱- مقدمه

متعاقب اثبات اصالت وجود و فهم این که جهان محل بروز و ظهور هستی است، این سؤال خودنمایی می کند که این موجودات گوناگون و به ظاهر پراکنده آیا به طریقی با یکدیگر ارتباط دارند که بتوان از آنها حتی الامکان مفهوم واحدی انتزاع کرد؟

در مقام پاسخگویی به این سؤال، از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و میرفندرسکی استفاده خواهد شد. با توجه به اینکه این مسأله نتایج مهمی در تعیین نظام های فلسفی دارد، تبیین آن در آرای فیلسوفان به تبیین نظام های فکری آنان منجر خواهد شد.

۲- تشکیک

۱-۲- تعریف لغوی تشکیک

در وجه تسمیه واژه مشکک گفته اند که در بادی امر ناظر را به شک می اندازد که آیا مفهوم مورد نظر متواطی است یا مشترک لفظی (مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷: ۱۲۵).

اطلاق لفظ واحد بر چند چیز مختلف، به نحوی که آن لفظ در عین داشتن اشتراک معنایی، نه به طور یکسان، بلکه به درجات متفاوتی بر آن چیزها صدق کند؛ مانند زیبا و روشن. در برابر معانی تشکیکی، آن قبیل از معانی کلی قرار دارند که به نحو یکسان به افراد خود حمل می شوند و به آن ها متواطی گفته می شود. در تواطؤ افراد نسبتی مساوی با کلی اطلاق شده دارند اما در تشکیک، افراد در مصداق بودن برای کلی اطلاق شده بر یکدیگر ترجیح و الویت دارند (غزالی، ۱۹۶۱: ۸۲؛ تهانوی، ۱۸۶۲: ۷۸۱-۷۸۰، ابن سهلان، ۱۳۱۶: ۱۹).

۲-۲- تشکیک اتفاقی

ملاصدرا این اصطلاح را در کتاب اسفار به کار برده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۴). ظاهراً مراد او از این نوع

تشکیک، نحوه تشکیک خاصی است که در وجود قائل است که از قبیل تشکیک عامی نیست و شاید نظر او این باشد که موجودات با آن که در حقیقت نوعیه یکسان هستند، در مراتب مشکک اند و در عین اتحاد در نوع، به کمال و نقص مشکک اند و تشکیک آن ها در مراتب است و آن مراتب هم امور عدمی هستند. بنابراین در عین اتفاق در نوع مشکک اند (سجادی، ۱۳۸۸: ۸۷).

۲-۳- تشکیک خاصی

تشکیک را در مواردی خاصی می گویند که «ما به الاختلاف» در آن، عین «ما به الاتحاد» باشد و اختلاف در مراتب باشد نه به امور زائد بر ذات. بنابراین بحث تشکیک مبتنی بر اصالت الوجود است و «ما به الامتیاز» واقعیات خارجی باید از سنخ ما به الاشتراک آنها باشند. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی در وجود بودن اشتراک دارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله مراتب وجود، خدای متعال قرار دارد که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد، حمل وجود بر او یک قضیه ضروریه ازلیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد اما سایر مراتب وجود وابسته و متعلق به خدای متعال هستند. پس وجود خداوند اصل حقیقت وجود است و سایر مراتب وجود، پرتوی از اویند. این گونه تشکیک را تشکیک خاصی یا «تشکیک اتفاقی» گویند، زیرا «ما به الاتفاق» عین «ما به الاختلاف» است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۸۹).

۲-۴- تشکیک عامی

تشکیک را در مواردی تشکیک عامی می نامند که ما به اختلاف در آن غیر ما به الاتحاد باشد و در حقیقت تشکیک به امور زائد بر ذات باشد از قبیل عوارض و

قوایل (سجادی، ۱۳۸۸: ۸۴). به نحوی که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نباشد، بلکه به طور مختلف بر افراد خود تطبیق کند. به گونه ای که آن مصادیق، همه در معنای آن اسم مشترک باشند و در عین حال یکسان نباشند. مثلاً کلمه حرارت بر مراتب گوناگون گرما به صورت متفاوت صدق می‌کند و یا اشیاء در حرارت یکسان نیستند یا سفیدی بر اشیای سفید صدق می‌کند، اما برخی سفیدترند و برخی کم‌تر سفیدند. مثلاً کلمه سفید بر برف، پنبه و عاج فیل صدق می‌کند، اما یکی اقدم یا اشد از دیگری است. در این تشکیک، ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است. یعنی پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی مشترکند، اما در امور دیگر با یکدیگر متفاوتند و همین تفاوت ها باعث شده است که یکی سفیدتر از دیگری باشد. در واقع، این جا اختلاف به امور زاید بر ذات این اشیاء است، لذا این نوع تشکیک به تواطؤ بر می‌گردد، ولی افراد ساده اندیش (عموم مردم) این را تشکیک می‌پندارند و لذا آن را تشکیک عامی گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۵۷).

۳- پیشینه

قدیمی ترین سابقه این بحث را می‌توان در آثار افلاطون نشان داد.^۱ افلاطون و ارسطو، هیچ یک لفظ مشخصی برای این قبیل مفاهیم وضع نکرده اند و لغت تشکیک نخستین بار در آثار مفسران آثار ایشان به چشم می‌خورد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷: ۱۵/ ذیل تشکیک).

برخی صاحب نظران معتقدند که آرای فیلسوفان اسلامی هم چون فارابی، ابن سینا و غزالی درباره مشکک تماماً از آثار ارسطو اخذ شده است.^۲ اما برخی چنین رویکردی را برتنافته اند و بر اساس تحقیقاتی

منکر چنین نظریه ای شده اند^۳ (محقق، بی‌تا: ۴۷۰-۴۶۹).

بنابراین بحث درباره تشکیک با رویکرد فلسفی از ابتکارات فلاسفه اسلامی است و در اندیشه های یونان سخنی بدین معنا مطرح نبوده است. زیرا این مسأله از یک سو ریشه در نظریات عرفانی عرفای اسلامی دارد و از سوی دیگر در نتیجه برخورد فیلسوفان با افکار متکلمان پدید آمده است (مطهری، ۱۳۶۵: ۳/ ۲۷۹).

طبق نظر مشهور، مسأله تشکیک خاصی از زمان ملاصدرا طرح گردیده است گرچه می‌توان براساس آرای که از فلاسفه پیشین در دسترس است، موضع آنان را در این باره معلوم کرد اما نظر نگارنده بر آن است که این بحث، مقدم بر ملاصدرا توسط میرفندرسکی مورد توجه و اشاره قرار گرفته است که به دلایل مورد بحث، در این مقاله به اثبات می‌رسد.

۴- دیدگاه ابن سینا

شیخ رئیس و پیروان او از حکمای مشاء، وجود را حقایق متباین می‌دانند و معتقدند کثرت موجودات در جهان به هیچ نحوی به وحدت منجر نمی‌شود. این اندیشه در میان مشائیان به نظریه تشکیک عامی شهرت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۱).

بوعلی سینا بر این اعتقاد است که موجود، شدت و ضعف ندارد و کم‌تر و ناقص نمی‌شود و تنها تفاوت در سه حکم را می‌پذیرد: تقدم و تاخر، بی‌نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت وقتی تقدم و تاخر در نظر گرفته شود، ابتدا علت نیز بی‌نیاز از معلول است و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب‌الوجود است و معلول ذاتاً ممکن‌الوجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۷۶).

پس از ابن سینا، پیروانش گاهی در آثار خود می‌گویند: «تزايد و اشتداد در وجود نیست» و گاهی می‌گویند: «شدت و ضعف در وجود هست» (طوسی، ۱۳۷۰: ۳۵؛ ۱۹۹۵: ۵۱۸ و لاهیجی، بی‌تا: ۵۲). مقصود از این اشارات آن است که در وجود تشکیک عامی وجود دارد اما تشکیک خاصی وجود ندارد.

ابن سینا و پیروان او کلی ذاتی را همواره متواطی می‌دانند و از نظر آنان تشکیک در ذاتی محال است و لذا هیچ ماهیتی مشکک نخواهد بود. پس تشکیک در کجا راه دارد؟

علامه طباطبایی در سیر تطور بحث تشکیک در اندیشه ابن سینا چنین بیان می‌دارند که این مسأله ابتدا در علم منطق و در مباحث کلی و جزئی مطرح گردیده است. کلی با رویکرد منطقی به متواطی و مشکک تقسیم شده است. تشکیک در این بیان از جمله عوارض ماهیت محسوب می‌شود. پس تشکیک در درجه اول در مبحث ماهیت طرح می‌گردد. بر این اساس هرگاه مشکک را بگونه‌ای مشاهده کنیم که در امور خارجی به صورت کیفی و کمی دارای شدت و ضعف است. سپس در می‌یابیم که این مفهوم از حیث وقوع آن بر مصداق اختلافی در آن نیست. زیرا ذاتی از جمله مفاهیمی است که تشکیک در آن راه ندارد، چون تشکیک تنها در عرضیات جاری است، پس عرضیات هیچ گونه مطابقی به حسب حقیقت در خارج ندارند چون مطابق تنها برای موضوع و عرض آن مصداق در نظر گرفته می‌شود. اما عرضی از قیام عرض به موضوع آن انتزاع می‌شود، مانند سیاهی که منتزع از قیام سیاه به جسم است، پس مطابقی در حقیقت برای آن نیست، در نتیجه مانعی برای اختلاف در آن پیدا نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۳۸-۱۳۷).

طبق این بیان، شیخ الرئیس و پیروانش دریافتند که تشکیک در امور ذاتی نمی‌تواند راه داشته باشد. یعنی جنس، فصل و نوع هرگز نمی‌تواند مشکک باشند. بلکه همواره متواطی هستند و چون اعراض نیز نسبت به مصادیق خود یا جنس، یا نوع اند، صدق آنها بر مصادیق خود به نحو تشکیک نخواهد بود. پس همه مفاهیم ماهوی، متواطی هستند و تشکیک تنها در مورد مفاهیم عرضی، مانند سفیدی و سیاهی می‌تواند راه یابد.

اما چرا مشائیان معتقدند مفاهیم عرضی می‌توانند به نحو مشکک بر مصادیق خود صدق کنند؟ به این سؤال چنین می‌توان پاسخ داد که مصداق مفاهیم عرضی در واقع مصداق واقعی نیستند. مفاهیم عرضی در حقیقت حاکی از نسبت میان مصداق و کلی ای است که از آن مشتق شده‌اند. زیرا مفاهیم ذاتی هر کدام از مصداق خودش حکایت می‌کند و رابطه ذات با مصداق خودش رابطه عینیت است، یعنی خودش است. مصداق سنگ و چوب، همان عینیت سنگ و چوب است. اما در مفاهیم عرضی، رابطه عینیت بر قرار نیست، زیرا مفاهیم عرضی حاکی از نسبت مبدأ به یک ذات هستند. مثلاً سفید یعنی چیزی که با سفیدی نسبت دارد. به این ترتیب مفهوم سفید ماهیت است و ما به ازای مستقل دارد، در حالی که مفهوم سفیدی چنین نیست. پس رابطه کلی عرضی با مصداق خودش رابطه عینیت نیست. از این رو مصادیق کلی عرضی، مصداق بالعرض هستند و نه مصداق بالذات (مطهری، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۰۹-۲۰۸).

ابن سینا برای رد تشکیک در ماهیت، چنین استدلال می‌کند:

فرد «الف» از ماهیت با فرد «ب» از همان ماهیت از آن نظر که کامل و ناقصند، متکثرند؛ زیرا کمال و نقص دو وصف متقابلند. تمایز دو شیء هم عقلاً از سه حال

خارج نیست یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اموری خارج از ذات متمایزند. بنابراین «الف» و «ب» یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اموری خارج از ذات از یکدیگر متمایزند. فرض اول به دلیل این که از یک ماهیت نوعیه می باشند باطل است. فرض سوم به دلیل این که امر عرضی خارج از حقیقت شیء است و امر خارج از حقیقت شیء چون نمی تواند داخل در آن و با آن یکی باشد، در حالی که در دو فرد فرض شده است، «مابه الافتراق» همان «ما به الاشتراک» است بنابراین نمی توان قائل به تمایز امور عرضی شد. پس تنها فرض باقی مانده همان تمایز جزء ذات یعنی فصل است. ابن سینا در تأیید این استدلال چنین می گوید: «معنای گفته ما این است که اشتداد شیء در سیاهی سبب تغییر در حقیقت سیاهی است نه در عرضی از عوارض سیاهی. با چنین فرضی تغییر در فصل سبب تغییر در نوع می شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴).

۵- دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق بر خلاف حکمای مشاء به ویژه ابن سینا که معتقد به اصالت وجود بودند بر این اعتقاد بود که در مباحث هستی شناسی اصالت از آن ماهیت است. وی بر این اساس مبانی معرفتی خویش را بنیان نهاد. سهروردی اولین بار تشکیک به کمال و نقص را به عنوان یک دیدگاه خاص، براساس اصالت ماهیت طرح کرد.

وی در آثارش در پاسخ به دلیل نخست حکمای مشاء مبنی بر عدم تشکیک به کمال و نقص چنین معتقد است که تفاوت انوار در کمال و نقص است و تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض، بلکه باید تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص در ماهیت باشد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۹/۲).

هر نوری خواه جوهر و یا عرض باشد فی نفسه در حقیقتش اختلافی ندارد مگر به واسطه کمال و نقص و یا به امور خارج از حقیقت نوری با این جهت که اگر نور حقیقتی واحد نباشد، اختلافی به واسطه فصول منوعه ندارد. همچنان که مشائیان معتقدند که نور مرکب از اجزاء بوده است و کمترین آن دو جزء است. او به این نکته اشاره کرده گفته است: پس اگر نور دارای دو جزء باشد و هر یک از آن دو جزء فی نفسه نور نباشد، در این صورت هر یک از آن دو جزء جوهری غاسق یا هیئت ظلمانی بوده است یا یکی از آن دو، جوهری غاسق و دیگری هیأت ظلمانی است. در نتیجه این دو جزء مجموعه ای را تشکیل می دهند که این مجموعه مرکب از دو جزء است که این دو جزء یا هر دو جسم ظلمانی و یا هر دو هیئت ظلمانی و یا یکی جسم ظلمانی و دیگری هیأت ظلمانی است. پس این مجموعه دیگر فی نفسه نور نیست زیرا محال است که نور از ترکیب غیر نور حاصل شده باشد. و اگر یکی از آن دو جزء نور و دیگری غیر نور باشد، در این صورت برای آن مجموعه دیگر نوری نخواهد بود، زیرا مجموعه مذکور از غیر نور تشکیل شده است و داخل در حقیقت نور است در حالی که محال است نور از آنچه غیر نور است حاصل شده باشد. حقیقت نور یکی از آن دو جزء است و همان جزء به عنوان نور محسوب می شود. بنابراین مجموعه مورد نظر دیگر ترکیب از دو جزء نیست در حالی که فرض شده بود ترکیب از دو جزء است و این خلف است. و اگر هریک از دو جزء، نور باشد پس در این حالت حقیقت نور مختلف است. پس این قسم نمی تواند سبب ظهور نور شود. بنابراین هر نوری چه جوهر و چه عرض دارای یک حقیقت است، اختلاف به واسطه نوع ندارد، بلکه اختلاف آنها به کمال و نقص است و آنچه جاری

مقدار با یکدیگر متفاوت باشند، اولویت مقدار زاید بر مقدار ناقص به کمیت است. مثلاً یک خط بلند و یک خط کوتاه، در عین این که با یکدیگر تفاوت دارند، به هیچ وجه از حقیقت خط بودن خارج نیستند.

نظر شیخ اشراق در این باره چنین است: هرگاه حرارت شیئی شدت پیدا کند پس در خود آن شیء، تغییر صورت گرفته است که این تغییر به واسطه عرض عارض نشده است پس باید به واسطه فصل ایجاد شده باشد که این نیز خطا است. بنابراین هرگاه شیئی حرارت داده شود، تغییر در آن حاصل می شود البته تفاوت میان اشخاص آن به واسطه فصل نیست. پس پاسخ چنین است که آن شیء بدون اینکه عرضی بر او عارض شده باشد، تغییر کرده است. بنابراین قسم سومی در میان است که تغییر به کمال و نقص است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۷/۲).

۶- دیدگاه میرفندرسکی

پس از شیخ اشراق، میرفندرسکی نظریه تشکیک را بر اساس اصل اصالت وجود پذیرفت و آن را یکی از اصول فلسفه خود قرار داد زیرا تا قبل از شیخ اشراق، همه فلاسفه مشاء در جهان اسلام و عموم متکلمان، معتقد به تشکیک عامی بوده‌اند.

میرفندرسکی در مسأله تشکیک ابتدا با دلایلی آرای شیخ اشراق را رد می کند، سپس بر اساس اصالت وجود، آرای خود را با محوریت مسأله تشکیک خاصی ارائه می دهد.

مقدمه اول

میرفندرسکی در بحث هستی شناسی، شناخت انسان را متوقف به درک حسی می داند. در برخی از آثار خود به این حقیقت اشاره می کند که فلاسفه برای اینکه به غایت علم که همان تبدیل جهان محسوس به جهان

در این جوهر و عرض است، همین کمال و نقص است. به همین دلیل بین انوار مختلف فرقی مشاهده نمی شود (شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۶-۲۹۵).

شیخ اشراق برای مدعای خود مبنی بر تشکیک در ماهیت دلایلی را ذکر کرده است. که ملاصدرا در تعلیقه بر حکمه الاشراق، (۲۳۶) و نیز در اسفار، (۴۳۲/۱) آن دلایل را مورد بررسی قرار داده است که عبارتند از:

الف) شیخ اشراق گاهی کثرت را ناشی از شدت و ضعف یک حقیقت می داند؛ بدون آن که چیزی خارج از ذات آن حقیقت بر وی اضافه گردد. وی برای این قسم، مواردی را همچون کثرتی که در سیاهی شدید و ضعیف و خط کوتاه و بلند وجود دارد، مثال می زند. شیخ اشراق برای اثبات این نکته باید دلایلی را که مشائیان در نفی این نوع کثرت بیان کرده اند، نقد کند و آن را رد نماید. خلاصه آن که از نظر شیخ اشراق، کثرت اشیاء یا ناشی از امور عرضی است؛ مانند آن چه در افراد ماهیت نوعی متواطی است؛ مثل کثرت زید و عمرو. یا ناشی از تمام ذات و ماهیت آنهاست؛ مانند آنچه در انواع ماهیت جنسی است مثل کثرت انسان و اسب. در حالت سوم ناشی از تمام ذات و ماهیت آنهاست؛ مانند آنچه در دو مقوله مختلف است مثل کم و کیف و یا ناشی از شدت و ضعف و کمال و نقص و تفاضل در خود ماهیت است؛ مانند آنچه در افراد یک ماهیت مشکک است مثل سیاهی شدید و ضعیف (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۳۴/۱-۴۳۳).

ب) شیخ اشراق اختلاف میان مراتب شدید و ضعیف را در یک شیء، موجب اختلاف نوعی در افراد آن ندانسته است و همه آن مراتب را در نوع متفق و متحد به شمار می آورد. وی معتقد است هرگاه دو شیء در یک امر ذاتی با یکدیگر مشترک باشند، اختلاف میان آنها به کمال و نقص در ذات شیء است. و هر گاه دو شیء از جهت

عقلانی است دست پیدا نمایند، باید از گذرگاه حس عبور کنند (فندرسکی، بی تا: ۱۷).

با توجه به رویکرد فلسفی او، انسان قوه ای به نام حس دارد که متعلق آن باید در خارج عقل وجود داشته باشد زیرا اهل تحقیق می دانند که در خارج، هر چیزی غیر از وجود معدوم است و برای معدوم نیز شیئی در نظر گرفته نمی شود.

وی در بخشی دیگر از آثار خود در خصوص اثبات اصالت وجود چنین می گوید: «عقل همه عاقلان بر این امر شهادت می دهد که لون در خارج عقل موجود است و ماهیت لون در ذهن از لون خارجی انتزاع شده است» (آشتیانی، ۱۳۶۳: ۹۲/۱)؛ پس چنین می توان نتیجه گرفت که میر فندرسکی در بحث اصالت وجود معتقد به تمایز میان هستی و چیستی است. در این تمایز، ماهیت هر شیئی که توسط ذهن انسان درک می شود، منتزع از وجود خارجی آن شیء است. با این بیان است که وجود مقسم برای وجود ذهنی و خارجی واقع می شود و همچنین وجود ذهنی در برابر وجود خارجی یک نوع وجود تبعی و ظلی محسوب می شود. بنابراین میر فندرسکی در افکار فلسفی خود در باب وجود شناسی، قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بوده است.

مقدمه دوم

وی نگاهی ژرف به مسئله تشکیک داشته است و به همین دلیل، مخاطب سؤالات صاحب نظران در این بحث بوده است.

رساله تشکیک از جمله آثار فلسفی ابن فیلسوف است که در آن، به پاسخ به سؤال مستشکل پیرامون مسئله تشکیک پرداخته است و بخشی از اندیشه فلسفی وی را نمایان می سازد. میرفندرسکی در پاسخ به این سؤال که آیا تشکیک در ذاتیات جاری است یا خیر، به تقریر

ادله خود در باب این موضوع می پردازد. از نظر او، تشکیک در ذاتیات راه ندارد زیرا هر گاه مقدار نسبت به سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی به صورت مشترک در نظر گرفته شود، مقدار مذکور برای هر سه مفهوم به عنوان ذاتی تصور خواهد شد. او برای تبیین بیشتر موضوع مورد بحث، مسئله ای را طرح و به شرح حل آن می پردازد: آیا مقدار در مفاهیم خط، سطح و جسم تعلیمی به یک معنا است؟ اگر به یک معنا نباشد، پس دیگر مشترک میان مفاهیم مذکور نخواهد بود و ذاتی هم نمی توان به آن اطلاق کرد و این، خلاف فرض است زیرا معنای مقدار در سه مفهوم یاد شده، به عنوان مشترک و ذاتی در نظر گرفته شده است؛ اما اگر مقدار در این مفاهیم به یک معنا باشد، در این صورت سه حالت قابل تصور است:

الف) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول همان مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

ب) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول لازم مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

ج) شدت در معنای مقداری که در سطح به کار رفته است، معلول امری عارض بر مقدار مشترک میان سه مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی است.

نقد اول

بر اساس فرضیات ذکر شده درباره مقدار، اگر شدتی که در معنای مقداری که در خط لحاظ شده است، معلول عین مقدار یا جزء مقدار و یا لازم مقدار باشد، پس در این حالت شدت مقدار در مرتبه سطح، با شدت مقدار در مرتبه خط یکسان بوده است و دیگر شدت و ضعفی در مقدار دو مرتبه تصور نخواهد شد، و این خلاف فرض است. چنانچه معنای مقدار معلول

ذکر شده در مقدمه اول، نمی‌تواند مشکک باشد. حاصل آنکه شدت یاد شده نمی‌تواند معلول امر مشترک میان سه مفهوم باشد.

ب) اگر شدت در معنای مقداری که در یکی از مفاهیم به کار رفته است، معلول لازم مقدار مشترک میان مفاهیم باشد، لازم مقدار در مفاهیم مشترک خواهد بود؛ بنابراین لازم مقدار مفهومی متواپی است و از آن معنای مشکک برداشت نخواهد شد.

ج) اگر شدت در معنای مقداری که در یکی از مفاهیم به کار رفته است، معلول امر عارض بر مقدار مشترک میان مفاهیم باشد. این فرض مستلزم آن است که اشتداد و تکامل در خود مقدار مشترک صورت نگرفته باشد، در حالی که مفروض ما حصول اشتداد در خود مقدار است.

مقدمه سوم

در دو مقدمه پیش گفته شد که میرفندرسی برای ماهیت، وجودی تبعی قائل است و اصالت و استقلال را از آن وجود می‌داند؛ بنابراین او به صورت مطلق، منکر تشکیک خاصی نیست بلکه تنها تشکیک خاصی را از وجود اعتباری ماهیت رد می‌کند. با جستجو در آثار وی به شواهدی بر می‌خوریم که حاکی از اعتقاد راسخ او به مسئله تشکیک خاصی در وجود است و می‌توان از آنها به عنوان نتایج بحث تشکیک خاصی نام برد. ذیلاً به برخی از این نتایج در آثار میرفندرسی اشاره خواهد شد.

شاهد اول

بحث بسیط الحقیقه را می‌توان از جمله نتایج تشکیک خاصی و حتی تشکیک در ظهورات تلقی کرد. میرفندرسی در یکی از ابیات قصیده یائیه، به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشئ من الاشياء» اشاره می‌کند.

امر عارضی باشد، در این صورت، امر عارضی باید در این مفاهیم وجود داشته باشد. حاصل آنکه این مفاهیم افراد یک نوع بوده و تنها به واسطه امر عارضی از یکدیگر متمایز می‌شوند. در حالی که این مفاهیم، هر کدام ماهیت نوعیه جداگانه ای دارند.

نقد دوم

لفظ مقدار از جمله الفاظی است که می‌توان مراتبی از شدت و ضعف را در آن لحاظ کرد و به دلیل همین ویژگی است که در مفاهیمی چون خط، سطح و جسم تعلیمی حمل می‌شود و با توجه به اینکه مقدار لفظی دارای مراتب است، از جمله الفاظ تشکیکی به شمار می‌رود.

چنانکه از نظر گذشت، یکی از مبانی فلسفه میرفندرسی در بحث هستی‌شناسی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بود. بر اساس این اصل، ماهیت دارای وجودی ظلی و تبعی است و از خود وجود مستقلی ندارد به همین دلیل باید گفت: اگر از ماهیت مقدار، شدت و ضعف استنباط می‌شود، این شدت و ضعف در حقیقت از آن وجود مقدار است.

با توجه به مقدمه ذکر شده، اینک از زاویه دیگر به تحلیل هر یک از گزاره‌های طرح شده در خصوص تشکیک در ذاتیات پرداخته خواهد شد.

الف) شدت در معنای مقدار در هر یک از مفاهیم خط، سطح و جسم تعلیمی، معلول مقدار مشترک در این مفاهیم است. پس علت که همان مقدار مشترک در سه مرتبه است، باید واجد چنین شدتی به نحو اکمل باشد و چون معلول، مرتبه ای ضعیف از مرتبه علت است، بنابراین، شدت در معنای مقدار در هر یک از سه مفهوم، مرتبه ای ضعیف از مرتبه شدید علت را واجد است و این در حالی است که مقدار در مفاهیم ذکر شده، به عنوان ذاتی تلقی شده است و ذاتی نیز به دلیل

صورت عقلی بی پایان و جاویدان بود

با همه و بی همه مجموعه یکتاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۶۸).

حکیم عباس دارابی، شارح قصیده، در شرح این قصیده چنین می گوید: «عقول قادسه نیز بسیط می باشند. پس جامع جمیع کمالات ممکنات مادون، به نحو اعلی و اتم هستند. به گونه ای که وحدت آنها، وحدت حقّه جمعیّه ظلّیه است چنانچه واجب تعالی را وحدت حقّه جمعیّه حقیقیّه گفته اند» (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۶۸).

در شرح گیلانی، ذیل بیت مذکور، چهار صفت برای جوهر عقلی ذکر شده است. شارح اولین صفت را بی پایان بودن جوهر عقلی می داند. پس جوهر عقلی در ذات خود محدود به حد نیست چون صادر اول است. بنابراین، صادر اول به واسطه فیض غیر متناهی، غیر متناهی است. پس چنانکه ذات واجب، مجرد است و علت جمیع اشیاء است، همچنین عقل او نیز مجرد است و علت جمیع ما تحت خودش است. بنابراین باید عالم باشد به ذات خود به جهت اینکه او علت جمیع اشیاء است. صفت دوم، جاویدان بودن و فنا ناپذیر بودن جوهر عقلی است زیرا ذات واجب، علت تامه اوست و تخلف معلول از علت تامه، محال است. صفت سوم اینکه جوهر عقلی به همه اشیاء و بی همه اشیاء باشد، چون جوهر عقلی علت مراتب مادون خود است و هر علتی باید تمام معلول و مقدم بر معلول خود باشد پس همه اشیاء باید باشد. بنابراین، جوهر عقلی با حیثیت قیومیت با همه اشیاء است اما با حیثیت ذات با هیچ یک نیست. پس این صفت از حق تعالی برای جوهر عقلی اقتباس شده است. از علی (علیه السلام) روایت شده است که «داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه». چنانکه نفس ناطقه انسان نه در داخل بدن به مازجه و نه در

خارج از بدن به مباینه است. صفت چهارم، جمیع اشیاء بودن جوهر عقلی است. بنابراین جوهر عقلی یکتاست زیرا صادر اول واحد است و گر نه لازمه تعدد در ذات حق تعالی خواهد بود. اما اینکه مجموع اشیاء است به جهت این است که عقل، بسیط است و به همین علت جمیع اشیاء است (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۲۶۷-۲۶۳).

با عنایت به نکات ذکر شده ثابت شد که اولاً جوهر عقلی، بسیط است چون صادر اول است، پس ذات حق تعالی به اتم و اعلی، بسیط است و صفات مذکور برای جوهر عقلی به اتم و اعلی درجات از آن ذات حق تعالی است.

ثانیاً جوهر عقلی در عین وحدت، کثیر و در عین کثیر بودن، دارای وحدت است؛ در نتیجه این صفت به صورت بالذات، به حق تعالی و به صورت بالعرض، به جوهر عقلی اطلاق می شود.

شاهد دوم

وی بر اساس آنچه در رساله حرکت به آن پرداخته شده است، بحث حرکت را مطابق با نظر حکمت مشاء تدوین کرده اما این نظریه در قصیده یائیه، دچار تطوّر و تحول شده است به گونه ای که وی در این قصیده، از حرکت در اعراض فراتر رفته و برخلاف حکمایی چون ابن سینا به اعتقاد خود حرکت جوهری را نیز را نشان داده است. او در بیت دوم این قصیده چنین می گوید:

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

جانب بالا شدی با اصل خود یکتاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۴۵)

میرفندرسکی به جز قصیده یائیه، سایر آثار خود را بر اساس حکمت مشاء به رشته تحریر در آورده است به گونه ای که در این آثار، اصالت وجود به عنوان بارزترین نکته قابل تأمل است؛ اما به بحث تشکیک خاصی در

قالب اشعاری در قصیده یائیه بدان اشاراتی داشته است. چنانکه می دانیم، بوعلی سینا که پس از ارسطو و فارابی سر سلسله حکمت مشایی است، بر این باور بود که حرکت در چهار مقوله کم، کیف، آین و وضع جاری است و در غیر این چهار مقوله، حرکت صورت نمی پذیرد اما در میان مقولات، مقوله جوهر، اساسی ترین مقوله است به گونه ای که همه مقولات دیگر، فرع و تابع مقوله جوهرند و جوهر به منزله ذات است و همه آن نه مقوله به منزله صفات برای او هستند. اما به عقیده ارسطو و ابن سینا و بلکه عموم فلاسفه، حرکت در این مقوله محال است. پس بنا بر نظریه این دو فیلسوف، هنگامی که به جهان نگریسته می شود و صفات آن ذات ها از نظر گذرانده می شود، مشاهده که ذات ها همه از ثبات زمانی برخوردارند و تنها در برخی صفات یعنی صفات کمی و کیفی و آینی و وضعی حرکت صورت می گیرد، پس حرکت یعنی تغییر تدریجی در زمان منحصر در برخی صفات است. با این رویکرد، هنگامی که به جهان بنگریم، چهره جهان بیش از آنچه متغیر بنماید ثابت می نماید (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴۹). ممکن است این دیدگاه از آنجا ناشی شود که ابن سینا و همفکران او، قائل به اصل تشکیک خاصی در مراتب وجود نبودند و چنین می اندیشیدند که موجودات با یکدیگر متباین هستند. با توجه به این نکته، جوهر و عرض نیز دو وجود متباین از دارند. بنابراین اگر در یکی از این دو وجود حرکت، تحقق پیدا کند ممکن است در جوهر که وجودی متباین از عرض دارد، چنین حرکتی تحقق پیدا نکند. اما وجه تمایز افکار فلسفی میرفندرسکی از مشائیان در این بود که وی علاوه بر اعتقاد به اصالت وجود، تشکیک خاصی را در وجود یکی از اصول فلسفه خود قرار داد و همین اعتقاد است که اندیشه او را دگرگون می کند و اعتقاد او را به سوی وجود حرکت در تمامی مراتب وجود مادی

سوق می دهد. میرفندرسکی چون قائل به اصل تشکیک خاصی در وجود بسیط بود، بر این اعتقاد بود که حرکت زمانی که در یکی از مراتب وجود مادی تحقق داشته باشد، بی شک در سایر مراتب وجود نیز تحقق دارد. به عنوان مثال، عرض و جوهر دو مرتبه از مراتب وجود هستند. وقتی عرض مشمول حرکت شود، به تبعیت از آن، جوهر نیز از این قاعده مستثنی نمی ماند زیرا جوهر و عرض هر دو از سنخ موجودات سیال و مادی هستند و عرض تابع وجود جوهر است. پس چون جوهر، علت وجود عرض است و عرض نیز وجود خود را از علت خود که جوهر است، اخذ کرده است، بنابراین چگونه می شود علت فاقد آن ویژگی باشد که معلول، آن را داراست؟ با بیان این نکته به اثبات می رسد که میرفندرسکی با ارائه مبانی فلسفی خود، اعتقاد خود را به حرکت در جوهر که یکی دیگر از نتایج تشکیک خاصی در وجود است ابراز می دارد.

شاهد سوم

از دیگر شواهد درباره قبول نظریه تشکیک خاصی توسط میرفندرسکی، نظریه وی در مورد اتحاد عقل و عاقل و معقول است که می توان به عنوان یکی از نتایج مسئله تشکیک خاصی به آن اشاره کرد. او علم خداوند را به ما سوی الله، از نوع علم فعلی می داند پس علم خداوند، علت وجود معلولات است. (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷)؛ از نظر او واجب الوجود، موضوع و محل عمل واقع نمی شود و ذات او از هر گونه ماده و قوه میراست زیرا ذات واجب الوجود، فعلیت محض است و صورت عقل بدون هیچ واسطه ای حتی ماده و زمان توسط ذات واجب ابداع می شود؛ به همین دلیل است که ذات واجب، دارای فعلیت محض است. عقل مجرد، معلول و عین الربط به علت خود است و چون این معلول از ذات علت صادر می شود و علت نیز به ذات

میرفندرسکی در قصیدیه یائیه، پا را فراتر برده است به گونه ای که در بیت اول، مراتب را به گونه ای دیگر تفسیر می کند. وی در این بیت چنین می گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

(اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۳۷)

حکیم عباس دارابی در شرح این بیت معتقد است که مراد از چرخ، کرات بسیطه سیزده گانه اند که حرکت آنها دوری است. تلقی وی از اختران، اعم از کواکب الارض که نفوس ارضیه و کواکب السماء که دارای نفس و حیات هستند می باشد. میرفندرسکی موجودات عالم شهادت را بر اساس بیت مذکور، نغز و خوش و منظم و بر وفق حکمت می داند. زیرا این موجودات، صور ارباب انواعند که علوم فعلیه حق تعالی است و علاوه بر آن، از جمله مظاهر و اظلال اسماء حسنی و صفات علیا به شمار می آیند. دارابی در توجیه دیگر، مراد از چرخ را وجود منبسط و منظور از اختران را جمیع موجودات عالم شهادت و عالم مثل می داند (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۲).

میرفندرسکی در بیت دیگری که شرح آن در شاهد اول گذشت، اعتقاد خود را به اصل «بسیط الحقیقه وجود» نشان داده است. بنابراین، با چنین شواهدی می توان چنین استدلال کرد که میرفندرسکی در ابتدا اعتقاد به تباین موجودات داشته اما تفکر او دچار تطور و تحول شده است به گونه ای که در نهایت، در قصیده یائیه خود بر اساس اصل بسیط الحقیقه، مراتب موجودات را عین الربط به یکدیگر تلقی کرده است. اهل بصیرت اذعان دارند که چنین دیدگاهی از جمله نتایج اعتقاد به اصل تشکیک خاصی است.

شاهد پنجم

یکی دیگر از دلایلی که مشرب میرفندرسکی را از مشرب مشائیان مبرا می سازد، قبول قاعده امکان اشرف است.

خود علم دارد، بنابراین عاقل و معقول با یکدیگر اتحاد دارند. او در رساله صناعیه درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول چنین نتیجه می گیرد که چون نفس که مدرک معلومات است، خود معلول و عین الربط به مرتبه عقل است و چون معلومات از سنخ مجردات هستند، بنابراین عقل و عاقل و معقول با یکدیگر متحدند (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷). وی درباره نوع اتحاد عقل و عاقل و معقول بر این اعتقاد بوده است که این اتحاد، از نوع اتحاد ماده و صورت است. او نفس را به عنوان ماده صور علمی در نظر می گیرد و چون به بحث تشکیک خاصی و حرکت جوهری نظر داشته است، بنابراین حصول علم برای نفس را همانند پیدایش صورت های جسمانی برای ماده می داند؛ یعنی ذات نفس بر اساس حرکت جوهری و به واسطه صورت های علمی استکمال می یابد و فعلیت او در پرتو فعلیت صورت های علمی محقق می شود.

شاهد چهارم

میرفندرسکی در بحث هستی شناسی وجود، ابتدا در رساله صناعیه، مراتب موجودات را بر اساس مشرب مشائیان تقریر می کند. وی اولین مرتبه از وجود را مساوی با کمال، اطلاق و غنا، فعلیت، شدت، عظمت و... واجب الوجود که همان ذات حق است می داند. او به مرتبه عقل به عنوان تنها معلول و بالاترین مرتبه بعد از مرتبه ذات واجب اشاره می کند. در سلسله طولی وجود، بعد از مرتبه عقل، مرتبه ذات نفس است که موضوع فعل عقل واقع می شود. پس از مرتبه نفس، به مرتبه طبیعت از آن جهت که صورتی است که توسط نفس ابداع شده می پردازد. بعد از مرتبه طبیعت که گفته شد دارای قوه هیولای کل است، جسم مطلق است. او مرتبه هیولای جسمی را پایین ترین درجه از مراتب وجود می داند (میرفندرسکی، بی تا: ۵۷-۵۶).

وی برخلاف مشرب مشائیان، در آثارش اعتقاد خود را به سلسله طولی و مراتب وجود و قاعده امکان اشرف نشان داده است که این خود، دلیلی دیگر بر پذیرش مسأله تشکیک خاصی در اندیشه فلسفی او به شمار می آید. او اختلاف در مراتب وجود را به شدت و ضعف بر می گرداند چنان که صورت را در ترتیب عقلی مقدم بر ماده می داند و دلیل این ترتیب را چنین عنوان می کند: صورت ابتدا از وجود بسیط محض صادر می شود. یعنی سیر این ترتیب از اشرف به اخس است. وی در ادامه تصریح می کند: اگر بخواهیم این ترتیب را از اخس آغاز کنیم، باید ابتدا را آخر و آخر را اول بیاوریم. میرفندرسکی اولین مرتبه را از مرتبه اخس وجود امکان می داند به گونه ای که موجود اخس از آن آغاز می شود. شاید منظور از امکان در اینجا، همان امکان استعدادی باشد که وی به آن نظر داشته و معتقد بوده است که این امکان استعدادی، دارای قوه ای است که سایر صور با فعلیت بخشیدن به آن قوه، آن را بالفعل می سازند. او در باب قاعده امکان اشرف، به این امر اشاره دارد که از عدم مرتبه اخس، عدم سایر مراتب لازم می آید زیرا اگر مرتبه پایین و اخس منجر به عدم شود، علت آن مرتبه که برای وجود آن مرتبه اخس، کمال و علت محسوب می شود نیز معدوم خواهد شد. بنابراین، مراتب دیگر وجود در این سیر منجر به عدم خواهند شد زیرا دیگر معلولی وجود نخواهد داشت تا علتی وجود داشته باشد.

چنانکه گفته شد، میرفندرسکی این بحث را بر اساس اصل اصالت وجود و نتیجه تشکیک خاصی در مراتب وجود از خود به جای گذاشته است (اکبری ساوی، ۱۳۷۲: ۵۹-۵۷).

۷- نتیجه

دانستیم که تشکیک نزد فلاسفه اسلامی دارای اشتراک

لفظی است به گونه ای که هر سه فیلسوف مورد نظر، تشکیک را به معنای متفاوت از دیگری دانسته اند. شیخ الرئیس در نظریات خود اعتقاد به اصالت وجود دارد اما موجودات را حقایق متباین می داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). وی و پیروانش معتقدند کثرت موجودات در جهان به هیچ نحوی به وحدت منجر نمی شود. با این تعبیر در می یابیم که مشائیان به نوعی از تشکیک با عنوان تشکیک عامی معتقدند. بر اساس تشکیک عامی، صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نیست و ما به الاختلاف، غیر از ما به الاشتراک است و در واقع، اختلاف به امور زاید بر ذات است بنابراین، این نوع تشکیک به تواطو بر می گردد. از دیدگاه ابن سینا وجود، شدت و ضعف ندارد و امور ذاتی هم نمی توانند مشکک باشند بلکه این امور، همواره متواطی هستند و اعراض نیز چون نسبت به مصادیق خود یا جنسند و یا نوع و یا فصل، صدق آنها نیز بر مصادیق خود به نحو تشکیک نخواهد بود. بنابراین، با چنین رویکردی همه مفاهیم ماهوی، متواطی بوده و تشکیک تنها در مورد مفاهیم عرضی، قابل صدق است.

شیخ اشراق با رویکرد اصالت ماهیت به موضوع تشکیک پرداخته است. وی در مقابل ادله مشائیان چنین معتقد است که تفاوت دو نور مجرد، نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض بلکه تمایز و تفاوت آنها تنها به کمال و نقص در ماهیت است. از نظر وی تشکیک در همه انحاء که همان ذات و ذاتیات است جایز است و تنها اختلاف به شدت و ضعف است. وی همچنین اختلاف میان مراتب شدید و ضعیف را در شیء موجب اختلاف نوعی در افراد آن ندانسته است و همه آن مراتب را در نوع، متفق و متحد به شمار می آورد.

میرفندرسکی پس از اثبات تشکیک خاصی به تبیین این

باشد، در برمی گیرد. سومین معنا را بر هر چه خارج از ذهن دارای هویتی باشد، اطلاق می کند و معنای چهارم را ربطی می داند (فارابی، ۱۹۹۰: ۲۵-۱۱۵). نخستین معنا را می توان حمل بر نظام فلسفی ارسطویی کرد زیرا در این تعبیر وجود در میان معقولات مشترک است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱). بر تمامی آنها به صورت تقدم و تأخر حمل می گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱/۱-۹) اما در بیان فارابی معنای سوم است که به معنای فلسفی به کار رفته و در آثار ارسطو حتی اشاره ای به آن نشده است. وجود در این معنا به تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن اطلاق می شود. خواجه نصیرالدین طوسی برای نخستین بار این مسئله را به عنوان یک مسئله فلسفی در برابر اشکال برخی از متکلمین در خصوص اشتراک وجود میان واجب و ممکن مورد توجه قرار داده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۱-۳۴). زیرا امام فخر رازی در برخی از آثار خود بر قول ابوعلی سینا در خصوص تقسیم وجود به واجب و ممکن اشکال هایی وارد می سازد و آن را به دلایل متعدد باطل می خواند. (رازی، ۱۳۵۳: ۱۰۰ و ۱۹۸۷: ۱/۲۹۵) خواجه نصیرالدین طوسی در این بحث، رأی فخر رازی را پنداری غلط می شمرد و درباره منشأ این اشتباه معتقد است: «منشأ این اشتباه جهل به معنای تشکیک است» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳) و پس از آن به بیان تشکیک می پردازد. در این قسم از تشکیک، ما به الاختلاف موجودات عین ما به الاتفاق آنها است؛ یعنی تفاوت آنها به خود مرتبه آنها است نه به امور زائد بر ذات.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵) **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، تهران: حکمت.
- ابن سهلان، عمر (۱۳۱۶) **البصائر النصیریة**، قاهره.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبيهات**، قم: نشر البلاغة.

اصل همت گمارد. وی با تکیه بر اصولی مانند اصالت وجود، وحدت و کثرت، حرکت جوهری، اتحاد عقل و عاقل و معقول و قاعده امکان اشرف، تصویری از مسئله تشکیک خاصی ارائه می دهد که طبق آن، اثبات تشکیک خاصی هیچ خدشه ای به اصول ذکر شده وارد نخواهد ساخت. توضیح مطلب فوق چنین است که در آرای میرفندرسکی، ماهیت دارای وجودی تبعی است و اصالت و استقلال از آن وجود است؛ بنابراین او به صورت مطلق، منکر تشکیک خاصی نیست بلکه در آرای او، تشکیک خاصی تنها از ماهیت رد می شود. وی اصل وجود را دارای مراتب و شدت و ضعف تلقی می کند. بنابراین او مراتب وجود را دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می داند.

پی نوشت ها

- ۱- «افلاطون بر این اعتقاد بود که نمی توان اشیاء مادی را مساوی عدم انگاشت، اما اطلاق لفظ هستی نیز بر آن ها صحیح نیست و باید گفت: آن اشیاء، از مثال وجود بهره مندند. بنابراین، حمل وجود بر اجسام و مثال هایشان به تساوی نیست بلکه به شدت و ضعف است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷: ۱۵/ذیل تشکیک).
- ۲- «ولفسون معتقد است فارابی، ابن سینا و غزالی درباره مشکک چیز تازه ای از خود عرضه نکرده اند. فی المثل فارابی در توصیف واژه های مشکک می گوید که استعمال آن ها در مورد دو دسته از اشیاء به ترتیب تقدم و تأخر آن ها است. به گفته وی، این توصیف شایعترین توصیف در فلسفه اسلامی است که سرچشمه این توصیف را می توان در کتاب **نفس**، ارسطو و **تفسیر اسکندر افرویدیسی** بر آن، یافت (محقق، بی تا: ۴۷۰-۴۶۹).
- ۳- فارابی از جمله فیلسوفان مسلمان است که در مورد وجود به چهار معنا معتقد است؛ اولین معنا را به معقولات نسبت می دهد. معنای دوم را صادق برای موجود می داند و معتقد است موجود در این معنا هر آن چه را مطابقی داشته

- ----- (۱۳۷۵) **الاشارات و التنبیهات**، نمط چهارم، شرح و توضیح احمد بهشتی، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.
- ----- (۱۴۱۸) **الالهيات من كتاب الشفا**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ----- (۱۴۰۴) **الشفا، المنطق**، جلد اول، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق احمد فؤادالاهوانی قم: چاپ افست به همت کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ----- (۱۴۰۴) **التعليقات**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۳) **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبری ساوی، محمدحسن (۱۳۷۲) **تحفه المراد**، بی جا: الزهراء.
- تهانوی، محمداعلی (۱۸۶۲) **کشاف اصطلاحات الفنون**، کلکته: شیاتک سوسیتی آف بنگال.
- جوادی آملی (۱۳۷۵) **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**، بخش اول از جلد اول، قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۳۵۳) **الاربعین فی اصول الدین**، حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- ----- (۱۴۰۷) **المطالب العالیه من العلم الالهی**، بیروت: تحقیق احمد حجازی السقا، چاپ اول، دارالکتاب العربی.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۸) **فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی**، تهران: انتشارات ابن سینا.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵) **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به تصحیح هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۰) **شرح حکمه الاشراق سهروردی**، به اهتمام عبدالله نورانی ومهدی محقق، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل .
- صدر الدین شیرازی (۱۹۸۱) **الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه**، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، پاورقی های مرتضی مطهری، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
- ----- (۱۳۸۸) **بررسی های اسلامی**، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۹۹۵) **نقدالمحصل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰) **تجريد العقائد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ----- (۱۳۷۵) **شرح الاشارات و التنبیهات**، جلد سوم، قم: نشر البلاغه.
- غزالی، محمد (۱۹۶۱) **معیار العلم**، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۰) **الحروف**، تحقیق، مقدمه و تعلیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- فندرسکی، میر ابوالقاسم (بی تا) **رساله صناعیه**، تصحیح علی اکبر شهابی، تهران: فرهنگ خراسان.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا) **شوارق الالهام**، اصفهان: مهدوی.

- محقق، مهدی و ایزوتسو، توشی هیگو (بی تا) **منطق و مباحث الفاظ**، مقاله اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی از ولفسون، تهران: دانشگاه تهران.

- مدرس آشتیانی میرزا مهدی (۱۳۶۷) **تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری**، به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) **مقالات فلسفی**، تهران: انتشارات صدرا.

- ----- (۱۳۶۵) **پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین.

- ----- (۱۳۶۰) **شرح مبسوط منظومه**، تهران: انتشارات صدرا.

- ----- (۱۳۶۸) **مجموعه آثار استاد شهید مطهری** تهران : صدرا.

- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۷) **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۱۵، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

زمان و مکان از منظر اوسپنسکی با تکیه بر نظرگاه ارغنون سوم

مجتبی اعتمادی نیا*

چکیده

اوسپنسکی در راستای ادامه و تعمیق نظرگاه کانت در باب زمان و مکان، ضمن پذیرش ماهیت ذهنی و توهمی زمان و مکان و ادراک ناقص انسان‌ها از تمامیت مکان، احساس زمان را ناشی از محدودیت قوای ذهنی انسان در ادراک بعد چهارم مکان می‌داند. بر این اساس، رمز احساس مکان در موجودی با ساختارهای روانی و فیزیولوژیکی معین خواهد بود. به موازات توسعه شعور و آگاهی ادراکی موجودات، ویژگی‌ها و ابعاد مکان آنها و نیز درک آنها از پدیدارهای زمانی تغییر می‌یابد. از این منظر، حرکت و ماده به مثابه مفاهیمی منطقی، چیزی جز فرا فکنی‌های حالت انفعالی و فعال ذهن ما در چارچوب محدود جهان سه‌بعدی نیست. این نظرگاه تازه و تأمل‌برانگیز در عین حال که با برخی از دریافت‌های شهودی و یافته‌های استنتاجی ما سازگار می‌افتد اما از آنجا که تضمینی خدشه‌ناپذیر برای صحت تلقی خود از جهان واقعی ارائه نمی‌کند و دلیلی برای پایان یافتن ابعاد مکان در مرزی مشخص به دست نمی‌دهد، به نوعی تسلسل وجودشناختی در تعیین محدوده مکان گرفتار می‌آید.

واژه‌های کلیدی

زمان، مکان، حرکت، بعد چهارم

اشاره

پیتر دیمانویچ اوسپنسکی^۱ (۱۸۷۸ - ۱۹۴۷) فیلسوف و اندیشمند روسی که در زمینه‌های مختلفی نظیر دانش‌های روحی، روان‌شناسی، فیزیک و ریاضیات صاحب‌نظر بوده است^۲، در کتاب مشهور خود با عنوان «ارغنون سوم: سومین قانون اندیشه، کلیدی برای معماهای جهان»^۳، ضمن ارائه معنای تازه‌ای از زمان، همانند کانت مکان و زمان را صور پیشینی ادراک حسی ما در مواجهه با جهان خارج می‌داند اما بر خلاف وی عقیده دارد که راه حلی برای فرارفتن از این محدودیت وجود دارد. این راه حل که در گرو تقویت و توسعه حس مکان است، به زعم اوسپنسکی بارها در تجربه‌های شهودی عارفان تحقق یافته است.

اوسپنسکی در جای جای کتاب ارغنون سوم می‌کوشد تا بر اساس تلقی دیگرگون خود از مفهوم زمان، مکان و حرکت و تأکید بر ماهیت پدیداری و توهم‌برانگیز جهان متعارف بشری، محملی برای بطلان اندیشه‌های پوزیتیویستی (که در زمانه او به سکه رایج محافل علمی و دانشگاهی بدل شده بود) و اثبات محدودیت‌های ویرانگر آن بیابد و از این رهگذر، در مخالفت با منطق ارسطویی و ارغنون جدید (Novum Organum) بیکن، از ارغنون سوم خود که مبتنی بر ادراک توسعه‌یافته‌ای از ابعاد مکان و ماهیت توهمی ماده و حرکت بنا شده است، دفاع کند. وی در نیمه دوم کتاب ارغنون سوم می‌کوشد با بهره‌گیری از تصویری که در آن، جهان واجد ابعادی پنهان از حوزه ادراک ماست، نقص، ناکارآمدی و سطحی بودن اندیشه‌های پوزیتیویستی را برملا کند و به نوعی پوزیتوسیم معکوس روی آورد که در آن به جای آنکه متافیزیک به فیزیک فروکاسته شود، فیزیک و جهان مرئی، معلول متافیزیک و جهان نامرئی دانسته می‌شود.

این نوشتار می‌کوشد تا نخست با ارائه تقریری روشن‌تر از حقیقت زمان بر مبنای آموزه‌های ارغنون سوم و تشریح ابعاد مختلف نظریه نسبتاً پیچیده اوسپنسکی در این باره، چالش‌های پیش روی این نظرگاه را محل توجه قرار دهد.

سکوی پرش کانتی

اوسپنسکی در بحث از حقیقت زمان در کتاب ارغنون سوم، نخست ضمن پذیرش واقعیت وجودی ذهن و عین، این دو را در افقی فراتر از ردّ و اثبات، به عنوان دو واقعیت متمایز در ساحت ادراکات بشری به دیده قبول می‌نگرد و تقابل حیات درونی ما با جهان خارجی را در فهم عرفی، واقعیتی بدیهی تلقی می‌کند (Ouspenski, 1922:12).

اما در این میان، او همانند کانت عقیده دارد که ما جهان عینی را با فرافکنی صور پیشین حاسه ادراک می‌کنیم و برای درک جهان خارج، گریزی از پذیرش این واقعیت نخواهیم داشت. بر این اساس، چنانکه کانت نیز یادآور شده بود، امتداد در مکان و وجود در زمان نه خاصیت ذاتی جهان خارج بلکه ویژگی و «شرایط ضروری پذیرش حسی» ما در مواجهه با جهان خارج است و ادراکات حسی ما جز از این طریق سامان نخواهد یافت^۴ (Ouspenski, 1922:15).

انقلاب کپرنیکی کانت موجب خواهد شد تا کیفیت واقعی جهان خارج همواره از دسترس ادراکات ما بیرون باشد و بر این اساس، ما همواره خود را در مواجهه با سایه و یا نمود (appearance) اشیاء خارجی خواهیم یافت. بر اساس ایده‌آلیسم انتقادی (critical idealism) کانت (که در مقابل ایده‌آلیسم جزمی (dogmatic idealism) برکلی (Berkley) صورت‌بندی شده است)، در عین حال که وجود جهان

مسئله کانت می‌توان برای شناسایی عمیق‌تر حس مکان و تقویت و تنظیم درست آن که ابزار ذهن در فرآیند شناسایی جهان خارج است، بهره جست. به این ترتیب، باید جانشینان واقعی کانت را که به این جنبه ایجابی مسئله او توجه کرده اند، کسانی نظیر گوس (Gauss) و لوبچوفسکی (Lobatchewski) دانست که با تأمل جدی در باب مفهوم زمان، دریافتند که ما می‌توانیم از شهودهای مختلفی در باب مکان بهره‌مند باشیم و بر این اساس، مکان، محصور در تجربه عادی نیست و امکان دستیابی به «انواع گونه‌گونی از شهود مکان» (different kinds of intuitions of space) وجود دارد (Ouspenski, 1922:23-24).

اوسپنسکی با مد نظر قرار دادن این مقدمات بر آن است که به رغم نظرگاه کانت در باب امتناع دستیابی به شیء فی‌نفسه، ما می‌توانیم با ایجاد تغییر در شرایط ادراک حسی، به ماهیت واقعی جهان پیرامونی خود دست یابیم. به عبارت دیگر، اوسپنسکی برخلاف کانت، ترتیب متعارف زمانی را ذاتی ادراک به شمار نمی‌آورد و در عین حال که همانند کانت، زمان را واقعیتهای مفروض در تجربه‌های متعارف بشری به شمار می‌آورد، امکان لغو این واقعیت مفروض را در تجربه‌های غیرمتعارف محتمل می‌داند. وی با استناد به یافته‌های هیتن و برخی از ریاضی‌دانان عقیده دارد که ما می‌توانیم از چرایی محدودیت سه بعدی مکان پرسش نماییم و باز هم بر اساس یافته‌های پاره‌ای هندسه‌دانان، می‌توانیم در عین حال که ادراکات روزمره خود را محصور در ابعاد سه‌گانه می‌یابیم، مکان را لزوماً محدود در این ابعاد ندانیم. به عبارت دیگر، درست است که ادراکات ما تابع شرایط خاصی است که تنها ابعاد سه‌گانه را فهم‌پذیر می‌داند، اما مبانی هندسی، امکان وجود بعد چهارم را منتفی نمی‌داند، هر چند

خارج تصدیق می‌شود، ادراک بشری ناظر به آن، حاصل صورت‌بندی‌های ذهنی فاعل مدرک انگاشته می‌شود.^۵ از این منظر، زمان پیش‌فرض هر ادراک حسی است که «تقارن» و «توالی» اشیاء را در هر ادراک حسی ملحوظ می‌دارد. بر این اساس، زمان به معنای متداول، عینی و واقعی نخواهد بود بلکه وضعیتی درونی است که از نحوه خاص تکوین شعور بشری پدید می‌آید. با پذیرش این تلقی از زمان که آن را بخشی از جهان پدیداری به شمار نمی‌آورد، هر گونه ادراک درونی و بیرونی صرفاً در بستر زمان صورت خواهد بست.

اوسپنسکی عقیده دارد که کانت با طرح پرسش و معمایی سرنوشت‌ساز، از ارائه راه حل این معمای بزرگ استنکاف ورزیده است. پاسخ بسیاری از پرسش‌ها در منظومه فکری کانت بی‌پاسخ می‌ماند، نظیر اینکه ذهن ما چگونه به نحو پیشین ویژگی امتداد را به جهان خارج اسناد می‌دهد؟ اگر این اسناد وجود نداشته باشد، ما چگونه عالم پیرامون را ادراک خواهیم کرد؟ جهانی که امتداد ویژگی ذاتی آن نیست، چگونه جهانی است؟ (Ouspenski, 1922:19) اما با وجود این پرسش‌های بی‌پاسخ، تلاش کانت همواره ستودنی خواهد بود و می‌توان از آن به عنوان سکوی پرشی برای فراروی از محدودیت‌های موجود بهره جست.

زمان و مکان فرا کانتی

اوسپنسکی با الهام از نظریه‌های اندیشمند انگلیسی س. چ هیتن (C.H. Hinton) می‌کوشد تا با نگاه تازه‌ای به یافته‌های کانت در باب زمان و مکان، در پرتو نظریه «بعد چهارم» (forth dimension)، مفهوم زمان و مکان کانتی را توسعه دهد.^۶ هیتن عقیده داشت که در میان اندیشمندان، عمدتاً جنبه‌های سلبی و بازدارنده زمان و مکان محل توجه واقع شده است، حال آنکه از طرح

اشیاء قابل اندازه‌گیری برای ما همواره از حیطة اشیاء سه‌بعدی فراتر نمی‌رود.

اگر فرض وجود بعد چهارم امکان‌پذیر باشد، می‌توان موجوداتی را تصور کرد که با بهره‌مندی از ادراک چهاربعدی اشیاء، جهان به نحو دیگری بر آنان نمایان می‌شود. در این صورت، چنانچه اشیائی چهاربعدی نیز در جهان ما وجود داشته باشد، به این دلیل که خارج از حوزه ادراکات و سنجش قرار دارد، ممکن است غیر واقعی تلقی شود (Ouspenski, 1922:25-29).

کیفیت امکان اجسام چهاربعدی

اوسپنسکی می‌کوشد با تحلیل رابطه میان نقطه، خط و سطح، بستری برای درک بعد چهارم فراهم آورد. چنان که می‌دانیم در هندسه اقلیدسی، خط در اثر حرکت نقطه و سطح، متعاقب حرکت خط پدید می‌آید اما این حرکت‌ها در جهتی انجام می‌شود که در خود نقطه و خط موجود نیست. به عبارت دیگر، نقطه با بر جای گذاردن اثر حرکت خود در جهتی که در خود او موجود نیست، خط را پدید می‌آورد و خط نیز به همین ترتیب، با بر جای نهادن اثر حرکت خود در جهتی که غیر از جهت خود اوست، سطح را پدید می‌آورد.^۷ اثر حرکت سطح نیز در جهتی که در خودش موجود نیست، جسم سه‌بعدی را نمایان می‌سازد. بر این اساس، چنانچه امکان حرکت جسم سه‌بعدی در جهتی که در خودش موجود نیست فراهم آید، می‌توان تصویری از جسم چهاربعدی به دست آورد. در این حالت اخیر، جسم سه‌بعدی با بیرون رفتن از خود (حرکت در جهتی که در خودش موجود نیست) جسمی چهاربعدی را پدید می‌آورد. اگر چنین امکانی متصور باشد، به آسانی می‌توان دریافت که چرا اجسام چهاربعدی در حوزه سنجش و ادراکات ما قرار

نمی‌گیرد. همچنان که از چشم یک نقطه، تجسم خط و قوانین ناظر به آن امکان‌پذیر نیست، از چشم یک خط، تجسم سطح و از چشم یک سطح نیز جسم سه‌بعدی و قوانین ناظر به آن امکان‌پذیر نخواهد بود. به این ترتیب، کاملاً محتمل است که برای ما موجودات محصور در جهان سه‌بعدی، ادراک اجسام چهاربعدی و قوانین ناظر به آنها در حالت عادی امکان‌پذیر نباشد.

از سوی دیگر، همان‌گونه که خط متشکل از بی‌نهایت نقطه و سطح، متشکل از بی‌نهایت خط و جسم سه‌بعدی متشکل از بی‌نهایت سطح تلقی می‌شود، می‌توان اجسام چهاربعدی را نیز نتیجه تکثیر بی‌نهایت جسم سه‌بعدی دانست. به این ترتیب، همان‌طور که خط، محدود به نقاط تکثیر شده، سطح محدود به خطوط تکثیر شده و جسم سه‌بعدی محدود به سطوح تکثیر شده است، جسم چهاربعدی فرضی و به تبع آن، مکان چهاربعدی نیز در صورت وجود، محدود به اجسام سه‌بعدی تکثیر شده خواهد بود.

علاوه بر این، همان‌گونه که خط، حاصل پیوند چندین نقطه در یک کل معین نظیر خط مستقیم و یا منحنی است و سطح، حاصل پیوند چندین خط در یک کل معین نظیر مربع و مثلث، و جسم سه‌بعدی حاصل پیوند چندین سطح در یک کل معین مانند مکعب، کره و یا هرم است، می‌توان جسم چهاربعدی را حاصل پیوند چندین جسم سه‌بعدی در یک کل معین (و البته غیر قابل تصور برای ما) دانست. به همین ترتیب، اگر بتوان نقطه را مقطع خط و خط را مقطع سطح و سطح را مقطع جسم سه‌بعدی تلقی کرد، می‌توان اجسام سه‌بعدی نظیر مکعب و هرم را مقطع جسمی چهاربعدی تصور نمود. در این حالت، یک نقطه مفروض در جسم سه‌بعدی، مقطع یک خط چهاربعدی خواهد بود. اگر چنین جهانی امکان‌پذیر باشد، آنگاه

اوسپنسکی معتقد است علت همه این سوءبرداشت‌ها در باب مفهوم زمان از آن‌روست که زمان در حقیقت، امتدادی از مکان در بُعدی فراتر از ابعاد سه‌گانه متعارف است. از آنجا که درک این جهت برای ما موجودات محصور در جهان سه‌بعدی در حالت عادی غیرممکن است، مفهوم زمان همواره برای ما مبهم و اختلاف‌برانگیز بوده است. او می‌کوشد با توضیحاتی که پیشتر در باب اجسام و مکان چهاربعدی ارائه کرده است درک واضح‌تری از مفهوم زمان، به دست دهد. وی بر آن است که زمان ناظر به دو مفهوم زیر است:

۱- مکان و یا جهتی ناشناخته در بعد چهارم.

۲- حرکت در این مکان یا جهت.

برخلاف دیدگاه رایج ارسطویی در باب نسبت میان حرکت و زمان که بر اساس آن، زمان، عدد حرکت از حیث تقدم و تأخر آن به شمار می‌آید، اوسپنسکی عقیده دارد مفهوم حرکت به وسیله خود ما، از احساس ناقص بعد چهارم یا همان زمان نشأت می‌گیرد. آنچه ما حرکت نام می‌نهم، در حقیقت نوعی احساس توهمی است که ناشی از امتداد در جهتی است که ما قادر به تصور آن نیستیم. شناسایی این جهت ناشناخته، نیازمند درک مفهوم ابدیت است.^۹ اوسپنسکی زمان را بعد چهارم مکان می‌داند که تنها از منظر ابدیت که در آن طول، عرض، ارتفاع و زمان به یک اندازه یکسان انگاشته می‌شود، قابل درک است.^{۱۰} ما از آن رو که به دلیل محدودیت‌های وجودیمان این جهت چهارم را درک نمی‌کنیم، آن هنگام که احساس مکان را در ابعاد سه‌گانه پایان یافته می‌بینیم، از مفهومی به نام زمان برای بعد چهارم بهره می‌گیریم؛ به عبارت دیگر، آنجا که «احساس مکان» (space-sense) به پایان می‌رسد، «احساس زمان» (time-sense) آغاز می‌شود

(Ouspenski, 1922:49).

ممکن است برخی از اجسام سه‌بعدی که در نگاه ما اجسامی متمایز و جدا از هم انگاشته می‌شوند، در واقع، مقاطع یا بخش‌هایی از یک جسم چهاربعدی واحد باشند (Ouspenski, 1922:34-37).

زمان، بعد چهارم مکان

اوسپنسکی بر آن است که مفهوم زمان ضرورتاً با مفهوم علیت و تعاقب علت و معلوم هم‌بسته است و همان‌طور که مفهوم حرکت در بستر زمان فهمیده می‌شود، علیت نیز فارغ از زمان قابل ادراک نیست (Ouspenski, 1922:39). وی در راستای ایضاح مفهوم زمان، بی‌آنکه نامی از آگوستین به میان آورد، همانند او از مفهوم گذشته، حال و آینده پرسش می‌کند و درمی‌یابد که در این میان، «حال» هیچ‌گاه وجود بالفعل ندارد و ناگزیر دست‌نیافتنی است زیرا به محض آنکه در پی ادراک آن برمی‌آییم، گذشته است.^{۱۱} گذشته و آینده نیز وضعی مشابه دارند به این معنا که هیچ‌یک واقعاً وجود ندارند. اما جهانی که وجود آن را در ابتدا پذیرفتیم، اگر در گذشته، حال و آینده معدوم وجود ندارد (زیرا هیچ‌یک از این سه، موجودیت واقعی ندارند) پس چگونه ممکن است وجود داشته باشد؟

اوسپنسکی عقیده دارد این وضعیت معماگونه نشانگر آن است که تلقی متعارف ما از مفهوم زمان با اشکالی اساسی روبروست. او بر آن است که همین تلقی نادرست و درک سطحی، مشاجره دیرپای میان مدافعان آینده آزاد (free future) و اختیار و آینده مقدر (foreordain future) یا جبر را رقم زده است و در صورتی که درک درستی از مفهوم زمان حاصل آید، این مسئله ناگاه محو خواهد شد و معلوم می‌شود که هر دو دیدگاه به یک اندازه نادرست و ماده‌گرایانه است.

جسم زمانی (temporal body)

چنان که گفته شد، جسم چهاربعدی اثر حرکت جسم سه بعدی در مکان و جهتی غیر موجود در خود آن است و جهت غیرموجود در مکان که هر جسم سه بعدی در آن حرکت می کند، جهت زمان است. به عبارت دیگر، گویی هر جسم سه بعدی با حرکت در زمان (بعد چهارم)، از اثر حرکت خود، نوعی «جسم زمانی» یا جسمی چهاربعدی بر جای می گذارد که ما به دلیل محدودیت قوای ادراکیمان، تنها مقطع این جسم زمانی یا سایه آن را مشاهده می کنیم. بنابراین اگر گمان کنیم که جسم سه بعدی تمام حقیقت است، خطا کرده ایم چرا که تلقی سه بعدی از اجسام، در واقع ناظر به تلقی محدود ما از سایه اجسام چهاربعدی روی سطح ماست. بر اساس این تلقی، هر جسم چهاربعدی، سازنده بی نهایت جسم سه بعدی و قوام بخش تعداد بی شماری از «آنات وجود» (moments of existence) آن است. (Ouspenski, 1922:52) در این میان، همان گونه که یافته های ناظر به هندسه دو بعدی برای درک مقتضیات فضای سه بعدی و هندسه ناظر به آن کفایت نمی کند، نظریه نیوتون و هندسه متعارف نیز هرگز برای پژوهش در باب اجسام زمانی بسنده نخواهد بود. اوسپنسکی با اتخاذ رویکردی کانتی بر آن است که حصر ما در جهان سه بعدی، صرفاً نمودی از جهان را در برابر ادراک ما می گسترده و از این رو مانع فهم ذات معقول (noumenon) جهان می شود.

جهان موجودات تک بعدی و دوبعدی چگونه جهانی است؟

اوسپنسکی می کوشد از طریق بازسازی نظرگاه موجودات فرضی مستقر در فضای یک بعدی، دوبعدی و سه بعدی، نسبت به مفهوم گذشته، حال و آینده،

تصویری واضح تر از نظریه خود در باب زمان ارائه کند. او معتقد است: برای موجودی فرضی و محدود در فضای یک بعدی، همه پدیدارها به نحوی یکسان در شکل حضور و غیاب یک نقطه به نظر می رسد. به عنوان نمونه نقطه ای از یک خط که تنها از منظری یک بعدی عالم را نظاره می کند، تفاوتی میان اجسام و اشکال مختلفی که آن خط را قطع می کنند، تشخیص نمی دهد و تنها می بیند نقطه ای که پیشتر پدیدار شده بود، اکنون نیست و نقطه ای نیز محتملاً در آینده پدیدار خواهد شد. او به این ترتیب، به مفهومی از زمان دست می یابد. به عبارت دقیق تر، تمام فضای ما به جز همان خطی که نقطه مذکور در آن مأوا یافته است، برای آن نقطه ساحت زمان خواهد بود که پدیدارها از آنجا گسیل می شوند و با حضور در اکنون، در نهایت به آنجا رهسپار خواهند شد. این نقطه به ما خواهد گفت که مفهوم زمان را از مشاهده حرکت نقاط و حضور و غیاب آنها دریافته است.

به همین ترتیب، موجودی فرضی نیز که در فضایی دوبعدی (سطح) زندگی می کند، از درک برخی واقعیت هایی که موجودات جهان سه بعدی قادر به تشخیص آنها هستند، ناکام خواهد ماند. یکی از این واقعیت ها، مفهوم «زاویه» است. تشخیص زاویه برای چنین موجودی، امکان پذیر نخواهد بود چرا که مشاهده زاویه تنها از بعدی فوقانی ممکن است. زاویه برای موجودات جهان دوبعدی، پدیداری زمانی و مفهومی ناظر به حرکت خواهد بود. بر این اساس، مواجهه با یک مربع برای موجودات جهان دوبعدی، پدیده ای عجیب خواهد بود که مفهوم حرکت از آن مستفاد می شود. این موجود فرضی، مربع را جسمی متحرک می انگارد زیرا با نزدیک شدن به یکی از زوایای آن، می بیند که نقطه ای بر جای می ماند و سایر نقاط در هر

موجود دوبعدی می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند (Ouspenski, 1922:60-69).

بر این اساس، تا هنگامی که موجودات جهان دوبعدی، بی‌خبر از وجود بعد سوم، پدیده‌های خارج از سطح خود را به مفهوم زمان نسبت دهند، درکی واقعی از جهان به دست نخواهند آورد. این موجودات برای درک واقعیت، گریزی از آن ندارند تا زمان خود را به عنوان بعدی مکانی مدنظر قرار دهند و به این ترتیب در همه مفاهیم و ادراکات متعارف خود تجدید نظر کنند (Ouspenski, 1922:71-72).

اوسپنسکی با تأسی به هینتن بر آن است که نوعی «فراهندسه» (metageometry) لازم است تا بتواند از این منظر به عالم بنگرد و جهان سه‌بعدی را مقطعی از مکان عالی‌تر تلقی کند. او معتقد است اگرچه ریاضی‌دانانی چون لوباجوفسکی و گاوس در پی درانداختن طرحی نو در نگاه هندسی بوده‌اند اما همچنان از درک ابعاد عالی‌تر بازمانده‌اند و تنها ریمان (Riemann)^{۱۱} به درک قابل توجهی از رابطه زمان و مکان دست یافته است (Ouspenski, 1922:76).

بازخوانی دوباره نظرگاه کانت در باب زمان و مکان

اوسپنسکی در پی کشف راهی است تا نظریه کانت در باب زمان و مکان را در بوت‌ه راستی‌آزمایی قرار دهد. او معتقد است هر گاه می‌توانستیم مشاهده کنیم که برای شخصی مفروض، ویژگی‌های جهان مثلاً (زمان و مکان) متناسب با تغییراتی که در شرایط ذهن او واقع می‌شود، تغییر می‌کند، نظریه کانت به نحو تجربی اثبات می‌شد. اما ظاهراً انجام چنین کاری امکان‌پذیر نیست. با وجود این، می‌توان در جستجوی موجوداتی برآمد که از حیات ذهنی کمتر توسعه‌یافته‌ای نسبت به ما انسان‌ها برخوردارند. به نظر می‌رسد حیوانات در

دو طرف به عقب می‌روند. او از این اتفاق به حرکت خط تعبیر می‌کند؛ اما همین که او در راستای یکی از اضلاع مربع قرار گیرد، مشاهده می‌کند که آن حرکت باز ایستاد و خط بی‌حرکت شد. چند بار مرور محیط این مربع، آن موجود را محتملاً به این نتیجه خواهد رساند که با جسمی واجد حرکات ادواری و یا جسمی در حال چرخش سر و کار دارد. بر این اساس، مثلاً هر گاه مکعبی روی جهان موجود دوبعدی نهاده شود، او تنها با مقطع آن یعنی یک مربع (جسم در حال چرخش) مواجه می‌شود. حضور یک دایره نیز در فضای دوبعدی برای موجود مذکور، پدیده‌ای اعجاب‌برانگیز خواهد بود. او محتملاً این دایره را خطی دارای حرکات عجیب خواهد انگاشت. اگر این دایره و یا آن مربع شروع به چرخش حول مرکز خود کنند، موجود دوبعدی باز هم با حرکت غیر قابل درک دیگری روبرو خواهد شد که چه بسا آن را به مفهومی نظیر «پدیده حیات» (phenomenon of life) از منظر فیزیک جدید نسبت دهد. او ممکن است به این ترتیب، خطوط مستقیم را ماده صلب (immobile matter)، زوایا و منحنی‌ها را ماده متحرک و خطوط متحرک از منظر موجودات سه‌بعدی را ماده زنده واجد حرکت مولکولی بینگارد. به این ترتیب، از آنجا که موجود دوبعدی از وجود بعد سوم آگاه نیست و تنها برخی از آثار آن را در سطح خود مشاهده می‌کند، آن را بعدی غیرمکانی تلقی می‌کند و محتملاً آن را ناظر به مفهوم زمان قلمداد می‌کند اما او هیچ‌گاه نمی‌تواند دریابد که آنچه برای او گذشته و آینده را رقم می‌زند، در حقیقت به نحو همزمان روی خطوطی که با سطح او زاویه‌ای قائمه می‌سازند، حضور دارد. از آنجا که این خطوط قائمه امکان حرکت از هر دو سو را خواهند داشت، گذشته و آینده مد نظر

زمره این موجودات قرار دارند که با اتکا به غرایز خود که حول اصل لذت - الم (pleasure-pain) قوام یافته است، تمام امور خود را سامان می‌دهند.

اوسپنسکی بر آن است که حیوانات، فاقد هر گونه مفهوم (concept) و عاجز از انجام اعمال عقلانی‌اند و بر این اساس، قدرت تکلم ندارند. این دیدگاه که اوسپنسکی دلایل قانع‌کننده‌ای برای اثبات آن ارائه نمی‌کند^{۱۲}، حکایت از آن دارد که منطق جانوران از آن رو که قدرت درک کلیات را ندارند، منطقی غیرکلی است. آنها ظاهراً اشیاء را از روی تفاوت‌هایشان تشخیص می‌دهند. فقدان قوه کلی‌ساز یا ادراک کلی‌نگر باعث خواهد شد تا حیوانات، حافظه‌ای انباشته‌تر از حافظه ما داشته باشند اگرچه از شناخت محدودتری برخوردارند. اوسپنسکی معتقد است همین انباشتگی اطلاعات در ذهن جانوران مانع پیشرفت آنهاست (Ouspenski, 1922:94-95).

اوسپنسکی بر آن است که فقدان قوه عقلانی مفهوم‌ساز در حیوانات باعث می‌شود تا آنها جهان را به نحو دوبعدی ادراک کنند. اصلی‌ترین دلیل وی در این باره آن است که ما انسان‌ها نیز جهان را تنها به نحو دوبعدی نظاره می‌کنیم اما از آنجا که از قوای عقلانی مفهوم‌ساز بهره‌مندیم، مفهوم عمق (بعد سوم) را به نحو ذهنی در مشاهدات خود لحاظ می‌کنیم و در ورای سطوح به اجسام می‌اندیشیم. ما اگرچه مفهوم عمق و بعد سوم را با حس لامسه خود درک می‌کنیم اما حس بینایی ما هیچ‌گاه نمی‌تواند یک معکب، کره و یا یک میز را با همه ابعاد آن مشاهده کند، بلکه حس بینایی از رهگذر تعاملاتی که با قوای مفهوم‌ساز ذهنی ما انجام می‌دهد، مفاهیمی نظیر برجستگی و ژرف‌نمایی (perspective) را به ما القا می‌کند.

در واقع، قوای مفهوم‌ساز ما ادراکات بصری ما (که

تصویری واقعی از جهان به نمایش نمی‌گذارد) را حک و اصلاح می‌کند. اگر این حک و اصلاح وجود نداشت، ما بخش قابل توجهی را از آنچه واقعاً وجود دارد ادراک نمی‌کردیم و این اتفاق، دقیقاً برای حیوانات روی می‌دهد. جهان برای حیوانات چیزی جز یک رشته سطوح متحرک پیچیده نیست. آنها در ساحتی دوبعدی به سر می‌برند و از آنجا که فاقد قوای عقلانی مفهوم نمی‌توانند درک کنند که جهان تنها محدود به سطح نیست. به عبارت دیگر، در عین حال که تفاوت میان دو بعد برای آنها آشکار است، بعد سوم را نمی‌توانند ادراک کنند. اوسپنسکی عقیده دارد حیوانات اگر چه از طریق حس لامسه بعد سوم را لمس می‌کنند اما از آنجا که فاقد قوای مفهوم‌ساز هستند، مفهومی از بعد سوم در ذهن آنها شکل نمی‌گیرد بلکه آن را به صورت چیزی گذرا احساس می‌کنند که به مثابه مفهوم زمان در نگاه ما انسان‌هاست. بعد سوم اجسام برای حیوانات، به صورت حرکت ظاهر می‌شود. آنها زوایای اشیاء بی‌حرکت را به عنوان حرکت لحاظ می‌کنند.^{۱۳} به عبارت دیگر، جانوران زوایا را به جای آنکه پدیداری مکانی تلقی کنند، پدیداری زمانی می‌انگارند و گذشته، حال و آینده از این طریق برای آنها معنا می‌یابد. بر این اساس، بعد سوم برای جانورانی که ادراک آنها در جهانی دوبعدی صورت می‌بندد^{۱۴}، در زمان قرار خواهد داشت. به این ترتیب، چه بسا واکنش نشان دادن برخی از جانوران نظیر سگ‌ها به اشیاء متحرک ناشی از آن باشد که آنها چنین اشیائی را زنده می‌انگارند و لاجرم نسبت به آنها واکنش نشان می‌دهند (Ouspenski, 1922:98-109).

اوسپنسکی به این ترتیب می‌کوشد تا میزان درک واقعیت را متناسب با شرایط و امکانات ذهنی موجودات تعریف کند. بر اساس چنین دریافتی،

متحرک به دلیل آشکار شدن متوالی در مکان‌های متوالی، حرکت را نمایان می‌سازد، «آن» نیز به عنوان مقیاس زمان، از آن حیث که مستلزم تقدم و تاخر است، با عبور از آینده به گذشته، زمان را نشان می‌دهد. بر این اساس، «آن» نوعی واحد زمان، و زمان، واحد حرکت به شمار خواهد آمد. این تلقی در منظومه فکری اوسپنسکی کاملاً دگرگون می‌شود چه آنکه از این منظر، ادراک حرکت که ناشی از محدودیت ما در ادراک تمامیت مکان است، ماهیتی پدیداری و غیر واقعی می‌یابد که به نوبه خود، مفهوم زمان را تغییر خواهد داد.

بر این اساس، همان گونه که زوایا و منحنی‌های سه‌بعدی، برای حیوانات به صورت حرکت و پدیدارهای زمانی رخ می‌نماید، این امکان وجود دارد که حرکات در جهان سه بعدی ما، در حقیقت اضلاع و زوایای بی حرکت نوعی از اشیاء جهان چهاربعدی باشند که ما در جهان خود، تنها از امکان نظاره مقاطع آنها بهره‌مندیم. اگر چنین باشد، حرکت را باید امری انتزاعی و نه واقعی تلقی کرد که ناشی از انعکاس ناقص واقعیت در آینه شعور ذهنی ما است.

اوسپنسکی عقیده دارد احساس حرکت، چیزی جز گذار از احساس واضحی از مکان به احساس مبهمی از مکان (زمان) نیست. به عبارت دیگر، زوایا و منحنی‌های بی حرکت بعد چهارم در آینه ادراکات ما، مفهوم حرکت و زمان را به بار می‌نشانند. (Ouspenski, 1922:115) از این منظر، مرگ و حیات، معنای دیگری خواهد یافت زیرا از آنجا که ما تنها مقاطع اشیاء واقعی را ملاحظه می‌کنیم، دایره حیات، تنها ناظر به مقطعی از شیء (و نه تمامیت آن) خواهد بود.

همان‌گونه که موجودات کمتر توسعه‌یافته نظیر حیوانات، جهان را متناسب با محدودیت‌های ادراکی و عقلانی خود نظاره می‌کنند و مثلاً پدیده‌های ناظر به بعد سوم برای آنها امور زمانی انگاشته می‌شود، این امکان وجود دارد که ما انسان‌ها نیز به دلیل آنکه واجد نوعی محدودیت در ادراک ابعاد عالی‌تر مکان هستیم، سایه و شبحی از واقعیت را به اشتباه، تمام واقعیت تلقی کنیم. به عبارت دیگر، کاملاً ممکن است که پدیده‌های زمانی در واقع پدیده‌های ناظر به بعد چهارم مکان باشند که محدودیت قوای ادراکی ما، آنها را به صورت پدیده‌های زمانی بر ما آشکار می‌سازد. اگر چنین باشد، جهان سه‌بعدی نه واقعیت محض بلکه بازتاب واقعیت در آینه ادراکات محدود ما خواهد بود.

رابطه وارونه حرکت و زمان

بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، می‌توان دریافت که زمان موجودات تک‌بعدی، بعدی از مکان موجودات دوبعدی و زمان موجودات دوبعدی، بعدی از مکان موجودات سه‌بعدی است. بر اساس چنین باوری، رابطه میان حرکت و زمان رابطه‌ای واژگونه خواهد بود؛ به این معنا که بر خلاف تصور رایج ارسطویی، مفهوم زمان، ناشی از درک حرکت اشیاء نیست بلکه در حقیقت، احساس وقوع حرکت، از احساس زمان که در واقع چیزی جز احساس ناقص مکان نیست، نشأت گرفته است. (Ouspenski, 1922:113)

زمان از منظر ارسطو همانند حرکت، به نحو مستقل شناختنی نیست بلکه ما از آن رو که «آن» نخست به یک حالت و «آن» بعدی به حالت دیگر تعلق دارد، به زمان آگاهی می‌یابیم؛ همان‌طور که در باب حرکت، حرکت جسم را از تغییر وضعیت آن در دو زمان مختلف درمی‌یابیم. به این ترتیب، همان‌گونه که جسم

اوسپنسکی پدیدارهای حیات (phenomena of life) شامل تولد، رشد و مرگ را در هر بعد، ناظر به حرکات واقعی اشیاء موجود در مکان عالی تر می‌داند. بر این اساس، حرکات مکانیکی در جهان سه‌بعدی ما، پدیدارهای حیاتی در مکان دو بعدی خواهد بود. به عبارت دیگر، هنگامی که خواص اجسام بی حرکت در جهان سه‌بعدی، در جهانی دوبعدی انعکاس می‌یابد، مفهوم حرکت را به بار می‌نشانند و هنگامی که خواص حرکت‌های واقعی در جهان سه‌بعدی در جهان دوبعدی انعکاس می‌یابد، موجودات این جهان با پدیدارهای حیاتی مواجه خواهند شد. به همین ترتیب، می‌بایست حرکات مکانیکی قابل رؤیت در جهان سه‌بعدی ما و نیز بروزات فیزیکی و شیمیایی نظیر نور، گرما و صدا، صرفاً انعکاس برخی از خواص اجسام چهاربعدی ساکن باشد و پدیدارهای حیاتی نیز، ناشی از انعکاس حرکت اجسام چهاربعدی در جهان سه‌بعدی ما محسوب شود. (Ouspenski, 1922: 118)

بر اساس چنین تصویری از واقعیت، به موازات توسعه شعور و آگاهی ادراکی موجودات، ویژگی‌ها و ابعاد مکان آنها نیز توسعه می‌یابد و به همین نسبت، بخشی از پدیدارهای زمانی آنها به ساحت مکان انتقال می‌یابد. از این منظر، مفهوم زمان، چیزی جز ادراک ناقص مکان (imperfect space-sense) نخواهد بود.

ارغنون سوم

اوسپنسکی می‌کوشد تا بر اساس دریافت‌های خود درباره حقیقت زمان و مکان، نگاه و منطقی تازه را در مواجهه با واقعیت سامان دهد. در این منطقی جدید یا همان ارغنون سوم، بر خلاف منطق ارسطویی و ارغنون جدید بیکن، بنیاد ماده، امری وهمی و خیالی (illusional) انگاشته می‌شود که ریشه در ادراکات

نا تمام ما از واقعیت دارد (Ouspenski, 1922: 126). اوسپنسکی بر آن است که ماده هیچگاه قابل رؤیت نبوده و نیست چرا که ماده صرفاً مقطعی از جهان چهاربعدی و یا چندبعدی در سطح ماست^{۱۵}. آنچه واقعاً وجود دارد، همان جهان چهاربعدی یا چندبعدی است. ماده، انعکاسی توهم‌زا و مقطعی از آن حقیقت اصیل است که در آینه ادراکات محدود ما نمایان شده است. بر این اساس، ماده تنها برای موجوداتی با ویژگی‌های ادراکی ما چنین نمودی خواهد داشت^{۱۶}. در این نگاه جدید، ما نیازمند فرا هندسه و فیزیکی جدید خواهیم بود که از دوگانه حرکت - سکون و ماده - خلأ به عنوان پدیدارهایی غیر واقعی و توهمی، تبری جوید. از این منظر، هر پدیده متناهی، توهمی در جهان نامتناهی به شمار می‌رود (Ouspenski, 1922: 139) و ما تا آن هنگام که در شرایط عادی قرار داریم، از شناخت جهان در ذات خود ناکام خواهیم ماند. جهان ما، انعکاسی از عالم نامتناهی در قالب پدیدارهایی است که در چارچوبی سه‌بعدی بر ما آشکار می‌شوند. ساختار وجودی ما در حالت عادی مقتضی چنین جهانی است (Ouspenski, 1922: 179).

اوسپنسکی معتقد است نخستین گام برای فهم درست ارغنون سوم یا منطق شهودی آن است که غیر حقیقی بودن جهان پدیداری را باور کنیم. آنگاه لازم است تا از دوگانه انگاری (dualism) مندرج در منطق ارسطویی و بیکن، به عنوان بُتی بازدارنده دست بشوییم و ذهن خود را به سوی نوعی نظام منطقی مبتنی بر وحدت اضداد سوق دهیم (Ouspenski, 1922, 264-265). وی در توضیح جزئیات ارغنون سوم خود می‌کوشد ناکارآمدی و فروستگی و سطحی بودن اندیشه‌های پوزیتیویستی را از این منظر نشان دهد. او بر خلاف رویکردهای پوزیتیویستی، ضمن مخالفت با

حالت، ناکارآمد می‌بیند به نحوی که به کار بستن آن برای توضیح این وضعیت جدید، گزاره‌هایی محال، متناقض و غیر منطقی (illogical) به بار خواهد نشاند (Ouspenski, 1922, 246). به عبارت دیگر، اوسپنسکی تجربه‌های عرفانی وحدت‌گرایانه را یکی از حالت‌های ممکن برای درک تمامیت هستی و ابعاد فوقانی واقعیت به‌شمار می‌آورد.^{۱۹} بر این اساس، صور پیشینی حاسه از منظر کانت که مفهوم زمان و مکان متعارف را در برداشت، همواره ذاتی ادراک نخواهند بود چه آنکه در شرایطی خاص که با توسعه شعور و آگاهی ناظر به ادراک تمامیت مکان همراه است، ما از جهان پدیداری محفوف به غلاف زمان و مکان متعارف رهایی خواهیم یافت. اما فهم این حالات و تجربه‌ها با بهره‌گیری از منطق متعارف امکان‌پذیر نیست، بنابراین ما نیازمند منطقی فرا سه‌بعدی هستیم. این منطق جدید که به زعم اوسپنسکی از زمان‌های بسیار دور (بی آنکه با نام «منطق» از آن یاد شود) وجود داشته، منطق شهودی (intuitive logic)، منطق بی‌نهایت (logic of infinity) یا منطق وجد (logic of ecstasy) یا همان ارغنون سوم است. تقریر ناقص برخی از اصول این منطق شهودی به زبانی مشابه منطق صوری چنین است:

-الف هم الف و هم غیر الف است.

-هر چیزی هم الف و هم غیر الف است.

-هر چیزی همه چیز است.

البته این اصول در چهارچوب منطق متعارف، اصولی ناممکن و غیر منطقی‌اند و همین نشان می‌دهد که ناظر به جهان سایه‌ها نیستند و در جهانی با ابعاد بیشتر امکان راستی‌آزمایی دارند (Ouspenski, 1922, 261-262). همان‌گونه که اصول حاکم بر جهان موجودات سه‌بعدی برای موجوداتی که در جهانی دوبعدی یا تک‌بعدی

گرایش‌های فیزیکی‌الستی که همه پدیده‌های روانی را ناشی از فعل و انفعالات شیمیایی مغز و ارگانسیم زیست‌شناختی موجودات زنده می‌انگارد، عقیده دارد رابطه میان پدیدارهای فیزیکی، حیاتی و روانی (psychic) عکس تلقی رایج مدافعان پوزیتیویسم است؛ به نحوی که در حقیقت باید پدیدارهای فیزیکی را نتیجه پدیدارهای حیاتی و آنها را نیز نتیجه پدیدارهای روانی تلقی کرد. از این منظر، به جای آنکه متافیزیک برساخته فیزیک انگاشته شود، فیزیک برساخته و نتیجه متافیزیک انگاشته می‌شود. بر اساس چنین دیدگاهی، تمامیت ذهن (که هویت و گستردگی واقعی آن را نمی‌شناسیم) همواره توسط مغز، دچار محدودیت‌های زمانی و مکانی می‌شود و به این ترتیب، تصویری از جهان متعارف ما صورت‌بندی می‌شود. در حقیقت، جهان ما نه **جهان واقعی** که **جهان‌نما** است. راه برون‌شد از این وضعیت محصورکننده، تغییر در شیوه مشاهده جهان است.^{۲۰} چنانکه افلاطون در تمثیل غار یادآور شده است، ما تنها سایه‌ها و پاره‌هایی گسسته از واقعیت یکپارچه هستی را ادراک می‌کنیم.^{۲۱} اما آیا تغییر نوع و سطح ادراک ما می‌تواند ما را در فهم تمامیت هستی کامیاب سازد؟ پاسخ اوسپنسکی به این پرسش، مثبت است. او بر آن است که مفاهیم ناظر به «اتحاد با الوهیت» (union with divinity)، «رؤیت خداوند» (vision of God)، «تجربه عالم ملکوت» (experiencing the "Kingdom of Heaven") و «ورود به نیروانا» (entering Nirvana) در ادیان عرفانی، نمایان‌گر این وضعیت تغییر یافته فهم و ادراک بشری است (Ouspenski, 1922, 240). در پی بروز این حالت، فرد ضمن احساس بیم و هراس از ناواقعی بودن همه آنچه تاکنون واقعیت به‌شمار می‌رفته است، منطق متعارف را در فهم و توضیح این

رهگذر ادراک شهودی ذات معقول، به فهمی حقیقی دست می‌یابیم.

اما با وجود این، جای این پرسش سرنوشت‌ساز همچنان وجود دارد که کدام عامل، ضامن صدق تلقی جدید ما از جهان است؟ به عبارت دیگر، ما چگونه می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که در حین درک پدیدارهای زمانی به عنوان انعکاس بعد چهارم مکان در آینه ادراکاتمان، هنوز گرفتار عالم پدیداری نیستیم؟! ظاهراً این امکان همچنان وجود دارد که ادراک چهاربعدی جهان و حذف مفهوم واقعی زمان، همچنان ما را در چنبره جهان سایه‌ها باقی نگاه دارد، زیرا همواره این امکان وجود دارد که جهان پدیداری، خود از سطوح مختلفی تشکیل شده باشد. اگر چنین باشد، ما نیازمند معیاری برای تشخیص محدوده جهان‌های پدیداری هستیم که ظاهراً اوسپنسکی درباره آن سکوت اختیار کرده است. در این صورت ما باید همچنان همانند کانت، دستیابی به عالم ذوات را مستحیل قلمداد کنیم؛ اما اوسپنسکی به نحوی ناموجه بر آن است که تلقی جدید او از مفهوم زمان و مکان، امکان تجربه ذوات معقول را محتمل خواهد شمرد. به عبارت دیگر، پرسش چالش‌برانگیز در این میان آن است که ابعاد مکان در کدام سطح پایان می‌یابد و آیا جهان چهاربعدی را باید واقعیت اصیل به شمار آورد؟ اغلب بخش‌های ارغنون سوم به نحوی سامان یافته است که گویی جهان واقعی را باید در سطح چهارم جستجو کرد، اما می‌توان تصور کرد که در سطح چهارم نیز همانند سطوح زیرین، بعدی از مکان که در خارج از جهات چهارگانه (بعد پنجم) امتداد یافته، وجود داشته باشد. به این ترتیب، در این سطح نیز اشیاء چهاربعدی، مقطع اشیاء پنج‌بعدی به شمار خواهند آمد که پدیدارهای ناظر به بعد پنجم برای آنها در قالب

زندگی می‌کنند، غیرمنطقی و ناممکن به نظر می‌رسد، کاملاً طبیعی است که اگر جهان واقعی ابعادی فراتر از سه بعد داشته باشد، اصول حاکم بر آن جهان در چارچوب منطق متعارف موجودات جهان سه‌بعدی ننگجد و به گزاره‌های مهمل و متناقض بدل شود.

نقد و بررسی

از منظر اوسپنسکی جهانی که در نگاه ما سه‌بعدی به نظر می‌رسد، در حقیقت، چنانکه می‌نماید وجود خارجی ندارد زیرا انعکاسی از جهان چهاربعدی در آینه ناراست ادراکات و مقتضیات وجودی ماست. بر این اساس، نوعی از ریاضیات که با مقادیر محدود و ثابت سر و کار دارد نیز واقع‌نما نخواهند بود و البته در این میان، ریاضیات مقادیر بی‌نهایت و متغیر، به زعم اوسپنسکی از این قاعده مستثناست. قواعد حاکم بر این نوع از ریاضیات، در عین حال که با قواعد ریاضیات متعارف معارض است، تصویری واقعی‌تر را از جهان به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر، ریاضیات و منطق متعارف تنها از صدقی مشروط برخوردارند. آنها صرفاً در ارتباط با مقطعی از جهان چهاربعدی که در آینه ادراکات ناتمام ما از واقعیت انعکاس می‌یابد، می‌توانند صادق باشند.

از این حیث، تلقی اوسپنسکی از ریاضیات با تلقی کانتی از آن تمایز می‌یابد. کانت قضایای ریاضی را همواره تألیفی پیشینی می‌دانست حال آنکه اوسپنسکی بر آن است که چنانچه ما به آگاهی کیهانی دست پیدا کنیم و پدیدارهای زمانی را در چارچوب جهانی چهاربعدی به نحو مکانی ادراک کنیم، ریاضیات متعارف صدق و پیشینی بودن خود را از دست خواهد داد. در چنین وضعیتی ما بی آنکه گرفتار محدودیت‌های صور پیشینی مکان و زمان باشیم، از

موجودیت دارد و ابدیت، هستی ناپیدا کرانه هر لحظه از زمان است که در بعد پنجم واقع شده است. صورت‌بندی ساده‌ای از این نظریه حکایت از آن دارد که با حرکت و تکرار بی‌شمار نقطه فاقد بعد در فضا، خطی تک بعدی پدید می‌آید. حرکت خط در جهتی عمود بر خود، سطحی دو بعدی را پدید می‌آورد و با حرکت سطح در جهتی عمود بر خود و تکرارهای بی‌شمار آن، جسمی سه بعدی هویدا می‌شود. حرکت، گسترش و تکرار یک شیء سه بعدی در بعد چهارم، ضمن القای مفهوم زمان، جسمی چهاربعدی یا جسمی زمانی را نمایان می‌کند. علاوه بر این، همان گونه که حرکت، گسترش و تکرار یک خط، سطح را پدیدار می‌ساخت، از اثر تکرارهای بی‌شمار بعد چهارم (خط زمان) بعد پنجم یا سطح ابدیت معنا می‌یابد. این سطح را می‌توان ناظر به بعد دوم زمان دانست. به عبارت دیگر، هر نقطه در خط زمان مقطع یک خط در ابدیت است. این نقطه همواره قابلیت تحقق و یا عدم تحقق پاره‌ای امکانات را در خود دارد. بر این اساس، امکانات تحقق یافته در هر لحظه، در بعد پنجم یا سطح ابدیت برای همیشه باقی می‌مانند. بعد ششم، دربردارنده همه بسط‌های ممکن بعد پنجم یا قلمرو واقعیت یافتن (actualization) همه امکانات است که می‌توان آن را ناظر به بعد سوم زمان دانست. در این میان، چنانچه نقطه فاقد بعد را نیز یکی از ابعاد به شمار آوریم، با جهانی هفت بعدی مواجه خواهیم بود، در غیر این صورت، جهان حقیقی واجد ابعاد شش‌گانه خواهد بود. اوسپنسکی بر آن است که یا فراسوی این «دوره» (period) ناظر به ابعاد شش یا هفتگانه چیزی وجود ندارد یا آنکه همین دوره در مقیاسی دیگر مجدداً تکرار می‌شود. بر این اساس، تنها اجسام شش بعدی واقعی به شمار می‌روند و رؤیت جسمی شش بعدی از منظری

پدیدارهای زمانی رخ می‌نماید. ظاهراً با نوعی التفات به قاعده امکان اشرف^{۲۰} که گویی ساختار آن در ذهن اوسپنسکی نیز وجود داشته است، می‌توان این روند را تا بی‌نهایت ادامه داد. اگر به چنین تسلسلی گردن نهیم، واقعیت، معنای محصل خود را از دست خواهد داد و همه موجودات برای همیشه در چنبره جهانی توهمی گرفتار خواهند شد. از سوی دیگر، توقف ابعاد مکان در سطح جهان چهاربعدی نیز نیازمند دلیل قانع‌کننده‌ای است که ظاهراً اوسپنسکی از ارائه آن ناتوان است. اما وی اگر چه در اغلب بخش‌های ارغنون سوم به گونه‌ای سخن گفته است که گویی جهان واقعی را باید در سطح چهارم سراغ گرفت اما در برخی از قسمت‌های پایانی این اثر، اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد او جهان واقعی را منحصر در جهان چهاربعدی نمی‌داند و احتمال وجود ابعاد بیشتری برای مکان را در نظر داشته است. بر این اساس، نظرگاه اوسپنسکی در باب زمان و مکان در ارغنون سوم، با وجود ظرافت‌های قابل توجه در ارائه معنای جدیدی از زمان، با چالشی ویرانگر در تعیین قلمرو مکان روبروست. به عبارت دیگر، تبیین جهان واقعی در ارغنون سوم، از ضعف توجیه رنج می‌برد. اوسپنسکی که گویی خود متوجه این نقصیه شده است، در آثار بعدی‌اش ضمن ارائه توضیحات تکمیلی، قلمرو مکان را منحصر در جهانی شش بعدی دانسته و مکان شش بعدی را نمایانگر واقعیت اصیل جهان به شمار آورده است (Ouspensky, 1997:426).

او در «الگوی جدید عالم» (A new Model of the universe) و در «جستجوی معجزه‌آسا» (In search of the Miraculous) نیز مفهوم زمان بشری را ناظر به بعد چهارم مکان می‌داند اما معتقد است هر موجودی علاوه بر هستی زمانمند خود، در ابدیت نیز

مؤلفه‌های به کار رفته در این الگوی جدید، بتواند آن را از پاره‌ای کاستی‌ها رهایی بخشد.

اما با وجود دشواری‌های پیش روی این نظریه، نگاه تازه و قابل تأمل آن در فهم دیگرگون از مفهوم زمان، ماده و حرکت، همچنان می‌تواند در درک بسیاری از پدیده‌های به ظاهر غامض و تبیین‌ناپذیر محل توجه واقع شود به ویژه آنکه این الگو با نظر به آموزه‌های مهمترین مکاتب عرفانی شرق و غرب صورت‌بندی شده است.^{۲۲} علاوه بر این، نباید از نظر دور داشت که اوسپنسکی با نظریه خود در باب زمان کوشیده است تا مرزهای ادراک بشری را به افق‌هایی به مراتب فراتر از ماده‌گرایی و پوزیتوسیم رایج در عصر خود توسعه دهد و از این رهگذر، امکان درک تمامیت حیات (entirety of life) را به انسان‌ها محتمل شمارد و آنان را برای طی این مسیر ترغیب کند.

نتیجه

اوسپنسکی کوشید تا با تصور جهان موجودات تک‌بعدی و دوبعدی و نوعی التفات به قاعده امکان اشرف، امکان وجود جهانی چهاربعدی را به اثبات رساند. او بر این اساس، حرکت را به عنوان امری غیر واقعی ناشی از محدودیت و نقص ادراک انسان از تمامیت مکان دانست. از این منظر، به جای آنکه زمان، مفهومی متزع از حرکت انگاشته شود، حرکت ناظر به احساس زمان خواهد بود.

بر اساس این تلقی غیر ارسطویی که شباهت قابل توجهی نیز با دیدگاه کانت در باب زمان و مکان دارد، زمان نیز به نوبه خود، مرز احساس مکان در موجودی با ساختارهای روانی و فیزیولوژیکی معین خواهد بود. به این ترتیب، احساس زمان در موجودات ساکن در جهان سه‌بعدی، ناشی از عدم ادراک درست بعد چهارم

پنج بعدی، صرفاً نمایی ناتمام (incomplete view) از آن را به نمایش می‌گذارد. به همین ترتیب، جسمی چهاربعدی نمایی ناتمام از جسمی پنج بعدی، جسمی سه‌بعدی نمایی تمام از جسم چهاربعدی، خط نمایی ناتمام از سطح و نقطه نمایی ناتمام از خط را آشکار می‌کند (Ouspenski, 1949: 209-215).

اما این نظرگاه توسعه یافته نیز با دشواری‌هایی روبروست:

نخست آنکه در این دیدگاه جدید، گویی خلاف مدعای اصلی ارغنون سوم، زمان امری واقعی و خطی ممتد در بعد چهارم انگاشته شده است که سطح ابدیت آن را در نقاط مختلف لمس کرده است حال آنکه پیش از این، همواره بر ماهیت توهمی زمان و بنای آن بر مفهوم مکان تأکید شده بود.

دوم آنکه بعد پنجم که ناظر به ساحت ابدیت انگاشته شده است، از آن رو که همچنان ساحتی مرتبط با مفهوم زمان می‌نماید، از وضوح و تمایز کافی ندارد.

سوم آنکه همانند تقریر ارغنون سوم، این الگوی جدید جهان شش‌بعدی نیز از توجیهی بسنده و تضمینی قابل اعتماد در انحصار جهان در ابعاد ششگانه بی‌بهره است چرا که با منطق اثباتی ابعاد چهارگانه، احتمال وجود ابعاد دیگر همچنان وجود دارد؛ به عبارت دیگر، اوسپنسکی سناریویی تبیین‌گر (به ویژه درباره بعد پنجم و ششم) و یا الگویی برای جهان ارائه کرده که در مقایسه با الگوی فرضی رقیب (مثلاً الگویی که جهان را منحصر در ابعاد هفتگانه و یا بیشتر می‌داند) توجیهی بسنده برخوردار ندارد. طرفه آنکه امروزه پاره‌ای از فیزیکدانان از وجود جهانی ۱۰ بعدی، ۱۱ بعدی و ۲۶ بعدی سخن می‌گویند و برخی نیز برآنند که ابعاد فضای حقیقی، غیر قابل شمارش است.^{۲۱} البته در این میان، چه بسا ایضاح برخی مفاهیم و

۳- *Tertium Organum: The Third Canon of Thought, a Key to the Enigmas of the World*

این اثر نخستین بار در سال ۱۹۱۲ در سن پترزبورگ به چاپ رسید و در سال ۱۹۲۰ ترجمه انگلیسی آن در ایالات متحده منتشر شد. پس از انتشار چاپ دوم این اثر در سال ۱۹۶۲ طی چندین سال به یکی از پرفروش‌ترین کتابها در این کشور بدل شد (Eliade, 1987: 11/ 143). این ترجمه بعدها با اصلاحات و تغییرات خانم کادلوففسکی (Kadloubovsky) مجدداً در سال ۱۹۷۸ منتشر شد. الگوی جدید عالم (*A new Model of the universe*)، در جستجوی معجزه‌آسا (*In search of the Miraculous*) راه چهارم (*The fourth way*) و زندگی عجیب ایوان اوسکین (*Strange life of Ivan Oskini*) در زمره سایر آثار مشهور اوسپنسکی به شمار می‌روند. ارغنون سوم در سال ۱۳۷۰ با ترجمه محمد تقی بهرامی حران توسط چاپ و نشر بنیاد انتشار یافته است.

۴- کانت در بخش حسیات استعلایی (*transcendental aesthetic*) کتاب «تقدعقل محض» نشان می‌دهد که مکان و زمان، صورت‌های محض شهوند که هر احساس بشری را زمانمند و بعضاً مکانمند می‌نمایانند. در این میان، زمان صورت احساس‌های درونی (*inner sense*) و مکان، صورت احساس‌های بیرونی (*outer sense*) است. کانت همه زمان‌ها و مکان‌ها را بخش‌های زمان و مکانی واحد می‌داند و این دو را به عنوان شهودهای پیشینی متمایز از مفاهیم، مدنظر قرار می‌دهد (Kant, 1998: A26/B24, A32-B53). بر این اساس، ترکیب ماده حسیات با صورت زمان و مکان، نموده‌ها (*appearances*) را بر ما آشکار می‌سازد. در این میان، زمان به جای آنکه به مثابه مفهومی تجربی، سلسله‌ای از لحظات غیر مرتبط انگاشته شود، تصویری ضروری و واقعی به شمار می‌آید که در هر تجربه مفروض خواهد بود. کانت تأکید می‌کند که ذهنی بودن زمان و مکان، عالم محسوسات را هرگز به خیال و توهم بدل نمی‌کند بلکه التفات به صور حاسه به ما نشان می‌دهد که ما به جای دسترسی به نفس الامر اشیاء، صرفاً در

مکان است. به عبارت دیگر، جهان سه‌بعدی همان جهان چهاربعدی است که از روزنه باریک و محدود کننده حواس و ادراکات بشری مد نظر قرار گرفته است.

چنان که اشاره شد، عمده‌ترین مشکل این نگاه جذاب و تأمل‌برانگیز در باب زمان و مکان آن است که ما هیچگاه نخواهیم توانست ابعاد واقعی جهان حقیقی را شناسایی کنیم، چرا که همواره می‌توان در باب امکان وجود ابعاد بالاتر، با نوعی استناد به قاعده امکان اشرف استدلال کرد و بر این اساس، مدعای اوسپنسکی در باب امکان شکستن مرزهای جهان کانتی با ناکامی روبرو خواهد شد. علاوه بر این، تعیین محدوده جهان واقعی در قلمرو ابعاد چهارگانه و یا شش‌گانه نیازمند توجیهی بسنده و تضمینی قابل اعتماد است که به نظر می‌رسد هیچ یک از تقریرهای اوسپنسکی در ارغنون سوم و یا سایر آثارش آن را به نحو جدی مد نظر قرار نداده است؛ این امر به نوبه خود، ترجیح این الگو را بر الگوهای فرضی رقیب ناممکن خواهد نمود. اما تلاش قابل تأمل اوسپنسکی در فهم متفاوتی از جهان واقعی را نباید نادیده انگاشت. این نگاه تازه امروزه براساس نظریه نسبیت و یافته‌های جدید فیزیک کوانتوم که تصویری هولوگرافیک از واقعیت به نمایش می‌گذارد و با بسیاری از دریافت‌های شهودی عارفان سازگار می‌افتد، همچنان در حال پی‌گیری است.

پی‌نوشت‌ها

۱- Peter Demianovich Ouspensky. نام او همچنین به صورت Uspensky (آسپنسکی) ضبط شده است.

۲- برای آشنایی اجمالی با زندگی، آثار و اندیشه‌های اوسپنسکی نک: Eliade, 1987: 11/ 143- 144 و نیز Taylor, 1978.

جهانی پدیداری به سر می بریم. (Kant, 1998: A37- B54)

۵- در ایده‌آلیسم برکلی، جایی برای صور شهودی مقدم بر تجربه وجود ندارد و همه معرفت‌های ناشی از حس و تجربه، توهم محض (sheer illusion) انگاشته می‌شود و حقیقت تنها منحصر در تصورات محض فاهمه و عقل دانسته می‌شود. کانت این تلقی را که هیچ معیاری برای راستی‌آزمایی حقیقت تجربه به دست نمی‌دهد، ایده‌آلیسم جزمی می‌نامد و در نقطه مقابل، از ایده‌آلیسم انتقادی خود که در آن صور شهودی حاسه (زمان و مکان) و مقولات فاهمه به نحو پیشینی بر تجربه‌ها اعمال می‌شوند و ملاکی برای تشخیص حقیقت از توهم به دست می‌دهند، دفاع می‌کند (Kant, 2004: 195-197).

۶- مطالعه بعد چهارم و ابعاد فراتر از آن، هنگامی محل توجه اوسپنسکی واقع شد که کم و بیش به طور همزمان فیزیکدانانی نظیر انیشتین (Einstein) نیز این موضوع را مطمح قرار داده بودند اما در این میان، رویکرد و هدف اوسپنسکی در مطالعه موضوع، با رویکرد فیزیکدانانی چون انیشتین متفاوت است. نقد نگاه پوزیتیویستی و ارائه تقریری عالمانه از تعالیم باطنی (esoteric) ادیان و مکاتب عرفانی، اصلی‌ترین اهداف اوسپنسکی در این باره است.

۷- چنانچه خط در جهتی که در خود او وجود دارد حرکت کند، همواره یک خط باقی خواهد ماند.

۸- آگوستین با پرسش از کیفیت وجود یا عدم وجود گذشته و آینده، اظهار می‌کند که زمان گذشته و آینده ظاهراً وجود بالفعل ندارند و زمان حال نیز اگر از آن رو زمان است که به گذشته می‌پیوندد، پس چگونه می‌توان از وجود داشتن آن سخن گفت در حالی که جهت بودنش، نبودن آن است؟ از سوی دیگر، ما از زمان طولانی و کوتاه سخن به میان می‌آوریم در حالی که آنچه وجود ندارد چگونه می‌تواند کوتاه و یا بلند باشد؟! آگوستین در پاسخ به این دشواری‌ها عقیده دارد که زمان گذشته و آینده، حقیقتاً وجود ندارد و در باب کوتاه و طولانی بودن زمانی مشخص باید گفت: «زمان مورد نظر ما در حال بودن، طولانی بود

زیرا تنها آنگاه می‌توانست طولانی باشد که حال بود. آن زمان هنوز به گذشته نپیوسته بود... ولی به محض آنکه به گذشته پیوست، دیگر طولانی نبود زیرا دیگر اصلاً وجود نداشت» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۶۷).

۹- اوسپنسکی این مفهوم را با التفات به «اکنون ابدی» (eternal now) در فلسفه هندی دریافتیافته است (Ouspensky, 1992: 42).

۱۰- نباید از نظر دور داشت که دیدگاه اوسپنسکی در باب زمان که آن را امری ذهنی و ناظر به بعد چهارم مکان می‌داند، از نظرگاه صدرالمتهالین که زمان را امری غیر موهوم و نحوه‌ای از وجود جوهر مادی می‌داند، متمایز است. بعد چهارمی که از منظر صدرالمتهالین بعد چهارم انگاشته می‌شود، مقوله‌ای متافیزیکی و غیر کمی و هویت سیال و وجود متصرم و متجددی است که ذهن، اعتبار عقلی موسوم به زمان را از آن انتزاع می‌کند. علاوه بر این، ملاصدرا زمان، حرکت و جوهر را در عالم خارج هم هویت قلمداد می‌کند، حال آنکه اوسپنسکی بر آن است که ماده و حرکت، بر ساخته‌های منطقی ذهن ما است که به جهت محدودیت قوای ادراکی در مواجهه با تمامیت جهان، آن را ابداع کرده است.

۱۱- گئورگ فردریک برنهارد ریمان (۱۸۲۶-۶۶) ریاضی‌دان آلمانی و پایه‌گذار هندسه ناقلیدسی.

۱۲- اینکه حیوانات به شیوه‌ای مشابه ما آدمیان سخن نمی‌گویند، دلیل قانع‌کننده‌ای برای فقدان قوای عقلانی مفهوم‌ساز در آنها نیست. طرفه آنکه برخی فیلسوفان اسلامی به ویژه مدافعان حکمت متعالیه، در باره برخی حیوانات، قائل به تجرد و حشر برزخی‌اند که ملازم با سطحی از ادراک مفهومی است. این گروه از حیوانات در این سطح از تجرد با بسیاری از انسان‌ها مشارکت دارند. در این باره نک: صدرالمتهالین، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۵۰-۲۴۸.

۱۳- اوسپنسکی معتقد است هنگامی که یک جانور با یک کره مواجه می‌شود، در فاصله معینی آن را تنها به صورت سطحی صاف و ساکن ادراک خواهد کرد اما پس از نزدیک شدن و لمس قسمتی از آن، ناگاه می‌بیند که رابطه سایر

شیخ وار و فرافکنی‌هایی از جهان ماورای زمان و مکان متعارف ما می‌داند. در عالم هولوگرافیک، همه چیز نسبت به واقعیتی که در ساحت پوشیده جهان حضور دارد، توهم (illusion) به شمار می‌رود؛ به این معنا که ما در مواجهه با ارتعاشات و فرکانس‌های سطوح فوقانی واقعیت، آنها را براساس قالب‌های ذهنی خود صورت‌بندی می‌کنیم. مثلاً هنگامی که در جهان هولوگرافیک با توده‌ی شکل‌نیافته‌ای از دانش ناب برخورد می‌کنیم، بر اساس تجربه‌های متداولمان در کره زمین، ذهن ما بلافاصله و به شکلی ناخودآگاه آن را به شکل مدرسه‌ها و کتابخانه‌هایی باشکوه صورت‌بندی می‌کند و به این ترتیب، مشاهدات ما در سطوح فوقانی واقعیت معنایی نمادین می‌یابد (Talbot, 1992:274).

۱۷- اوسپنسکی بر آن است که قدرتمندترین ابزار انسان‌ها برای درک نسبی تمامیت جهان، هنر است. ما تنها از رهگذر نگاه هنری به نموده‌ها می‌توانیم انعکاس بودِ حقیقی را در آنها شناسایی کنیم. ادراک نسبی ذات معقول انعکاس یافته در پدیدارها و تشخیص تفاوت‌هایی که به ظاهر، یکسان می‌نمایند، تنها به واسطه فهم شاعرانه جهان و تفسیر هنرمندانه پدیدارها که ساحات پنهان حیات را در آنها آشکار می‌کند، محقق خواهد شد (Ouspenski, 1922:161). از این حیث، شعر و هنر، به عنوان مرحله‌ای مقدماتی و تجربه‌های عرفانی به عنوان مرحله پیشرفته ادراک حقیقت و تمامیت جهان به شمار می‌رود.

۱۸- اوسپنسکی با نقل نسبتاً کامل تمثیل غار (جمهوری/ کتاب هفتم) در پایان فصل چهاردهم کتاب خود، از خاستگاه اندیشه‌های خود و تعلق خاطر عمیقش نسبت به تلقی افلاطونی از عالم پرده برمی‌دارد.

۱۹- اوسپنسکی بر آن است که حتی در عهد جدید نیز در باب درک حقیقت مکان به عنوان یکی از ویژگی‌های قدیسان، سخن به میان آمده است: «در محبت، ریشه بدوآیند و ساخته شوید. بدین سان قدرت آن را خواهید یافت که با جمله مقدسان، عرض و طول و ارتفاع و عمق را درک کنید.» (رساله به افسسیان: ۱۹-۱۸)، اوسپنسکی معتقد است

نقاط با آن نقطه لمس شده تغییر کرد؛ گویی همه نقاط حرکت می‌کنند و از آن نقطه لمس شده دور می‌شوند. در این وضعیت، جانور، کره را به صورت شکلی متحرک و مرتعش ملاحظه می‌کند (Ouspenski, 1992:105).

۱۴- اوسپنسکی بر آن است که عناصر قوام‌بخش حیات فکری انسان، احساس (sensation)، ادراک (perception) و مفهوم (concept) است. (Ouspenski, 1922:83) در این میان، حیوانات عالی‌تر نظیر سگ، گربه و میمون نیز از احساس و تصور برخوردارند اما همچنان به دلیل فقدان قوای مفهوم‌ساز، بی‌بهره از مفاهیم به جهان نظر می‌کنند و بر این اساس، از قدرت تکلم و درک سه‌بعدی جهان عاجزند. حیوانات کمتر پیشرفته نظیر حلزون‌ها تنها از احساس بهره‌مندند و بر این اساس، در جهانی تک‌بعدی به سر می‌برند که پدیده‌های ناظر به بعد دوم و سوم در آن، پدیده‌هایی زمانی انگاشته می‌شود (Ouspenski, 1922:109-110).

۱۵- اوسپنسکی بر آن است که ماده و حرکت (نیرو) چیزی جز فرافکنی‌های حالت انفعالی (passive) و فعال (active) ذهن ما نیست. این دو صرفاً مفاهیمی منطقی (logical) است که ما برای تبیین مواجهات خود با جهان خارج، آنها را برگزیده‌ایم. ما هیچ‌گاه ماده را در جهان خارج نخواهیم یافت بلکه تنها جوهری مفروض نظیر چوب و سنگ و آهن را ادراک می‌کنیم. به عبارت دیگر، ماده فیزیکی هیچ‌گاه به نحوی مجزا از اشیاء محسوس قابل ادراک نیست. این دو برساخته بشری، به همان اندازه مجردند که مفاهیمی نظیر حقیقت، خیر و یا شر (Ouspenski, 1922:31-32).

۱۶- شباهت این نظرگاه با یافته‌های برخی از فیزیکدانان مدافع فیزیک کوانتوم و جهان هولوگرافیکی بسیار تأمل‌برانگیز به نظر می‌رسد. نظریه هولوگرافیک بودن واقعیت که بر اساس دیدگاه‌های دیوید بوم (David Bohm) فیزیکدان کوانتوم و کارل پریبرام (Karl Pribram) فیزیولوژیک اعصاب در دانشگاه استنفورد بنا نهاده شده است، همه محسوسات جهان فیزیکی را تصاویر

- Kant, Immanuel (2004) **Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science**, Translated and Edited by Gary Hatfield, Britain: Cambridge University Press, Revised Edition.
- Talbot, Michael (1996) **The Holographic Universe**, Britain: Harper Collins.
- Kant, Immanuel(1998),**The Critique of Pure Reason**, Translated and Edited by Paul Guyer & Allen W.Wood, Britain: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (ed) (1987) **The Encyclopedia of Religion**, New York: Macmillan, Volume 11.
- Ouspensky, P. D (1922) **Tertium Organum; The Third Canon of Thought: a Key to the Enigmas of the World**, Translated by Nicholas Bessarabov & Claude Fayette Bragdon, New York: Alfred A Knopf, Second American Edition.
- ----- (1949) **In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching**, Harcourt, Brace and World.
- ----- (1997) **A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in Its Application to Problems of Science, Religion and Art**, Translated from the Russian by R. R. Merton, under the supervision of the author, Courier Dover Publications .
- Taylor, Merrily E(1978) **Remembering Pytor Demianovich Ouspensky**; a brochure that reproduced with the kind permission of the Manuscripts and Archives Division at Yale University Library.

معاصران پولس محتملاً درکی از این عبارت نداشته‌اند اما ما اکنون ضمن آشنایی با اندیشه‌های کانت در باب زمان و مکان و اطلاع از آراء مکاتب شرقی در این باره، می‌توانیم دریابیم که چگونه دستیابی به مراتب تازه‌ای از آگاهی، در گرو تقویت حس مکان است (-Ouspenski, 1922:333-335)؛ به عبارت دیگر، ما اکنون درمی‌یابیم که از رهگذر تجربه‌های عارفانه می‌توان پدیده‌های زمانی را به عنوان پدیده‌هایی مکانی ادراک کرد و به این ترتیب، به تصویر واقعی جهانی که محصور در ابعاد سه‌گانه نیست، دست یافت.

۲۰- قاعده امکان اشرف بیان می‌کند که هرگاه ممکن اخس موجود باشد، به ناچار باید پیش از آن، ممکن اشرف نیز وجود یافته باشد. از این قاعده عمدتاً در اثبات موجودات مجرد مثالی و عقلانی بهره‌برداری می‌شود. صدرالمتهلین شیرازی عکس این قاعده را (که از ابتکارات خود او به شمار می‌آورد) نیز صادق می‌داند؛ به این معنا که وجود ممکن اشرف، موجود ممکن اخس را لازم می‌آورد. از شکل دوم این قاعده با عنوان «قاعده امکان اخس» یاد می‌شود. در این باره نک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۷ و ۷۸ و ۴: ۸۱.

۲۱- در این باره نک:

Moring, Gary. F (2001) *The Complete Idiot's Guide to Theories of the Universe*, Alpha Books.

۲۲- اوسپنسکی ضمن استنادات متعدد به اقوال و احوال عارفان، به طور خاص در فصل ۲۲ ارغنون سوم، به نظرگاه عارفان شرق و غرب در باب تصویر واقعی جهان پرداخته است.

منابع

- آگوستین (۱۳۸۰) **اعترافات**، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ دوم.
- صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.

تحلیلی بر نقد امر مطلق کانت

علی رضا اژدر* - مهدی زمانی**

سید علی علم الهدی*** - اکبر پناهی****

چکیده

امر مطلق کانت صورت مفهومی است که به عنوان قاعده زرین، ریشه در عمق تاریخ فکر بشر دارد. این اصل که بیشترین نقش را در تنظیم روابط اجتماعی ملل مختلف جهان ایفا نموده است و ردپای آن را در تمامی مکاتب الهی و نحله‌های بشری می‌توان یافت، در عبارت کوتاهی توسط کانت به این صورت تقریر و تبیین گردید:

«تنها طبق قاعده ای عمل کن که در عین حال اراده کنی قانونی عام شود»

این قاعده، همزمان زیر بنای مکتب اخلاقی مهمی قرار گرفت که به مکتب وظیفه گرایی مشهور است. هرچند جاذبه باشکوه این مکتب بسیاری از صاحب نظران فلسفه اخلاق را مسحور خود ساخت، اما نقدهای بسیاری را نیز در پی داشت. این مقاله به بررسی و تحلیل نقد مطلق گرایی حداکثری در مکتب وظیفه گرایی با توجه به مبانی اخلاق اسلامی می‌پردازد تا روشن کند تلاش کسانی که، سعی کرده‌اند نشان دهند این قاعده، می‌تواند با مبانی اخلاق اسلامی سازگاری کامل داشته باشد، راه به جایی نمی‌برد.

واژه‌های کلیدی

امر مطلق، وظیفه‌گرایی، اخلاق اسلامی، اخلاق هنجاری، کانت

* استادیار پیام نور مرکزی

** استادیار پیام نور اصفهان

*** استادیار پیام نور تهران

**** دانشجوی دکتری اخلاق و عرفان اسلامی دانشگاه پیام نور (مسئول مکاتبات) panahi256@yahoo.com

طرح مساله

مکتب وظیفه‌گرایی کانت در فلسفه اخلاق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مطلق‌گرایی، به عنوان خصوصیت ویژه‌ی آن، همواره مورد نقادی سایر مکاتب اخلاقی قرار گرفته است. نویسندگان این مقاله امیدوارند پس از بررسی این مطلق‌گرایی بی‌حد و حصر، در نهایت بتوانند پاسخی برای سوال ذیل بیابند: تحلیل‌های کسانی که در نقد خود از مطلق‌گرایی، سعی در سازگار نشان دادن «امر مطلق کانت با مبانی اخلاق اسلامی دارند، بر چه پایه‌هایی استوار است؟

مقدمه

بنا بر یک تقسیم‌بندی، اخلاق را می‌توان شامل سه نوع پژوهش دانست:

۱- فرا اخلاق (meta-ethics)

۲- اخلاق توصیفی (descriptive ethics)

۳- اخلاق هنجاری (normative ethics)

فرا اخلاق، که انتزاعی‌ترین شاخه فلسفه اخلاق محسوب می‌شود به جای طرح داوری‌های اخلاق هنجاری، در پی آن است که خود این داوری‌ها را روشن کند (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۲۶).

مسائلی همچون:

خوبی چیست و بدی کدام است؟

آیا گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما هستند یا اعتباری‌اند؟

آیا اساساً معرفت اخلاقی امکان‌پذیر است یا حاصلی جز شکاکیت ندارد.

و مباحثی از این قبیل، در این حوزه قرار دارد.

اینگونه پژوهش‌ها سعی می‌کنند، به روش عقلی و فلسفی، تحلیل و تبیین مفاهیم و احکام اخلاقی را از حیث معناشناختی (moral semantics)، وجود شناختی (moral ontology) و معرفت‌شناختی

(epistemology moral) دنبال کنند.

اخلاق توصیفی نیز با کمک روش نقلی و تجربی به توصیف گزارش اخلاقی افراد، گروه‌ها و جوامع می‌پردازد. در این شاخه قضاوت، داوری و ارزش‌گذاری گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد و هدف صرفاً آشنایی با رفتار و اخلاق مکتب و یا جامعه خاصی است.

اما اخلاق هنجاری، یافتن معیاری برای رفتار اخلاقی انسان است و آن پژوهش‌ها مسائلی از این قبیل را دنبال می‌کند:

انجام چه کارهایی از لحاظ اخلاقی درست است و انجام چه رفتاری نادرست؟

هنگام مواجه شدن با تعارض‌های اخلاقی چه باید کرد؟

در این شاخه گاه فضیلت محور مطالعه و بحث قرار می‌گیرد و گاه رفتار. اگر مبنای مطالعه ما رفتار و کردار کنشگر اخلاقی باشد، این حوزه از اخلاق، خود وارد دو زیر شاخه مهم دیگر خواهد شد که از آن به دیدگاه‌های غایت‌گرایانه (teleological) و دیدگاه‌های «وظیفه‌گرایانه» (deontological) تعبیر می‌شود.

دیدگاه‌های غایت‌گرایانه (پیامدگرا)، بر این باور است که خوب بودن یا بد بودن فعل اخلاقی به خاطر پیامدها و نتایجی است که به بار می‌آورد. به این معنی که اگر رفتاری منجر به نتیجه خوب شد، خوب است و گرنه بد خواهد بود. آن نتایج که خود از حوزه اخلاق خارج اند، می‌تواند، لذت، سود و یا حتی سعادت فرد یا جامعه باشد.

در اینجا تذکر این نکته ضروری است که در مکتب وظیفه‌گرایی این گونه نیست که رفتارهای اخلاقی فاقد غایت باشند و به تعبیری صرفاً رفتار غایت‌گرایان مبتنی

یکدیگر تفکیک نماید. او به عنوان یک فیلسوف سعی می‌کند که اخلاق را مانند طبیعیات به دو بخش تجربی و عقلی، تقسیم کند. بخش تجربی اخلاق را انسان‌شناسی عملی (Practical anthropology) و بخش عقلی آن را اخلاق یا مابعدالطبیعه اخلاق (practical anthropology) نامگذاری می‌کند. کانت فلسفه اخلاق محض را که از همه عناصر تجربی تفکیک شده است، ضروری می‌داند و می‌گوید امکان چنین فلسفه‌ای از مفهوم مشترک وظیفه و قوانین اخلاقی آشکار می‌شود. اما برای اینکه قانون اخلاقی مبنای وظیفه قرار گیرد باید برخوردار از ضرورت مطلق باشد. این امر نشان می‌دهد که اساس وظیفه را نباید در طبیعت انسان و اوضاع و احوال محیط بر او جستجو کرد؛ بلکه اساس وظیفه در عقل ناب قابل جستجو است.

امر مطلق و صورت بندی آن

«تنها طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال اراده کنی قانونی عام شود» (اونی، ۱۳۸۱: ۶۳).

این اصل همان گونه که گفته شد تأثیر گزارترین اصل اخلاقی در میان ملل مختلف جهان بوده است که اکنون زیربنای تفکر کانت برای تاسیس مکتب وظیفه گرایی قرار گرفته است. هرچند او اولین کسی نیست که از آن بهره گرفته است ولی او نخستین فیلسوفی است که اصطلاح مشهور امر مطلق را در فلسفه اخلاق وضع کرده است. بنا بر رأی او، امر مطلق یگانه اصل اخلاقی و پایه و اساس اخلاق است که از اراده متعین شده نشأت می‌گیرد. «چنین هنجاری یکتاست و وجود بیش از یکی از آن امکان‌پذیر نیست» (راس، ۱۳۷۶: ۶۷).

کانت سه صورت‌بندی از امر مطلق ارائه می‌کند اما تأکید می‌کند که هر سه اصل معطوف به حقیقتی واحدند و از یک مقوله پرده برمی‌دارند. صورت بندی آن به طور مختصر چنین است:

بر غایت خاص باشد بلکه تفاوت در این است که در مکاتب وظیفه‌گرایی، غایت در خود فعل نهفته است ولی در مکاتب غایت‌گرایی، غایت بیرون از آن منظور شده است. بر همین اساس گنلر و هولمز تعبیر «پیامدگرایی» یا «نتیجه‌گرایی» را برای این دیدگاه‌ها ترجیح داده‌اند.

«براساس نظریه‌های غایت‌گرایان، ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نبایستگی یک رفتار، ارزش‌های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است» (مصباح، ۱۳۸۴: ۲۵).

جایگاه فلسفه اخلاق کانت

در حال حاضر چهار مشرب عمده اخلاق هنجاری وجود دارد:

نتیجه‌گرایی (teleologism)، وظیفه‌گرایی (deontologism)، اخلاق فضیلت بنیاد (virtue-based ethics)، و اخلاق حق‌بنیاد (right-based ethics). بزرگترین نماینده و سخنگوی مشرب وظیفه‌گرایی، کانت است. هر چند هیچ یک از سه مشرب دیگر نیز از تأثیر آراء و نظرات او بر کنار نمانده‌اند (اونی، ۱۳۸۱: مقدمه).

نظریه کانت یکی از مهمترین و بحث برانگیزترین نظریات در قلمرو فلسفه اخلاق است. او در موضوع اخلاق تفکر خود را بر احکام پیشینی (apriori) استوار کرده است زیرا در دستگاه اخلاقی کانت الزامات اخلاقی صرفاً از عقل اخذ می‌گردد و اخلاقی بر مبنای شهود، خواه شهود محض، خواه شهود تجربی در این دستگاه جایگاهی ندارد (kant, 1997: 28). او احکام تجربی را احکام امر واقع می‌داند و معتقد است تجربه تنها در مورد چیستی اشیاء معرفت‌بخش است. از نظر وی فلسفه ناب، فلسفه‌ای است که آموزه‌هایش را از اصول پیشینی اخذ می‌کند. وظیفه فیلسوف آن است که عناصر پیشینی و تجربی معرفت را از

۱- صورت اول- خودآیینی یا قانون عام (اصل کلیت پذیری) (universalizability)

«من هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنم که همچنین نتوانم اراده کنم که ضابطه رفتارم به صورت قانون عام درآید» (سالیوان، ۱۳۸۰: ۶۲).

۲- صورت دوم- احترام به کرامت اشخاص (اصل غایت بودن) (principle of ends)

«چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت بدانی و نه صرفاً وسیله (possible kindom of ends) (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴).

۳- صورت سوم- قانونگذاری برای جامعه اخلاقی

همه ضابطه‌های ناشی از قانونگذاری که به وسیله خود وضع می‌شوند، باید با ملکوت امکانی غایات چنان هماهنگ باشد که گویی آن ملکوت ملک طبیعت (kingdom of nature) است.

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق چند نمونه از وظایفی را مطرح می‌کند که کاربرد پیروی از امر مطلق را نشان می‌دهند و این وظایف را به وظایف در برابر خود و دیگران و وظایف کامل و ناقص تقسیم می‌کند. کانت تکالیف کامل (perfect) را تکالیفی می‌داند که هیچگونه استثنایی را در تبعیت از تمایلات نمی‌پذیرد و تکالیف ناقص را (imperfect) تکالیفی می‌داند که در تبعیت از تمایلات استثناء پذیر است. آشنایی با دو اصل دیگر ما را در بررسی نقد منتقدین یاری می‌رساند:

الف - اصل غایت بودن انسان

«چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، غایت به شمار آوری و نه همچون وسیله» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴).

کانت به عنوان متفکر عصر روشنگری بر شخصیت

انسان تأکید می‌کند. انسان را از آن حیث که انسان است فارغ از اینکه دارای چه ویژگی‌هایی است و یا در چه اوضاع و احوالی قرار دارد، دارای ارزش می‌داند. او می‌گوید آنچه ما را دارای ارزش می‌کند، انسانیت ماست. بدین معنا که شخصیت اخلاقی ما است که ما را به مراتب بر جانوران محض برتری می‌بخشد.

کانت، روسپیگری و برده‌داری را به این دلیل که کرامت انسانی را نفی می‌کند از نظر اخلاقی مردود می‌شمارد.

ب - اصل آزادی در عمل به قانون

کانت انسانی را اخلاقی می‌داند که تنها از قانونی اطاعت می‌کند که عقل واضح آن است. او بر این اعتقاد است که اگر اراده انسان تابع قانونی باشد که دیگری واضح آن است، آن اراده را نمی‌توان بدون قید و شرط نیک دانست. البته قانون اخلاقی همچون قانون طبیعی انسان را وادار به اطاعت از خود نمی‌کند بلکه از او اطاعت می‌طلبد. انسان آزاد است که از آن اطاعت کند یا از اطاعت آن سر باز زند.

کانت بیان می‌کند که مفهوم آزادی کلیدی است. به وسیله این مفهوم می‌توان استقلال و خودمختاری اراده را تعیین کرد، او آزادی حقیقی را آزادی اراده می‌داند و تا آنجا پیش می‌رود که مفهوم آزادی را مبنای همه مفاهیم دیگر مانند «خدا» و «جاودانگی روح» می‌داند. همچنین تنها شرط حصول شناخت آزادی را قانون اخلاق می‌داند، قانونی که به ما فرمان می‌دهد بر تمایلات خویش مسلط شویم، زیرا عقل ما واضع آن قانون است.

راس اولین منتقد مطلق گرایی

دیدگاه‌های وظیفه‌گرایی به وسیله وظیفه‌گرایان قرن بیستمی ادامه یافت، هرچند که این دسته از فیلسوفان که خود را از پیروان سنت کانتی می‌دانستند، برخلاف

نظر اول تنسیق کرد، اما از نظر او این قواعد نمی‌توانند در موقعیت‌های تعارض به کنشگر اخلاقی یاری رسانند. او بر این باور است که آنچه کنشگر اخلاقی را در رسیدن به داوری اخلاقی موجه مدد می‌رساند، وظایف واقعی است.

وی فهرست هفتگانه‌ای از وظایف در نظر اول مطرح می‌کند که عبارتند از:

- ۱ - وفاداری ۲ - جبران ۳ - سپاسگزاری ۴ - نیکوکاری ۵ - عدالت ۶ - بهبود خود ۷ - آزار نرساندن به دیگران

راس عقیده دارد که اگر داده‌های فلسفه اخلاق یعنی تجارب بالفعل ما مورد مذاقه قرارگیرد، این نکته را در می‌یابیم که در قلمرو تکالیف در نظر اول بعضی از تکالیف از بعضی تکالیف دیگر الزام آورتر است. هیچ نظم الفبایی در میان آن حاکم نیست و نمی‌توان یک قاعده یا اصل کلی در اختیار داشت که به وسیله آن بتوانیم مشخص کنیم که هنگام تعارض میان تکالیف در نظر اول چه باید کرد.

راس معتقد است تعارض هنگامی رخ می‌دهد که در یک سیاق اخلاقی بیش از یک خصوصیت اخلاقی حضور داشته باشد و کنشگر اخلاقی را به جهت‌های متضاد هدایت کند.

از نظر راس اگر در یک سیاق اخلاقی من با یک وظیفه در نظر اول مواجه هستم در صورتی که «سایر وجوه یکسان باشد» و این سیاق وجه دیگری نداشته باشد که با وظیفه در نظر اول من در تعارض باشد، به وظیفه واقعی تبدیل خواهد شد. ولی کنشگر اخلاقی همیشه با یک وظیفه روبرو نیست. او برای احراز وظیفه واقعی باید معین کند کدام وظیفه در نظر اول از اهمیت بیشتری برخوردار است و این دقیقاً همان کاری است که صرفاً با توسل جستن به وظایف در نظر اول

کانت به تفکیک میان عقل نظری و عقلی عملی قائل نبودند بلکه شهودگرایی بودند که معتقد بودند برای احراز مفاهیم اخلاقی و تصدیق دعاوی اخلاقی باید شهودهای اخلاقی را مورد توجه قرار داد. این گروه کسانی هستند که شالوده مباحث کانت را می‌پذیرند و وظیفه‌گرا محسوب می‌شوند ولی نقدهای مبنایی بر آن وارد کردند. یکی از این شهود گرایان دبلیو دیوید راس بود.

ما در اینجا بصورت مختصر به دیدگاه‌های او اشاره می‌کنیم (Ross, 1998:315).

راس بر این باور بود که در مورد روایی و ناروایی یک عمل نمی‌توان صرفاً به گونه‌ای انتزاعی اندیشید. همچنان که نمی‌توان روایی و ناروایی یک عمل را با توجه به آثار و نتایج مترتب بر آن مورد داوری قرار داد. او فایده‌گرایی را به این دلیل که با فهم متعارف روزمره فاعل اخلاقی در تعارض بود، غیر موجه می‌دانست.

اما اشکالی که راس به سنت وظیفه‌گرایی کانتی وارد می‌کند، عدم توجه به شهودهای عرفی فاعلان اخلاقی و استثناء ناپذیر بودن احکام اخلاقی در سیاق‌های مختلف است.

راس معتقد بود مطلق‌گرایی کانتی، ناسازگاری‌هایی را در دستگاه اخلاقی وی رقم زده است. همین امر سبب شد که او به بازسازی نقادانه دستگاه اخلاقی کانت بپردازد و آن را از نو صورت‌بندی کرده، سعی کند ناسازگاری‌های درونی آن را برطرف سازد. وی مباحث جدیدی را در دستگاه اخلاقی خود مطرح کرد. از جمله این مباحث تفکیک میان وظایف در نظر اول و وظایف واقعی است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

نظر راس این است که می‌توان تعدادی از قواعد اخلاقی را که بدون استثناء صادقند به عنوان وظایف در

صحیح، کارکرد مناسبی از شهود را به دنبال دارد. اما اگر در جامعه ای تربیت صحیح حاکم نبود چه؟ مثلاً اگر محور تربیت جامعه، نژاد پرستی باشد حال و روز شهود اخلاقی افراد آن چه خواهد بود؟ آیا بر اساس همین شهود می‌توان نژاد پرستی را عملی ناروا قلمداد کرد؟

ج - ناتوانی در حل تعارض ها

راس برای برون رفت از تعارض‌های اخلاقی که گریبان کانت را گرفته بود، به تقسیم وظایف دست زد. در حقیقت اشکالی که در فلسفه کانت وجود داشت، که او از طرفی گزاره‌های اخلاقی را غیر تجربی و صرفاً از روی وظیفه می‌دانست و از سوی دیگر، هنگام بیان مثال‌ها، به همه چیز رنگ و بوی تجربی می‌داد و فعل اخلاقی را بر آثار و نتایج آن مبتنی می‌کرد، به شکلی دیگر، در دیدگاه راس جلوه نمود.

توضیح آنکه، وقتی او بین وظایف حقیقی و وظایف در نظر اول تمایز قائل شد، در فهرستی که از وظایف در نظر اول ارائه نمود، وظیفه بهبود خود را قرارداد. این قاعده (ما وظیفه داریم در جهت بهبود فضیلت و عقل خود تلاش کنیم)، کاملاً مبتنی بر وظیفه است و هم با امر مطلق و هم با مفهوم خود آیینی کانت، سازگار است. اما در وظیفه در نظر اول دیگری، قاعده نیکو کاری را قرار داد که درستی عمل کاملاً با نتایج و پیامدهای آن گره خورده است و تماماً از اصول وظیفه گرایی دور افتاده است. پیامدگرایی ورطه ای است که راس هرگز نمی‌خواهد به دام آن گرفتار آید.

خلاصه آنکه، تلاش راس برای اصلاح فلسفه اخلاق کانت با ناکامی مواجه شد. همان گونه که فرانکنا بعدها در نقدی بر راه‌حل ابداعی او برای رفع تعارض از احکام اخلاقی کانت نوشت:

«اگر راس می‌توانست مجموعه‌ای طبقه‌بندی شده از وظایف در نظر اول را ارائه کند که بتواند راهنمای

نمی‌توان انجام داد. از این رو است که راس پیشنهاد می‌کند برای رسیدن به داوری اخلاقی موجه در هر سیاق شخص باید از شهود خود بهره گیرد. شهودی که محصول آن را نمی‌توان به سیاق‌های دیگر تعمیم داد.

تحلیل نظر راس در نقد مطلق‌گرایی

به تحلیل‌های راس نقدهای جدی وارد است که به صورت خلاصه به آن می‌پردازیم:

الف - ابهام در مفهوم شهود

شهود مشترک لفظی است. در فرهنگ ما عموماً معرفت شهودی را در مقابل معرفت حسی و معرفت عقلی بکار می‌برند. اکویناس آن را به معنی بدیهی بکار برده است. همان گونه که مثلاً گزاره کل از جزء بزرگتر است بدیهی قلمداد می‌شود. اما راس وقتی از شهود دم می‌زند بر اساس گفته جی ای مور، منظور او صرفاً به این معنی است که: نمی‌توان برای آن برهانی اقامه کرد. او معتقد بود صدق پاره ای از قواعد به طرز شهودی مشخص است (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۷۶).

اما از آنجا که راس معتقد است شهود در کشف اصول اخلاقی به انسان کمک می‌کند، او را می‌توان در طبقه فلاسفه شهود گرای قاعده نگر محسوب کرد بر خلاف افرادی همچون ژوزف باتلر که معتقد بود نیازی به قاعده نیست و هرکس می‌تواند به وسیله شهود درستی یا نادرستی عمل را تشخیص دهد، در زمره فلاسفه شهودگرای قاعده نگر محسوب می‌شوند.

اما مساله اینجاست که در موجودیت این نحو از شهود، نوع عمل و حدود تاثیرات آن، نزد بسیاری از اندیشمندان به ویژه روانشناسان تامل و تردید بسیار وجود دارد.

ب - تاثیر مثبت و منفی تربیت اجتماعی در شهود

اگر نظر راس را بپذیریم که تربیت اجتماعی در شهود ما موثر است، آنگاه باید قبول کنیم که تربیت اجتماعی

صرفاً استعلایی می‌دانست، نقدهای جدی وارد کرده است. او معتقد نیست اخلاق یکسره منفک از عالم تجربه باشد.

تعارض‌های اخلاقی و مطلق گرایی

در اینکه بسیاری از این نقدها بجا و درست است تردیدی نیست و شاید هم نتوان برای آن در فلسفه کانت راه حلی ارائه کرد اما مشکل اساسی این گونه نقدها در این است که برخی از این ایرادات که بر فلسفه اخلاق کانت وارد است، به صورت حاد تری گریبان همه مکاتب بشری را که ناقدین، هم پیرو آنند و از همین منظر به نقادی فلسفه کانت پرداخته‌اند، گرفته است.

به عنوان مثال در انتقاد از ناتوانی این مکتب در حل تعارض‌های اخلاقی باید گفت، کدام مکتب اخلاقی در جهان توانسته است تکلیف انسان را هنگام مواجهه با این گونه تعارض‌ها به صورت روشن بیان کند به گونه‌ای که یک کنشگر اخلاقی بتواند با تمسک به قواعد آن، وظیفه اخلاقی خود را هنگام مواجهه با آن تشخیص داده، به هدف مطلوب برسد. چه آن هدف بهترین نتیجه باشد یا بالاترین سود برای بیشترین افراد، یا بیشترین لذت و یا حتی رسیدن به سعادت؟ تعارضات اخلاقی یا به تعبیر بهتر دو راهی‌های اخلاقی، (Ethical dilemma) زمانی پیش می‌آیند که پیش روی انسان، دو یا چند راه وجود داشته باشد و همه آن راه‌ها از نظر اخلاقی درست باشد. تردیدی نیست که رسیدن به این دو راهی‌ها اجتناب ناپذیر است و یافتن قواعدی که بتواند همیشه و بدون خطا راهگشا باشد نیز غیر ممکن می‌نماید. حتی مکاتب الهی هم علی‌رغم اتصال به منبع وحی به دلایل مختلف در این عرصه با مشکلات جدی مواجهند.

عمل ما باشد تا در موقع تعارض به ما بگوید که کدامیک از وظایف بر دیگری اولویت دارد، می‌توانست مشکل تعارض را برطرف نماید. اما راس چنین راه‌حلی را ارائه نداد و ما را به حکم ارسطو که تصمیم مبتنی بر شهود است، ارجاع داد» (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۷۰).

منتقدان مبانی مطلق گرایی کانت

۱- اعضای حلقه وین یا ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی خود، جایی برای گزاره‌های ترکیبی پیشینی در نظر نمی‌گیرند.

۲- کواین در مقاله «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» تفکیک گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی را مردود دانست (کواین، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

۳- نقد بنتام و میل. آنان معتقد بودند برای احراز خوبی و بدی یا روایی و ناروایی فعل، باید بر آثار و نتایج مترتب بر فعل نظر کرد و همچنین عقل به تنهایی نمی‌تواند رفتار آدمیان را هدایت کند (مک ایتتایر، ۱۳۸۵: ۳۳۸).

۴- همچنین سودگرایان معتقدند کانت معیاری برای رفع تعارض از احکام اخلاقی ارائه نمی‌دهد (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۲۶).

۵- هگل، میل و بعدها مک ایتتایر در کتاب در پی فضیلت، اشکال عمده دیگری را بر کانت وارد ساختند، آنان اساساً اخلاق کانت را تهی از محتوای اخلاقی قلمداد کردند، چرا که هیچ وظیفه خاصی را برای کنشگر اخلاقی تعیین نمی‌کند و آنان معتقد بودند اخلاق کانت بیش از حد انتزاعی است. همچنین بر این باورند که، مفهومی که کانت از فاعل اخلاقی در ذهن می‌پروراند، مخدوش و غیرقابل دفاع است (مک ایتتایر، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

۶- لویناس بر این جنبه از فکر کانت که اخلاق را

است. گاه هم به دلایل نفسانی و یا بر اثر عدم اشراف علمی به همه جوانب موضوع، به آنچه ظاهراً فاسد می‌نماید عمل می‌شود در حالی که در حقیقت، به افسد عمل شده است.

گاه هم آنچه ظاهراً فاسد به نظر می‌رسد، دراصل افسدی بوده که از بسیاری از جنبه‌های پنهانی فساد آن مخفی مانده است.

حال اگر همه مکاتب به نوعی با این مشکل دست به گریبانند سزاوار نیست فلسفه کانت را به دلیل ناتوانی در حل تعارضات اخلاقی، سرزنش کرد و اعتبار آن را نادیده گرفت.

اخلاق اسلامی و مطلق گرایی

الف - یکی از نقدهای اساسی که هم نتیجه گرایان هم شهود گرایان و هم اندیشمندان مسلمان بر کانت وارد کرده‌اند، افراط در مطلق گرایی است.

اگر احکام اخلاقی همیشه و همه جا و برای همه کس صادق باشند و هیچگونه استثنایی را بر نتابند، ممکن است یک سخن راست به قول مولانا، عالمی را ویران کند و موجب قتل هزاران انسان بی‌گناه گردد. عقل سلیم و فطرت پاک چنین گناهی را نمی‌پذیرد (مصباح، ۱۳۸۴: ۲۹۱).

هرچند این ایراد بر امر مطلق کانت وارد است اما در این خصوص یک نکته را باید مد نظر داشت :

همه منتقدین کانت با هر مذهب و مشرب فکری، هدف انسانی خود را از نقد مطلق گرایی می‌توان چنین خلاصه کرده‌اند: لزوم منع انسان از راستگویی به منظور نجات جان مظلوم پنهان شده در اندرون خانه هنگام تهاجم یک جانی بالفطره که سراغ مخفیگاه او را می‌گیرد اما این حالت شاذ و نادری است که ممکن است حتی یکبار هم در زندگی روزمره برای عموم انسان ها پیش نیاید.

اندیشمندان مسلمان برای حل این مشکل تلاش‌های زیادی انجام داده‌اند. برای حل این معضل به عنوان مثال جوینی و شاگرد او غزالی، در بحث تزاحم مصالح، حفظ پنج چیز را در شریعت دارای اولویت دانستند تا با کمک آن بتوانند در مواجهه با تزاحم یکی را فدای دیگری کنند (حفظ دین - حفظ نفس - حفظ عقل - حفظ نسل و (حفظ مال) اما با وجود این تلاش‌های ارزشمند، اختلاف اندیشمندان هنگام مواجهه با این گونه تعارض ها، همچنان یکی از مسائل مهم در مباحث اخلاقی قلمداد می‌شود.

یکی از راه حل‌های ارائه شده در فلسفه اخلاق، برای برون رفت از این تعارض ها، همان راه حل ارسطویی است که معتقد بود باید بین بد و بدتر گزینه بد را انتخاب کرد. علمای اصول از آن به قاعده دفع افسد به فاسد نام می‌برند (مرحوم مجلسی ارزش این قاعده را کمتر از حدیث نمی‌دانست).

اما مشکل در اینجا، نبود راهی برای حل تعارضات اخلاقی نیست زیرا این راه حل در فلسفه اخلاق اسلامی مطرح شده است و به ویژ در علم اصول فقه مورد موشکافی و مذاقه جدی هم قرار گرفته است، بلکه اشکال گاه به نحوه کاربرد همین قاعده مربوط می‌شود. توضیح آن که بعضی اوقات عدم درک درستی از آن، به اخلاق مسلمانان آسیب جدی رسانیده است و در حوزه عمل، سوءاستفاده بسیاری را موجب شده است. نکته قابل تامل آن است که، این قاعده زمانی کارکرد صحیح خود را می‌یابد که انسان در شرایطی و برای برون رفت از مشکلی تنها دو راه حل، پیش رو داشته باشد. یکی فاسد و یکی افسد. راه حل سومی هم مطلقاً وجود نداشته باشد. اما در بسیاری از مواقع مشاهده می‌شود راه حل سومی هم هست که نه افسد است نه فاسد و از آن تعمداً یا تسامحاً غفلت شده

در دفاع از کانت باید گفت اولاً در بسیاری از مکاتب دیگر هم کارهای بسیار کم ارزش، اگر با نیت خاصی صورت بگیرد ارزش والایی پیدا می‌کند و در ثانی بر خلاف نظر منتقد محترم، این قاعده یگانه معیار اخلاقی بودن از دیدگاه کانت نیست. در حقیقت گزاره‌های بعدی همچون کرامت انسانی، هماهنگی با کشور غایات و... آن را تخصیص می‌دهند. و هر کار سخیف کم ارزشی نمی‌تواند قاعده عام، موافق قانون طبیعت و هماهنگی با کشور غایات تلقی شود.

د - عدم ارائه راه حل برای تعارض‌های اخلاقی

اولین کسی که به صورت جدی با این مشکل در فلسفه کانت مواجه شد «راس» بود و تفکیک بین وظایف در نظر اول و وظایف حقیقی، برای رفع همین تعارضات اخلاقی بود.

اما همه تلاش راس نیز نتوانست راهگشا باشد و موجب شد گره دیگری بر مشکلات این تفکر افزوده شود. اولاً شهود گرایی به ما توصیه می‌کند که مفاهیم بسیط و غیر قابل تعریفی را قبول کنیم و ثانیاً مفاهیم غیر تجربی پیشینی را که با شواهد روانشناسی ناسازگار است بپذیریم (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

در اسلام قواعدی همچون اهم و مهم - عسر و حرج - مصالح فرعی و شرعی - اولویت حکم اولی و ثانوی و... برای رفع تعارض‌های اخلاقی است که ظاهراً در فلسفه کانت راهی برای برون رفت از آن تعارضات اخلاقی پیش بینی نشده است. اساساً در مکاتب نتیجه گرایی، تعارض‌ها با عنایت به نتایج می‌تواند قابل رفع باشد و حداقل در مقام تئوری مشکلی ایجاد نمی‌کند ولی این اشکال بر فلسفه اخلاق کانت از لحاظ تئوری هم وارد است، چون نمی‌تواند به نتایج استناد کند. حال باید دید آیا ناتوانی برای رفع تعارض‌ها فقط مشکل کانت است؟ ظاهراً این ایراد به همه نظام‌های اخلاقی

به نظر می‌رسد شریط اضطراری نباید منشاء حکم اخلاقی و یا هر حکم دیگری قرار گیرد. اشاعه فرهنگ دروغ گویی با مجوز مصلحت اندیشی‌های فراگیر در جامعه، به مراتب زیان بارتر از به خطر افتادن جان یک مقتول خیالی فرضی است که ده‌ها نوع دیگر می‌توان برای نجات او اقدام کرد. تردیدی نیست که شریط اضطراری احکامی جدا می‌طلبد.

ب - وظیفه گرایی بدون در نظر گرفتن غایت فعل

حق این است که انسان نمی‌تواند از پیامدهای رفتاری که از او سر می‌زند، بی‌اطلاع یا حداقل نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. یافتن غایت فعل در خود فعل چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. از طرفی وظایف، فرع بر شناخت ما از جهان بیرون است تا انسان نداند پدر و مادری وجود دارد، نمی‌تواند در برابر آنان احساس وظیفه کند و قطع رابطه تکلیف با واقعیت‌های بیرونی، از معضلات دیگر این تفکر محسوب می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴: ۲۹۵).

این نقد تاب مقاومت در برابر دفاع کانت را ندارد. همان طور که گفته شد این گونه نیست که افعال اخلاقی کانت از غایت برخوردار نباشد بلکه غایت در درون فعل است. از طرفی او افعالی را که نظر به نتیجه دارند ناقص می‌پندارد. در اخلاق اسلامی هم برخی حسنات ابرار، برای مقربین گناه محسوب می‌شود. ناقص قلمداد کردن آن حسنات در مقایسه با افعال مقربین آن را بی ارزش محسوب نمی‌کند.

ج - ناکافی بودن معیار اخلاقی بودن

کانت تعمیم پذیری یک فعل را، مبنای اخلاقی بودن فعل می‌داند. ولی آیا هر کاری که انسان اراده کند قاعده‌ای عام شود، اخلاقی است؟ (محمد رضایی، ۱۳۷۹: ۱۲۷)

عقل مجزا و بی‌ارتباط با هم در وجود انسان عموماً با اندیشه‌های بسیاری از اندیشمندان مسلمان ناسازگار است. اما تذکر این نکته ضروری است که در بین اندیشمندان مسلمان هم بحث بر سر احکام حقیقی و اعتباری و عقل نظری و عملی و رابطه میان آن‌ها، محل منازعه و مناقشه است. لازمه نقد کانت بر این مبنا آن است که ما به عنوان یک مسلمان ابتدا موضع خود را در این موضوع مشخص کنیم.

و- نقش نیت

کانت تنها فعل اخلاقی را که از سر احترام به قانون و انجام تکلیف باشد، فعل اخلاقی قلمداد می‌کند. توجه به نیت از نقاط قوت فلسفه اخلاق کانت قلمداد می‌شود. نقدی که از سوی برخی بر این جنبه از مکتب اخلاقی کانت وارد شده آن است که بی‌توجهی به پیامد ها، بسیاری از کارهای مردم را که بخاطر رسیدن به ثواب اخروی و ترس از خشم الهی انجام می‌شود، از گردونه افعال اخلاقی خارج کند و صلاحیت ارزش‌گذاری به عنوان فعل اخلاقی را از آن سلب می‌نماید. بر این اساس تنها مردمانی بسیار اندک و نخبگان بشری قادرند اخلاقی عمل کنند و توده‌های عظیم مردم از عمل به دستورات اخلاقی محروم می‌مانند.

این اشکال بیشتر به یک بهانه جویی شبیه است تا یک نقد عالمانه. منتقدین می‌خواهند بگویند، تعداد اندکی از مردم با نیت خالص و اخلاقی زندگی می‌کنند. خوب چه اشکالی دارد؟ مگر فضایل اخلاقی ناب در مکاتب پیامدگرایی یا سعادت و یا قرب در مکتب اخلاقی اسلام، نصیب همگان خواهد شد؟ رسیدن به طاووس مستلزم تحمل جور سفر هندوستان است که از عهده هر کسی بر نمی‌آید. لزومی هم ندارد همه جامعه بتوانند از نعمت داشتن طاووس برخوردار باشند.

موجود در جهان، کم و بیش وارد است. حتی در فلسفه اخلاق اسلامی نیز مشهود است. توضیح آن که، تردیدی نیست احکام اخلاقی دین مبین اسلام فاقد هر گونه تعارضی است. تعارض‌های موجود، گاه به دلیل منابع است که به لحاظ اعتبار آن پیش می‌آید و گاه در حوزه عمل است. زمانی که فاعل نمی‌داند در این وضعیت خاص به کدامیک از وظایف اخلاقی باید عمل کند. اما با نهایت احترامی که می‌توان برای تلاش اندیشمندان مسلمان در زمینه اخلاق، قائل شد، متأسفانه تا امروز هیچ یک از اندیشمندان مسلمان نتوانسته است موفق به استخراج ذخایر معنوی و اخلاقی اسلام شود تا از رهگذر آن نظام جامع اخلاق اسلامی را تاسیس نماید. یک مسلمان با اتکاء به آن نظام جامع، هنگام رو به رو شدن با تعارض‌های اخلاقی، بدون سرگردانی باید بتواند وظیفه اخلاقی خود را تشخیص دهد و به آن عمل کند. کاری که در حال حاضر نه از پیروان کانت ساخته است و نه یک مسلمان بدون دغدغه می‌تواند از عهده آن بر آید. هرچند تلاش خوب سال‌های اخیر، راه رسیدن به وضع مطلوب را هموار کرده است.

ه- گسست کامل عقل نظری و عقل عملی

به نظر می‌رسد بزرگترین اختلاف فلسفه اخلاق اسلامی با وظیفه‌گرایی مطلق کانت بر چند نکته استوار است. اینکه عقل دو نقش ایفا می‌کند، ابداع کانت نیست بلکه نظریه‌ای است که تا کنون بر فلسفه حاکم بوده است. ارسطو مبتکر تمایز عقل عملی (praktikos) و عقل نظری (nous theoretikos) بود. از سوی دیگر اندیشمندان مسلمان هرگز نمی‌توانند ناتوانی عقل نظری را در درک مفاهیمی همچون آزادی اختیار و جاودانگی روح بپذیرند. آنان این را تحقیر عقل قلمداد کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۸: ۷۸). وجود دو

در فرازی از سخنان ارزشمند حضرت امیر علیه السلام آمده است که عبادت به خاطر ترس از دوزخ، عبادت بردگان است، عبادت بخاطر رسیدن به بهشت عبادت تجار و فقط عبادت بخاطر خداوند عبادت احرار قلمداد شده است.

کانت و صدور مجوز دروغ مصلحت آمیز

گروهی دیگر از منتقدین مسلمان سعی کرده‌اند با تکیه بر افکار کریستین کور سگارد راهی دیگر را برای رفع تعارض اخلاقی از فلسفه اخلاق کانت پیشنهاد کنند. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۵۴) آنان امیدوارند بتوانند بدون اینکه قانون عام کانت را نقض کنند، با ارجاع مساله مظلوم فراری به قواعد دیگر همین مکتب، مجوز دروغ مصلحت آمیز را از کانت دریافت نمایند تا هم به وظیفه وجدانی خود یعنی حمایت از مظلوم، عمل کرده باشند و هم از سست شدن پایه‌های اخلاقی جامعه که بر اثر نقض قاعده عام حادث می‌شود، جلوگیری کنند. توضیح آنکه، در مکتب وظیفه‌گرایی، انسان مأمور به وظیفه است هر چند نتایج تاسف باری به دنبال داشته باشد. همان طور که گفته شد، بزرگترین نقد بر امر مطلق، مربوط به کسانی است که لبه تیز حمله خود را متوجه استثناء ناپذیری (کلیت و ضرورت) آن کرده‌اند.

اگر از کانت سوال کنیم: حتی در شرایطی هم که جان بی‌گناهی در خطر است، باز هم تکلیف داریم راست بگوییم و مظلومی را در دام ظالمی گرفتار کنیم تا او را به قتل برساند؟ پاسخ کانت سخت ناامید کننده است، وقتی می‌گوید:

در همین حالت هم باید راست گفت و نتایج گرانبار آن را به جان خرید.

دلایل اصرار بر مطلق‌گرایی افراطی او را در دو مورد می‌توان خلاصه کرد:

۱- او معتقد است، گاه بر خلاف انتظار ما نتایج دروغ‌گویی از راستگویی (در همین مثال فرضی) بیشتر است در چنین حالی اگر دروغ بگوییم مسئول عواقب دروغ‌گویی خود خواهیم بود (به عنوان مثال: قاتل ممکن است پس از نا امید شدن از یافتن مظلوم به سراغ خانواده او برود و همه آنان را به قتل برساند یا آنجا را به آتش بکشد. در همه این حالات ما با دروغ خود، مسئول آن جنایات خواهیم بود).

۲- از طرفی ما با گفتن یک دروغ اجازه می‌دهیم آن دروغ به قاعده‌ای عام تبدیل شود و اصل قاعده راستگویی را ویران کند.

اما با تمام مقاومتی که کانت به خرج می‌دهد، پاسخ منتقدین برای کانت مایوس‌کننده نیست. آنجا که می‌شنود چطور ما مسئول عواقب راستگویی خود نیستیم اما مسئول عواقب دروغ‌گویی خود هستیم؟ کانت با خونسردی می‌گوید زیرا از سر وظیفه عمل کرده ایم و این وجدان ما را آرام می‌کند. بر خلاف هنگام دروغ‌گویی که خلاف وظیفه رفتار شده است.

اما حال شرایطی را در نظر بگیرید که با تخصیص یک قید به قانون عام بتوان از نقض آن جلوگیری کرد، در چنین صورتی قاعده عام می‌تواند چنین شکلی به خود بگیرد:

همواره راست بگو مگر آنکه پای جان انسانی در میان باشد.

و من تنها بر پایه این آیین عمل کنم و در عین حال بخواهم که به قانون عام تبدیل شود. چه اشکالی پیش خواهد آمد؟

مثال فرضی را یک بار دیگر مرور می‌کنیم: مظلومی در خانه من پنهان است، قاتلی در تعقیب او سراغ مخفیگاه او را می‌گیرد. اگر من به وظیفه عمل کنم، مظلوم کشته خواهد شد و اگر دروغ بگویم اراده کرده‌ام دروغ‌گویی

قانونی عام شود و اصول اخلاقی فرو ریزد. این مشکلی است که گریبان کانت را گرفته است و رها نمی‌کند. پاسخی که کانت می‌توانست باتوجه به نتایج قواعد و تقریرهای اخلاقی خود به منتقدین بدهد به شرح ذیل است:

کانت در یکی از تقریرهایی که از قاعده عام به دست می‌دهد چنین می‌گوید:

«چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری، همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری، نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴).

طبق این فرمول، ما موظفیم تا با هرکس به عنوان غایتی فی‌نفسه رفتار کنیم و حق نداریم هیچ‌کس را ابزار صرف اهداف خود قرار دهیم.

کانت خود نتیجه آن اصل عام را این‌گونه تقریر می‌کند: «به موجب این اصل، هم خود انسان غایت واقع می‌شود و هم دیگران؛ نباید فعالیت او مستلزم این باشد که یا خودش یا دیگران، صرف وسیله قرارگیرند بلکه تکلیف اخلاقی انسان این است که در افعال خود، کل انسانیت را غایت قراردهد».

نه تنها نگاه ابزار انگارانه صرف به دیگران، غیراخلاقی است بلکه چنین نگاهی به خود نیز نادرست و برخلاف اخلاق است.

هر کس مکلف است دیگران و خود را چونان غایتی فی‌نفسه بنگرد. هیچ‌کس حق ندارد خود را خوار کند و یا عضوی از تن خود را - بی‌دلیل - قطع نماید و یا خودکشی کند، چرا که: «اگر او برای آن که از وضعی رنج بار برهد خود را بکشد، از شخص خویش به عنوان وسیله‌ای... استفاده کرده است، ولی انسان در حکم شیء نیست؛ یعنی چیزی نیست که بتوان آن را به منزله وسیله به کار برد، بلکه باید آن را در همه

کارهایش همیشه به عنوان غایتی مستقل به شمار آورد. پس من نمی‌توانم با شخصی که در وجود من است به نحوی رفتار کنم که موجب نقص اندام یا گزند یا کشتن او شوم (کانت، ۱۳۶۹: ۷۶).

حال فرمول قاعده غایات و یا به گفته کریستین کورسگارد، قاعده بشریت را در مورد مسئله دروغ‌گویی به قاتل فرضی به کار می‌بندیم. از سویی ما با انسانی بی‌گناه مواجه هستیم که در خانه ما پنهان شده است و از سوی دیگر قاتلی که می‌خواهد او را بکشد. حال ما در برابر آن بی‌گناه وظیفه‌ای داریم و در برابر شخص خودمان نیز مسئول هستیم. قاتل می‌خواهد صداقت مرا وسیله سوء استفاده خود قرار دهد و عملی شریرانه مرتکب شود. اگر به قاتل دروغ بگویم، به گفته کانت قاعده راست‌گویی را نقض کرده‌ام و اگر به او راست بگویم، خودم را ابزار صرف خواسته غیراخلاقی او ساخته‌ام. قاتل می‌خواهد مرا ابزار خود سازد. در هر صورت وظیفه دارم ناخواسته ابزار صرف دیگران نشوم، از این رو می‌توانم به او دروغ گویم.

با تقریری که ارائه کردیم، قانون نقض نخواهد شد. من در این شرایط برای نجات جان انسانی بی‌گناه دروغ می‌گویم و در همان حال می‌خواهم که رفتارم قاعده‌ای عام شود و هرکس برای نجات جان انسانی بی‌گناه دروغ بگوید. ممکن است اشکال شود که من نه تنها در قبال خودم مکلف هستم، در برابر آن قاتل نیز مکلف هستم که او را نفرییم، اما در اینجا او را فریفته‌ام و ناخواسته ابزار صرف خود ساخته‌ام.

پاسخ آن است که، قاتل خویش را در وضعی دفاع‌ناپذیر قرار داده و خود زمینه ابزار شدن را فراهم کرده است.

این امر درباره من و قاتل صادق است اما هم‌چنان در برابر آن بی‌گناه تکلیفی داریم. اگر جای او را به قاتل

داشته باشد که از رهگذر آن ما بتوانیم با دقتی مضاعف در اصول و قواعد اصلی و فرعی آن، مشکل تعارض ایجاد شده در امر مطلق را حل کنیم، اما کیست که نداند این نازک اندیشی‌ها و مصلحت‌گرایی‌ها و ارائه این راهکارهای نتیجه‌گرایانه، با روح فلسفه مطلق‌گرای کانت، در تعارض است. او نگران ایجاد روزنی کوچک در بدنه یکی از اصول عام خود نیست که از مجاری آن بی‌گناه کوچکی از سر ناچاری و اضطراب بتواند، جان سالم به در برد. او نگران این است که آن قدر حفره این مصلحت‌اندیشی‌ها عمیق و بزرگ شود که جنایتکارانی همچون چنگیز و هیتلر هم بتوانند با همه لشکریان و ادوات جنگی خود از آن عبور کنند. دروغ مصلحت‌آمیز را با دروغ منفعت‌خیز در هم آمیزند. مظلوم و ظالم در جای هم نشینند. موارد استثناء از مستثنی‌منه بزرگتر شود. دروغ‌گویی به عنوان ارزش، فرهنگ شایع جامعه تلقی شود و راستگويان چنان اندک شوند که برای یافتن آنان نیاز باشد حتی در روز روشن هم چراغ افروخت.

اینگونه پاسخ‌ها، هر چند راهگشای برون رفت از تنگناهای حوزه فکری یک مکتب را فراهم کرده است و ما را از زوایای پنهان آن نیز آگاه می‌سازد اما باید توجه داشت این رویه، هم یک مکتب را دچار التقاط کرده، اصالت می‌اندازد و هم مشکلات جدید و تعارض‌های تازه‌ای را بر روی کنشگران اخلاقی آن خواهد گشود.

به نظر می‌رسد ما نباید و یا نمی‌توانیم برای رفع معضلات یک دیدگاه، از مکاتب رقیب مایه بگذاریم و آنچنان در این کار اصرار ورزیم که آن نظام فکری دچار استحاله شود. استخراج نتایج غیر متعارف و مخالف اصول مبنایی هر مکتب، بر اساس پیش‌داوری، آرمان‌گرایی و اعتقادات بیرونی منتقد، خود آسیب‌زا و

نشان دهم، او را ابزار صرف و وسیله تحقق اهداف قاتل ساخته‌ام و در نتیجه با او به مثابه ابزار رفتار کرده‌ام. من همان‌قدر که در قبال خود و آن قاتل مسؤولم، در برابر آن بی‌گناه نیز وظیفه‌ای دارم که حداقل آن این است که او را ابزار خود نسازم یا اجازه ندهم که ابزار دست دیگری شود.

از راهی دیگر نیز می‌توانم با دروغ‌گویی به کمک آن مظلوم فراری بشتابم.

از نظر کانت ما به وظایفی اختیاری و شایسته نیز مکلفیم. به گفته او: «غایت طبیعی همه مردمان، شادی خود آنان است. انسانیت به راستی می‌تواند پایدار بماند، بی‌آن که کسی به شاد شدن دیگری کمک کند؛ به شرط آن که کسی از روی قصد، چیزی از شادی دیگران نکاهد، ولی البته اگر کسی تا جایی که (غایت مستقل) در او هست برای غایات دیگران نیز نکوشد، این (رفتار) با انسانیت به عنوان غایتی مستقل؛ فقط هماهنگی منفی دارد، نه مثبت. زیرا اگر بناست که بر مفهوم (غایت مستقل) در مورد من، آثار کامل مترتب باشد، غایات هر فرد - که خود غایتی مستقل است - باید تا جایی که ممکن است غایات من نیز باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۷).

بدین ترتیب من در برابر آن بی‌گناه مکلفم که به او کمک کنم و از شادی او نکاهم. حال اگر به قاتل جای او را بگویم، مانع شادی او و رسیدنش به غایت مطلوب شده‌ام، پس از این طریق و با این تفسیر تازه از قواعد کانت هم می‌توانم با دروغ خود، جان انسانی بی‌گناهی را نجات داده باشم و هم مانع نقض قواعد اخلاقی کانت شده‌ام.

ناکامی این راه حل تازه

هرچند به نظر می‌رسد فلسفه کانت این انعطاف را

را مجموعه ای از قواعد می دانند و به عنوان وظیفه گرایان قاعده نگر مشهورند، کانت را باید به عنوان یک وظیفه گرای قاعده نگر یگانه انگار محسوب کرد تا در عین حال و به درستی، از همه وظیفه گرایان دیگر متمایز باشد چرا که او نه یک مجموعه بلکه تنها یک قاعده را مبنای درستی عمل می داند و آن مطابقت عمل با وظیفه است.

امر مطلق از دیدگاه کانت، معیار اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن است. بر اساس نظر او، وقتی انسان کاری را در مورد کسی انجام می دهد، باید از خود سوال کند، آیا می تواند اراده کند که این کار به یک قانون همگانی تبدیل شود و نسبت به هرکس معتبر باشد، حتی خود او، یا نه؟ اگر چنین اراده ای مجاز باشد، آن فعل، اخلاقی است. به این اصل یا قاعده اصل تعمیم پذیری هم می گویند. شاید از بین همه نقدهایی که بر کانت وارد است، این نقد اساسی تر به نظر آید که، اخلاق او بیش از آنکه به محتوای عمل بپردازد به قالب و شکل و صورت عمل توجه نموده است.

نقد دیگری که می توان بر کانت وارد دانست در همین نکته نهفته است که علی رغم همه تلاش ارزشمندی که برای صورت بندی های متعدد از این قاعده به خرج داده، اما اینکه اساسا بتوان رفتارهای پیچیده انسان را با تنوع بسیار و در شرایط و حالات مختلف آن تحت یک قاعده صورت بندی کرد و میزان درستی یا نادرستی آن را نیز تنها با همان میزان و ابزار مورد سنجش و قضاوت قرار داد، جای تامل دارد.

نکته دیگری که سیل انتقادات گسترده را متوجه اندیشه و مکتب اخلاقی کانت نمود، مطلق گرایی او در قوانین اخلاقی است. اینکه او معتقد است هیچ چیز نمی تواند کلیت قواعد اخلاقی را نقض کند و تاکید بر این که قواعدی که باید بر زندگی فردی و اجتماعی بشر حاکم

غیر اخلاقی است. این تلاش یعنی نقد مکتب وظیفه گرایی ارزشمند است به شرطی که آنچه نقد می شود، همچنان مکتب وظیفه گرایی باقی بماند. باید حداقل به اندازه ارزش همین راهگشایی های مصلحت اندیشانه و نتیجه گرایی، برای مطلق انگاری کانت، ارزش قائل شد و در عین حال با وارد دانستن نقدهای منصفانه و تاکید بر نقاط ضعف و قوت این دیدگاه، همواره بر روی اطلاق در راستگویی پای فشرد. اضطراب چه هنگام دروغگویی باشد و چه هنگام مواجهه با سایر احکام اخلاقی دیگر، منتظر قاعده و قانون نمی ماند و نیازی هم به اصرار و تاکید و تعلیم دیگران ندارد. او راه خود را از میان گذرگاه های ممکن و از روی اجبار و نه از روی اختیار و اراده می گشاید و به پیش می رود. موضوع سخن، قواعدی است که عموم جامعه باید بر اساس آن تربیت شوند. شاخصی که قرار است قطب نمای آحاد مردم قرار گیرد تا آن را محور فعالیت های فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی خود قرار دهند. این چیزی جز راستگویی نیست. مگر نه این است که بر اساس آموزه های مکتب تعالی بخش اسلام، کلید تمامی رذایل اخلاقی در دروغ نهفته است. باید باور کرد که نجات در راستگویی است و به این کلام وحی که فرمود: «ان الله يحب الصادقین» اعتماد مضاعف داشت.

بحث و نتیجه

از دیدگاه کانت نتایج خوب را هرگز نمی توان منشاء کار خوب و اراده خوب دانست، لذا کانت را باید یک وظیفه گرای کامل به حساب آورد. وقتی او درستی عمل را صرفا در مطابقت آن با تکلیف قلمداد می کند، معیار اخلاقی بودن را از نتایج، به سمت یک عامل درونی که در خود عمل نهفته است سوق می دهد اما در میان وظیفه گرایی همچون کلارک و پرایس که اخلاق

- راس، دبلیو دیوید (۱۳۸۶) **شرحی بر تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق کانت**، ترجمه محمدحسین کمالی‌نژاد، تهران: حکمت.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) **اخلاق در فلسفه کانت**، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: طرح نو.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳) **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: طه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- ----- (۱۳۸۵) **نقد عقل عملی**، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران: نورالثقلین.
- کواين، ویلفرد (۱۳۷۴) **دو حکم جزمی تجربه گرایی**، تهران: شماره ۸ و ۷، **فصلنامه ارغنون**.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹) **تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
- مک ایتتایر، السدیر (۱۳۸۵) **فلسفه اخلاق در تفکر غرب**، ترجمه حمید شهریاری، تهران: سمت.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴) **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶) **فلسفه اخلاق**، قم: انتشارات صدرا.
- وارنوک، مری (۱۳۸۰) **فلسفه اخلاق در قرن بیستم**، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هولمز رابرت (۱۳۸۵) **مبانی فلسفه اخلاق**، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

شود باید به اندازه قوانین طبیعی خشک و غیر منعطف باشد، در صحنه عمل، خود و پیروان این تفکر را در تنگنای شدید قرار می دهد.

اگر حالت مطلق گرایی را بتوان به حد اقلی و حد اکثری تقسیم کرد، کانت را باید مطلق‌گرای حداکثری به حساب آورد. اینکه او ضرورت ها را قانون ستیز می نامد و حتی یک استثناء را در قواعد اخلاقی منجر به صدور مجوز برای نقض همه قواعد اخلاقی می داند و اینکه هیچ جایگاهی برای مصلحت جهت برون رفت از تعارض های اخلاقی قائل نیست، دلایل دیگری برجواز قرار دادن او در این تقسیم بندی به شمار می روند.

از دیگر نقدهایی که می توان بر آن پای فشرد، وجود احکام پیشینی عقل عملی مستقل از تجربه است. این که حقیقتاً چنین احکامی آن هم به صورت پیشینی وجود داشته باشند، محل تردید است.

اما نقدهای دیگر و تلاش برای تاویل و تفسیر قواعد غیر قابل انعطاف کانت به گونه ای که با اندیشه نتیجه گرایانه یا مصلحت اندیشانه و یا مبتنی بر شهود سازگار نشان داده شود، بیش از آن که ما را با مکتب اخلاقی کانت آشنا کند، او را از ما دور خواهد ساخت و در نهایت ما کانتی را شناخته و شناسانده ایم که دوست داریم، نه کانتی که بود.

منابع

- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷) **دروغ مصلحت‌آمیز**، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- اونی، بروس (۱۳۸۱) **نظریه اخلاقی کانت**، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: بوستان کتاب.
- پالمر، مایکل (۱۳۸۵) **مسائل اخلاقی**، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم اسلامی.

- Kant, I (1997) **Critique of Practical Reason** in M.Gregor (ed.), University of California.
- Ross, D (1998) "What Makes Right Acts Right" in L. Pojman (ed.), UAS: Wadsworth Publishing Company, PP.315-322.
- Ross, D (1930) **The Right and the Good** Oxford Clarendon press.

An Analysis of the Critique of Kant's "Categorical"

Alireza Azhdar^{*}

Mehdi Zamani^{**}

Ali Alamalhoda^{***}

Akbar Panahi^{****}

Abstract

As a *Golden Law*, Kant's "Categorical" is a concept which is rooted in the history of human thought. This principle which has the most important role in regulating the social relations in the world's nations and its traces can be found in all religious and humane schools and branches, is stated and explained by Kant in a short sentence:

"Always follow a rule that you will it to be a general law".

This rule underpins an important ethical school which is known as "Obligationism". Although this school has attracted many scholars of ethics philosophy, there are also many critiques against it. This article aims to study and analyze "the critique of maximal categorical" in such school with regard to Islamic ethics in order to show that the attempts of those who have tried to prove the compatibility of this rule with Islamic ethics are in vain and lead to no result.

Keywords

categorical, Obligationism, Islamic ethics, normal ethics, Kant

^{*} Assistant Professor, Payam-e Noor University

^{**} Assistant Professor, Payam-e Noor University

^{***} Assistant Professor, Payam-e Noor University

^{****} PhD student, Payam-e Noor University

Space and Time in Ouspensky's Viewpoint (based on ideas of *Tertium Organum*)

Mojtaba E'temadinia*

Abstract

Peter Demianovich Ouspensky, in line with continuing and deepening Kant's view on time and place, while accepting the mental and illusive nature of time and place and incomplete understanding of human beings about the entirety of place, considers the feeling of time as a result of limitations of the human mind for perceiving the 'Fourth Dimension'. On the basis of this, time would be the barrier of place feeling in a creature with certain psychological and physiological structures. Parallel with the expansion of the creatures' cognitive insight and awareness, the characteristics and dimensions of their place, as well as their understanding of temporal phenomena, change. From this point of view, movement and matter, as logical concepts, are nothing but projections of the passive and active states of our minds in the framework of the three-dimensional world.

This innovative and worth-contemplating viewpoint, while being congruent with some of our intuitive and deductive concepts, gets entangled in a type of ontological vicious circle in defining the barriers of place since it does not present any irrefutable reason for the end of the place dimension in certain barriers.

Keywords

time, place, movement, fourth dimension

* PhD student, Allameh Tabatabaei University

A Study on Gradation in Mirfendereski's Philosophy with a Glance on Avicenna and Sohravardi's Ideas

*Hossein Mokhayeran**

*Mohammadkazem Elmi***

Abstract

The problem of gradation in being is one of the fundamental debates in philosophy. Some Muslim philosophers have accepted the gradation and some have denied it. By comparing the ideas of Muslim thinkers, the present article tries to examine Mirfendereski's peculiar idea on this issue and by presenting valid arguments, it proves that, in spite of common opinions about him, he believed in gradation in being.

Keywords

gradation, gradation in being, existence, quiddity

* PhD candidate, Ferdowsi University of Mashhad

** Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Proclus' View about Negative Theology

Saeed Rahimiyan^{*}

Zahra Eskandari^{**}

Abstract

Negative theology is a modern theological approach that idiomatically implies those theological doctrines which are based on the negative premises and concepts for describing God. Among Greeks, this approach was on its climax in Neo-Platonism. Proclus is one of the Neo-Platonists who lived in fifth century (A.D) and was in charge of Athena academy for years. He was the most important Neo-Platonist after Plotinus. In his philosophical system, on the one hand, it is impossible to recognize the first source and, on the other hand, the existence of some principles like the relationship between the creator and the universe, reversion and the way of emanation receiving, requires the knowledge of the first source. It seems that such paradox can be resolved by separating the stages of existence order.

Keywords

negative theology, Proclus, al-Khayr al-Mahz, existence order, the sphere of language, reversion

^{*} Associate Professor, University of Shiraz

^{**} MA, University of Shiraz

Investigating Sadraee's Views on "the Process of Sensory Perception"

Nasser Momeni*

Abstract

Sadr-ol-Motaalehin has looked at the sensory perception from multiple perspectives and, therefore, presented inconsistent views. The aim of this research is to analyze the relation between these ideas. Thus, his discussions are studied in two steps. First, his famous view, that is, the creativity of the percipience, is considered and it is tried to introduce some thoughts of Mulla Sadra as influencing parameters on this view. Also, his theory that considers these perceptions as Being is introduced and, after pointing to some of its fundamentals, probable accessories of it such as: solving the problems of subjective being, unity of the perceiver and the perceived, the conformity of the perception with the Worlds and self-evident Knowledge are investigated. After looking deeply into this attitude, it is revealed that each of these accessories is also a theory by itself and leads to other views. Therefore, there is a kind of solidarity and concomitance between these ideas. In the second step, compatibility or incompatibility of theories such as Emanation (Efaze) from the World of Command, observation of Ideal Forms and Descent of the Soul in this position is investigated systematically. How is it possible that one perception is created simultaneously out of the creativity of the Soul, emanated by Donor, being the result of observation of the incorporeal characters (Tabaye) through the Ideal and intellectual senses and created with the descent of Perceiver Soul to the level of Nature and the corporeal senses? These are the main issues studied in this research in detail.

Keywords

sensory perception, creativity of the soul, sense-is-being, fundamentals, accessories, emanation, incorporeal senses, descent of the soul, incompatibility, solidarity

* Assistant Professor, Payam-e-Noor University

The Significance of the Mind/Body Problem in the Correspondences between Descartes and Elizabeth

Mostafa Shahraeeni*

Parastoo Mesbahi Jamshid**

Abstract

Although the correspondences between Princess Elisabeth of Bohemia (1618–80) and René Descartes cover a vast range of philosophical topics, their discussions were mainly focused on what has become one of the most central issues in contemporary philosophy—the mind-body problem. Elizabeth had identified a fundamental anomaly in the interaction between mind and body, and she asked her question as follows: “How can the human soul, which is only a thinking substance, determine the movements of the animal spirits in order to perform a voluntary action? You exclude extension completely from your concept of the soul and, it seems to me, it is incompatible with being an immaterial thing.”

In this article, we first provide an overview of the philosophical issues engaged in these correspondences, along with some essential background for understanding such issues. Finally, some attempts will be done to deal with Elizabeth's own philosophical position and her influence on Descartes' system of thought.

Keywords

the Mind/Body problem, extension, motion, substance, ethics

* Assistant Professor, University of Tabriz

** MA University of Tabriz

Metaphysik

Vol. 48 (New Series) Vol.4, NO. 13
Spring & Summer 2012

Contents

The Significance of the Mind/Body Problem in the Correspondences between 1
Descartes and Elizabeth

Mostafa Shahraeeni - Parastoo Mesbahi Jamshid

Investigating Sadraee's Views on "the Process of Sensory Perception" 2

Nasser Momeni

Proclus' View about Negative Theology 3

Saeed Rahimiyan - Zahra Eskandari

A Study on Gradation in Mirfendereski's Philosophy with a Glance on 4
Avicenna and Sohrevardi's Ideas

Hossein. Mokhayeran -Mohammadkazem. Elmi

Space and Time in Ouspensky's Viewpoint (based on ideas of Tertium Organum) 5

Mojtaba E'temadinia

An Analysis of the Critique of Kant's "Categorical" 6

Alireza Azhdar - Mehdi Zamani- Ali Alamalhoda- Akbar Panahi

Metaphysik

(Scientific- Research Biannual Journal of the University of Isfahan)

Publisher: University of Isfahan

Managing Editor: Majid Sadeghi (Assi Prof.)

Editor-in-Chief: Mohammad Ali Ejeii (Prof.)

Editorial Board:

Ahmad Beheshti (Prof.)

Ali Arshad Riahi (Asso. prof.)

Fath Ali Akbari (Asso. prof.)

Gholam Hossein Tavakoly (Assi.prof.)

Mahdi Dehbashi (Prof.)

Mohamad Ali Ejeii (Prof.)

Mohammad Legen Hausen (Prof.)

Mahmood Navali (Prof.)

Mohammad Reza Hoseini Beheshti (Assi. prof.)

Yousof Shaghool (Asso. prof.)

Zahra Mostafavi (Prof.)

Hamid Reza Ayatollahy (Asso. prof.)

Office Manager: Marzieh Jalali

English Editor: Ehsan Golahmar

Literary Editor (Persian): Ali Jalali

Type & Layout: University of Isfahan

Address: Office of the Journal of the Faculty of Letters and Humanities
Faculty on Metaphysik

University of Isfahan, Hezarjerib Ave.,
Isfahan, IRAN

Tel: 0098-311- 7933097

Fax: 0098-311-7933151

E-mail: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

IN THE NAME OF GOD

Metaphysik

A Research and Scientific Journal

A Research Journal on Metaphysics and Related Topics

University of Isfahan

Vol. 48 (New series) Vol.4, NO. 13

Spring & Summer 2012